

# **Dinî Araştırmalar**

Religious Studies, Vol.: 10 Num.: 30 January-April 2008



# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 10 Sayı: 30  
Ocak-Nisan 2008  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 15 YTL

## Dizgi ve Baskı

Öncü Basımevi  
Kazım Karabekir Cad. No: 85/2 İskitler/ANKARA  
Tel: (0.312) 384 31 20

## Basım Tarihi

15 Aralık 2008  
ANKARA

## Yazışma Adresi

Doç. Dr. Durmuş ARIK  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi Bahçelievler/ANKARA

## İrtibat Telefonu

Prof. Dr. Recai Doğan  
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com

web: diniarastirmalar.net  
info@diniarastirmalar.com

## Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

## Abone Bedelleri

Yurt İçi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)  
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

## Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana ..... *Münir Yıldırım* ..... Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çanakkale ..... *Özcan Taşçı* ..... Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum ..... *Mustafa Bıyık* ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... *Davut Işıkdogan* ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... *Murat Gökalp* ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum ..... *Kemal Polat* ..... Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta ..... *Kamile Ünlüsoy* ..... Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... *Halil Aydınalp* ..... Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir ..... *Hammet Aslan* ..... Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... *Mehmet Ali Kirman* ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... *İsmail Güllü* ..... Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya ..... *Mehmet Akgül* ..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya ..... *İbrahim Kaplan* ..... Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize ..... *Mustafa Alıcı* ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sakarya ..... *İbrahim Çapak* ..... Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas ..... *Ali Osman Kurt* ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... *Salih Aydemir* ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van ..... *Ramazan Altınay* ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

## Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: *Nazmi Dündar* Tel: 0033 01 469 42 625

• *Osman Saryusuf* Tel: 0033 01 398 66 334

• *Belçika - Mehmet Demirci* Tel: 00 32 64 22 75 95

## Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177** **olu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi  
Dört ayda bir çıkar.

## Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

## İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına  
Mehmet Orhan ÖZCAN

## Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

## Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

## Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)  
Prof. Dr. Recai Doğan, Doç. Dr. Durmuş Arık, Arş. Gör. Hakan Coşar

## Redaksiyon

İhsan Çapcıoğlu

## Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ali İsra Güngör, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Yusuf Gökalp, Dr. Murat Gökalp, Dr. İbrahim Kaplan, Dr. Cengiz Çuhadar, Arş. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Arş. Gör. Hakan Öztürk, Arş. Gör. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. İsmail Hacıahmetoğlu, Arş. Gör. Ekrem Yücel.

## Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediylıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütcü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

## Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
  - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayımlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.



# İçindekiler

Editörden

**7 • MUSTAFA ERDEM**

**15 • GIYASETTİN ARSLAN**

Teşbih Retoriği Açısından Kur'an'ın Evrenselliği

**41 • İBRAHİM MARAŞ**

İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı

**55 • MUZAFFER TAN**

Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler

**75 • CENGİZ ÇUHADAR**

Tarihî Süreç İçerisinde Felsefi Bir Kavram Olarak Anarşizm

**91 • MUSTAFA MACİT**

Türkiye'de Sosyal Değişme, Din ve Siyaset (Çok partili demokratik hayata geçişten günümüze din-siyaset ilişkisinde etkin sosyal dinamikler çerçevesinde bir inceleme)

**121 • SAİM YILMAZ**

Türk Komutanlardan Münis el-Muzaffer'in (ö. 321/933)  
Abbâsî Tarihindeki Siyasî Etkinliği

**153 • CENGİZ ÇUHADAR**

Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri

**169 • ADEM KORUKCU**

Çevre Bilinci Oluşturmada Yaygın Din Eğitiminin Rolü

**193 • NECDET ÇAĞIL**

Kur'an'da Yer Alan Başlıca Ziraî Temalar

**215 • BOZKURT KOÇ**

Çatışma Bağlamında Yalan ve Din İlişkisi

**243 • SİDDİK ÜNALAN**

Anadolu Şehirlerine Verilen İsimler ve Sivas Örneği

**255 • DİDEM DEMİRALP**

Aristoteles'in Sanata Dair Düşünceleri

**267 • YUSUF GÖKALP**

Politik-Karizmatik Liderci Anlayışın Bir Tezahürü Olarak Zeydilik

**279 • İSMAİL ŞİK**

KİTAP TANITIMI

*Editörden...*

## Günümüzde Kurban Uygulaması Üzerine Bazı Değerlendirmeler

**Prof. Dr. Mustafa Erdem**

Kelime anlamı olarak kurban, yakın olma, yakınlaşma, yaklaşma anlamlarına gelir. Dini anlamda ise, özel olarak Tanrıyla ilgili bir yakınlığı ifade eder. Bütün dinlerde nitelikleri ve uygulama biçimleri farklı olmakla birlikte kurban uygulamasına rastlanır.

Kurbanın tarihi, insanlığın tarihi kadar eskidir. Kur'an'ın bize bildirdiği kadarıyla ilk kurban Hz. Adem'in çocukları Habil ve Kabil tarafından uygulanmıştır. Ancak bunlardan Habil'inkinin kabul edildiği, Kabil'inkinin ise kabul edilmediği açıklanmıştır.<sup>1</sup>

Tarihte kurban, kanlı ve kansız olarak uygulanmış, bazı din mensupları zaman içerisinde kanlı kurbandan kansız kurban uygulamasına geçmiştir.

Kurban dini inançlar gereği olarak, din mensuplarının Tanrı algılamalarıyla da paralellik arz etmekte, buna bağlı olarak tanrılara sunulan her şey kurban olarak nitelenebilmektedir. Bu çerçevede tanrısıyla ilişkilerini düzeltmek ya da sağlamlaştırmak isteyen din mensupları bazen, bazı hayvanları boğazlamakta, bazen putlara yiyecek türünden ikramda bulunmakta, bazen de tanrı adına insanlara bazı ikram ve ihsanlarda bulunmaktadır. Hatta tarihin belli bir kesitinde çeşitli kültürlerde insan kurbanı geleneğiyle dahi karşılaşmaktadır.

<sup>1</sup> Bkz. Maide, 27.

İslam dünyasında Müslümanlar arasında uygulanan kurban geleneği, Hz. İbrahim ile oğlu İsmail arasında yaşanan ibretli olayın tekrarı mahiyetindedir. Buna göre oğlu İsmail'i rüyasında kurban ettiğini gören Hz. İbrahim bu konuyu oğluya istişare eder. O da kendisinden istenileni yerine getirme konusunda ona yardımcı olacağına söz verir. Onların bu samimiyet, teslimiyet ve fedakarlığını bir koç ile ödüllendiren Yüce Allah, günümüz kurban geleneğinin de nasıl olacağına işaretini vermiştir.<sup>2</sup>

Hz. Muhammed (a.s.) Medine'ye hicret ettikten sonra her yıl kurban kesmiştir. Dolayısıyla onun bu uygulamaları, bazı mezhepler tarafından kurbanın "sünnet" olarak algılanması ve uygulanması şeklinde yorumlanmıştır. Buna mukabil Hanefi mezhebi, Kevser Suresindeki "O halde, Rabbin için namaz kıl, kurban kes"<sup>3</sup> ayetinden hareketle kurbanın dinen vacip olduğu kanaatine ulaşmış ve bu mezhebin yayıldığı bölgelerde de kurban büyük bir samimiyet ve heyecanla uygulanmaya gelmiştir.

Kurbanın sünnet ya da vacip olarak yorumlanması, daha sonraki dönemlerde, bu ibadetin uygulanmasında bazı farklı anlayışların oluşmasına sebep olmuştur. Kurban ibadetini dinen vacip olarak anlayanların, onu zaman zaman bir farz hükmünde uygulamalarına karşılık; sünnet olarak kabul edenler, Hz. Peygamber onu her sene kesmesine rağmen, dini bir ruhsat olarak algılamış ve kurban ibadetine gereken önem verilmemiştir. Bu anlayış zamanla kurbanın fiilen ortadan kalkmasına bile zemin hazırlamıştır.

Türk toplumu, Araplara göre sonradan Müslüman olmuş ve farklı bir dil ve kültüre sahiptir. İslam'ı, dil farklılığı nedeniyle ana kaynaklarından, Kur'an, Hz. Peygamber ve hadislerden öğrenme imkanı bulamamıştır. Ancak inanma konusundaki samimiyeti onun inanç, ibadet ve muamelelerle ilgili hususlara bir aşk seviyesinde sahip çıkmasına, bu değerleri kendilerine ulaştıranlara da minnet ve şükran duymalarına vesile olmuştur. Her ne kadar İslam'ın temel kaynaklarının büyük çoğunluğu Müslüman Türk alimler tarafından yazılmış olsa da, Türk toplumunun büyük çoğunluğu dini bilgi ve uygulamaları din adamlarının sözlü anlatım ve fiili uygulamaları sayesinde öğrenmiştir. Bu nedenle, deyim yerinde ise, Türklerin dinin adaplarını örnek alma ve taklit etme özelliğiyle dini, asırlar ötesinden günümüze taşımışlardır. Bu durum, bireylerin din konusuna eleştirel bakış yerine ona bütünüyle sahip çıkma şeklinde olmuş, bazen de taassup seviyesine dönüşmüştür.

2 Bkz. Saffat, 101-108.

3 Bkz. Kevser, 2.

Kurban uygulaması ve bayram namazları da bu hassasiyetin bir sonucu olarak örf, adet ve gelenekler içerisinde sorgulanmadan günümüze kadar gelmiştir. Bu noktada günümüzdeki kurban uygulamalarına dini olduğu kadar, geleneksel ve örfi açıdan bakmak da mümkündür.

Günümüzde Türk toplumu büyük ölçüde geleneklerin etkin uygulanması biçiminde kurban vebesini yerine getirmektedir. Onlar bunu mutlaka uygulanması gereken dini bir yükümlülük olarak algılamaktadır. Özellikle geleneğin devamı, evin kurbandsız kalmaması, ailenin ve çocukların Kurban bayramında başkalarının yanında boynunun bükük olması gibi gerekçelerle kurban kesilmektedir. Genellikle bir Türk insanı eğer kurban kesecek mali güce sahip değilse, borçlanarak da olsa bu görevi yerine getirme arzusu taşımaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde kurban kesimiyle ilgili bazı farklı anlayış ve uygulamalar dikkati çekmektedir:

### **1. Kurban'ın Dini Hükmü**

Bilindiği gibi Kurban, Kurban bayramının ilk üç günü dinen zengin sayılanlar tarafından kesilmesi vacip olan bir ibadettir. Ancak Müslüman Türk toplumu, Bayram namazları, Teravîh namazları gibi, kurbanı da maksadını aşan bir titizlikle uygulamaktadır. Her ne kadar sorumluluk mevkiinde olanlar, kurbanın dini ve sosyal içeriğini unutarak kendi kurumlarının görüşü hilafına kişisel kanaatlerine göre onu sünnet olarak açıklasa da, Müslüman Türk toplumu bunu şimdilik ciddiye almamış gözükmektedir. Örf ve geleneklerin ağır baskısıyla dini hükmün etkisi, bu ibadete aşırı duyarlılığa sebep olmaktadır. Bu durumda kendisine ekonomik sebeplerle, dinen zengin sayılmayanlar kendilerine kurban kesmek vacip olmadığı halde, çeşitli sosyal ve kültürel etkenlerin baskısıyla, ya başkalarından borç alarak veya kredi kartı kullanarak kurban kesmektedir. Bu durumda şüphesiz dini bir görevi ifa etmenin manevi hazzı ile sonradan borçların ödenmesi konusunda yaşanan ekonomik sıkıntılar biri birine karışmakta ve Müslümanların bayramdan sağlamaları gereken mutluluk acı ve sıkıntılarının paylaşımına dönmemektedir.

### **2. Kurban Kesimi**

Türk toplumu büyük bir hızla şehirleşmektedir. Şehir hayatına özgü şartlar, kırsal kesimde devam ettirilen alışkanlıkların aynen uygulanmasına imkan vermemektedir.

Şehirleşmenin yoğun olmadığı zaman ve yerlerde insanlar, kesecekleri kurbanlarıyla doğrudan temas kurar, kurbanlarını kendilerini "sırat" köprüsünden cennete ulaştıran bir binit olarak kabul ederlerdi. Bu nedenle onlara ilgi, sevgi üst düzeye çıkar, ona her türlü bakım ve ihtimam gösterilir, kına yakılarak bayrama hazırlanırdı. Bayram günü aile bireylerinin tamamı, kutsal bir görevi yapmanın, Allah'ın emrini yerine getirmenin ve onun rızasını kazanmanın heyecan ve mutluluğuyla kurban etrafında toplanır, tekbirlerle dini bir görev, bir ibadet icra ederdi. Bu esnada hiç kimsenin aklına bir hayvan katliamı gelmez, hiç kimse kan görmekten rahatsızlık hissetmezdi. Tam aksine kestiği kurbanlarla Allah'a yaklaştığına kurbanın akan kanlarıyla günahlarının döküldüğüne inanırlardı.

Şehir hayatında, kırsal kesimin fiziki şartlarının olmaması, dini görevlerin icrası esnasındaki mutlulukları da insanlarımızdan uzaklaştırmış, onları kurban heyecanından mahrum hale getirmiştir. Nitekim kurbandan rahatsızlık duyanların art niyetleri, cahil Müslümanların yanlışlarıyla buluşunca, kurban Türk toplumunun hafıza, gönül ve hayatındaki güzelliklerden mahrum olarak bir formalitenin icrası şekline dönüşmüştür. Bir anlamda kurban görsel alandan, gözden uzak mekanlara, aile efradı yerine evin erkek bireyelerine, sosyal hayat yerine toplumsal ve kurumsal bir faaliyete dönüşmüştür.

Günümüzde özellikle büyük yerleşim yerlerinin fiziki şartlarının yetersizliği ve çevre kirliliği gibi nedenler, kurbanların şehrin dışına çıkmasına sebep olmuştur. Böylece ailenin büyük/küçük bütün fertlerinin büyük ölçüde kurbanla teması kesilmiş, insanlar bu manevi hazdan mahrum kalmıştır.

Kurban, imkanı olan ya da gücü yeten ve bu işi bilenler tarafından kesilmesi gerekirken, günümüzde büyük ölçüde, profesyonel bir faaliyete dönmekte, çiftliklerde ve modern mezbahalarda kesilmektedir. Bu alandaki gelişmeler kurban ile onu kurban eden arasındaki duygusal yakınlığı azaltırken zamanla bireylerin sipariş usulü kurban kestirmelerine dönüşecektir. Nitekim bazı kurumlar, bu durumdan faydalanarak kurbanını kesme acziyeti bulunanlara, vekalet almak suretiyle kurbanlarını kesmekte 3-5 kilo et ile formaliteyi tamamlamaktadırlar.

### 3. Kurbanda Vekalet Uygulaması

İslam'ın başlangıcından günümüze kadar zaruret halinde uygulanan bu dini ruhsat, günümüzde sektörel bir hal almıştır. Çeşitli kurum, gönül-

l  kuruluş ve dernekler yaptıkları yoğun ve yaygın kampanyalarla, bu konuda büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Başlangıçta kendi kurbanını kesemeyen veya kestiği zaman değerlendiremeyenlerin imdadına bu kuruluşlar yetiŐmekte, bu insanların kurban kesme konusundaki manevi kazanımlarına katkı sağlamaktadırlar.

Geçmişten günümüze bilinen vekalet usulü kurban kesimi, günümüzde alıŐıla gelmiŐin dışına çıkmıştır. Önceleri bir evde kesilen ikinci kurbanlara talip olunurken Şimdi mükerrer kurban kesimi için baskılar yapılmaya başlanmıştır. Çeşitli Müslüman ülkelerdeki ekonomik sıkıntılar dini birer “duygu sömürüsü” seviyesine çıkarılırken, Müslüman olmayan yerlere de kurban talebinde bulunabilmek için insani değerler  ne çıkarılmaya çalışılmıştır. Hatta İslam tarihinde bir örneğine rastlanılmamasına rağmen Hz. Peygamber bu duygu sömürüsüne alet edilmiş ve onun adına herkesten bir kurban baęıŐı istenmiştir. Bu bağlamda kurban sevgisi aŐılamak, yardımlaşma duygusunu geliştirmek, paylaŐma bilincini oluşturmak için küçük çocuklardan bile kurban parası toplanmaya kadar gidilmiştir. Bütün bunlar, dini bir vecibe olan kurbanın nasıl amacı dışında kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kamuoyundaki söylentilerden hareketle, kurban konusunda geleneklerden farklı bir biçimde gelişen bu uygulamalar, kurban kesme konusundaki dini amacın dışına çıkıldığı hissini vermektedir. Bilindiği gibi kurbanda öncelikli esas kanın akıtılması, sonra da bu etin yakınlara, aile bireyleri ve fakirlerle paylaŐılmasıdır. Böylece  z itibariyle toplumsal sevginin, hoŐgörünün, barıŐın sağlanması, toplumsal huzurun temini hedeflenmektedir. Kurbandaki “hikmeti teŐrii” yani kurban kesilmesinin dini gerekçesi de budur.

Kurbanların vekalet yoluyla kesilmesi, günümüzde kısmen zaruretlerin bir ürünü ve sonucudur. Ancak sonuçları itibariyle zengin-fakir ve komŐular arasındaki paylaŐma ve kaynaŐmayı etkileyen bu gelişmeler, kurbanların nerelerde ve kimlere kesildiği sorusunu akla getirmektedir. Televizyonlardaki reklam amaçlı sınırlı görüntülerin kapsam alanını aşan vekaletle toplanan kurbanların, toplumda kafaların karışmasına, bu alanlarda iyi niyetlerin kötüye kullanıldığı inancına yol açmaktadır. Zaten psikolojik baskı ve zaruretlere nedeniyle teslim edilen kurban bedelleri, kurbanların kesilmeme ihtimaliyle mükelleflerin mağduriyetine de sebep olmaktadır.

Vekalet yoluyla kestirilen kurbanlarla ilgili toplumu tedirgin eden bir başka husus, en iyimser Şekliyle, kesilen kurbanların etlerinin nasıl değerlendirildiğidir. Vek let yoluyla kesmek üzere kurban parası toplayanla-

rın, öncelikle Türkiye'deki piyasa şartlarını dikkate alarak aldıkları bedellerin, kurban kestirilen fakir ülkelerdekinden oldukça fazla olduğu aşikârdır. Bu durumda artan paralarla ilgili tasarruf hakkının kime ait olduğu başlı başına dini ve ahlaki bir tartışma konusu olmaktadır. Zaten zor şartlarda, Allah rızası için kurbanı bir vecibe olarak kestirmek isteyenlerin haklarının ihlali nasıl telafi edileceği ise merak konusudur.

Kurbanı vekâlet yoluyla kestirenlerin samimi uygulamaları her türlü takdirin üzerindedir. Ancak, fakir insanlar, topluluklar ve ülkeler istismar edilerek toplanan kurbanların temel amacı bu insanların açlık, kıtlık ve sefilliklerine bir nebze olsun katkı sağlamak olmalıdır. Buna karşılık göstermelik sınırlı uygulamaların dışında kalan büyük kütlelerin, iyi niyetle yaklaşılması durumunda, kestirildikten sonra tüccarlara satıldığı yönünde yaygın eleştiriler duyulmaktadır. Bu durumda kurban kestirenlerin samimi duygularının istismar edildiği, bu dini vecibenin amacı dışına çıktığı, fakir insanların yaşaya geldikleri açlık ve sefaletin hem kullanıldığı hem de onların yaşadıkları sefaleti sürdürdükleri söylenebilir.

Kurban kestirenler, iyi niyetle başkalarını vekil tayin etmek suretiyle bu yükümlülüğten kurtuldukları inanç ve mutluluğunu yaşamak istemektedirler. Ancak bu konuda bazı kesimlerin, kendi kurumsal ve dini öncelikleri uyarınca, uygulamada karşılaşılan yanlışlar ve aksaklıklar, vekalet yoluyla kurban kestirenlerin bireysel sorumluluklarını ve manevi vebalden kurtulmalarını sağlamaya yetmemektedir.

#### 4. Kurbanlık Hayvanda Aranması Gereken Nitelikler

Kurban, Hz. Peygamber'in örneğiyle birlikte Müslümanların dini hayatında asırlarca bir vecibe olarak uygulanmıştır. Buna göre koyun ve keçi bir, sığır ve deve de yedi kişiye kadar kurban edilmiştir. Aynı şekilde koyun ve keçide bir yaşında olmak veya biraz küçük olsa bile anası kadar fiziki özelliklere sahip olmak yeterli görülürken, sığırdaki iki, deveye beş yaşını bitirme şartı aranmıştır. Ülkemizin ekonomik ve coğrafi şartları gereği deve kurban uygulaması çok sınırlı olmakla birlikte sığır, koyun ve keçi yörelere göre yoğunluk oluşturmaktadır. Bu çerçevede koyun, keçi ve deve kurbanında pek problem yaşanmazken sığır kurbanının yaşı ile ilgili çeşitli şikâyet ve söylentiler toplumu rahatsız etmektedir.

Günümüzde cins itibarıyla, fiziki özellikleri yeterli görülen sığırlardan bazılarının iki yaşını doldurmadığı yönündeki şikâyetler satıcı/alıcı arasında tartışmaya sebep olmaktadır. Bu konuda bilinçli ve duyarlı olma-



yan Müslümanların kurbanı bir formalite kabilinden değerlendirmelerine karşılık, bazı Müslümanların yaş konusundaki hassasiyeti hakkı şikâyetlere yol açmaktadır. Zira kurban satıcılarının ticari hırs ve beklentileri kurbanda olması gereken nitelikleri görmezden gelmesine zemin hazırlamaktadır. Hatta bu konuda bazı kurban satıcılarının, duyarlı olanların endişelerini gidermek için, sığırların yaşlarının tespitine imkân veren, ön süt dişlerini söktükleri ve hayvanların iki yaşını doldurduğunu iddia ettikleri söylentileri her yıl biraz daha artmaktadır. Böylece hem hayvanlara zulmedilmekte, acı çektilmekte hem de Müslümanlara karşı sahtekârlık suçu işlenmektedir. Bu gayri insani ahlaki ve dini endişelerin giderilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı, Tarım Bakanlığı ve Belediyeler arasında ortaklaşa denetim hizmetlerinin oluşturulması ve suçluların cezalandırılabilmesi için yasal yolların hazırlanması gerekmektedir.

### **5. Kurban Yerine Bedelinin Ödenmesi**

Son yıllarda bilen/bilmeyen, kesen/kesmeyen herkesin müdahil olduğu kurban konusunda yapılan içtihatlar, yorumlar ve kişisel fetvalar dikkati çekmektedir. Bu tür davranış bozukluklarına vesile olanların yaptıkları yanlışlar ile onların bu yanlışlarını ciddiye alarak uygulayanların cehaletleri de oldukça üzücüdür. Hz. Peygamber'in Medine'de hiç ihmal etmeden kestiği kurban ile ilgili örneklik vasfı, bu konudaki tavsiyeleri, samimi Müslümanlar için yeter mesnet olmalıdır. Dolayısıyla kurbanda istenen temel unsurun Allah için kan akıtılması gereği açık bir şekilde ortadayken, kurbanı kesmeden bedelini ödeyenlerin durumu, "kraldan çok kralcı" geçinenlerin durumundan farklı değildir. Bu hayvanları rızık olarak insanlığa veren Allah'a karşı, "biz kendimiz nefsimiz için onları keseriz ama Senin için onları kesmeye kıyamıyoruz" mantığı olsa gerektir.

### **6. Kümes Hayvanlarının Kurban Edilmesi**

İslam tarihinin bin beş yüz yıla yakın geçmişinde olmayan bir uygulamanın, günümüzde, adı, unvanı, sıfatı ne olursa olsun, bazı kişi ve çevrelerce dillendirilmesinin din ve akıl bağlamında izahı yoktur. Dini Hz. Peygamber'den daha iyi anladığını sananlar, bunu istismar edenlere bir mesnet teşkil etmekte ve Müslümanların kafasını karıştırmak için kullanılmaktadırlar. Hiçbir dönemde hiçbir kümes hayvanı kurban kastiyle kesilmemiştir. Bunun mümkün olabileceğini düşünenler dini kendi nefisleri-

ne, kendilerini de moda, şöhret hırs ve insanların sahte alkışlarına kurban etmektedirler.

Günümüzde bir de kurbanı “hayvan katliamı” gibi görenler bulunmaktadır. Kendileri lüks kürkler giyerken avcılık yapanları hayvan ithamıyla suçlayan bu kesim, her türlü hayvanî gıdalarla beslenirken sadece kurban bayramında etle tanışan fakirleri kıskanmaktadırlar. Muhtemeldir ki, inançlarını ve şuur altındakileri doğrudan söylemekten çekinen bu kesimin modern dünyada Müslümanların en alt düzeyde et tüketenler olduğunu unutmamaları gerekir.

### Sonuç

Kurban, Müslümanların yerine getirmek istedikleri dini bir ibadettir. Bu konuda örnek ve önderleri Hz. Muhammed’dir. Kurban Yüce Allah’ın verdiği sınırsız nimetle bir şükür, onun insanlar için takdir ettiği her şeye sabır ve teslimiyettir. Yoksa Yüce Allah’ın, ayeti kerimede belirtildiği gibi, bizim kestiğimiz kurbanlara ihtiyacı yoktur. Burada esas olan “Müslümanım” diyen kimsenin ihlâs, samimiyet, teslimiyet ve itaatidir. Bu konuda Kur’an’a saygılı olanların anlayacağı ümidiyle Hac suresinden iki ayeti kerimeyi aynen nakletmekte yarar vardır.

*“Kurbanlık büyük baş hayvanları da sizin için Allah’ın dininin nişanelerinden kıldık. Sizin için onlarda hayır vardır. Onlar saf saf sıralanmış dururken (kurban edeceğinizde) üzerlerine Allah’ın adını anın. Yanları üzerine düşüp canları çıkınca onlardan siz de yiyin, istemeyen fakire de istemek zorunda kalan fakire de yedin. Şükredesiniz diye onları böylece sizin hizmetinize verdik. Onların etleri ve kanları asla Allah’a ulaşmaz. Fakat O’na sizin takvanız (Allah’a karşı gelmekten sakınmanız) ulaşır. Böylece onları sizin hizmetinize verdik ki, size doğru yolu gösterdiğinden dolayı Allah’ı büyük tanıyasınız. İyilik edenleri müjdele.”<sup>4</sup>*

Kurban, dini bir konu olması dolayısıyla herkesin ulu orta konuşması gereken değil, uzmanların verdiği bilgilerin esas alınması gereken bir konudur. Bu konu, her türlü dayatma, psikolojik baskının dışında tutulmalı ve Müslümanların bireysel hakları, dini tercihleri olarak kabul edilmelidir. Şahsiyet haklarının ve dini tercihlerinin özgürlük ve demokrasi ortamında kullanılması başkalarını rahatsız etmemelidir.

4 Hac, 36-37.

# Teşbih Retoriği Açısından Kur'an'ın Evrenselliği

Gıyasettin ARSLAN\*

## Abstract

*The Universality of The Quran in The View of Rethoric Comparison.* Although the Quran was revealed in Arabic language it is in fact a universal speech. It doesn't belong to a definite place, a definite society or a continent. It is a unique message that addresses to everybody. There is no any problem for Muslims when the belief is not the science's subject and when it becomes the acceptance of the conscience and heart, we'll try to study its universal eloquence. In another saying we'll stress on its own method rather than its origin. There is no question that its methodic way is very large, that's way by restricting its subject we'll take in hand of its universality of comparison's expression.

**Key Words:** Rethoric, Eloquence, Comparison, Quran, Universal.

## Giriş

Kur'an-ı Kerim beyan ve belagatte iddialı<sup>1</sup> olunca onun bu yönü üzerindeki çalışmaların devam etmesi gerekmektedir. Geçmişte belagat bilginleri bu konuda oldukça ciddi araştırmalar yaptılar; ancak biz, bilinenleri tekrar etmemek için Kur'an'daki teşbihlerin pek incelenmemiş farklı bir boyutu olan evrenselliği ele almak istiyoruz.

## I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kuran-ı Kerim'in evrensel karakteri birden fazla şekilde ispatlanabilir. Bu yöntemlerden biri de benzetme sanatı açısından onun evrenselliğinin ortaya konmasıdır. Bu yöntem ve sanatın yeterince anlaşılması evrensel,

\* Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: garslan@firat.edu.tr

1 Bakara, 2/23, 24; Yunus, 10/38; İsra, 17/88.

evrensellik, retorik, dil, belâğat, teşbih sanatı ve edebi değeri gibi kavramların hatırlatılmasını gerektirir.

## A. EVRENSEL

Evrensel kavramı, evren kelimesinden türetilmiştir. Evren ise sözlükte “gök varlıklarının bütünü, kâinat, cihan, âlem ve kozmos, düzenli ve uyumlu bir bütün olarak düşünülen bütün varlıklar”<sup>2</sup> anlamına gelmektedir. Evrenin en çok göze çarpan özelliği de mükemmel bir düzene ve bir bütünlüğe sahip olmasıdır.

“Evrenin sürekliliği ve düzenliliği bu birliğinin ve bütünlüğünün ürünüdür. Geceleri gündüzler, yazları kışlar takip eder. Evren, parçaları çeşitli biçimlerde birbirine bağlı bir bütündür. Bir elma, elma ağacının değil bütün bir doğanın ürünüdür. Evrensel bağımlılık, insan bilincinden bağımsız ve nesnel bir bağımlılıktır. İlk insanlar bile çevrelerindeki bu şaşmaz düzeni sezmişlerdir.”<sup>3</sup>

Sıfat olan *evrensel* kavramı sözlükte 1. Evrenle ilgili, 2. Bütün insanlığı ilgilendiren, âlem şümul, cihan şümul, universal, 3. Dünya çapında, dünya ölçüsünde” anlamlarına gelmektedir. “Çağımızın evrensel bir yaşantısıdır yalnızlık, çünkü bütün insanlar yalnızdır”<sup>4</sup> cümlesinde vurgulanan evrensellik yalnızlık kavramıdır. Çağın insanının egemen karakterini ifade eden bu tabirle yalnızlığın belli bir yöreye ve topluma ait olmadığını dünya ölçüğünde bir ruh hali olduğunu anlarız. İngilizce “universal”, Fransızca “universel”, Almanca “allgemein” olarak kullanılan bu kelime; “evrensel düzen”, “evrensel zorunluluk” deyimlerinde olduğu gibi evrenin bütününe yayılan, evrenin bütünü ve evrendeki her şey için geçerli olan, hiçbir istisna kabul etmeyen<sup>5</sup> demektir.

Evrenselden farklı olan Evrenselcilik (universalism), evrenselleştirilebilirlik (principle of universalizability) gibi felsefi terimler ve görüşler ise konumuzun dışındadır. Çünkü “Evrenselcilik”, felsefi bir doktrin ola-

<sup>2</sup> <http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul.aspx?> 30. 03. 2008

<sup>3</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, 101. Kur’an evrensel dil kullansa da mikro evrenleri görmezden gelmez. Söz gelimi Hz. Peygamberin bütün insanlara müjdeleyici ve korkutucu olarak gönderildiğini bildiren ayetlerle (Ahzab, 33/45, İsrâ, 17/105, Furkan, 25/56) beraber yakın akrabaları ve aşiretini uyar (Şuara, 26/214) ayeti de vardır. Şu halde mikro evren ile makro evren birbirinin alternatifi değil, birbirini tamamlayan parçalarıdır. Esasen gerçek anlamda evrensel dilin de bu mikro parçacıkları görmesi gerekir; aksi takdirde tam bir evrensel dil kullanılmış sayılmaz. Zira evren tüm parçalarıyla beraber bir bütündür.

<sup>4</sup> <http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul.aspx?> 30. 03. 2008

<sup>5</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, 386.

rak tüm insanların onayını temel alan, bütün insanların onayı dışında hiçbir otorite kabul etmeyen görüş” demek olunca din ve dinî motiflerin evrenselliğini ispatlayamayız. Zira bütün insanların onayını alan bir din, felsefe ve düşünce henüz mevcut bulunmamaktadır. Tarihsel süreçte de böyle bir onay alınmamıştır. Kanaatimizce gelecekte de alınamayacaktır. Bu anlamda hiç bir din, düşünce veya doktrin evrensel olma şansına sahip değildir. Biz bu çalışmada sadece bir üslup biçimi olarak teşbihlerin evrensel olup olmadığını inceleyeceğiz. Üslup dilin bir özelliğidir. Dil ise bir varlık olarak insanın ayırıcı ve belirleyici evrensel bir vasfıdır.

## B. DİL

İnsanı öteki varlık türlerinden ayıran başlıca özelliği, ondaki konuşma yeteneğidir. Konuşma yeteneği insanın temel niteliğidir. Bu yetenektan yoksun olmak ise insandan daha alt düzeydeki yaratıklara özgüdür.<sup>6</sup> Dil çalışmalarının tarihsel sürecine bakıldığında, her şeyden önce pratik kayguların öne çıktığı görülür. “Yeryüzünde dili ele alan çalışmaların bilinen en eskileri Eski Hint ve Yunan’a kadar uzanır. Dil konusuna ve dilin işlenmesine yönelmede başlıca iki etken rol oynamıştır. Bunlardan ilki, dindir. Dualara ve dinle ilgili metinlere gösterilen özenin dil çalışmalarını kamçilediğini söyleyebiliriz. Bilindiği gibi bir duanın yanlış okunması, yanlış değerlendirilmesi hiçbir dinde doğru bulunan bir şey değildir.”<sup>7</sup>

Dinsel etken bağlamında, Eski Hint’te köklü bir dilbilgisi geleneğinin yerleştiği biliniyor. Eski Yunan’da M.Ö. VI. yy.dan başlayarak dilbilgisi, dilbilim ve bugünkü dil felsefesinin çerçevesi içinde görülen konular, düşünürler tarafından gündeme getirilmiştir. Dilbilgisi kavramlarının belirlenmesi, kuralların konulması, daha çok Aristoteles döneminde olmuştur. Daha sonra “diller” üzerine çalışmalar yapılmıştır.<sup>8</sup> Şu halde dinsel metinlerin dille olan doğrudan ilişkisi göz ardı edilemez.

Dil, zihin, dünya bilgisi, birey toplum ilişkileri, dil-dilbilim, dil-birey, dil-toplum, dil-yazın, dil-çeviri, dil-yorumlama konuları iletişimin bütünsellik boyutunu kuşatmayı amaçlıyor.<sup>9</sup> Buna göre dilin esas işlevi topyekûn iletişim olunca Kur’an’ın sıklıkla teşbihleri kullanması son derece isabetli olacaktır.

6 Calvin Welss, *İnsan ve Dünyası*, çev. Bozkurt Güvenç, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, 157.

7 [http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3\\_y3.html](http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3_y3.html) 02. 04. 2008.

8 [http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3\\_y3.html](http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3_y3.html) 02. 04. 2008.

9 [http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3\\_y3.html](http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3_y3.html) 02. 04. 2008.

Doğa Felsefesi ile Fizik ya da Kimya arasındaki ilişki Dilbilim ile Dil Felsefesi arasında da kurulabilir. Dilbilimin birçok konusu Dil Felsefesi ile örtüşmektedir. Yaklaşımların farklılığı felsefenin kendine özgü bakışından kaynaklanmaktadır. Dil yetisinin insanın evrensel bir özelliği olduğu unutulmamalıdır. Diller ise özeldir ve sürekli değişime uğrarlar. “Dilbilimin ve dilbilimcilerin görevi bir dilsel topluluğa ait bireylerin zihinlerindeki ortak özelliği etraflı bir biçimde tanıtmaya çalışmaktır. Yakından incelendiğinde bu ortak özelliğin son derece karmaşık olduğu görülür. Sözcüklerin oluşumunu sağlayan sesbilgisi kuralları yanında, anlam ve dizimlerin oluşmasını sağlayan biçimbilimsel kurallar da vardır. Buna bağlı olarak, anlambilim kurallarının da unutulmaması gerekir”<sup>10</sup>

İşte tam burada dilin biçimsel yapısı ile onun anlamsal yapısı arasındaki ilişkinin varlığı gündemimize geliyor. Felsefece düşünmenin de yöneldiği “anlam” konusu, dilbilimcilerin düşünür, düşünürlerin dilbilimci olduğu ortak bir alanda yer alıyor.<sup>11</sup>

Chomsky'nin zamanında dilbilimde çığır açan universal grammar teorisi evrensel dilbilgisi, insanın beyninde doğuştan gelen bir dil yetisinin olduğunu iddia eder, evrensel dilbilgisine göre beynimizde bir dil edinim aygıtı vardır. Bu aygıt dil edinmemiz için birincil şarttır. Bu aygıtın ana işlevi çevremizde duyduğumuz her türlü linguistik veriyi işleyerek dil edinmemizdir. W. Von Humboldt'un vb. filozofların belirttiği gibi, bir toplumda yaşayan insanlar dünyayı gerçekte olduğu gibi değil, dillerinin kendine sunduğu biçimde görmektedirler. Bu yüzden, tek ve aynı gerçekler dünyası, ayrı diller konuşan toplumlara başka başka gözükecektir. Humboldt'a göre insanlar bu dünyada anadillerinin dünyayı kendilerine tanıttığı biçimde yaşamaktadırlar. Kendilerinden önceki yaklaşıma göre dil, insanları nesnel gerçeğe götüren, tarafsız ve saydam bir araçken, tarihselci yaklaşıma göre, kendisi de bir dünya görüşü içeren bu görüş doğrultusunda insanların gerçeğini biçimlendiren bir etmendir.<sup>12</sup>

Biz, Humboldt'un nesnel gerçeklerin ana dilin şekillendirdiği gibi algılanacağını kısmen doğru kabul etmekle beraber ondan önceki dilcilerin tezinin daha doğru olduğu, tarihselci tezlerin ise eksik kaldığını söyleyebiliriz. Tarihselci tezleri primitiv ilkel kabile dillerine özgü kılarak kabul edebiliriz. Çünkü çok özel bir kabile ve onun çok dar bir dilinin anlam

10 Zeynel Kiran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayınları, Ankara 2002, 39.

11 [http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3\\_y3.html](http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3_y3.html) 02. 04. 2008.

12 <http://www.felsefeekibi.com/dergi3/s3y3.html> 02. 04. 2008

dünyası da özel ve dar olacaktır. Ancak geniş kitleleri kapsayan, gelişmiş ve büyük diller için aynı durumdan bahsedemeyiz. Ana dil, özneyi belirli oranda biçimlendirirse de onun evrensel olanı doğru ve objektif algılamasına engel olmadığı kanaatindeyiz. Bugünkü bilimin bütün insanlar tarafından doğru kullanılması evrensel bir bilim dilinin imkânını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ana dil insanların evrensel düşünme, evrensel algılama ve evrensel biliş ve iletişimlerine engel değildir.

Kur'an-ı Kerim'in nesnel ve evrensel hakikatleri soyut kelime ve kavramlar üzerinden anlatmak yerine teşbih ve temsil metodunu tercih ederek somut dil kullanmasının kanaatimizce bir nedeni de tarihselci dil anlayışının çıkmazına girmeden daha realist, daha evrensel ve herkes tarafından anlaşılır bir dil kullanmaktır.

Gelinen noktada kısa da olsa tarihsel ve tarihselciliğe değinmek gerekir. Tarihselcilik hakikatte Batı kültürünün ürettiği bir kavramdır. Bu durum, bazı araştırmacılar tarafından şöyle tespit edilmiştir: "Tarihsellik ve tarihselcilik kavramları Batı düşüncesinde ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak, beşeri ilimler-tabiat ilimleri ayırımı epistemolojik bir çatışmaya dönüştüğünde ortaya çıkmış kavramlardır. Bu asrın ortalarından itibaren tabiat ilimlerindeki yeni keşifler, yeni teknolojilerin doğmasına sebep olunca beşeri ilimlerin statüsü üzerindeki tartışmalar da felsefenin ana meselesi olma imtiyazını kaybetmişti. Artık çağdaş ilim, bilim ve teknolojinin peşinden koşmakta, bilim ve teknolojinin ortaya çıkardığı meselelere çözüm aramaktadır."<sup>13</sup>

Bu durum, insan-tabiat ilişkilerinde bugün bizzat yaşadığımız problemlerin ortaya çıkmasına ve devam etmesine sebep olmuştur. Artık tabiat insan aklını yönlendiren bir fenomen haline gelmiştir. Hâlbuki İslam, beşeri bilimler ile tabiat ilimleri arasında organik bir ilişki görür. İnsanla tabiatı birbirinden ayırmaz. Kâinattaki düzenin ilahi lütfün ve bereketin bir ihsanı olduğuna dikkat çeker. İnsan, bu düzende bu sistem içerisinde diğer varlık kategorileri arasında çok özel bir yere sahiptir. Çünkü o diğer varlık kategorilerini (hayvan, bitki, cansız vb. fitratında bulunduran ve kâinatta ilahi ihsan olarak ne bahşedilmişse kendine musahhar kılınan fiilî ve kavli vahye muhatap olan bir varlıktır. İnsanla tabiat bir bütünlük oluşturur. Dolayısıyla İslam kâinata, tabiata ve beşere tamamen farklı bir dünya görüşü ile bakmaktadır. Kâinata, tabiata ve beşere bu açıdan bak-

13 Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, (çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1982, 93; Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul*, Şule Yayınları, İstanbul 1996, 52.

mayan (Batı kaynaklı) dünya görüşleri ile ilgili olan tarihsellik ve tarihselcilik kavramları bu bağlantılar kavranmaksızın anlaşılabilir.<sup>14</sup>

İlerleyen satırlarda Kur'an teşbihlerinin ağırlıklı olarak tabiat üzerinden verilmesi ile tüm varlığı tek bir Yaratıcıya ait kılan vahiy bütünlüğü daha da net olarak görülecektir. Bu anlamda salt teşbih yöntemi bile Kur'an'ın tarihsel bir söz olamayacağını belirtmeye kâfidir. Epistemolojik olarak insan bilgisi ve kültürel şartlanmaları, zaman zaman tarihselliği mümkün kılarsa da, insan fitratı, özü itibarıyla tarihsel değil evrenselidir. Teşbihlerin evrensel fitratla ve tabiatla olan uyumlu ve sahih ilişkisine de örnekler bölümünde değineceğiz.

### C. RETORİK ve BELAĞAT

Retorik, Fransızca rhétorique'den Türkçeye geçmiştir ki rhétorique Latince vasıtasıyla Yunanca rhétorikç (tekhñç), "retorik sanatı"ndan türemiştir. Rhétorikç (tekhñç) ise rhétôr "hatip"ten gelmektedir.<sup>15</sup> Lisanın kullanımıyla ilgili ikna, teknik ve sanattır. Fikirleri, düşünceleri en iyi bir biçimde ifade etme, etkili konuşma demektir. Dili, mahkemede adaleti gerçekleştirmek, politikada yarar sağlama, temelde ikna etme, etkili ve cezbedici bir biçimde kullanma sanatıdır. Türkçede, güzel söz söyleme, hitabet sanatı, söz sanatlarını inceleyen bilim dalı, belagat<sup>16</sup> demektir. Ayrıca iyi konuşma, sözle inandırma yeteneği, söz sanatlarını inceleyen bilgi dalı gibi anlamlara da gelmektedir. Edebiyatta ise, konuyu bütün yönleriyle kavrayarak hiçbir yanlış ve eksik anlayışa yer bırakmayan, yorum gerektirmeyen, yapmacıktan uzak, düzgün anlatma sanatı<sup>17</sup> şeklinde anlamlandırılmıştır.

Sözlükte varmak, ulaşmak anlamına gelen belagat<sup>18</sup> ise "fasih<sup>19</sup> ve muktezay-ı hale uygun olan söz ve ifade"<sup>20</sup> demektir. Öte yandan belagat

14 Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul*, s. 52-53. Tarihsellik konusunda geniş bilgi için bkz. Şevket Kotan, *Kuran ve Tarihsellik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001; Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002; Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami Araştırmalar*, Ankara 1996, c. IX, Sayı: 1-2-3-4, 1996, s. 135-143.

15 *English Dictionary*, Oxford University Press, 2004 (<http://tr.wikipedia.org/wiki/Retorik>) 30.03. 2008.

16 TDK Güncel Türkçe Sözlük - retorik (<http://tr.wikipedia.org/wiki/Retorik>), 30.03. 2008.

17 <http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul.aspx>, 30.03. 2008.

18 İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sader, Beyrut 2003, II, 143; Firuzâbâdi, Mecduddin, *el-Kâmusu'l-Muhit*, Matbaatu Saade, Mısır, trs., III, 103.

19 Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, (tah. Abdurrahman Umeyre), Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1987, 214.

20 Sa'duddin et-Taftazanî, *el-Mutavvel ala't-Telhis*, Muharrem Efendi Matbaası, Dersaadet, 1310, 25.



anlamli, gerçeğe uygun ve insanın duygularını etkileyen sözleri de kapsar.<sup>21</sup> Belagat tabiatı, Kur'an teşbihlerinin tüm insanların akıl, vicdan, fikir ve fitratlarına uygun olmasını gerektirir. Aksi durum onun evrenselliğine hanel getirir. Kur'an, bu duruma şöyle işaret eder: “*Andolsun ki biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali öğüt alırlar diye verdik.*”<sup>22</sup> Aynı şekilde Kur'an'da bu teşbih ve temsillerin tefekkür<sup>23</sup> için verildiği, bu teşbihleri ancak âlim ve bilgin<sup>24</sup> olanların anlayabileceği vurgulanarak meselenin felsefi boyutuna işaret edilir.

Kur'an'da teşbih ile bağlantılı olarak “ahsene tefsiren”<sup>25</sup> tabiri yer alır. Yani en güzel açıklama ve en net beyan. Şu halde Kur'an-ı Kerim'de teşbih ile açıklık, açıklama, netleşme ve anlam berraklığı arasında bir ilişki kurulmaktadır. Ayrıca ayette bu teşbihlerin vahiy sahibi tarafından yapıldığının özellikle vurgulandığı, ilahi teşbih ve anlatımların gerçek ve hak oldukları belirtilerek ayrıca teşbihlerle doğru ve gerçeklik arasında da bir ilinti kurulmuştur ki, bu da Kur'an mesajına uygundur. Çünkü Kur'an zaten bu teşbih ve temsilleri kendinin hak, gerçek bir kitap ve evrensel bir mesaj olduğunu kanıtlamak için kullanmıştır.

#### D. ANLAM ve ANLAMA

“Anlam” bir şeyin gösterdiği veya dile getirdiği mefhum<sup>26</sup> veya “lisanla alakalı bir ifadenin göndermede bulunduğu şey dışında sahip olduğu, anlaşmaya yönelik bir muhteva”<sup>27</sup> demektir. “Anlama” ise, gösteren ile gösterilen arasında bağ kurma süreci veya bir kelime söylendiğinde onunla ilgili kavramın zihinde canlanmasıdır.<sup>28</sup> Kısaca, nesnenin (obje) neligi ve mahiyeti “anlam”, bu mahiyeti zihne (süje) kabul ettirmek de “anlama” olmaktadır.

21 Cürçani, *et-Tarifât*, 72; Ali Carım-Mustafa Emin, *el-Belağetu'l-Vadihe*, Mısır, trs., 8.

22 Zümr, 39/27. Ayet meallerinde genel olarak Ali Özek başkanlığındaki heyetin hazırlanmış olduğu (*Kuran-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001) mealden faydalandık.

23 Haşr, 59/21.

24 Ankebut, 29/43.

25 Furkan, 25/25.

26 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 56.

27 Atakan Altınören, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, 7; Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 117.

28 Mehmet Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Engin Yayınevi, Ankara 199, 32; Faruk Gürbüz, *age*, 117.

“Bellek, geçmiş yaşantıları anında saklayabilme gücüdür. Bir şeyin bellekte yer etmesi ve istenildiği zaman anımsanabilmesi için ol şeyin önce algılanması gerekir. Algılanma sonucu elde edilen izlenimlerin zihinde yer tutması ikinci evreyi oluşturur. Her öğrenilen şeyin zihinde izi kalır. Öyle ki daha önce görülmüş, algılanmış nesne ve olaylarla karşılaşıldığı zaman, bunların daha önce görülmüş olduğu anımsanır. Buna tanıma denir. Tanıma, belleğin ilkel bir belirtisidir. Böylece daha önce gidilen yerler, tanışılan kimseler, müzik parçaları, yeniden görüldüğü ve işitildiği zaman tanınır. Tanımak için bir nesneyi veya olayı bir kere algılamış olmak yeterlidir.”<sup>29</sup> Zaten bu makalede biz de her şeyden önce herhangi bir olayın veya düşüncenin her şeyden evvel algılanması gerektiğine, algının ilk basamak olduğunu vurgulamaya çalıştık. Teşbihler de, olay ve nesnelere, ilk evre olan “algılama” ve bir sonraki evre olan “tanıma” evresinde anlamaya çalışan özneye destek sağlamaktadır.

“Manalı olarak sözü edilebilen her şeyin felsefe tarafından incelenebileceği, dolayısıyla felsefenin konusunun evrensel olduğu, bir yandan bütün dil-dışı nesnelere, öbür yandan da mümkün olan bütün (mânalı) dilsel-ifadeler felsefenin konusu içine girebilirler.”<sup>30</sup> Buna göre anlam ile uğraşmak felsefe yapmaktır. Felsefe evrensel bir olgudur. Kur’an’ın teşbihleri de esasen teknik olarak anlama kuvveti katan güçlendiricilerdir. Teşbih, anlam alanından soyutlanmadığına göre o da evrensel bir karaktere sahip olmaktadır.

Beyan ise en iyi şekilde anlatmak demektir. Anlatmanın olabilmesi için ortada bir anlamın, ifadeli bir göstergenin bulunması lazımdır. Anlatma ise bu objenin, nesnenin, göstergenin yani anlamın başka bir zihne aktarılması demektir. Teşbih de beyan ilminin temel konusu olduğuna göre, beyan ilmi sadece teşbihten ibarettir denilse abartı sayılmaz. Çünkü beyan ilminin kapsamında yer alan mecaz, istiare vb.leri teşbihin bazen açık bazen kapalı türleridir. Dolayısıyla beyan; anlama, anlatma olayıdır. Böylece teşbih doğrudan anlam, anlama, anlatma ve anlamlandırma döngüsünün önemli bir bölümünü oluşturur.

### E. TEŞBİH

Kur’an, kendisinin anlaşılması için kolaylaştırıldığını tekrar tekrar söyler.<sup>31</sup> Bunu da insanların hatırlayıp düşünmeleri ve akıllarını kullana-

29 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılap ve Aka Basımevi, İstanbul 1978, 176.

30 Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Hüseyin Batuhan) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1970, 6.

31 Kamer, 54/17, 22, 32, 40; Meryem, 19/97, Duhan, 44/57.

rak var oluşlarını anlamlandırmaları için yaptığını bildirir. Şatibi (790/1388) “Şunlara ne oluyor ki hiçbir sözü anlamıyorlar”<sup>32</sup> ayetinin, “onlar hitabın kendisini anlamıyorlar manasına gelmediğini; bilakis onlar hitaptan Allah’ın muradını anlamıyorlar tarzında bir anlamın kastedildiğini belirtmektedir. Çünkü Kur’an Arapların diliyle nazil olmuşken nasıl olur da onlar hitabın kendisini anlamazlar? Demek ki aslında onlar kendilerine yöneltilen hitabın manasını anlamışlar; fakat kelimadan (hitaptan) Allah’ın ne kastettiğini anlama konusunda hiçbir çaba göstermemişlerdi”<sup>33</sup> diyerek Kuran okumalarını anlamlı kılan en büyük etkenin murad-ı ilahiye anlamaya çalışmak olduğuna işaret eder.

Aynı şeyi “Hâla Kur’an’ı tedebbür etmezler mi? Şayet o Allah’tan başkasından gelseydi elbette onda birçok çelişkiler bulurlardı”<sup>34</sup> ayetinde de görmek mümkündür. Zira kendileri Arap oldukları için burada ifade edilen sözün zahiri onların anladıkları bir şeydi ama orada murad edilen ise başka bir şeydi; yani Kur’an’ın Allah katından geldiğinde hiçbir kuşku yoktu. Eğer tedebbür edilseydi Kur’an’da hiçbir çelişki olmadığı, dolayısıyla onun Allah’tan geldiği anlaşılırdı. Hiç kuşkusuz tedebbür, maksatlara yönelmekle olur. Ancak onlar Kur’an’dan yüz çevirdikleri için tedebbür etmemişlerdi. Zira eğer etselerdi yüz çevirmemeleri gerekirdi.”<sup>35</sup> “Yani ayette sözü edilen muhataplar kelamın zahiri manasını kavramışlardı. Çünkü bu söz onların kendi ana dilleriyle söylenmişti. Ama batını manayı anlamamışlardı. Zira o, Allah Teala’nın kelimadaki içsel anlamdı; tabii ki bu da zahiri anlamın bilinmesinden sonraki aşama yani tedebbürün neticesi için söz konusu idi.”<sup>36</sup>

Teşbih kelimesi, ş-b-h kök fiilinden türemiş bir mastardır. *Şibh*, *şebeh* ve *şebih* formları bulunmakla beraber en yaygın formu teşbih kalıbıdır. Misl ile aynı anlamdadır. Bir şeyin bir şeye benzemesi demektir. Bu anlamda “müteşabihat” ile “mütemasilat” aynı anlama gelen türevlerdir. “...Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilisinde, “Bu tıpkı daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!” diyecekler. Halbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir...”<sup>37</sup> ayetindeki (ve utu bihi müteşabi-

32 Nisa, 4/78

33 Şatibi, Ebu İshak, *el-Muvafakat*, Mekke 1975, 2. baskı, III, 382-385; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, 146.

34 Nisa, 4/82.

35 Şatibi, *el-Muvafakat*, III, 383; Muhsin Demirci, *age*, 147.

36 Muhsin Demirci, *age*, 147.

37 Bakara, 2/25.

hen) ibaresindeki müteşabih kavramı ise suret ve şekilde birbirine benzeyen fakat tatları farklı meyveler demektir.<sup>38</sup> Türkçede ise teşbih benzetme tabiri ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

Teşbih, belagatın bir bölümü olan beyanın önemli bir unsurudur. Şüphesiz teşbih ile beyan beraberce anlama ve ikna etme, muhatabı etkileme gibi retoriğin unsurlarını barındırmaktadır. Çünkü beyan, lügatte keşf ve izah demektir.<sup>39</sup> Istilahta ise manaları açıklık bakımından farklı yollarla ifade etmeyi öğreten bir ilimdir<sup>40</sup> Beyan dinleyiciyi bir şeyin mahiyetine, hakikatine ulaştıran, gizli olanı ve manaları açığa çıkaran, örtülü olanı açıklayan fasih sözdür.<sup>41</sup> İlm-i beyan teşbih, mecaz ve kinaye ile sınırlıdır.<sup>42</sup>

Teşbih, insan tabiatının bir şey anlatmak için kendisine başvurduğu ilk yoldur. Teşbih, temsil anlamına gelir. Bir şeyin (durum) bir şeye manada ortak olması, benzemesi demektir. Bu benzetme çoğu zaman edatla<sup>43</sup> (ke, keenne misle, şibhe) yapılır. “*el-ilmu ke'n-nuri fi'l-hidâyeti*” yani “İlim hidayette nur gibidir”örneğinde ilim, müşebbeh (benzeyen), nur müşebbehun bih yani kendisine benzetilendir. Bu ikisine teşbihin (iki) tarafı denir. Hidayet de benzerlik boyutudur (vechu şebeh, yön), kâf harfi ise teşbih edatıdır. Böylece teşbihin dört temel unsura sahip olduğu görülür.<sup>44</sup> Edatları itibariyle teşbih üçe ayrılır: 1. Müekked teşbih (edat zikredilmemiş) 2. Mürsel teşbih (edatı zikredilmiş) 3. Belîğ teşbih (hem edat hem de benzeme yönü hazfedilmiş) teşbih.<sup>45</sup>

Bu retorik sanatında teşbihin her iki tarafı yani benzeyen ile benzetilen ya hissîdir beş duyu ile algılanabilir; “sen aydınlatmada güneş gibisin”; ya da aklîdir ancak aklen idrak edilebilir: “İlim hayat gibidir.” Veya benzeyen hissî, benzetilen aklîdir; “kötü tabip ölüm gibidir.” Ya da benze-

38 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VIII, 17.

39 Râğib el-İsfehâni, *Mufredatu Elfasi'l-Kuran*, (tah. Safvan Adnan Davudî), Daru'l Kalem, Dimaşk 2002, 157; İbn Manzur, *Lisanul Arab*, II, 125; es-Seyyid Ahmed El-Haşimi, *Cevahiru'l-Belağe*, el-Mektebetu'l Asriyye, Beyrut 2005, 216; Zemahşeri, Carullah Ebulkasım, *el-Keşşaf*, Mektebetu'l- Abiykan, Riyad 1994, III, 378; Hazin, Alauddin, *Lubabu't-Tevîl*, (*Mecmau't-Tefasir*), Çağrı Yayınları İstanbul 1979, I, 64.

40 Sa'duddin et-Taftazani, *el-Mutavvel ala't-Telhis*, 300.

41 Taftazani, *el-Mutavvel*, 300; Haşimi, *Cevahiru'l-Belağ*, 216.

42 Tahirul Mevlevi, *Edebiyat Lüğati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973, 27.

43 Bu edat da bazen mefuz yani cümlede lafız olarak mevcut olur; Zeyd aslan gibidir; ya da melhuz yani manası itibariyle mevcut olur; Zeyd aslandır. Burada (gibi) edatı düşünce olarak zihinde vardır.

44 Ali Carım-Mustafa Emin, *el-Belağetu'l-Vadiha*, by., trs, 20; Haşimi, *Cevahiru'l-Belağ*, 219.

45 Haşimi, *Cevahiru'l-Belağ*, 237.

yen aklî, benzetilen hissî olur; “ilim nur gibidir” örneklerinde olduğu gibi.<sup>46</sup> Hissî teşbihe aynı zamanda hayalî teşbih, aklî teşbihe de vehmî teşbih adı verilir. Açlık, susamışlık gibi vicdani/dahili şeyler de aklidirler. Teşbihin iki tarafı arasındaki tezatlık bazen eşitliğe indirgenir ve benzetme boyutu artık ya zarafet ya da istihza ifade eder. Kekeme birinin gayet hatip bir şaire (mesela meşhur şair Kus b. Saide’ye) ya da cimri bir adamın çok cömert olan Hatem’e (Hatem-i Tai) benzetilmesi istihza anlamına gelir. Artık buradaki teşbihin zarafet mi istihza mı anlamında kullanıldığı, (bağlam, ima, işaret, maksat vb.) karinelere anlaşılır. Şayet teşbihten kasıt salt zarafet (iltifat, kibarlık) ise zarafet, maksat o değilse istihza anlaşılır.<sup>47</sup>

### 1. Teşbihin Retorik Değeri

Teşbih sanatının retorikte hatırı sayılır bir konumu vardır. Çünkü o gizli olanı açığa çıkarır, uzağı yakına getirir, anlamlara yücelik ve açıklık katar, sözü tekid ederek daha kıymetli kılar, ona şeref ve güzellik katar. O, sınırları, konuları ve kapsamı itibariyle çok geniş bir sanattır.<sup>48</sup> Teşbihte kendisine benzetilenin, benzeme yönü itibariyle benzeyenden daha kuvvetli ve baskın olması gerekir. Aksi takdirde benzetme anlamsız hale gelir.<sup>49</sup>

### 2. Teşbihin Amacı

Teşbih şu nedenlerden dolayı yapılır:

1. Müşebbehin durumunu sıfatla niteleyerek netleştirmek
2. Müşebbehin durumunun imkanını beyan etmek
3. Müşebbehin niceliğini (zayıflık- güçlülük) açıklamak
4. Müşebbehin durumunu dinleyiciye misallerle göstermek
5. Müşebbehin varlığının imkanını (meydana gelebilirlik) beyan etmek
6. Müşebbehi övmek (medh)
7. Müşebbehi kötölemek (zem)<sup>50</sup>

46 Haşimi, *age*, s. 222.

47 Haşimi, *age*, s. 221; Ali Carım-Mustafa Emin, *age.*, 34.

48 Haşimi, *Cevahiru'l-Belağa*, 219.

49 Haşimi, *age*, 235.

50 Ali Carım-Mustafa Emin, *age.*, 55; Haşimi, *age.*, 238-239.

Teşbih yukarıdaki şartları taşıy ve kendisine benzetilen benzeme yönü itibariyle daha kuvvetli ise bu teşbihe (hasan/makbul) güzel teşbih denir. Benzeme yönü çok uzak ise ayrıca yukarıdaki şartları da içermiyorsa ona (kabih/merdud) kötü teşbih denir.<sup>51</sup> Öte yandan bazı teşbihler abartı ve manaya delaleti bakımından daha güçlüdür. Bunun üç derecesi vardır:

### 3. Teşbihin Dereceleri

1. Üst dereceli (en ileri, belîğ ) teşbih: Benzeme yönü ve edatı hazfedilen teşbihtir. Örnek, “Ali aslandır” Burada “gibidir” edatı ve benzeme yönü (cesaret) hazfedilmek suretiyle Ali aslanla bütünüyle benzeşmiş adeta aynileşmiştir. Onun için bu teşbihe teşbih-i belîğ<sup>52</sup> denir.

2. Orta dereceli teşbih: Sadece edatı hazfedilen teşbihtir; “Ali cesarete aslandır” veya sadece benzeme yönü hazfedilir; “Ali aslan gibidir.”

3. Alt dereceli teşbih: Hem edat, hem de benzeme yönü beraberce zikredilen teşbih. Bunda artık ilk iki özellik kaybolmuştur.<sup>53</sup> “Ali cesarete aslan gibidir.” Dolayısıyla teşbihin unsurlarının azalması onun kalitesinin artması anlamına gelmektedir.

## II. KUR’AN’DAN BAZI TEŞBİHLER

Burada zikredeceğimiz örnekler herhangi bir sistematige bağlı kalınmadan seçilmiştir. Konunun açıklığa kavuşmasına yetecek kadar örnekleme ile yetinilmiştir.

### 1. Kör Teşbihi

“De ki göklerin ve yerin Rabbi kimdir? Allah’tır de. De ki, Onu bırakıp da kendilerine bile bir faydası ve zararı olmayan dostlar mı edindiniz? De ki kör ile gören bir olur mu? Ya da karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah’a O’nun gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allahın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi? De ki, her şeyin yaratıcısı Allah’tır. O, birdir, mutlak hâkimiyet sahibidir.”<sup>54</sup> Bu ayetlerde inkârcı,

51 Haşimi, age, 241.

52 Haşimi, age, 241

53 Haşimi, *Cevahiru'l-Belağa*, 242.

54 R’ad, 13/16, 19. Ankebut 29/41. ayetinde de benzer bir teşbih yapılmıştır: “Allah’tan başkasını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanaksızı ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi.”

âmâyâ; inkâr, karanlığa; mümin, görene; iman ise nura benzetilerek teşbih yapılmıştır.<sup>55</sup> Buradaki *âma* ve *basîr* kavramları mutlak olarak kullanılarak akîl bir teşbih yapılmıştır. Çünkü iman aydınlığa, inkâr ve küfür ise karanlığa benzetilmiştir. Bunların her ikisi de beş duyu ile hissedilmezler.

Tek Allah'a imana davet eden ayetteki evrenselliğe gelince; arz-sema, fayda-zarar, gören-kör, karanlık-aydınlık, ortaklar, her şey, yaratma gibi görüngülerin hepsi evrenseldir. Nahl suresinin başından itibaren (yerler ve gökler, hayvanlar, yağmur suyu, bitkiler, ağaçlar, ekinler, zeytinler, hurmalar, üzümler ve diğer meyveler, gece, gündüz, ay, güneş, yıldızlar, taze balık, inci mercan, deniz, deniz ulaşım vasıtaları, sarsılmamak için dağlar, ulaşım yapabilmek ve yol bulmak için ırmaklar ve vadiler gibi) nimetlerini sıralayan yüce Yaratıcı artık 17. ayette bu kadar varlığı ve nimeti yaratan, hiçbir şey yaratmamış ve yaratmaya dahi güç yetiremeyen sahte ilahlar gibi olabilir mi? diye sormaktadır. Böylece ayet, teşbih ile tek Yaratıcı ilkesini insanların beyinlerine evrensel bir tarzda nakşetmeye çalışmaktadır.

## 2. Kül Teşbihi

*"Rabbini inkâr edenlerin durumu şudur: Onların işleri fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle benzer. (Dünyada) kazandıkları hiçbir şeyin (ahirette) yararını görmezler. İşte bu derin sapıklıktır."*<sup>56</sup> Bu ayette (maruf) pozitif veya (münker) negatif fiil ve eylem sahibi inkârcıların tüm yapıp ettikleri, rüzgârın savurduğu küle benzetilmiştir. Ancak iman bağı olmadığından Allah'tan herhangi bir karşılık bekleme hakkına sahip olamayacaklar. Onların bu eli boş kalma hali rüzgârın savurduğu küle benzetilmiştir. Onların sıla-i rahim yapmaları, akrabaya iyilik etmeleri, esirleri fidyelerini ödeyerek kurtarmaları, misafirler için deve boğazlamaları, muhtaçlara yardımda bulunmaları gibi güzel davranış ve amelleri de boşa gider. Bu (hebaen mensura) boşa gidiş ve yok oluşun nedeni, o eylemlerinin Yaratıcı yanında hiçbir değeri olmayan, bir temel ve esası bulunmayan gayeler için yapılmasıdır.<sup>57</sup> Çünkü bu güzel davranışları Allah'a yaklaşmak için değil fakat riya, övgü veya bir başka dünyevi gaye ve mak-

55 İbni Atiyye, Abdülhak b. Ğalib, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, III, 306.

56 İbrahim, 14/18.

57 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, III, 371.

sat için yapmışlardır. Dolayısıyla burada adl-i ilahi açısından herhangi bir haksızlık söz konusu değildir. Zira bu ameller ahiret azığı olmak, sevap kazanmak veya Allah'ın rızasını talep etmek gibi bir amaçla yapılmamıştır.

Burada vurgu imanadır. Eylem ve davranışlar kimin adına ve kim için yapıyorsa ona göre değer kazanır. Bu teşbih, esprisi itibariyle, X firmasının mallarını pazarlayıp tanıtan kimsenin Y firmasından ücret veya prim istemesine benzer. X ülke için cepheye gidip savaştan bir askerin savaştan sonra Z devletinden takdir veya mükâfat beklemesi anlamsızdır. Şu halde aidiyet ve kimlik esastır. Bu gerçeklik ilerleyen ayetlerde daha da ikna edici olması ve netleşmesi için ağaç benzetmesi ile dile getirilmiştir.

### 3. Ağaç Teşbihi

“Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl bir misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir.” “Kötü bir sözün durumu da, yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir.”<sup>58</sup> Bu ayetlerde Allah Teala güzel sözü, güzel ağaca benzetmiştir. Çünkü güzel sözün meyvesi güzel amel, güzel ağacın ürünü de faydalı meyvedir. Burada da “ağaç”, “meyve”, “kökünden sökülmiş ağaç” gibi unsurlar evrenseldir.

Müfessirlerin açıklamalarına göre “güzel söz”den maksat kelime-i şahadettir; yani imandır, imana ait olmaktır. Eylem ve davranışları Allah için yapmaktır. Fiillerin nihai anlamda değer kazanması da buna bağlıdır. Bu kelime dışta ve içte daima güzel amellerin meydana gelmesine sebep olur. Allah'ın razı olacağı her güzel iş bu kelimenin meyvesidir. Kötü kelimeye gelince o da Allah'ı inkârdır. Bu kelime her türlü fitnenin, fesadın ve felaketin kaynağıdır. Kötü söz, hem dünyada hem de ahirette insanın hasara sürüklenmesine sebep olur. Ayette de kötü söz (inkâr) kötü ağaca teşbih edilmiştir.<sup>59</sup> Güzel ağaç nübüvvet, kötü ağaç da tuğyan ve batıl davadır.<sup>60</sup> Dolayısıyla küfür ve inkârın, meyvesi karşılığı ve mükâfatı yoktur. İlahî olanı kabul etmeyenin ilahî meyve yemekten mahrum kalması makul ve anlaşılırdır.<sup>61</sup>

58 İbrahim, 14/24, 25, 26.

59 Ali Özcek (Başkanlığında Heyet), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi*, Medine 1987.

60 Seyyid Kutub, *fi Zilali'l Kur'an*, Daru's-Şuruk, Kahire 1988, 15. baskı, IV, 2098.

61 Zemahşeri, *Keşşaf*, III, 378.



#### 4. Karanlık Teşbihi

“Onların (misali) durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir. Artık hiçbir şeyi görmezler.”<sup>62</sup> Bakara suresi 8. ayetten itibaren münafıkların inkârcı (ve *ma hum bi muminin*), aldatıcı (*yuhadiun*), mantık ve psikolojilerinin bozuk olduğu (*fi kulubihim marad*), görünürde düzen ve barıştan yana oldukları (*innema nahnu muslihun*), gerçekte ise fitneci ve beyinsiz (*sufeha*) oldukları, dalgacı ve alaycı oldukları (*innema nahnu mustehziun*), her zaman kaybettikleri (*fe ma rabihat ticaretuhum*) ve asla doğru yolda olmadıkları (*ve ma kanu muhtedin*) gibi karakteristik özellikleri anlatılmaktadır. Bu kadar tasvirle yetinmeyen ilahi hitap onların durumlarının zihinlerde daha iyi yer edebilmesi için bir misal ve teşbihle söze devam etmiştir:

Münafıkların Hz. peygamberle olan ilişkisi ve durumu karanlık bir gecede kendini, ailesini ve malını korumak için ateş yakan kişiye benzetilmiştir. Ateş yakıldığında kişi etrafını görüp; kendini, ailesini ve malını emniyette hissederken birden ateşin sönmesiyle karanlıkta kalanların durumuna benzetilmiştir.<sup>63</sup> Bu ayette münafıkların durumu teşbihle anlatılmış; ancak onların sapıklık ve nankörlükteki derecelerinin daha iyi anlatımı için hemen devamındaki ayette teşbihin en ileri aşaması olan belîğ teşbih devreye sokulmuştur: “Onlar sağır, dilsiz ve kördürler.”<sup>64</sup> Bilindiği gibi en üst dereceli (en ileri, belîğ ) teşbih, benzeme yönü ve edatı hazfedilen teşbihtir. Yukarıdaki ayette de münafıklar, mahza sağır, dilsiz ve kör telakki edilmişlerdir. Onlar, sağırlara, körlere benzerler denilmemiş; direkt olarak “sağır ve kördürler” şeklinde belîğ teşbihle sağır ve körlere özdeşleştikleri adeta aynileştikleri ifade edilmiştir. Günümüzde yeryüzünün her tarafında münafık, bozguncu ve ikiyüzlüler aynı karaktere sahiptirler.

Teşbihî anlatım kalp ve vicdanlara sıradan betimlemelerden daha çok etki eder. Zira temsil, gizli olan anlamların açık görünür olanlarına benze-

62 Bakara, 2/17. Kullandığımız mealde “Artık hiçbir şeyi görmezler” ifadesi yer almamaktadır. Benzer bir teşbih için bkz. Bakara, 2/171. Öte yandan misal, misl ve mesel kelimeleri “şibh” anlamında teşbih edatı gibi kullanılmaktadır; bkz. Musa Şahin Laşin, *el-Lealiu'l-İhsan fi Ulu-mi'l-Kuran*, Daru'ş-Şuruk, Kahire 2002, 197.

63 İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, (Mecmau't-Tefasir), I, 64-65.

64 Bakara, 2/18; Benzer bir örnek için bkz. Hud, 11/24.

tilmesi demektir. Bu, eşyanın, olay ve olguların öz ve mahiyetine daha yakından vakıf olmaya götürür ki, bu da izah ve tefsirin yani beyanın nihai sınırıdır.<sup>65</sup> Hakikaten en zor anlatımlarda bile öğreticinin son tahlilde başvurduğu yöntem, bir misalle konuyu izah etmektir ki artık ondan sonra söz bitmiştir; gerisi zekânın algılama gücüne kalmıştır. Kur'an, beyan ve izahın nihai mertebesi olan misal ve teşbih üslubu ile nifakın durumunu böyle açıklamaktadır.

Bakara suresinin 19. ve 20. ayetlerinde de benzer temsil ve teşbihler yapılarak 21. ayette evrensel bir hitap tarzı olan "ey insanlar" (*eyyuhâ'n-nas*) şeklinde hitap edilerek bütün insanlardan tek yaratıcı Rabb'e kul olmaları istenmiştir. Pozitif bilimle ispat edilemese de teolojik açıdan bu öneri ve davet evrenseldir. Kur'an, bütün insanların iman etmeyeceğini ilan etmekle beraber yine de onların hepsini iman etmeye davet etmekten geri durmamaktadır. Geçmişte, bugün ve gelecekte tüm insanların iman etmediği, etmeyeceği evrensel bir gerçeklik olduğu gibi; Kur'an'ın bütün insanları ısrarla tevhide davet etmesi de evrenseldir; çünkü her iki durum da evrensel sosyal realiteye uygundur.

Birinci ayette teşbihin ilk unsuru yani "benzeyen insan" kavramı evrenseldir. Benzetilen de karanlık bir gecede "ateş yakan insanlar"dır; ateş yakan insanlar betimlemesi evrenseldir. Nitekim ateş, gece ve insan tabirleri de tüm detaylarıyla beraber evrenseldir. Benzetme yönü ise "aydınlıkta yol bulma" ki bu da evrenseldir. Çünkü karanlıkta yol yürümek imkânsız bir şeydir. Nitekim ayetin sonu da "artık karanlıkta göremeyecekleri, dolayısıyla yollarını bulamayacakları" şeklinde bitmektedir. Esasen görme olayı da doğrudan doğruya ışık sayesinde olabildiği kesinleşmiş bir fizik kanunudur. Aynı şekilde nur ve ateş gibi kavramlar da evrenseldir. Sağırlık, dilsizlik ve körlük de evrensel anlamda bilinen vücut arızalarıdır. Dünyanın her tarafında gerek maddi gerekse manevi sağırlığın ve körlüğün ne olduğu bilinmektedir. Ayet, manevi anlamda sağırlığı ve körlüğü maddi olanına benzetmek suretiyle zihinde daha etkili ve kalıcı bir tesir bırakmayı amaçlamaktadır. Bu teşbihlerde maddi unsurların seçimi ile hem akıl ikna edilmekte, hem de sağırlık ve körlük gibi insanlık için son derece olumsuz betimleme ve benzetmeler yapılarak vicdanlara etki edilmektedir.

65 Hazin, *Lubabu't- Te'vil*, (*Mecmau't-Tefasir*), I, 65.

## 5. Dağ Teşbihi

“Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nuh ayrı bir yere çekilmiş olan oğluna, “Yavrucuğum, bizimle beraber sen de bin, inkârcularla birlikte olma” diye seslendi.”<sup>66</sup> Ayette denizdeki dalgalar dağlara benzetilmiştir. Hakikaten dalgaların büyüklüğünü ifade etmek için kullanılabilir en isabetli kavram dağ kavramıdır. Zira dağ, kara parçalarında ovaya nispetle oluşan yüksek çıkıntıdır; dalga denizin dağıdır; o da hem bir yükseklik hem de çıkıntıdır. Teşbih sanatında mübalağa hikmeti de arandığından bu dev dalgaların büyüklüğü ancak dağ teşbihi ile anlatılabilir. Tüm insanların en iyi bir şekilde anlayabilecekleri dil, tabiat fenomeninden seçilen evrensel tabir ve kavramlardır. Bilindiği gibi hem dalga, hem dağ en iyi tanınan tabii evrensel unsurlardır.

Kur’an’daki teşbihlerin ana omurgasını tabiat tasvirleri oluşturmaktadır denilebilir. Kur’an’ın ana konularından biri de tabiattır. Bu konuda bütün bir tabiat Allah’ın bir eseri ve sanatı olarak vurgulanır. Bir bütün olarak yer küreden uzaya, göklerden güneş sistemine, dağlardan bulut ve yağmura hep kozmik fenomenlerden sık sık örnekler veren bir Kitab’ın tarihsel, yöresel olması mümkün değildir. Esasen tabiat, başlı başına evrensel bir görüngü olup ne Doğuya ne de Batıya aittir.

Evrenin her tarafında bir düzen ve intizam görülmektedir. Bu düzeni kuran Yaratacı sadece belli bir yörenin, coğrafyanın değil tüm evrenlerin Rabbidir. Böyle olunca O’nun evrene verdiği disiplin ve düzen de evrensel olmalıdır. Çünkü “*halk ve emr*”<sup>67</sup> bütünüyle O’na aittir. Dolayısıyla O, mülkünün idare ve tasarrufunu başka varlıklarla paylaşmaz..

66 Hud 11/42. Dalgaların dağ teşbihi için ayrıca bkz şüara, 26/63; lokman, 31/32. Nur suresi 24/35,39. ve 40. ayetlerde de kullanılan unsurlara baktığımızda yer-gök, karanlık, nur, yıldız, doğu, batı, ağaç, yağ, dokunma, aydınlatma vb. unsurların hepsi evrenselidir. Çöl, serap, susama, zannetme, su, deniz, dalga, bulut, el vb. unsurlar da evrenselidir.

67 Araf, 7/54, (*ela lehu'l halku ve'l emru tebareke'llahu rabbu'l alemin*) “...Dikkat edin yaratmak da emretmek de yalnız O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah’ın şarı yücedir.” İklim zamanları, içinde yaşadığımız evrenin, yer kürenin, son zamanlarda atmosferde biriken karbon vb. gazlardan dolayı oluşan küresel ısınma nedeniyle tehlikede olduğunu bildirmektedirler. Önlem alınmadığı takdirde de topyekûn hayatın sona erebileceği uyarısında bulunmaktadırlar. İnsanların bencil ve çıkarıcı, endüstriyel ve ticari saiklerle yarattığı bu evrensel felaketin kaynağında da insan faktörü bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerimdeki teşbihlerde vurgulanan ana fenomenler hayati önemi haiz tabiat unsurlarıdır. Teşbihlerin temel amacı, (müşebbeh/benzeyenin) durumunu beyan etmek ve açıklamak olduğuna göre, bunların sürekli tabii halleri içinde olmaları gerektiği sonucuna varırız. Yeryüzü tahtasını çeşitli tabii ayet örnekleriyle donatan İlahî irade, bunların birer ayet olduklarını ilan etmiş, onlar üzerinden bolca örnekler vermiş, temsil ve teşbihler yapmıştır. Bu tabiatın tahrir edilmesi İlahî ders araçlarının tahrir edilmesi anlamına da gelir.

Tabiat hem evrensel bir kitap, hem de evrensel bir öğüttür. Gerçek Yaratıcının hükümdarlığından pay çalmak isteyenlere en ufak bir şans vermeyen evrensel bir kitaptır. Çünkü bu Kitab'ın her sayfası, her satırı, her harfi sadece O'na aittir. Böylece tabiat teşbihleri ile beşerin salt aklı değil, aynı zamanda görsel yeteneklerine de hitap edilmiş, beşerin öğrenme istidadı göz önünde bulundurulmuştur.

## 6. Bütün İnsanları Öldürme / Diriltme Teşbihi

*"Bundan dolayı İsrail oğullarına (Kitapta) şunu yazdık: "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır. An-dolsun ki, onlara resullerimiz apaçık deliller (mucize ve ayetler) getirdiler. Ama onlardan birçoğu bundan sonra da (hâlâ) yeryüzünde aşırı gitmekte-dir."68* Bir insanı haksız yere öldüren kimse bu keyfi tutumu (ahlaki, vicdani veya kanuni engelleri aşarsa) ile gerçekte bütün insanları da öldürebilir. Bu durum, katilin ruh halini, cinayetin imkânını ve ne kadar kötü olduğunu gözler önüne sermektedir.

Ayette "Bir tek insanın öldürülmesi, fecaatin büyüklüğünü ve işlenen cinayetin kötülüğünü göstermek için bütün insanların öldürülmesine benzetilmiştir."69 Burada tek olarak "birey insan" da evrenseldir; "bütün insanlar" ifadesi de evrenseldir. Ve yeryüzünde cana kıymanın ne kadar kötü, korkunç ve zalimce olduğunu bundan daha iyi ifade etmek mümkün değildir. Müsned ve müsned ileyi açısından durum böyledir. Bu durum aynı zamanda teşbihin isnadı yani eylem açısından da evrenseldir. Çünkü burada isnad yani fiil "katl"dir, öldürmedir. Öldürme eylemi de yöresel değil evrenseldir. Cana kıyma (katl) belli bir yöreye, bir topluma, coğrafyaya değil yeryüzünün tüm mahalle, bölge, ülke ve kıtasında işlenmektedir. Tarihte, kılıç, mızrak vb. aletlerle yapılan cana kıymalar günümüzde bombalar, kitle imha silahları, nükleer ve kimyasal silahlarla yapılmaktadır. Alet ve eylem biçimi değişse de eylemin özü ve mahiyeti değişmemiştir. Kanaatimizce cana kıymak, beşerin en büyük cinayeti ve beşer cinsinin de en büyük problemidir. Kan dökücülük nitelemesi, onun çok kadim ve ayrılmaz bir vasfı olması sürdürmektedir.70

68 Maide, 5/32.

69 Ahmed Mustafa el-Meraği, *Tefsiru'l-Meraği*, Daru İhya'it-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1974, VI, 102.

70 Ahzab, 33/72.

Gelecekte cinayetlerin sona erdiği, herkesin emniyette olduğu bir dünya görülecek midir? Uzun asırlara dayalı tecrübe böyle bir şeyin mümkün olmadığını göstermektedir. Cinayet, tüm dinlerde en büyük günah olarak kabul edilmiştir. Ancak Kur'an'daki retorik, bu cinayetin ne kadar korkunç olduğunu en güzel bir biçimde ifade etmesi açısından son derece dikkat çekicidir. Burada İsrailoğulları özelinde yapılan retoriğin hakikatte mahiyeti ve mesajı umumdur, evrenseldir.

### 7. Başak ve Kaya Teşbihi

*“Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”*<sup>71</sup> Hayırlı faaliyetlere yardımcı olmak, fakir fukaraya maddi yardımda bulunmak, kimsesizlere el uzatmak evrensel fenomenlerdendir. Aynı konuda 262. ve 263. ayetlerde de “yapılan infak, hayır ve yardımların başa kakılmaması”, gururun rencide edilmemesi istenmektedir. *“Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır. Allah her bakımdan sınırsız zengindir, halimdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir).”*<sup>72</sup> Başa kakılarak, incitilerek yapılan yardımdan herkes ızdırıp duyar, incinir. Bu, insanın fitratıdır. Fıtrat da evrenseldir.

Devamındaki ayette de çarpıcı bir teşbih yapılarak başa kakılan yardımın çirkinliği ortaya konmaktadır. *“Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumu gibidir. Onlar kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.”*<sup>73</sup>

Şimdi ayette yer alan evrensel unsurlara bakalım: Yardım etmek, serveti paylaşmak ve bölüşmek övülerek bire yedi veren başağa benzetilmiştir. Fakir ve muhtaçlara yardım etmek, hayırda bulunmak evrensel bir tutum ve davranıştır. Bunun herhangi bir dinle sınırlandırılması doğru değildir. Dünyanın her tarafında birey, sosyal kuruluşlar veya devlet eliyle

71 Bakara, 2/261.

72 Bakara, 2/263.

73 Bakara, 2/264.

muhtaçlara yardım yapılır; zenginlik ve refah paylaşımı sağlanmaya çalışılır. Dolayısıyla yardım ve yardımlaşma olgusu evrensel bir olgudur. Belli bir coğrafyaya, millete, topluma hatta dine ait değildir.

Kendisine benzetilene gelince, bu ayette kendisine benzetilen de bire yedi veren başaktır. Bu bir tahıl tanesidir; kısaca bu ayetteki “habbe”, yerdens biten her türlü bitki ve gıdanın sembol adıdır. Tahıl vb. bitkilerin başakları da yeryüzünün her tarafında bulunmakta, bilinmekte ve tanınmaktadır. Sanayileşmiş ülkelerde de tarımdan tümüyle vazgeçilmiş değildir. Tarıma dayalı yaşayan toplumlar zaten onu bilmektedir. Dolayısıyla başak da evrensel bir fenomendir. Şu halde ayetteki teşbih evrensel olmaktadır.

Ayetteki teşbihe baktığımızda, başa kakma eylemi kötülenmiştir. Bunun evrensel olduğu açıktır. İnsan tabiatını rahatsız eden şeylerin başında yapılan iyiliğin başa kakılması gelir. Bu yüzden, benzeyen eylem (yardım) evrenseldir. Kendisine benzetilen yani sert kaya parçası üzerindeki toprak fenomeni de evrenseldir. Belli bir yöreye, topluma özel değildir. Şu halde Kur’an, evrensel motifler kullanarak sadece Arapları değil tüm insanları uyarıcı, müjdeleyici ve doğru yolu gösterici bir kitap olduğunu bu üslupla anlatarak evrensel hakikati, evrene evrensel bir üslupla aktarmayı tercih etmiştir. Önemli bir olgu olan yardımlaşma ve insan onurunu böyle anlamlandırmıştır.

Aynı ayetlerin devamında söz konusu kötü eylem ve davranışların yerine doğru ve insani olanını yine evrensel teşbih ve tasvirle anlatan ayet şöyledir. *“Allah’ın rızasını kazanmak ve gönüllerindeki imanı kuvvetlendirmek için mallarını hayra sarf edenlerin durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki üzerine bol yağmur yağınca iki kat ürün verir. Bol yağmur yağmasa bile en azından bir çisinti düşer de yine bolca ürün verir. Allah yapmakta olduğunuz amellerinizi görür.”*<sup>74</sup>

## 8. Elbise Teşbihi

*“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak helal kılındı. Onlar sizin için birer elbise siz de onlar için birer elbise gibisiniz...”*<sup>75</sup> Hz. Ömer, bir ramazan gecesi yatışı namazından sonra hanımı ile ilişkiye girmişti. Bundan nedamet duyarak Hz. Peygambere geldi ve olanı anlattı; orada hazır bulunanlardan

74 Bakara, 2/265.

75 Bakara, 2/187.

da böyle yaptıklarını itiraf edenler çıktı. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.<sup>76</sup> Tefsircilere göre kadın ve erkek birbirlerine son derece muhtaç olduklarından birbirlerinin ayrılmaz parçaları olduğundan elbiseye benzetilmişlerdir.<sup>77</sup>

Bu ayette karı ve koca birbirlerinin konumları itibariyle ayrı ayrı elbiseye benzetilmişlerdir. Benzeme edatı ve benzeme yönü (vechi şebeh) hazırlanmış olduğundan en üst derecede belîğ teşbih yapılmıştır. Bu teşbihin her iki tarafı da evrenselidir. Kadınlar benzeyen, elbise de kendisine benzetilendir. Hem kadın hem elbise unsurlarının her ikisi de evrensel gerçeklerdir. Manevi çıplaklık yani kimsesiz kalmak, bir dert ortağı olmamak, manen çıplak kalmak gibidir. Evlenme elbisesi olmayan, çıplak kimse gibi üşür, ürperir, hastalıklara maruz kalır. İşte ayet, tüm bu hakikatleri böylece çok az kelime ile gayet veciz bir üslupla anlatmaktadır. Esasen teşbihin (beyan ilminin) temel esprisi de az sözle çok anlamları dile getirmektir.

## 9. Baba Teşbihi

“Hac ibadetinizi bitirince babalarınızı zikrettiğiniz gibi yahut ondan daha ileri derecede Allah’ı anın ona yalvarın. İnsanlardan öyleleri vardır ki “Ey rabbimiz bize dünyada ver” derler böyle isteyenlerin ahiretten hiç nasibi yoktur.”<sup>78</sup> Bu ayette anma, seslenme ve çağırma eylemi kişinin kendi babasını çağırmasına benzetilmiştir. Cahiliye devrinde insanlar hac ibadeti yaptıktan sonra Arafat ile Kâbe arasında Mina’da durur, atalarının ve babalarının faziletlerini, iyiliklerini, misafirperverliklerini, cömertliklerini, güzelliklerini, övünçlerini hatırlatır; birbirlerine bunu güzel şiir ve hitabelerle anlatırlardı. Amaçları da atalarının ve seleflerinin şöhretini yaymaktı.<sup>79</sup> “İbn Abbas’a göre maksat şudur: Küçük çocukların (ebek! ebeh!) “Baba! Baba!” dediği gibi Allah’ı daima anın. Babalarınızın küçükken size yaptığı iyiliklerden dolayı onları nasıl anıyor idiyse şimdi de Allah’ı size verdiği İslam nimeti ve diğer ihsanlarından dolayı bol bol anın.”<sup>80</sup>

76 Beydavi, *Envaru't-Tenzil, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 267; Hazin, *Lubabu't-Tevil, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 267.

77 Beydavi, *Envaru't-Tenzil, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 267; Nesefi, *Medariku't-Tenzil, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 267.

78 Bakara, 2/200.

79 Beydavi, *Envaru't-Tenzil, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 267; Nesefi, *Medariku't-Tenzil, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 267; Hazin, *Lubabu't-Tevil, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 297.

80 İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 297.

Bu ayette Allah'ı zikretme, hatırlama ve adını söylemek, küçük çocukların baba! baba! demelerine benzetilmiştir. Benzetme edatı mahzup değildir. Benzetme yönü de seslenmedir, anmadır. Ayet, bırakın cahiliye devrindeki gibi yapmayı, normal zikrin de ötesinde küçük çocuğun babasına olan bağlılığı ve onu mütemadiyen dilinde gezdirmesi gibi haccın sonunda Allah'ı zikretme talebinde bulunmuştur. Bu teşbihteki amaç şudur: Küçük çocuklar cahiliye insanı gibi atalarının, seleflerinin mefahiriyle, menakıbıyla, fazilet ve iyilikleriyle övünmekten bir şey anlamazlar; bu onlar için anlamsızdır. Tertemiz çocuklar gibi, fitratınızın gereği ve doğal olarak bir yavrunun “baba, baba” demesi gibi içten ve samimi olarak ona yalvarın, onu çokça zikredin, anın.

Burada Allah Teâlâ'ya dünyevî çıkar ve menfaatlerden arınmış bir ruh haliyle samimi yalvarma emredilmektedir. Esasen yalvarış ve yakarışın samimi olması dinlerin ortak paydasıdır. Hatta kul ve kölelerden de istenen samimi ve yapmacılıktan uzak bir bağlılıktır. Bu tür bir istek evrenseldir. Çünkü dünyanın bütün dinlerinde samimiyet esastır, laubalilik kabul edilmez. Bu yönüyle teşbihin birinci tarafı yani benzeyen (yalvarış) evrensel olmaktadır. Kendisine benzetilene gelince bebeklerin, küçük çocukların babalarına olan düşkünlüğü ve onları çokça anmaları sadece Ortadoğu coğrafyasına veya Araplara has bir durum değil; tam aksine bütün insanların bildiği ve dünyanın her tarafında var olan evrensel bir gerçekliktir.

Bu ayet hakkında yapılan ilk yorum yani çocukların değil de yetişkinlerin babalarını övmeleri, onların kahramanlıklarını yâd etmeleri<sup>81</sup> şeklindeki yorumu esas alsak bile yine de buna yakın bir sonuca ulaşabiliriz. Zira dünyanın her tarafında insanın en iyi tanıdığı kişi babasıdır. Ve çocuğuna yeryüzünde ondan daha fazla iyilik yapan da yoktur. Genel olarak da bütün insanlar babalarının iyiliklerini görmüşlerdir. Dolayısıyla ayetin böyle bir üslup tercih etmesi evrenseldir. Bir diğer ayette de babaların kendi çocuklarını en iyi tanıdıkları örneği ve benzetmesi verilmiştir. Enam suresi 20. ayette Mekkeliler Hz. Peygamberin risaletine itiraz ederken “senin peygamberliğine şahit yoktur” dediler. Bunun üzerine inen ayette “*Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler yani Yahudi ve Hristiyanlar tıpkı kendi oğullarını tanıdıkları gibi onu tanırlar...*”<sup>82</sup> Buy-

81 Beydavi, *Envaru't-Tenzil, (Mecmau't-Tefasir)*, I, 297.

82 Enam, 6/20.



rulur. Çünkü Hıristiyan kitaplarında gelecek son bir Peygamberden açıkça bahsedilmektedir.<sup>83</sup> Kur'an-ı Kerim de buna şahitlik etmektedir.<sup>84</sup> Benzetilen Hz. Peygamberdir; kendisine benzetilen ise kişinin kendi evladıdır. İnsanın en iyi tanıdığı kişi kendi evladıdır. Babalar ve oğullar da evrensel-dir.

## 10. Kitap Tomarı ve Gül Teşbihi

“Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü düşün. Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptysak, -üzerimize aldığımız bir vaat olarak- onu yine yapacağız. Biz bunu muhakkak yapacağız.”<sup>85</sup> ayetinde göğün kıyamette dürülmesi, kitap tomarları ve sayfalarının dürülmesine benzetilmiştir. Ayete göre bu dürülme ile gök eski (ilk) haline dönecektir. Buna göre gök, ilk oluşumunda açılmamış ve birbiri üzerine giydirilmiş gül yaprakları gibi olabilir. Kıyamet tasvirlerini içeren başka bir ayette de bu duruma işaret edilmektedir. “Gök yarılp da, erimiş yağ gibi kıpkırmızı bir gül olduğu zaman...”<sup>86</sup> Burada esas teşbih “*fe kanet verdeten*” (bir gül olduğu zaman) ifadesidir. Hem de teşbihi belîğ yapılmıştır. Gök güle benzer denmemiş; “gül olacaktır” denmiş; bu da belîğ teşbihtir. “*ke'd-dihan*” (erimiş yağ gibi) teşbihi ise onun renk ve erimesi bakımından benzetmesidir. Mavi gök, hem kırmızılaşacak hem de eriyecektir. Ayette bu erime, yağ erimesine benzetilmiştir. Ancak bunun tam olarak nasıl olacağı bugünkü astronomik veri ve bilgilerle yeteri derecede izah edilememektedir.

Ayetteki gün, dürme, gök, kitap, sayfa, söz verme ve yapma gibi isim, nesne ve eylemlerin hepsi evrensel olup tüm insanların idrak ve algıları kapasitesinde olan ve kişilere göre değişmeyen görüngülerdir. “*verdeten ke'd-dihan*” terkibi için klasik belağatte bu teşbihte hem benzeyen hem de benzetilenin müfred olduğu belirtilmekle yetinilmiştir. Bu çalışmada biz, farklı olarak benzeyen ile benzetilenin her ikisinin evrensel olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Hem gök hem de gül, evrensel olup herkes tarafından bilinen şeylerdir. Kıyametin kopması diğer bir ifadeyle dünyanın sonlu olup yok olacağı gerçeği, inanç bazında ister kabul edilsin ister edilmesin, artık kosmosun îla nihaye, sonsuza dek var olamayacağı, sonucun kargaşa ve yıkım olacağı bilimsel olarak kabul edilmektedir.

83 Yuhanna İncili, Bab, 14, ayet, 15; Hüseyin el-Cisr, *Risale-i Hamidiye*, (terc.: Manastırlı İsmail Hakkı, Sadeleştirilen, Ahmet Gül), Türdav, İstanbul 1980, 62–69.

84 Saf, 61/6.

85 Enbiya, 21/104.

## 11. Hayvan Teşbihi

“Nefsinin arzusunu kendisine ilah edineni gördün mü?... “Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha şaşkıncıdır.”<sup>87</sup> Gerek bireysel yaşantılarında, gerekse sosyal yaşantılarında hiçbir hak, hukuk, kural, nizam, norm ve düzen kabul etmeyerek salt canlarının istediği gibi yaşayanların hangi varlıkların niteliğine sahip oldukları açıktır. Burada da insan heva ve arzusu, tanı fikri, nefis, söz dinleme, akletme, hayvan, yol ve sapkınlık gibi kelime ve kavramlar ilahi mesajın daha da net anlaşılması için yapılan teşbihte kullanılmış evrensel öğelerdir.

Güdülenme, hayvanlarda temel olup yaşamsal bir zorunluluktur. İnsan ise salt güdülerden meydana gelen bir varlık değildir; bununla birlikte bazı insanlar akıl, ilim, vicdan ve sağduyularını bir tarafa atarak hayvanlaşmakta, sadece behimî güdü ve dürtüleriyle de hareket edebilmektedirler. Ayette önce teşbih edilmiş; sonra istiğrak yapılarak bu teşbihin bile hakikati anlatmada eksik kalacağı hatırlatılarak (“bel” edati ile) onların hayvanlardan daha aşağı oldukları bildirilmiştir. Teşbihten amaç da, beyanı ziyadeleştirmek yani konuyu daha fazla anlaşılır kılmaktır.

Yukarıdaki ayette genel olarak hayvan teşbihi yapılmıştı. Araf suresi 175–176. ayetlerinde ise özel olarak (lahis) soluyan köpek teşbihi yapılmıştır.”<sup>88</sup> Tefsirlerde bu teşbihin Belam b. Baura<sup>89</sup> veya Umeyye b. Ebi Salt<sup>90</sup> özelinde yapıldığına dair rivayetler yer almaktadır. Bununla beraber ünlü müfessir Fahrüddin er-Razi’ye (606/ 1209) göre bu teşbihle, sapıklık zihniyetinin huy ve karakter benzerliğine vurgu yapılmakta-

86 Rahman, 55/37; bkz, Zemaşşeri, *Keşşaf*, V, 14–15; İbn Kesir, Ebu’l Fida İsmail, *Tefsiru’l Kurani’l Azim*, Muessesetu Kurtuba, by., 2000, XIII, 326.

87 Furkan, 25/43–44. Başka teşbih örnekleri için bkz. Bakara, 2/26, İbrahim, 14/24, Nahl, 16/12, 75-76, 112, Kehf, 18/31-43 Hac, 22/73, Nur, 24/35, Zümer, 39/29, Enfal, 8/6, Tahrim, 66/10, Araf, 7/171, Enam, 6/99, Yunus, 10/67, Ra’d, 13/3-4, Hicr, 15/75, 79; Taha, 20/53-54. Ayrıca şu kavramlarla yapılan teşbihler için bkz.: **Akıl**, Neml, 27/86, Rum, 30/21; **aşk**, **kadın**, Rum 30/23; **gece** ve **gündüz**, Rum, 30/24; **şimşek**, **korku** ve **ümit**, Rum 30/37; **zengin**, **fakir**, Lokman, 31/31; **deniz** ve **gemi**, Secde, 32/26; **tarih felsefesi**, **helak**, Sebe, 34/17-19; **medeniyetin unsurları**, **ekonomi**, **can güvenliği**, **tarih**, **şehir**, **açlık**, **emniyet**, **güven** ve **huzur**, Zümer, 39/42; **ölüm**, Zümer 39/52; **tabiat**, **rüzgar** ve **deniz**, Casiye, 45/4-6; **hava basıncı**, Enam, 6/125; görüldüğü gibi bütün teşbihlerde evrensel unsurlar kullanılmıştır.

88 Araf, 7/176.

89 Zemaşşeri, *Keşşaf*, II, 531.

90 Fahrüddin Razi, *Tefsiru Fahrri Razi*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1981, XV, 57-58; İbn Kesir, *Tefsiru’l Kurani’l Azim*, VI, 448, 453; Zemaşşeri, *Keşşaf*, II, 531.

dır.<sup>91</sup> Öte yandan tefsirlerde<sup>92</sup> bu teşbihin hem maddi, hem de manevi olabileceğine dair bilgiler mevcut ise de kanaatimizce buradaki teşbih manevidir. Çünkü ayet, organik ve fizikî teşbihten ziyade, zihniyet, davranış, huy ve ahlaka vurgu yapmaktadır. Bunlar da yöresel değil evrensel olgulardır.

## Sonuç

Bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz:

1. Kur'an teşbihleri söze fizikî güzellik katmakla beraber asıl işlevleri anlam, anlama ve anlamlandırmaya katkıda bulunmaktır.
2. Kur'an teşbihleri evrenin her tarafında eşit oranda ve değişiklik göstermeden bilinen, tanınan, canlı cansız pek çok unsur içerir. Kur'an, teşbihlerini atmosferden, meteorolojik olaylardan, sulardan ve topraktan vermektedir. Bunlar olmadan hayat da olamayacağından teşbihler aynı zamanda Kur'an'ın genel mesajı olan ve insanların Allah'a muhtaç olduğu, O'nsuz yapamayacakları, tek başlarına O'ndan bağımsız yaşayamayacakları hatırlatılarak kulluk bilincine göndermede bulunmuş olmaktadır.
3. Teşbih öğelerinin hepsi evrensel olup, tarihsel veya yöresel değildir. İnsanların konuştuğu dillerin farklı oluşu zihin, karakter ve ruh ortaklığı paydası sayesinde anlam platformunda evrensel dilin varlık ve imkânını geçersiz kılmaz.
4. Kur'an'ın yaptığı teşbihlerin başında tabii unsurlar gelmektedir. Tabiatın Yaraticısı onu en iyi bilendir. Bu yüzden O'nun teşbihlerinde hiçbir hata ve yanılma da yoktur.
5. Kur'an insanın yüksek değerde bir varlık olduğunu ilan ederek, onun sukut edip aşağıya doğru yuvarlanmasını istememektedir. Israrla teşbih yapmasının ve temsiller getirmesinin anlamı budur.
6. Ku'ran teşbihleri beşere felsefi, bütüncül akıl yürütme ve düşünme yöntemleri geliştirmesini ima eder. Eşyayı ve evreni doğru bir biçimde anlamlandırmasına yardımcı olur. Aklı motive ederek zihni çatışma içine girerek hitap edileni anlayamama ızdırabından kurtarır.
7. Kur'an teşbihlerle tevhide ve hakikate yol açar, el uzatır. Fesada, şirke ve bozulmaya karşı insan zihnini desteklemeye çalışır.
8. Kur'an teşbihleri aynı zamanda insanın vicdan ve duygu dünyasını da canlandırarak harekete geçirir.

91 Razi, *age.*, XV, 60; Zcmahşeri, *age.*, II, 532.

92 İbn Kesir, *age.*, VI, 456.

11. Kur'an teşbihleri madde ile manayı, somut olanla soyut olanı, şahid ile gaibi birbirine belagatle bağlamaya çalışır.

12. Teşbihler Kur'an'ın, evrenlerin Rabbine ait, beşerin veya cinlerin asla ilişemediği vahye dayalı İlahî bir kitap olduğunun en büyük kanıtıdır. Teşbihlerinin evrensel olması Kur'an'ın evrensel oluşunun da delilidir.

## İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı

**İbrahim MARAŞ\***

### **Abstract**

*In this article we took in hand Ibn Sina(Avicenna)'s philosophy about the notions of "One(Vahid)" and Unity(Vahde) and we tried to determine the roots of Ibn Sina's thoughts. It is obvious that Ibn Sina was influenced by Aristotle, Plato, Plotinus and mainly, of course, Farabi. Like other thinkers influenced by Aristotle and Plotinus, Ibn Sina maintained that there was a hierarchy of intelligent beings in the universe. This scheme led some critics to call him a pantheist. But these accusations are implausible, because he was influenced by Quran and believed that the world is a creation of God. And in his philosophy the existence of beings that do not exist by an inner necessity of their natures points to the existence of the necessary being, One or God. Only a first cause that exists necessarily can explain the existence of every other being. As a result everything, in relation to the first cause, is created. Therefore, every single thing, except the primal One, exists after not having existed with respect to itself.*

**Key Words:** Avicenna, Ibn Sina, Islamic Philosophy, One, Vahid, Unity, Vahde, Ahad

İslam öncesi Yunan felsefesinde bir ve birlik kavramları konusunda çeşitli izahlar yapılmıştır. Bu izahlarda genel olarak bir kavramının bilinemez ve tanımlanamazlığı üzerinde durulmuştur.

Bunlar içerisinde şüphesiz, İslam felsefe geleneğini etkileme derecesi bakımından dikkat çekici olan, Plotinus'un ayrı bir yeri vardır. Plotinus, kendisinden önceki Aristoteles'in bir kavramını özsel bir, arazî bir ve sayısal bir gibi kısımlara ayırmış ve İlk Muharrikin birliğinden bahsetmiş olduğunu bilmekteydi. O da bir kavramını, tabii ki Aristoteles'inkinden daha farklı bir şekilde, felsefesinin temeline oturtmakta ve bir'e hiçbir surette ikilik veya çokluk katmamak ve onu maddi varlıklardan uzak tutmak için

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlähiyat Faköltesi

gayret göstermiştir. Bazen oldukça muğlak izahların da yer aldığı, Plotinus'un felsefesinde sudurun ana gayesi bir ve ezeli olan ile çok ve sonradan olan arasını, bir'in birliğine hâlel getirilmeden, izah etme çabasıdır. Onun bir kavramı hakkındaki tanımında; ışığın güneşten, ısının ateşten ve suyun kaynaktan çıkışı gibi ilk varlık zorunlu ve sürekli olarak bir'den çıkmakta ve bu çıkış esnasında kendisinde herhangi bir eksiklik ve azalma olmamaktadır. Plotinus'un bu düşüncesinde Tanrı hem alemin bir parçası hem de değildir, yani her ikisidir. Plotinus'un bir'i her şeyden önce, bilinemez ve tanımlanamaz olandır<sup>1</sup>. Plotinus'daki bir kavramı iyice incelendiğinde görülecektir ki, onun bir'i, iyilik dışında, hiçbir olumlu nitelikle tavsif edilemeyen veya kendisinden, hiçbir şekilde, olumlu olarak söz edilemeyen bir kavramdır.

Özellikle Farabi ve hemen ardından İbn Sina ile zirveye ulaşan İslam felsefesi düşüncesinde de bir kavramı, var olmak ve zorunlu olmakla özdeşleştirilmiş bir şekilde, felsefenin temeline oturmuş ve Kur'an'ın da etkisiyle hem Plotinus öncesi hem de Plotinus ve sonrası felsefi düşünceler yepyeni bir şekilde ortaya çıkmıştır.

### **Kavram Nedir?**

İbn Sina'nın felsefi düşüncesinde "bir" ve "birlik" kavramına geçmeden önce kavramın ne olduğunu birkaç cümleyle de olsa hatırlatmakta fayda vardır. Kavram, "bir şeyin veya bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı olup, soyutlama yolu ile elde edilen bir ide veya bir fikir" olarak tarif edilmektedir<sup>2</sup>. Bunun dildeki ifadesi ise terim diye adlandırılmaktadır. Buna göre terim, dille ilgili bir simge olarak kavrama işaret etmektedir. Ancak şuna dikkat etmek gerekir ki terim, kavramın kendisi değildir. Kavram zihinsel bir etkinlikle meydana getirilen, kurulan bir şeydir. İslam filozofu Farabî kavramı, varlıkların suretlerinin maddesinden soyutlanarak aklın suretine bürünmesi şeklinde tarif etmektedir. Bu anlamda varlıkla düşünce arasında müşterek olan şey varlıkların suretleri olan kavramlardır<sup>3</sup>. Hem varlıkta hem de düşüncede kendini gösteren ve iki tarafın temasını sağlayan kavramların herhangi bir şekilde dille formüle edilmesi gerekmektedir. Bunun için dildeki kelimelerin delalet ettiği anlamları

1 Dominic J. O'meara, Plotinus, *An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993, s. 44-78.

2 Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 499.

3 Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, DTCF Yayınları, Ankara 1989, s.129.

rı zihnin kanunlarına göre tasnif etmek, bir anlama bir kelime veya sembol, bir kelimeye veya bir sembole bir anlam karşılık gelecek şekilde davranmak, böylece kelimelerdeki çok anlamlılığı ortadan kaldırarak teknesnel anlamı sağlamak gerekmektedir<sup>4</sup>. Zira ağızdan çıkan seslerin öyle halleri vardır ki, o hallerde alındıkları zaman aldanmaya, yanlışlıklara, karışıklıklara ve bozukluklara delalet ederler. Öyle halleri de vardır ki, o hallerde alındıkları zaman anlamı gayet iyi bir şekilde ifade ederler<sup>5</sup>.

### Farabi'de Bir ve Birlik

İslam felsefesinin en önemli simalarından biri olarak kabul edilen Farabi de, bir ve birlik kelimelerinin çeşitli anlamlarından bahsetmiş, hatta bu konuya dair bir de *el-Vâhid ve'l-Vahde* isimli risale kaleme almıştır<sup>6</sup>. Farabi'ye göre bir kavramının anlamında öne çıkan husus onun bölünemez oluşudur, çünkü herhangi bir yönden bölünemeyen şey, bölünemez oluşu bakımından birdir. Bir kavramının diğer bir anlamı ise kendi özel varlığına sahip olması bakımından bir değildir. Buradan hareketle Farabi, cevheri bakımından bölünemez olan İlk Varlığın varlığını başkasından almadığı, bilakis özü gereği var olduğu için, onun varlığını diğer varlıklardan ayıran şeyin özünü ifade eden birlik (vahde) olduğunu söylemektedir. İşte bu nedenle İlk Olan hem bölünemez oluşu hem de varlığını kendi özünden almış olması yönüyle kendisini diğer varlıklardan ayıran özel varlığı sebebiyle birdir<sup>7</sup>. Fârâbî'nin yaratma anlayışında sudurun yer almasının birinci sebebi de, tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi, mutlak bir olan Allah ile çokluğu temsil eden ve O'nun tarafından yaratılmış bulunan diğer varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmektir. Ona göre, Allah'ın aleminin sudur dışında bir yaratmayla var ettiği kabul edilirse bu durum Allah'ın zatında çokluğun olmasını gerektirecektir ki, bu, Allah'ın mutlak birliği ilkesine terstir<sup>8</sup>. Bu ve benzeri görüşleriyle her şeyin Tanrı'dan çıktığını ve Tanrısal cevherden pay aldığını veyahut da "tanrısal tözün bir modifikasyonu" olduğunu söyleyen Farabi, felsefi tasavvufun da başlangıç noktası olmuştur<sup>9</sup>.

4 Küyel, "Farabî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe" *Kutadgubilig*, s.13.

5 Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 106.

6 Farabi, *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde*, Muhsin Mehdi neşri, Casablanca 1989.

7 Farabi, *Mebâdî'u Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, s. 8-9; çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. 6-7.

8 Mahmut Kaya, "Fârâbî" mad., *DİA*, İst. 1995, c. 12, s. 148-151.

9 Farabi, *Mebâdî'u Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ahmet Arslan'ın takdim yazısı), s. XXI.

Farabi, bir ve birlik kavramlarını detaylı olarak bahsettiği *el-Vâhid ve'l-Vahde* adlı eserinin tamamını bu iki kavram ve çok kavramlarına ayırmakta ve hem bir'in hem de çok'un farklı yönlerini, sınıflarını izaha çalışmaktadır.

O, bir'i esas olarak dört ana grupta değerlendirmektedir. Buna göre birinci olarak çok olanların toplamda, çok olanların cins, nev'i ve arazda birleşmesine bir dendiğinden bahsetmektedir. Bunun da kendi içinde farklı kısımlarını sayan Farabi, hep beraber ve toptan anlamında bir, çokluğun cinsten birleşmesi anlamında bir, çokluğun nevide birleşmesi anlamında bir ve çokluğun arazda birleşmesi anlamında bir'den söz açmaktadır. Bazen neveleri bir olanlara bir denilemediğini de söyleyen Farabi, buna üç farklı üçgeni örnek vermektedir. Ona göre ikiz kenar, eşkenar ve dikkenar üçgenlerin üçü de aynı nevidendir ama bir değildir. Farabi, tam tersinin de olabileceğini söyler, yani görünüşte farklıdır ama unsurları itibarıyla nevi açısından birdir. Gümüşten mamul halhal ile tacın gümüşlükte birleşmesi gibi<sup>10</sup>.

Farabi, ikinci olarak aded yönünden birlikten bahsetmektedir. Bunun, şeylerin kendisine izafeti dolayısıyla çok şeylerin adedde bir olması anlamında olduğunu söylemektedir. Ona göre, aynı insanın isim ve künyeye iki şekilde isimlendirilmesi veya yine insanın ayakları olan ve hayvan olarak nitelendirilmesi, yani cins ve araz yönünden, buna örnektir. Veyahut da Zeyd'in, nevi ve arazla nitelenerek, onun beyaz ve insan olduğunun söylenmesi de aynı şekildedir. Beyazlık ve insanlık kendisine atfedilen aded yönünden aynı kişidir<sup>11</sup>.

Üçüncü olarak Farabi, kısımlara ayrılması yönünden bir'den söz açmaktadır. O, bunun da iki kısım olduğunu ilk olarak muttasıl olması yönünden muttasıl olanın, yani bitişik veya süreklilik olması yönünden bitişikliğin veya sürekliliğin birliğinden bahsedilebilir demektedir. Ona göre birlik o ittisaldedir, çünkü muttasıl olanın cüzleri ile nihaye aded yönünden birdir ki, hatt-ı müstakim, hatt-ı müstedir bunun örnekleridir. İkincisi ise, mütlef, yani uyum ve bağlanmış olma, birbirine kaynaşmış olma açısından bir değildir. Farabi, buna da ahşaptan yapılma gemi ile yine ahşap parçalarından meydana gelmiş kapıyı örnek vermektedir<sup>12</sup>.

Farabi'nin bir'in anlamları arasında saydığı dördüncü grup, mahiyetiyle ayırt edilme, soyutlanma yoluyla (münhâz) bir değildir, tıpkı eşya-

10 Farabi, *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde*, s. 36-41.

11 Aynı Eser, s. 41-44.

12 Aynı Eser, s. 44-50.



nın hepsi ve her biri sözlerindeki gibi. Farabi burada da çeşitli ayrıntılara girmekte ve daha sonra çok kavramına geçmektedir. Farabi çok kavramı hakkında da uzun izahlar vermektedir<sup>13</sup>. O, bir'in mevzusu olarak çok, bir'in mukabili olarak çok ve bir'den hadis olan çok gibi kavramlardan ayrıntılı olarak bahsetmektedir.

### İbn Sina'da Bir ve Birlik

İbn Sina'da bir ve birlik kavramına geçmeden önce genel olarak bu iki kelimenin sözlük ve terim anlamlarına bakmak gerekir. Bir (v-h-d) kelimesi, sözlükte; "tek", "bir", "ilk sayı", "yalnız" "tek kalmak", "tek olmak", "kuvvet ve ilimde ön planda olan", "bir kimseyi zamanın biricisi kılmak" gibi manalara gelirken felsefî literatürde, yani terim olarak ise; ezeli ve ebedî olan mükemmel form, var olanların kendisinden türediği ilk ve zorunlu varlık, Tanrı...vb. anlamlarda kullanılmıştır<sup>14</sup>.

İbn Sina felsefesinde bir ve birlik kavramları, tıpkı üstadı Farabi'de olduğu gibi, bu kavramın anlaşılmasını sağlayan diğer bazı kavramlarla birlikte izah edilmiştir. Bu anlamda mümkün varlıklardaki birlikten esas hedef olan Zorunlu Varlık'taki birliğe geçilmiştir. İbn Sina bu iki kavramla ilişkili olarak; varlık, mahiyet, vâcip, mümkün, cins, fasıl...vb. kavramların yanında mücânese (cinsten birlik), müşâkele (nevide birlik), müşâbehe (keyfiyette birlik), muvâza'a (vaziyette birlik) ve mutâbaka (kenar ve noktalarda birlik), huve huve (zatında veya kendinde birlik)<sup>15</sup> gibi kavramlardan da söz etmektedir. Esasında genel olarak "bir ve çok" kavramları İslam felsefesinin başta illiyet problemi, Tanrı âlem ilişkisi, sudûr nazariyesi ve özdeşlik ilkesi olmak üzere pek çok kavramla yakından ilgilidir. Nitekim "bir olmanın var olmakla aynı ontolojik bağlamda yer alması, onu zorunlu olmak kadar olmasa bile ona yakın bir surette merkezî bir kavram haline getirmektedir"<sup>16</sup>.

İbn Sina, *Şifa'nın İlahiyat* bölümünde geniş yer ayırmış olduğu bir'i, ne ise o olması bakımından bölünemez olan ve çoğalmayan teşkiki bir kavram diye tanımlamakta ve Farabi geleneğini devam ettirerek, zâtî bir, arazî bir ve sayısal bir olarak üç ana gruptan bahsetmektedir<sup>17</sup>. İbn Sina'

13 Aynı Eser, s. 51-59.

14 *Lisanu'l-Arap*, c. 15; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 183.

15 İbn Sina, *Kitâbu'n-Necat*, Macit Fahri neşri, Beyrut 1982, s. 236, 259-260.

16 İlhan Kutluç, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 28.

17 İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, Litera Neşri, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004, I/ 86, 92.

nın tarifinde yer verdiği “çoğalmayan” ifadesini kullanırken amacı çokluğu bir’e bağlamasıdır. O şöyle demektedir: “Çokluğun bir ile tanımlanması kaçınılmazdır. Çünkü bir, çokluğun ilkesidir ve onun varlığı ve mahiyeti birdendir”<sup>18</sup>. Yine onun “ne ise o olması bakımından” ve “teşkiki” demesinden kastı da zâtî ve arazî olan bir’in, bir çeşitliliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yani zâtî bir; cins bakımından bir, nevi bakımından bir, fasıl bakımından bir, konu ve sayı bakımından bir, süreklilik (ittisal) yoluyla bir gibi kısımlara ayrılmaktadır<sup>19</sup>. İbn Sina’nın bölünemez demesi ise bir kavramının küllîliğine atıfta bulunmak içindir.

İbn Sina birlik kavramını, kendisiyle bir olanın kastedildiği ve zihinde bölünemeyen olarak kabul edilen şey diye tanımlarken<sup>20</sup> *Şifa (İlâhiyat)*’da ise “bölünmenin veya bilfiil parçanın yokluğu”<sup>21</sup> diye tarif eder. Bir ile birlik arasını ayıran İbn Sina, bir’i cevher olarak tanımlarken birliği de araz şeklinde tanımlamakta, ayrıca birliği, tıpkı varlık ve bir kavramı gibi, müşekkek saymakta ve cevher olamayacağını ancak cevherin lazımı olabileceğini belirtmektedir<sup>22</sup>. O bunu şöyle izah etmektedir: “Birlik, ya arazlara veya cevherlere yüklem olur. Birlik arazlara yüklem olursa cevher olamaz ve bunda bir kuşku yoktur. Cevherlere yüklem olduğunda ise, kesinlikle bir fasıl veya cins gibi yüklem olmaz. Çünkü birliğin herhangi bir cevherin mahiyetinin var kılınmasına bir katkısı bulunmaz. Aksine o, daha önce öğrenmiş olduğun gibi, cevherin gereği olan bir şeydir. O halde birliğin cevherin mahiyetine yüklem yapılması, cins ve fasılın yüklem olması gibi değil, bilakis arazîdir. Bu durumda bir cevherdir, birlik ise arazdan ibaret bir anlamdır.”<sup>23</sup> Böylece İbn Sina, birliği cevherde, onun bir parçası olmadan, mevcut kabul etmekle beraber, ondan ayrık olarak var olmasını da muhal görmekte ve birliği o cevheri bilfiil var eden olarak kabul etmemektedir. Çokluğa da değinen İbn Sina, çokluğun kendiliğinde, birliğin malülü olduğunu belirterek, birlik ile çokluk arasında zâtî bir karşıtlık değil onlara ilişkin bir karşıtlık bulunduğunu söylemekte ve “ölçüt olması bakımından birlik, ölçülebilir olması bakımından çokluğun karşıtıdır”<sup>24</sup> diye ilave etmektedir. Burada onun kastı, birliğe, tıpkı çoklu-

18 *Aynı Eser*, s. 92.

19 *Aynı Eser*, s. 86-87.

20 İbn Sina, *Kitâbu’t-Talikat*, Tahk. Hasan Mecid el-Ubeydi, Bağdat 2002, s. 202.

21 İbn Sina, *Kitabu’s-Şifâ (Metafizik)*, I/115

22 İbn Sina, *Kitabu’s-Şifâ (Metafizik)*, I/94; İbn Sina, *Kitâbu’t-Talikat*, s. 202.

23 İbn Sina, *Kitabu’s-Şifâ (Metafizik)*, I/94.

24 İbn Sina, *Kitabu’s-Şifâ (Metafizik)*, I/115-116.

ğün illeti olmaklığının ilişmesi gibi, ölçüt olmaklığın da ilişmiş olmasıdır, yani birlik olmak bizatihi ölçüt olmak değildir. Bu ilk aşamadır. Sonraki aşamada şeylere, kendilerinde bulunan birlik sebebiyle, ölçülebilir olmaklık ilişmektedir. Ancak ölçülebilir olmaklık şeylerin cinsine göre değişebilmektedir<sup>25</sup>.

İbn Sina bu iki kavramla ilgili olarak “el-âhâd” ve “ehad” kavramlarını da kullanmaktadır. *Şifa*’nın Mantık bölümünde âhâd’ı, bölünemeyen olması bakımından bölünemeyen şeyin kendisi veya kendisinde birlik (vahde) bulunan şey olarak tanımlamaktadır. O, *İhlas Suresi Tefsiri*’nde ise “ehad” kavramından bahsetmektedir. Ona göre “ehad” kavramı hakiki vahdeti içeren birlikteki en son noktadır. Bu kavram Allah lafzının delalet ettiği aynı şeye delalet etmektedir, bir nevi Allah lafzının açıklamasıdır<sup>26</sup>. İbn Sina hüve ve bu kökten türemiş olan hüviyet kelimesini de birlik ve varlık anlamında kullanmaktadır. Ona göre hüve kendi zatından başkasına dayanmayan, varlığı, taayyün ve taşahhusu, lizatihi olan, yani hüve hüve olan, ayniyet, özdeşlik ve birlik ifade eden bir kavramdır. Buradaki hüve hüve kavramı, onun anlayışında, sadece Zorunlu Varlık’ın varlığını ve birliğini ifade etmektedir<sup>27</sup>.

Biraz önce İbn Sina’nın bir kavramını iki ana başlık altında değerlendirdiğini belirtmiştik. Şimdi bunların izahına bakalım. Bunlardan ilki zâtî veya hakikî birdir. İbn Sînâ düşüncesinde bu tür bir bir’de yalnızca bil-kuvve çokluk vardır. Meselâ, bu bir, “çizgilerde açısı olmayandır, yüzeylerde düz yüzey, cisimlerde bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde bir açığa açılma bulunmayan cisimdir. Ardından kendisinde bilfiil çokluk bulunup uçları ortak bir sınırdaki karşılaşan şey gelir. Mesela açı tarafından kuşatılan iki çizginin toplamı gibi”<sup>28</sup>. İbn Sînâ bir’i tanımlarken bir’in bölünemezliğinden bahsetmişti işte bu bir ona göre, hakiki bir olarak değerlendirilmektedir. Çünkü o, tanımda bölünmeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan şeye küllî anlamda birdir demektedir. Bu tıpkı güneşin bir olduğu söylendiğinde, aslında güneş gibi veya ona benzer bir başka gök cisminin olmadığını kastedilmesi gibidir. O zaman zâtî birin anlamında sayısal manada bir olmanın ötesinde, biricik, tek, eşsiz, benzersiz.

25 Aynı Yer

26 Ahmet Hamdi Akseki, “İslam-Türk Filozofu İbn Sina’nın İhlas Tefsiri” (Tercüme ve İzah), 21/89, s. 8, 16.

27 İbn Sina, *Talikât*, s. 58; Akseki, 12/80, s. 8, 15.

28 İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ (Metafizik)*, 1/87.

ve bölünmez olma bulunmaktadır. Zâtî birin cins bakımından bir'in; nevi bakımından bir, fasıl bakımından bir, münasebet (eşitlik, ilişki) yönünden bir, konu ve sayı bakımından bir gibi çeşitleri olduğunu söyleyen İbn Sina, sayı bakımından bir'in de ittisal (süreklilik ve bitişiklik) ve iltimas (temas) ile olabileceğini söylemektedir<sup>29</sup>.

İbn Sina ikinci olarak, arazî birden bahsetmektedir. Ona göre arazî bir; “diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir”<sup>30</sup> anlamındaki birdir. O, buna örnek de vermektedir: “Mesela Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir, Zeyd ve doktor birdir sözümüzde olduğu gibi. Ya da bu konudaki iki yüklemdirler. Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir, sözümüzde olduğu gibi. Çünkü tek bir şey doktor ve Abdullah'ın oğludur. Veya kar ve tuğla birdir. Yani beyazlıkta, ifademizde olduğu gibi tek bir arazi yüklemde iki konudur. Çünkü her ikisine bir araz yüklem olmuştur”<sup>31</sup>. Yine o, genel araz bakımından bölünmeyi, arazi bakımından bir kabul etmektedir. Mesela karga ve katran siyah arazına sahip olmak bakımından birdirler. İbn Sînâ, arazî birlik ile arazî olarak bir varlığa bitişmek arasında da bir ayrıma gitmektedir.

İbn Sina'nın bu ayrımı Farabî'nin dörtlü tasnifinin özetlenmiş ve daha sistematik hale getirilmiş bir halidir.

### Zorunlu Varlığın Birliği

İbn Sina, *Aksamu'l-Ulûmu'l-Aklyyye*'de İlahiyat'ı beş ana bölümde değerlendirirken adeta bütün varlık felsefesinin özetini yapmaktadır. Bu sıralamada bütün varlıkları kapsayan ortak nitelikler ilk sırayı alırken, ilkel ve metotlar ikinci sırada, Vacibü'l-Vücûd'un ispatı ve birliği üçüncü sırada, ruhani cevherlerin ispatı dördüncü sırada ve ayüstü alem ile ayaltı alem arasındaki ilişki ise beşinci sırada yer almaktadır<sup>32</sup>. Bu sıralama esasında İbn Sina'nın bütün hareket noktasının varlıktan başlayıp varlıkta bittiğini açıkça göstermektedir. Yine bu sıralama bize Vacibü'l-Vücûd'un birliğinin onun felsefesinin temel noktalarından biri olduğunu ispatlamaktadır. Çünkü İbn Sina'nın düşüncesinde varlık, Farabî'de olduğu gibi, zihinde yerleşmiş o kadar açık ve genel bir kavramdır ki, bu yüzden tanımlanamaz ve anlatılamaz. Tanımlanamamasının sebebi onu tanımla-

29 Aynı Eser, s. 86-90.

30 İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, I/86.

31 İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, I/94.

32 İbn Sina, *el-Aksamu'l-Ulûmu'l-Aklyyye*, İstanbul 1298, s. 72.

yabilmek için kullanılabilir ondan daha açık anlamlı bir sözün bulunmayışıdır. Yani insan hiçbir şeye muhtaç olmaksızın varlık kavramını zihninde benimsemektedir<sup>33</sup>. Ancak yine de varlık kavramını anlatabilmek, yani terim olarak ifade edebilmek için herhangi bir söz veya işaretle, ki bu söz ve işaretin varlıktan daha açık olmasından değil bazen daha kapalı bir sözün kendisinden çok daha açık bir sözü çağrıştırması ihtimalinden dolayı, kullanılabilir<sup>34</sup>.

İbn Sina düşüncesinde, Tanrı-âlem ilişkileri bağlamında, Tanrı'yı -İlk Neden olarak- varlık vermeye mecbur eden herhangi bir hâricî faktörden bahsedilemez. Sebebin varlığının sonucun varlığını gerektirmesi ile sonucun sebebin varlığını gerektirmesi aynı şey değildir. Sebep sonucu varlık bakımından önceler ve aksi düşünülemez yani zorunlu biçimde sonucunu gerektirir. Sonuç sebep tarafından öncelendiği ve sebebin zorunlu sonucu olarak varlığa geldiği için kendini önceleyen sebebi varlık bakımından gerektiremez; ancak ve ancak mantık bakımından gerektirebilir.

Bu nedenle İbn Sina, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın birliğini öncelikli olarak mümkün ve zorunlu varlık ayırımından yola çıkarak ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre Vacibü'l-Vücûd'un zorunluluğu onun ayırıcı vasfıdır. O, bu zorunlulukla taayyün eder ve ferdiyet kazanır. İbn Sina, *İşarat*'ta öncelikle hissettiğimiz varlıktan başlamakta ve varlığında şüphe etmediğimiz bu varlığı zati bakımından düşündüğümüzde her varlığın kendisindeki varlığın ya zorunlu olması veya olmaması gerektiğini düşünmek durumunda olduğumuzu anlatmaktadır. Ona göre eğer varlığı zatında zorunlu ise bu varlık zatından dolayı zorunlu olandır ve esas zatiyla gerçek olan budur ve aynı zamanda kurucu (kayyum) olandır. Eğer bu varlığın varlığı zatından zorunlu değilse o varlığa yokluğu zatiyla zorunludur da denemez. Çünkü böyle bir şey ancak onun varlığının nedeninin olması şartı söz konusu olduğu zaman söylenebilir. Bu açıdan ondaki yokluk kalıcı bir yokluk değildir. Buradan hareketle İbn Sina, imkanı zati bakımından değerlendirmekte ve onu "zorunlu ve mümteni olmayan" olarak tanımlamaktadır. O halde İbn Sina'ya göre her varlık ya bizatihi zorunlu veya bizatihi mümkündür, dolayısıyla varlığı kendinden değil başkasındandır. Varlığı başkasından olanın varlığının da bir başkasından olması mümkündür ama bunun zincirleme devam ettirilmesi ise düşünülemez. Yani nihayetle bunların hepsinden ayrı bir "uç" varlığın yani varlığı-

33 İbn Sina, *en-Necat*, Mısır 1938, s. 220.

34 Aynı yer.

nın nedeni bulunmayan bir varlığın olması gerekir, bu ise varlığı zatından zorunlu olandır<sup>35</sup>.

İbn Sina'nın burada yapmış olduğu "zatiyla mümkün varlık" tarifi bu varlığın aynı zamanda dolayısıyla zorunlu olduğunu da gerektirmektedir. Çünkü ona göre, zatiyla mümkün olan bu varlıkta varlık ve yokluk aynı şekilde eşit durumdadır. Bunlardan birisinin gerçekleşmesi bir nedenin varlığını gerektirmektedir. İşte bu nedenden dolayı, yani kendisine varlığı verene olan ihtiyacından ve ona intisabından dolayı zorunludur, çünkü başka türlü varlığa gelemeyecektir. Bu şu demektir: Mümküne atfedilen "başkasıyla zorunlu" sözü mümkünün özüne ait bir sıfat değil onun Zatiyla Zorunlu Varlık ile olan nispetinin bir sıfatıdır. Bu yüzden zatiyla mümkün olan hiçbir zaman zatiyla zorunlu olamaz, ancak başkasıyla zorunlu olabilir.

Zatiyla mümkün başkasıyla zorunlu varlığın zorunluluğu bir de ona varlık veren Zatiyla Zorunlu Varlık açısından açıklanmaktadır. Çünkü, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın bir özelliği de zatiyla mümkün varlıkları zorunlu kılmasıdır. Yukarıda bahsettiğimiz "intisap"tan kasıt budur. Yani Zatiyla Zorunlu Varlık var olduğu müddetçe onun yetkin varlığının ve varlık vermesinin kesintiye uğraması imkansızdır. Zaten zatiyla mümkün varlık da varlığa büründüğü müddetçe O'ndan varlığını almak zorundadır. O halde Zatiyla Zorunlu Varlık, varlık verdiklerinden bağımsız olarak ve hiçbir etki altında bulunmadan diğer varlıkları gerektirmektedir. Çünkü illetli olan ancak bir illet ile varlığa gelmekte veya zorunluluk kazanmaktadır, onun varlığı illetine zorunlu olarak bağlıdır.

Bütün bu açıklamalardan sonra İbn Sina, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın varlığa gelmesi, yani Zatinin taayyünü bakımından bir (vahid) olduğu ve hiçbir yönden çoklukla ittisaf edemeyeceği ve çoklukla ittisaf edilenlerin sadece ve sadece zatiyla mümkün varlıklar olduğu hükmüne varmaktadır. Çünkü ona göre dolayısıyla zorunlu sözü sadece tek bir Zatiyla Zorunlu Varlık olabileceğini ispatlamaktadır. Hatta o, buradan O'nun nicelikte ve anlamda bölünemez olması yönünden de birliğini gündeme getirmektedir:

"Şayet zorunlu varlık'ın zati iki şeyin veya toplanmış şeylerin kaynaşmasından olsaydı onlar sebebiyle zorunlu olmuş olurdu ve onlardan biri

35 İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, Litera Neşri, çev.: Ali Durusoy-Muhtit'in Macit-Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 124-133; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik)*, 1/35-40.

veya her biri zorunlu varlıktan önce ve zorunlu varlığın kurucusu olurdu. Bu durumda zorunlu varlık, anlamda ve nicelikte asla bölünmez”<sup>36</sup>.

İbn Sina'nın birlik meselesini en ağırlıklı gündeme getirdiği konulardan birisi de Zorunlu Varlık'ın mümkünleri, dolayısıyla çokluğu akletmesinin kendi zatında bir çokluk meydana getirip getirmediğidir. Yani bu suretle O'nun mutlak birliğine bir hanel gelip gelmediğidir. Elbette ona göre, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın kendisinden sonra geleni akletmesi, O'nda bir çokluk meydana getirmeyecektir. Çünkü, Zorunlu Varlık'ın akletmesi; “kendi zatını kendi zatı sebebiyle akletmesi ve kendisinden sonra gelenin varlığının nedeni olması bakımından akletmesi ve diğer şeyleri aşağıya doğru inen zincir sıralamasında kendi nezdinden aşağıya doğru dikey ve yatay olarak inenin zorunluluğu bakımından akletmesi”<sup>37</sup> şeklindedir. Zorunlu Varlık'ın bu akledişini daha da açmak isteyen İbn Sina, O'nun tikelleri bilmesinin zamansal bir şekilde olmadığını<sup>38</sup> söylemekte ve kendisinden sonra geleni onların varlığının nedeni olması bakımından akletmesinin de asla kendisinde çokluk meydana getirmeyeceğini izah etmektedir. Çünkü onun burada zikretmiş olduğu “varlığının nedeni olması bakımından” sözü Zorunlu Varlık'ın aklettiği şeylerin kendi zatına dahil olamayacağına işaret eder, zira O'nun zorunluluğunun kaynağı yine kendisidir, yoksa mümkün varlığa izafetinden dolayı zorunlu olmadığı gibi, mümkün varlığı akletmesinden veya bilmesinden dolayı da Âkil değildir, özüy-le Âkil, Akıl ve Makuldür. Bu sebeple her şeyin nedeni olan Zorunlu Varlık'ta mümkünlerin herhangi bir çokluğa yol açması ve O'nun Bir'liğini zedelemesi düşünülemez. O'nun dışındaki tüm varlıklar, 'O'nda değil O'ndandır. İbn Sina bunu *İşârât*'ta da şu sözlerle belirtir:

“O'nun zatını zatı sebebiyle akledip sonra zatını kendi zatı sebebiyle akletme şeklinde en kurucu oluşu, çokluğu akletmeyi gerektirdiğine göre çokluk, kurucu olarak zatına dahil olmaksızın ondan sonra lazım gelen olur. Ve yine çokluk sıralama üzerine gelir. Ve birbirinden ayrı olsun ya da olmasın onun zatından sürekli gerekenlerin çokluğu birliği (vahde) lekelemez. El-Evvel'e, görel ve görel olmayan sürekli gerekenlerin çokluğu ve olumsuzlamaların çokluğu arız olur. Ve bu sebeple de isimler çoğalır ama bunların O'nun zatının birliğinde (vahdaniyeti zatihi) etkisi yoktur”<sup>39</sup>.

36 İbn Sina, *İşârât*, s. 131.

37 İbn Sina, *İşârât*, s. 165.

38 Aynı eser, s. 168.

39 İbn Sina, *İşârât*, s. 166.

İbn Sina Zorunlu Varlık'ın mümkünleri bilmesinin birliğine herhangi bir hanel getirmemesi konusunu daha da ayrıntılı izah etmek için O'nun mümkünleri bilmesinin tek bir defada ve tek bir bilişle olduğu üzerinde de durmaktadır. Öte yandan İbn Sina'nın aklı çoğu zaman ilim manasında kullandığı da dikkate alınır, Zorunlu Varlık'ın kendini bilmesi, ilkesi olduğu varlıkları da bilmesini gerektirmekte ve bu gerektirme asla onda bir çokluk oluşturmamaktadır. Çünkü O'nun bilgisi bilinenlere tabi değildir, bilinenler O'nun bilgisine tabidir. *Risaletü'l-Arşîyye*'de konuyu şu açık ifadelerle anlatır:

“Bilesin ki O, özü gereği (bizâtihi) âlimdir. O'nun ilmi, bilinmesi (malûmiyet) ve bilginliği (âlimiyet) tek (aynı) şeydir. O başkasını ve bilinebilir olan her şeyi bilendir. O her şeyi bir (aynı) ilmiyle bilir. Üstelik O, onu bilgisinin, bilinenin varlığı ve yokluğuyla değişmediği bir tarzda bilir... O'nun eşyayı tek bir ilimle; bilinenin değişmesiyle değişmeyen bir tarzda bildiğinin açıklaması (na gelince); O'nun ilminin, özü üzerine eklenmiş (zâid) olmadığı, O'nun özünü bildiği, bütün varlıkların ilkesi olduğu, araz ve değişikliklerden münezzehe olduğu kesinleşmişti. Öyleyse O, eşyayı (ilmi) değişmeksizin bilir. Bilinenler O'nun ilmine tâbîdir. O'nun ilmi bilinenlere tâbî değil ki, onların değişmesiyle değişsin”<sup>40</sup>.

O halde İbn Sina'ya göre bir ve birlik tıpkı var gibi Tanrı'nın zorunlu lazımdır, sıfatıdır. Bu açıdan şunu da kabul etmek gerekecektir ki, “Zorunlu Varlık Zâtı gereği sürekli haktır, mümkün varlık ise başkası gereği haktır, kendinde batıldır”, aynı şekilde Varlığı Zorunlu Bir'in dışındaki her şey kendinde batıldır”<sup>41</sup>.

Bir olma konusunda İbn Sina'ya yöneltilen önemli bir itirazdan da bahsetmek gerekir. Fahreddin Râzî'nin *İşârât Şerhi*'nde geçen söz konusu itiraz Zorunlu Varlık'ın bir bütün olarak neden düşünülemeyeceği konusudur. Yani o, bir bütünden oluşuyorsa ve bu bütün kendi parçalarına muhtaç ise de, bir bütün olarak dışarıdan başka bir şeye muhtaç değildir. O halde O, bu durumdayken de Zorunlu Varlık olabilir. Râzî, bu itirazı getirmekle birlikte kendisi aslında cevabını yine İbn Sina'ya dayanarak vermektedir. Râzî, burada İbn Sina'nın bir ve diğer varlıklar (çokluk) arasındaki temel ayrımına dikkat çekmekte ve bütünü kendisine muhtaç olduğu parça toplam parçalardan biri olduğu durumda bu parça sebep,

40 İbn Sina, *Arş Risalesi*, çev. Enver Uysal, Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Bursa 2000, c. 9, s. 9.

41 Bkz. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, I/46.



diğerleri de onun eseri olacaktır ve o tek parça bu kez basit ve bir duruma gelecektir. Buradan da anlaşılacağı üzere varlıklar hakikatlerini Bir'den almaktadır. Ancak bir bütün olarak varlıklar Bir'i oluşturmamakta ve dolayısıyla kainat Tanrı gibi telakki edilmemektedir<sup>42</sup>. Daha önce Farabi'nin üzerinde durduğu ve İbn Sina'nın sistemleştirdiği varlığın birliği düşüncesini bu şekilde izah etmeye çalışan Râzî, bir taraftan da panteizme kayılmaması için uğraşmaktadır. Ancak yine de Râzî, İbn Sina'nın varlığı hem kelime hem de anlam bakımından bir ve aynı şeyi gösteren müşterek bir kavram olarak değerlendirmesini endişeyle karşılamış ve Zorunlu Varlık'ta ve mümkün varlıklarda varlığın aynı şeyi ifade etmesinin sakıncasını belirtmiştir<sup>43</sup>. Aynı meseleye daha fazla açıklık getirmeye çalışan Nasîreddin Tûsî ise, önce konunun farklı bir cephesine işaret etmekte ve bir şeyin taayyün etmediği müddetçe hariçte varlık kazanamayacağını, bu yüzden Zorunlu Varlığın da mümkünlerin var edicisi olarak taayyün etmiş olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu taayyün, ona göre, Zorunlu Varlığın Zorunlu Varlık oluşundandır. Yani Zorunlu Varlık ile bu taayyün eden şey aynı şeydir. O zaman da Zorunlu Varlık bir olduğuna göre taayyünü de bir olacaktır<sup>44</sup>. Buradan yola çıkan Tûsî, endişenin yersiz olduğundan bahisle bu durumun merâtibü'l-mevcûdât göz önünde bulundurularak öncelik, başta gelme ve varlıktaki şiddet ile birlikte, yani güneş ve mum ışığının ışık kavramıyla ifade edilmesi gibi, düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. O halde varlığın mümkünde ve Zorunlu Varlık'ta bir ve aynı mana ile bulunması var olanların eşitliğini asla ifade etmeyecektir. Bu sebeple; "sebebin varlığı ile eserin varlığı aynı varlıktır. Lakin birisinin varlığı önce olan bir varlık, ötekisinininki ise daha sonraki bir varlıktır"<sup>45</sup>. Tûsî bu açıklamaların dışında Tanrı'nın idrak edilemeyen hakikati, yani kendine has olan varlığı ile idrak edilen varlığı, yani mutlak varlığı ayırmasına gitmekte ve bu mutlak varlığın hem kendine has olan varlığının hem de diğer var olanların lazımı olduğunu söylemektedir<sup>46</sup>. Tûsî'nin bu şekilde İbn Sina felsefesine getirdiği yorum varlığın birliği şeklinde İbn Sina sonrasında sistemleşen ve artık Tûsî döneminde iyice yaygınlaşmış olan felsefi tasavvufun bir ifadesidir. Ayrıca İbn Sina'nın *İhlas Sûresi Tefsiri*

42 Fahreddin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Râzî- Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara 1985, s. 98-100.

43 Olguner, a.g.e., s. 109.

44 *Aynı Eser*, s. 91.

45 *Aynı Eser*, s. 109.

46 *Aynı Eser*, s. 110.

ri risalesinde ehad kavramına yüklediği “hakiki vahdeti içeren birlikteki en son nokta” dediği hüsustur ki, bu kavram da felsefi tasavvufun en önemli kavramlarından<sup>47</sup>.

Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse; İbn Sina, varlığa mutlak, zihinde ve ayanda varlık şeklinde anlamlar verdiği gibi umumi ve hususi varlıktan da bahsetmektedir. Ancak burada umumi varlık derken onun kastettiği yine mutlak, zihinde ve ayanda varlıklardır. Hususi varlık dediği ise sadece üçüncüsüdür, yani ayanda varlıktır. Ona göre ayanda varlık şahsiyet kazanmış ve bu varlığıyla diğerlerinden farklılaşmak suretiyle teklik de kazanmıştır. Bu taayyün etmiş varlığın taayyün etmekle elde etmiş olduğu teklik ona hususi varlık adının verilmesine sebep olmuştur. Bu yüzden de kendinden başka bir şey olmayan bu varlıklar tanımlamazlar, ancak işaretlerle gösterilebilirler. İbn Sina, hususi varlığın tekliğinden İlk Varlığın birliğine gitmekte ve İlk Varlığın taayyününün de Zorunluluk olduğunu yani O'nun ayırıcı özelliğinin zorunluluk olarak ifade edilebileceğini söylemektedir. Dolayısıyla ona göre Zorunluluk, İlk Varlığın varlığının kendisini oluşturmaktadır, bir başka deyişle O'nun Varlığı Zorunluluktur.

Netice olarak İbn Sina'nın düşüncesinde Zorunlu Varlık, hiçbir şekilde çoğalmayan sırf ve gerçek bir'dir. Zatında birlik sahibi ve çoğalmayan olmakla beraber bütün varlıkların da ilkesidir. Onun varlığından söz etmek zorunluluğundan söz etmektir. Ayrıca ondan başka varlıkların onun zorunluluğuna iştiraki de mümkün değildir.

<sup>47</sup> Felsefi tasavvufta ehadiyyet kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kahr, İstanbul 2003, s. 51-72.

## Horasan ve Maverâünnehir’de İlk İsmâ’îli Faaliyetler

**Muzaffer TAN\***

### **Abstract**

*Although Khorasan and Transoxiana have an important place in view of İsmâ’îli activities of mission (da’wa), the studies on the İsmâ’îli activities there have remarkable remained limited in number so far. This is perhaps due the lack of information that will shed light on the first İsmâ’îli activities in the region. However, it is obvious there still remains a certain gap the needs more studies so that the history of sects in the region and their processes of interaction could be put forth in a sound way. In this connection, this article aims to make an unpretentious contribution to the gap in question.*

**Key Words:** Khorasan, Transoxiana, dâ’î, İsmâ’îli mission, Muhammad b. İsmâ’îl, Abû Hâtim al-Râzî, al-Nasafî, Samanids.

Kaynaklar hicri III/IX. asrın ortalarına kadar İslam coğrafyasında müşahede edilebilen herhangi bir İsmâ’îli faaliyetten doğrudan bahsetmez. İsmâ’îliliğin tarih sahnesine çıkması III/IX. asrın ortalarından itibaren İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde “gizli imama” davet adıyla yoğun bir davet faaliyeti yürüten dinamik bir ihtilalcı hareket biçiminde olmuştur. Bu ateşli faaliyetin ardında enerjik ve merkezi bir liderliğin teşkilatçı eli kolaylıkla fark edilmektedir. Hareket birkaç on yılı kapsayan bir süre içinde güney Irak ve güneybatı İran’dan Yemen, Bahreyn, Suriye, Cebel, Horasan, Maverâünnehir, Sind ve nihayetinde İsmâ’îli/Fatımî imam Ubeydulah el-Mehdî (d. 322/934)’nin yeni bir halifelik kuracağı Kuzey Afrika gibi İslam âleminin diğer bölgelerine hızla yayılmayı başarmıştır.

---

\* **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. tanmuzaffer@yahoo.com

Reşiddüdin Fazlullah (717/1318), İsmâ'îlî davetin çok geniş bir coğrafyada yürütüldüğünden bahseder. Bu faaliyet alanlarından ilki Horasan'dan Türkistan'ın en uç noktası ve Sistan'a kadar geniş bir alanı kapsayan *Meşrik* bölgesi; ikincisi Irak, Babil ve Kufe'den Hicaz ve Yemen vadi-sine kadar uzanan *Cenûb* bölgesi iken, diğer taraftan *Mağrib* olarak nitelenen Diyarbakır, Diyar-ı Rebia, Suriye ve Uzak Mağrib (*ğâyet-i mağrib*) de üçüncü faaliyet alanını teşkil etmekteydi. Dördüncü ve son faaliyet alanına gelince, Basra, Umman, Bahreyn, Sind, Hind ve Çin'e kadar geniş bir coğrafyayı ihtiva eden *Şimâl* bölgesinden oluşmaktaydı.<sup>1</sup> Bunun yanında İsmâ'îlî yazar Kadı Numan (363/974), *Tev'îlu'd-De'âim* adlı eserinde yeryüzünü on iki bölgeye (*cezîre*) ayırsa da,<sup>2</sup> İsmâ'îlî davetin bunların tamamında değil, muhtemelen altı veya yedisinde yürütülmüş olmalıdır.<sup>3</sup> Reşidüddin'in ifadesiyle söylemek gerekirse, bu bölgelerdeki her *nâhiyeye* güzel konuşan, belagat ve fesahat sahibi zeki dailer gönderilirdi.<sup>4</sup> İsmâ'îlî Kadı Numan Bu dailerin gittikleri yerlerde insanlar üzerinde iyi bir izlenim bırakacak ve karşılaşacakları muhtemel soru(n)lara en uygun şekilde cevap verebilecek ilmi donanıma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim onların ruhen ve bedenlen arınmış yüksek kabiliyetli, kusursuz, iyi ahlaklı, güzel konuşan ve insanlarla kısa sürede dostluklar kurabilen kişiler arasından seçtikleri belirtilir.<sup>5</sup>

Dainin niteliklerine dair İsmâ'îlî yazarlardan Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (IV/X. asrın sonları)'nin söyledikleri çok daha aydınlatıcıdır: "Dai, öncelikle dini ilimleri takipçilerine aktarabilmesi için iyi bir eğitim almalıdır. Hem zahir hem de batın ilimlerde kapsamlı bir şekilde bilgi sahibi olmalıdır. Ayrıca o, farklı mezhep ve inançların görüşleri hakkında bilgi sahibi olmalı, İsmâ'îlî imamlar ve kendisinden önceki İsmâ'îlî dailerin faaliyetleri hakkında bir fikir sahibi olmalıdır. Fakih bir zatın zekâ, ilim, sabır, feraset, dürüstlük ve yüksek ahlak gibi sıfatlarına sahip olarak, bir lider gibi yöneticilik sanatını bilmeli, cömert, kararlı, nazik ve hoşgörülü

1 Reuben Levy, "The Account of the Isma'ili Doctrines in the Jamî' al-Tawârih of Rashid al-Din Fadlallah, *JRAS* (1930), s. 511.

2 Bu bölgeler sırasıyla Arab, Rûm, Sekâlîbe, Nûb, Hazer, Hind, Sind, Zenc, Habeş, Sîn, Deylem ve Berber'den oluşmaktadır. Bunlar bir anlamda dünyayı oluşturan on iki bölge (*cezâiru'l-ard*) olmaktadır. Bkz. Nu'mân b. Muhammed, el-Kâdî Ebû Hanîfe, *Te'vîlu'd-De'âim*, thk. Muhammed el-A'zamî, Kahire trz, II/74.

3 Krş. Büyükkara, M. Ali, "İsmâ'îlî Dâî ve Fâtumî Da'vet", *İLAM Araştırma Dergisi* III/1 (Ocak-Haziran 1998), s. 20.

4 Reuben Levy, s. 511.

5 Reuben Levy, s. 511. Reşidüddin, onları Musa'nın beyaz eline, İsa'nın da nefesine benzetir.

olmalıdır. Dâî, dini için hayatını feda etmeye hazır bir mücahit, hasta ruhları sabır ve titizlikle tedavi edebilen bir doktor ve ruhları için ebedi kurtuluş arayan insanlar gönül rahatlığıyla ona müracaat edebilecekleri mürşid gibi güvenilir olmalıdır. Ayrıca dâî üstlerine karşı saygılı ve itaatkâr olmalı, faaliyet yürüttüğü bölgenin dini ve etnik yapısını çok iyi bilmeli, mahalli dili mutlaka öğrenmelidir.”<sup>6</sup>

Kaynaklarda geçen birtakım bilgiler dikkate alındığında, Horasan-Maveraünnehir’de II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren birtakım davet faaliyetlerine başlandığı söylenebilir. Rivayetlere göre bu bölgelerdeki ilk faaliyetler İsmâ‘îlî imamet anlayışında Kaim-Mehdi olarak son derece önemli bir yere sahip olan Cafer es-Sadık’ın torunu Muhammed b. İsmâ‘îl tarafından organize edilmiştir. BU anlamda Fahu’r-Râzî (606/1209) ve İbn Ebî’l-Hadîd (656/1258), Muhammed b. İsmail’in gerek Abbasi halifesi Hârûn er-Reşîd (170-193/786-809), gerekse Me’mûn (197-217/813-833) döneminde birtakım siyasi faaliyetler içerisinde olduğunu öne sürmektedir. Şöyleki Fahu’r-Râzî, Muhammed b. İsmail’in Musa Kazım ile birlikte uzak bölgelerdeki (*fî’l-âfâk*) Şiilere gizlice mektuplar yazdığını belirtirken<sup>7</sup>, İbn Ebî’l-Hadîd, Halife Memun’un Muhammed b. İsmail’in Kerh ve İsfahan ve diğer şehirlere kendisine davet amacıyla yazdığı birtakım mektuplarını ele geçirdiğinden bahseder.<sup>8</sup> İbn Ebî’l-Hadîd’in ifadeleri dikkate alındığında, Muhammed b. İsmail’in iktidar karşıtı faaliyetlerini halife Memun dönemi gibi geç bir dönemde de sürdürdüğü gibi bir netice çıkmaktadır. Bununla birlikte rivayette halife Memun ile Muhammed b. İsmail arasında geçtiği belirtilen tartışmanın tarihsel olarak vuku bulup bulmadığı hususu son derece şüphelidir. İlk bakışta bu rivayetin Muhammed b. İsmail’i yermek amacıyla İmamî bir bakış açısıyla kurgulandığı kanaati oluşmaktaysa da, Muhammed b. İsmail’in Memun döneminde yaşadığına ve o dönemdeki iktidar karşıtı birtakım faaliyetler

6 Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *Mücezetu’l-Kâfiye fî Şurûti’d-Da’veti’l-Hâdiye*, İng. Çev. W. Ivanow, “The Organization of the Fatimid Propaganda”, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 15 (1939), s. 20 vd. (Mehmet Ali Büyükkara, “İsmâîlî Dâî ve Fâtumî Da’vet”, s. 17-18, 23, 24’ten naklen).

7 Bkz. Fahu’r-Râzî, *eş-Şeceretu’l-Mübareke fî Ensâbi’t-Tâtibiyye*, s. 28.

8 Rivayete göre halife Memun, Muhammed b. İsmail’in kendi adına davette bulunmak amacıyla İsfahan’ın Kerh ve diğer vilayetlerindeki halka yazdığı mektupları ele geçirdikten sonra kendisini derhal huzuruna çağırır ve mektupları yüzüne fırlatarak olay hakkında açıklamada bulunmasını ister. Ancak Muhammed b. İsmail herhangi bir açıklamada bulunmaksızın mahçup ve cezasına razı bir hâlde bekler. Bunun üzerine Memun, Ali ve Fatıma hatırına onu affettiğini belirterek serbest bırakır. İbn Ebî’l-Hadîd, Abdulhamîd Hibetullah b. Muhammed b. Hüseyin, *Şerhu Nehci’l-Belağa*, Kum 1404, XVI/111.

içerisinde olduğunu ima etmesi noktasında kayda değerdir. Ayrıca İsmâîlî kaynaklarda geçtiği üzere Muhammed b. İsmail'in, başta Harun Reşid olmak üzere, Abbasi iktidarınca sıkı bir takip altında tutulduğu ve bu nedenle iktidardan köşe bucak kaçarak gizlendiği ısrarla vurgulanmaktadır.<sup>9</sup> Dolayısıyla onun iktidarla bu kadar içli dışlı olması son derece şüpheli ve ihtimal dışı görünmekteyse de, burada önemli olan husus, en azından onun iktidar karşısı faaliyetlerini bilhassa İran ve Horasan gibi iki önemli bölgede yoğunlaştırması ve belli bir taraftar kitlesi oluşturmuş olması ihtimalidir ki bu durum, mevcut İsmâîlî veya İsmâîlî olmayan kaynaklar ışığında düşünüldüğünde, tarihsel olarak pekâlâ mümkün görünmektedir.

Daha çok İmami kaynaklarda yer alan bu bilgiler ışığında Muhammed b. İsmail'e dair ortaya çıkan tabloyu destekler mahiyette İsmâîlî yazar Hâtim b. İbrahim el-Hamidî (596/1199), Abbasilerin Muhammed b. İsmail'i yakalamak istemesi üzerine 134/751-52 yılında gizlice kaçarak, Arap olmayan insanların yaşadığı, kendisini güvende hissedeceği uzak diyarlara gittiğinden bahseder.<sup>10</sup> Bununla birlikte Muhammed b. İsmail'in Medine'den ayrıldıktan sonra nereye gittiğine dair farklı bilgiler mevcuttur. Reşidüddin Fazlullah bu hususta birtakım bilgiler vermekle birlikte, onun Medine'den ayrılışını daha erken bir döneme, dedesi Cafer es-Sadık dönemine dayandırır. Ona göre Muhammed b. İsmail, dedesi Cafer es-Sadık hayattayken önce Irak'a, oradan Rey'e gitmiş, buradan da Demâvend'de *Semle* adında bir köye yerleşmiştir. Burada davet faaliyetlerini sürdürerek Horasan'a ve Sind bölgesindeki Kandehar gibi şehirlere dailer göndererek taraftar kazanmaya çalışmıştır.<sup>11</sup> İsmâîlî İdris İmadüddin (872/1467) ve Mutezilî Neşvânu'l-Himyerî, Reşidüddin'den farklı olarak Muhammed b. İsmâîl'in doğuya yaklaşık çeyrek asır sonra Harun Reşid döneminde gittiğinden bahsederler. Bu anlamda Neşvânu'l-Himyerî (573/1175), Muhammed b. İsmâîl'in Muhammed b. İsmail'in Harun Reşid döneminde iktidar karşısı gizli birtakım faaliyetlerinin ortaya çıkması üzerine, gizlice Medine'yi terk ederek doğuya, Nisabur'a gittiğini ifade ederken,<sup>12</sup> İdris İmadüddin, bu bilgiyi tasdik anlamında Muhammed b. İsmâîl'in, dönemin Abbasi halifesi Harun Reşid'in baskısından kurtulmak ve kendi adına davette bulunabilmek amacıyla gizlice Nisabur'a gittikten

9 Bkz. İdris İmadüddin, *Uyûn*, IV/355-57; Zehru'l-Meânî, s.208 vd.

10 *Mecâlis Seyyidnâ Hatim b. İbrahim el-Hâmidî*, s.108-109.

11 Reşidüddin, *Câmi'u't-Tevârih*, s. 516.

12 Neşvanu'l-Himyeri, *el-Hûru'l-Tyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kahire 1948, s. 197.

sonra bir süre Nisabur ile Deylem civarında faaliyetlerde bulunduğunu nakleler.<sup>13</sup> Bununla birlikte aynı yazar *Uyûnu'l-Ahbâr*'adlı eserinde, Reşidüddin'in de ifade ettiği gibi, Muhammed b. İsmail'in Rey'e gittiğini öne sürer<sup>14</sup> ki bu iki farklı ifadeden en azından Muhammed b. İsmail'in önce Rey'e daha sonra Nisabur'a gitmiş olabileceği sonucuna varılabilir.

Bu anlamda İdris İmadüddin'in Muhammed b. İsmâîl'in, gizlice *Âl-i Muhammed* adına davette bulunduğunu ima ettiği Rey ve civar bölgenin İshak b. Abbâs adındaki emiri ile temasa geçerek desteğini elde etmeye çalıştığını belirtir.<sup>15</sup> Söz konusu emirin kimliği hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, Muhammed b. İsmâîl'in davetine icabet etmiş olması, onun Şîî eğilimlere sahip birisi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Emir'in İsmâîlî daveti kabul etmesinin akabinde Muhammed b. İsmâîl bu bölgede davet faaliyetlerine başlayarak civar bölgelere dailer göndermiştir.<sup>16</sup> Ancak Ali oğullarından ülkenin farklı bölgelerinde iktidar karşıtı yürütülen birtakım siyasi faaliyetler ve hatta onların kalkıştıkları birtakım isyanlar dolayısıyla, Abbasi iktidarı doğal olarak Ali oğulları üzerinde ciddi bir baskı ve kontrol mekanizması geliştirmişti. Bu anlamda Muhammed b. İsmâîl de iktidarın baskısından payına düşeni almış olmalıdır. Dolayısıyla potansiyel anlamda siyasi rakipleri konumundaki Ali oğullarını, ülkenin dört bir tarafındaki istihbarat ağıyla sıkı bir şekilde takip eden Abbasi iktidarının bu faaliyetlerden haberdar olması, gerek bölgenin emiri ve gerekse bizzat Muhammed b. İsmâîl için ciddi bir tehlike arz etmekteydi. Nitekim durumun ciddiyetinden olsa gerek, Muhammed b. İsmâîl Rey ve civarındaki davet faaliyetlerine son vererek emirin yanında ayrılarak ailesiyle birlikte *Cebel* bölgesinde İshak b. Abbas'ın yakın bir dostlu olan Mansûr b. Cuş adındaki zatın idaresi altında bulunan *Nihavend*'e gitmiştir.<sup>17</sup>

13 İdris İmadüddin, İdris İmadüddin, b. el-Hasan el-Karaşi, *Zehru'l-Me'ânî*, thk Mustafa Galib, Beyrut 1991, s. 204.

14 İdris İmadüddin, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr*, thk. Mustafa Galib, Beyrut, 1986, IV/352.

15 İdris İmadüddin, *Uyûn*, IV/352.

16 İdris İmadüddin, *Uyûn*, IV/354.

17 Rivayete göre Abbasi iktidarınca Muhammed b. İsmâîl'in Nihavend'de Serha şehrinde olduğu haberi alınır ve bunun üzerine Harun Reşid, Muhammed b. Ali el-Horasanî adında kendisinin yetiştirdiği bir şahsı, yanında 205 Türk köleyle birlikte Muhammed b. İsmâîl'i yakalaması için Serha'ya gönderir. Ancak Muhammed el-Horasanî, aslen Şîî olduğu için, Muhammed b. İsmâîl'i yakalayacağı yerde ona bu durumu haber verir. Horasanî, yanındaki askerlerine aradıkları şahsın Serha'ya üç gün uzaklıktaki Ezer şehrinde olduğunu söyleyerek onları Serha'dan uzaklaştırır. Muhammed b. İsmâîl'in yerini jurnalleyen kişiye de mal mülk vererek susturur. Bkz. İdris İmadüddin, *Uyûn*, IV/355.

Muhammed b. İsmail'den sonra davet faaliyetinin gizli imamlar olarak (*el-eimmetu'l-mestûrîn*)<sup>18</sup> olarak nitelenen imamlar döneminde son derece büyük bir gizlilik altında birtakım faaliyetlerin yürütüldüğüne dair bilgiler mevcutsa da bu bilgilerden hareketle bölgedeki İsmâîlî faaliyetlere dair sağlıklı bir kanaate ulaşmak son derece zor görünmektedir. Bununla birlikte, gizli imamlardan Abdullah b. Muhammed b. İsmail'in daileri arasında zikredilen ve *Keyyâliyye* fırkasının kendisine nispet edildiği *Ahmed b. Keyyâl*'den söz etmeden geçmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Şehristânî'nin ifadeleri dikkate alındığında, önceleri davet içerisinde önde gelen biri olduğu anlaşılan İbn Keyyâl'in muhtemelen daha sonra birtakım konularda aşırı görüşler ileri sürerek, İsmâîlî davetin liderliği ile anlaşmazlığa düştüğü anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Bu hususu teyit mahiyetinde İdris İmadüddin de, İbn Keyyâl'in imamların görüşleriyle kendi görüşlerini karıştırıp temelsiz, imamların görüşlerine muhalif birtakım görüşler ortaya attığını ve bu nedenle Ebû'l-Hattab ve Muğire b. Said gibi doğru yoldan sapıp dalalete düştüğünü belirterek onu gali bir şahıs olarak niteler.<sup>20</sup> Ahmed b. Keyyâl, İsmâîlî davetle düştüğü anlaşmazlıktan sonra kendi adına davette bulunarak, önce imam, daha sonrada yeryüzünü adaletle dolduracak olan Kaim olduğunu öne sürer. Ancak bir süre sonra öne sürdüğü fikirler taraftarlarınca tasvip edilme-yerek öldürülür.<sup>21</sup>

İsmâîlî kaynaklarda bu bölgedeki faaliyetler hakkında verilen bilgiler bunlardan ibarettir. Bununla birlikte bu bilgilerin tarihi gerçekleri ne ölçüde yansıttığı son derece şüphelidir. Bilhassa söz konusu bilgilerin somut anlamda tarih kaynaklarına yeterince yansımamış olması, sağlıklı bir değerlendirme yapma imkânını ortadan kaldırır. Bununla birlikte, bu bilgilerden hareketle en azından Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinin Abbasi iktidarının baskılarından kurtulabilmek ve daha rahat hareket edebilmek için hicri II. asrın en azından son çeyreğinden itibaren İsmâîlîler tarafından faaliyet alanı olarak seçildiği söylenebilir. İsmâîlî daveti tam bir gizlilik içerisinde organize etmeye çalışan bu liderler, ya da Ali b. Ebî Talib soyundan gelen imamların faaliyetleri neticesinde, çok sayıda dainin

18

19 İbn Keyyâl'in görüşleri hakkında bkz. eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milâl ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut 1992, s. 185 vd.20 İdris İmadüddin, *Uyûn*, IV/357.21 İdris İmadüddin, *Uyûn*, IV/357.



İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkıp çok sayıda yandaş kazandığı 260/873-74'lü yıllarda meyvesini vermiş olmalıdır.<sup>22</sup>

Aslında başta Horasan olmak üzere İslam coğrafyasının doğu bölgelerindeki İsmâ'îlî faaliyetler daha çok İsmâ'îlî olmayan kaynaklar kanalıyla aktarılmaktadır.<sup>23</sup> Bu çerçevede İsmâ'îlî davetin söz konusu bölgelerdeki faaliyetleri ile alakalı en tafsilatlı bilgiler 485/1092'de Nizarîlerin suikastına kurban gidecek ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk'e aittir. Nizamülmülk'e göre bu bölgede ilk İsmâ'îlî faaliyetler İsmâ'îlî karşıtı kaynaklarda İsmâ'îlî/Bâtînî hareketin kurucusu olarak sıkça atıfta bulunulan ki bu husus son derece tartışmalıdır, Abdullah b. Meymun el-Kaddah'ın<sup>24</sup> kendisine halife olarak seçtiği Halef adında bilgili bir daiyi Rey ve civarına göndermesiyle başlamıştır. Bu husus başka kaynaklarca da teyit edilir.<sup>25</sup> Abdullah, Kuhistan bölgesinde faaliyetlerde bulunurken, Halef'i Rey bölgesine gönderir ve akabinde kendisi de Basra'ya gider.<sup>26</sup> Böylece Cibâl'deki İsmâ'îlî davetin merkezi olan Rey bölgesindeki ilk örgütlenmenin, Halef tarafından başlatılmış olduğu anlaşılmaktadır. Rey yakınlarındaki *Pesabûya* nahiyesindeki Kuleyn köyüne yerleşen Halef nakkaşlıkta usta biri olduğu için uzun bir süre gerçek kimliğini ve amacını kimseye açmadan sadece nakkaşlık yaparak hayatını sürdüren Halef'in bir süre

22 Daftary, "A Major Schism in the Early İsmâ'îlî Movement", s. 129.

23 Bu kaynakların başında Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün *Siyâset-Nâme* adlı eseridir. Bölgedeki faaliyetlerin daha özet bir biçimde anlatıldığı İbn Nedim'in *Fihrist* adlı eseri bir diğer önemli kaynaktır. Bu iki eserin yanında Makrizî'nin *İtti'âzu'l-Hunefâ*, İbnü'd-Devâdârî'nin *Kenzu'd-Durer ve Câmi'u'l-Ğurer*; Bağdadî'nin *el-Fark Beyne'l-Furak*, Reşûdüddin Fazlullah'ın *Câmiu't-Tevârîh ve Zeydi yazar Deylemî (711/1311)*'nin, *Kavâidu Akâidi Âl-i Muhammed fi'r-Red alâ'l-Bâtiniyye* adlı eseri bu bölgedeki ilk İsmâ'îlî faaliyetler hakkında bilgi veren diğer eserlerdir. Stern'in de belirttiği gibi bu kaynaklar büyük bir ihtimalle IV/X. asrın ilk yarısında yaşamış olan İbn Rizam'ın İsmâ'îlîlere reddiye olarak yazdığı eserine dayanmaktadırlar. Bkz. Stern, *Studies in Early İsmailism*, Leiden 1983, s. 189.

24 Abdullah b. Meymûn el-Kaddah hakkında müstakil bir eser kaleme almış olan ünlü Rus müsteşrik Ivanow, İsmâ'îlî karşıt kaynaklarda ifade edildiği şekliyle Abdullah b. Meymun el-Kaddah'ın İsmâ'îlî hareketle ilişkisinin olmadığına dair son derece tatmin edici gerekçeler ortaya koyar, bkz. Ivanow, Wladimir, *Ibn al-Qaddah (The Alleged Founer of İsmailism)*, Bombay 1957.

25 Mesela bkz. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, VI/96; Ebû'l-Kâsım Kâşânî, *Zübdetu't-Tevârîh: Târih-i İsmâ'îliyye ve Nizâriyya ve Melâhîde*, tsh. M. T. Dânişpejuh, *Revue de La Faculte des Lettres, Université de Tabriz* içinde, Supplement no: 9 (1343/1964), s. 20.

26 Burada Rey bölgesinin seçilmesi tesadüfî değildir. Rey'de Şii nüfusun yoğun olması bu tercihte rol oynamış olabilir. Nitekim Meymun'un, daisini bölgeye gönderirken söylediği şu sözler bu durumu doğrular mahiyettedir: "Rey'e git. Rey Kum, Kâşân, Âbe ve Sâve'de Rafizî çoktur. Onları Şia'ya davet edersen, hemen kabul ederler; işinde kolay başarı elde edersin." *Siyâset-Nâme*, Haz. Mehmet Altay Köymen, TTK yayınları, Ankara 1999, s. 228.

sonra gizlice Kaim Mehdi adına davette bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Ne var ki durumu Sünnî idarecilerce tespit edilince, Rey'e kaçarak gizlenmek zorunda kalmış ve burada ölmüştür.<sup>28</sup> Muhtemelen bu bölgede *Hallâc* olarak tanınan *Halef*, mezhebin kurucusu olarak bilindiğinden ötürü<sup>29</sup> bölgedeki İsmâ'îlilere Sünnî kesim tarafından *Halefîyye* dendiği anlaşılmaktadır.<sup>30</sup>

Halef'ten sonra davetin başına oğlu Ebû Sa'îd künyesiyle bilinen<sup>31</sup> Ahmed, ardından da Ahmed'in başyardımcısı ve Kuleyn'in yerlisi olan *Giyâs* adında bir dai geçer. Nizamülmülk'ün ifadelerinden *Giyâs*'ın ilim sahibi, son derece zeki ve teşkilatçı bir kişilik olduğu anlaşılmaktadır. *Kitâbu'l-Beyân* adında bir eser sahibi olan *Giyâs*,<sup>32</sup> etrafındaki Sünnî ulemayla birtakım tartışmalara girmiş ve bu tartışmalardan başarıyla çıkmıştır. Neticede şöhreti yayılınca, Kum, Kâşân ve Âbe vilayetlerinde yaşayan Şîî halk ona teveccüh ederek etrafında bir araya gelmiştir. Bununla birlikte *Giyâs*'ın Rey'de uzun süre kalma imkânı elde edemediği anlaşılmaktadır. Bilhassa bu bölgede güçlü bir nüfuza sahip olan Mutezili-Sünnî ulemanın baskısının bunda rol oynamış olma ihtimali yüksektir. Bu anlamda Sünnî fıkıhçılardan Abdullah Za'ferânî,<sup>33</sup> Mutezili-Hanefî kesimin yoğunlukta

27 O bir taraftan taraftarlarına Ehl-i Beyt'in mezhebini anlattığını, ancak bu anlatuklarının Kaim'in zuhur etmesine kadar saklı tutulması gerektiğini söylerken, diğer yandan Kaim'in zuhurunun yakın olduğu için bunların anlatılması gerektiğini, böylece Kaim zuhur ettiğinde insanların onun mezhebinden gafil olmayacaklarını belirtmekteydi. Bkz. *Siyâset-Nâme*, s. 228.

28 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 228.

29 Stern, *Studies in Early Ismâ'îlism*, s. 194.

30 Bkz. Markizî, *İttî'âz*, s.247; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, VI/96; Kâşânî, *Zübdetu't-Tevârîh*, s. 20; Ebû Muhammed Osman b. Abdillâh el-İrâkî el-Hanefî (VI/XII. asır), *el-Furaku'l-Mufterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*, Ankara 1961, s. 103.

31 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, VI/96.

32 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 229. *Giyâs*, söz konusu eserinde namazın, orucun ve fıkıhî kavramların anlamlarını lügat açısından ele alarak (bkz. *Siyâset-Nâme*, s. 229) muhtemelen Sunnilerin tepkisini çekmek istememiş olmalıdır. Bu açıdan Stern'in de belirttiği gibi (bkz. *Sudies in Early Ismailism*, s.194), bu eser muhtemelen önde gelen İsmâ'îlî daisi Ebû Hâtim er-Razî'nin *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserine benzer formda yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu eser, tipik bir dinî istalâhlar sözlüğü olup, eserin içeriğinden yazarın İsmâ'îlî olduğunu öne sürmek veya Sünnî olmadığının şüphe etmek için bir neden yoktur. Dolayısıyla *Giyâs* da aynı mantıkla hareket ederek benzer bir eser yazmış olmalıdır; bkz. Stern, *Studies in Early Ismailism*, s.194.

33 Muhtemelen burada kastedilen kişi Za'ferânîyye mezhebinin kurucusu kelamcı Ebû Abdillâh b. ez-Zaferânî olmalıdır. Bağdadi, Za'ferânîyye'den bahsederek, Neccariyye'nin alt grupları arasında Rey'de yaşamış olan ez-Zaferânî'ye uyan grup olarak niteler; bkz. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. 154. Şehristani ve Makdîsî de aynı şekilde Zaferaniyye'yi Neccariyye'nin alt firkaları arasında sayarak, Rey ve civarının bu mezhep üzere olduğunu dile getirir; bkz. *el-Milel ve'n-Nihal*, s.75; *Ehsanu't-Tekâsim*, s. 395.

olduğu Rey halkını Gıyâs ve yandaşlarına karşı kıskırtınca, Gıyâs'ın Horasan'a kaçmak zorunda kalması<sup>34</sup> bu hususu doğrulamaktadır.

Horasan'a giden Gıyâs'ın öncelikle bölgenin siyasi otoritesini İsmâ'îlî davete kazandırmaya yönelik faaliyetler içerisine girdiği ve bunda başarılı olduğu görülmektedir. Bu anlamda Gıyâs, öncelikle Horasan'ın Merv-i Ruz bölgesinin emiri Hüseyin b. Ali el-Mervezî ile tanışarak onu davete kazandırmış ve neticede, İsmâ'îlîlik bölgede ciddi anlamda güç kazanmıştır. Bu anlamda Nizamülmülk, bilhassa Tâlikan, Meymene, Herât, Ğarcistan ve Ğûr olmak üzere Horasan'da büyük bir güce sahip olan Hüseyin el-Mervezî'nin, İsmâ'îlî davete ihtida etmesinin bu yerleşim birimlerinden çok sayıda halkın emirlerinin yolunda giderek İsmâ'îlî davete girmeleriyle sonuçlandığını ifade eder.<sup>35</sup> Her ne kadar Gıyâs, Merv-i Ruz bölgesinde davete önemli katılımlar sağlamışsa da, daha önce diğer bölgelerde olduğu gibi Horasan'da da uzun süre kal(a)madığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Gıyâs'ın Horasan'ı terk etmesinin arkasında yatan gerekçe yeterince açık değildir.

Gıyâs ve diğer dailer davet faaliyetlerinde bulunurlarken, Mehdi'nin kısa bir süre içerisinde zuhur edeceği fikri üzerine ısrarla vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu vurgu insanlarda büyük beklentilerin ortaya çıkmasına yol açmış olmalıdır. Bununla birlikte, bu beklentiler gerçekleşmeyince, büyük hayal kırıklıkları yaşanarak Gıyâs'a yönelik eleştiriler sertleşmiş ve etrafındaki kitle ondan uzaklaşmaya başlamıştır. Öyle ki daha önce kendisine inanan Şii'ler onun görüşlerini beğenmeyerek birtakım eleştiriler yöneltmişlerdir. Bütün bunların yanında daha önce Gıyâs'ı Rey'den kovan Sünni halk tekrar onu yakalamak isteyince, Gıyâs bu şartlar altında daveti yürütemeyeceğini düşünerek ortadan kaybolmuştur.<sup>36</sup>

Gıyâs'ın akibeti hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi geçmemesi, sağlıklı bir değerlendirme yapma imkânı tanımaz. Gıyâs'dan sonra Rey'deki İsmâ'îlîlerin başına daha önce bahsedilen Halef'in torunlarından birisi geçtiyse de çok geçmeden Ebû Ca'fer *Kebîr*<sup>37</sup> adındaki oğlunu yerine halife olarak tayin ettikten sonra bu dâî vefat etmiştir. Ebû Cafer sağlık nedenlerinden ötürü davetin liderliğinden bir süreliğine ayrılmak zorunda kalınca yerine naibi olarak *Kitâbu'z-Zine* adlı eserin sahibi Ebû Hatim er-

34 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 228.

35 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 229.

36 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 229.-230.

37 Kâşânî'de Abû Cafer *Mahrûm* şeklinde geçer, *Zübdetu't-Tevârîh*, s. 20.

Râzî'yi geçirmiştir. Ne var ki, Dâî Ebû Cafer iyileşmesine rağmen, Ebû Hatim yeterince güçlenip konumunu sağlamlaştırdığından olsa gerek, görevi ona iade etmeyi reddederek faaliyetlerin liderliğini devam etmiş ve böylece, bu bölgedeki davetin liderliği Halef ailesinin elinden çıkmıştır.<sup>38</sup> Ayrıca İbn Nedim, *Mahrûm* adında bir daiden daha bahseder.<sup>39</sup>

Ebû Hâtim'in daha önceki hayatında elimizde yeterince bilgi bulunmamakla birlikte, Nizamülmülk onun *Pesapuya* nahiyesinden olduğunu naklederken,<sup>40</sup> İbn Nedim(385/955) Versenânî (*el-Versenâni*) olduğunu belirtir. Ebû Hâtim'den Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Keşşî el-Versâhî ismiyle bahseden İbn Hacer (856/1452), Ebû'l-Hasan b. Bânûye'nin *Târîhu'r-Rey* adlı eserinden naklen onun önceleri fazilet sahibi, edîb ve dil alanında ilim sahibi birisi olduğundan belirterek onun ilmi kişiliği hakkında bilgi vermektedir.<sup>41</sup> Bununla birlikte onun daha sonra *ilhâd* ederek İsmâîlîliğe geçtiğini ve çok sayıda önde gelen şahsiyeti yoldan çıkardığını ifade etmesi Ebû Hâtim'in davet faaliyetlerinde son derece etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu anlamda Ebû Hâtim ile birlikte İsmâ'îlî davetin bölgede yeni bir aşama kat ettiği söylenebilir. Davetin faaliyet alanı Rey bölgesini aşarak Taberistan, İsfahan, Azerbeycan ve Cürçân gibi civar bölgelere yayılır. Bu anlamda Rey emiri Ahmed b. Ali'nin davete kazandırıldığına dair Nizamülmülk'ün ifadeleri<sup>42</sup> davetin bölgede ne derece yayıldığını göstermesi açısından önemlidir.<sup>43</sup>

İsmâ'îlî davetin Horasan'daki faaliyetlerine gelince, çok sayıda kaynak İsmâ'îlî davetin Horasan'da Fatımiler tarafından 297/909 yılında devlet kurarak siyasi bir güç haline geldikleri dönemde başlatıldığından bahseder. Bununla birlikte bu bölgede davetin kimin tarafından başlatıldığı konusunda ihtilaf söz konusudur. Bu anlamda Bağdadî (429/1037), İsmâ'îlî davetin Nisabur'da Şa'rânî adındaki dai tarafından başlatıldığını belirtirken,<sup>44</sup> Markizi (845/1442), İbnu'd-Devâdârî (736/1336) ve Kâşânî, İsmâ'îlî daveti Ebû Abdillâh el-Hadim adındaki dainin faaliyetleri ile Ni-

38 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 230.

39 İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 234.

40 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 229.

41 Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebu Ğudde, Beyrut 2002, I/448.

42 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 230.

43 Ayrıca bkz. Poonawala, Ismail K., *Biobibliography of Ismâ'îlî Literature*. Malibu, California 1977, s. 36-39.

44 Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 220

sabur'dan başlatırlar. Ebû Abdillâh, Mağrib'teki Ubeydullah el-Mehdi'nin bir hizmetkârı olup daveti onun adına yapmaktadır.<sup>45</sup> Daha önce zikredildiği üzere muhtemelen Ebû Abdillâh'tan daha önce Gıyâs adındaki dai Horasan'a gelmişse de, Ebû Abdillâh'ın, Horasan'da yeni tesis edilmiş davetin ilk resmi başkanı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Zeydî bir yazar olarak Bustî'nin İsmâ'îliyye'ye yazdığı *reddiyede* aynı şekilde Ebû Abdillâh el-Hadim, Horasan'da faaliyet gösteren ilk dai olarak zikredilir.<sup>47</sup> Ebû Abdillâh'ın Horasan'a ne zaman geldiğini tespit etmek pek mümkün görünmemekle birlikte, en azından göreve hicri üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında tayin edildiği kabul edilebilir. Ebû Abdillâh el-Hadim'den sonra Ebû Saîd eş-Şârânî davetin başına geçmiştir. İbn-i Nedim onun ilk Fatımî Halifesi Ubeydullah tarafından 307/919-920'de Horasan'a gönderildiğini naklederken,<sup>48</sup> Makrizî onun üst düzey subaylardan bazılarını mezhebine döndürdüğünü vurgular.<sup>49</sup> Ayrıca Bağdadî'den öğrendiğimiz kadarıyla Ebû Abdillâh el-Hadim gibi eş-Şârânî de Nisabur'da ika-met etmiş ve Ebû Bekir b. Muhtac'ın valiliği döneminde öldürülmüştür.<sup>50</sup> Bununla birlikte, İbn Nedim onun öldürülmesinden bahsetmeyip, çok sayıda halkı mezhebe kazandırdıktan sonra öldüğünü ifade eder.<sup>51</sup>

Ebû Saîd eş-Şârânî'den sonra Horasan'daki davetin liderliğine Hüseyin b. Ali el-Mervezî getirilmiştir.<sup>52</sup> Nizamülmülk'ün anlattığına göre Mervezî, Rey'den kaçıp Horasan'a gelen Gıyâs kanalıyla mezhebe ihtida etmiştir. Bu da hicri üçüncü asrın son yıllarında vuku bulmuş olmalıdır.<sup>53</sup> Buradaki rivayete göre Rey'de kaçan Gıyâs, Horasan'a giderek Merv-i Rûz denen mevkiye yerleşir. Orada Emir Hüseyin b. Ali Mervezî'yi mezhebine davet eder. Emir daveti kabul edince,<sup>54</sup> Horasan'da hâkimiyeti altında bulunan

45 Makrizî, *İttî'âz*, s. 247; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, VI/95; Kâşânî, *Zübdetu't-Tevârih*, s. 20.

46 Stern, *Studies in Early Ismailism*, s. 217.

47 Ebû'l-Kasım el-Bustî, *Min Keşfi Esrari'l-Bâtıniyye ve Gavâri Mezhebühim*, 320. M. S. Stern, *Abû'l-Qâsim al-Bustî and His Refutation of Ismâ'îlism* adlı makalesinde İsmâ'îlilikle ilgili bölümü yayınlamıştır. Bkz. *Studies in Early Ismailism*, s. 315-320.

48 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 234.

49 Markizî, *İttiaz*, s. 247.

50 Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 220.

51 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 234.

52 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, VI/95.

53 Nizamülmülk'ün anlattığına göre bu mezhebin Rey ve civarında ortaya çıkması hicri 280'dir. Gıyâs'ın Rey'de kaldıktan bir süre Horasan'a kaçtığı dikkate alınrsa, mezhebin bu bölgede üçüncü asrın sonlarında otaya çıktığı anlaşılmaktadır, bkz. *Siyâset-Nâme*, s. 231.

54 ed-Deylemî, Hüseyin el-Mervezî'nin eş-Şârânî kanalıyla davete geçtiğini belirtir, bkz. *Kavâ'idü 'Akâ'idü Âli Muhammed*, s. 33.

Talikan, Meymene, Herat, Garcistan ve Gur bölgelerinde bulunan halk da daveti kabul eder.<sup>55</sup>

İbnü'l-Esîr (630/1322)'den öğrendiğimiz kadarıyla Emir Hüseyin, Muharrem 298/910'da Ahmed b. İsmâîl es-Sâmânî tarafından Sicistan'daki Sâmânî kuvvetlerinin komutanlığına getirilmiştir.<sup>56</sup> Hüseyin bu görevinden bir süreliğine alınmış olmalıdır ki 300/912 yılında ikinci defa Sicistan'daki Samani kuvvetlerinin komutanlığına getirildiğinden ve aynı yıl Buhara'ya döndüğünden bahsedilir. Bununla birlikte Sicistan valiliğine atanmayı beklediği halde bu gerçekleşmeyince, büyük bir hayal kırıklığına uğrar ve Samani hükümdarı Ahmed b. İsmâ'îl'in ölüp yerine Nasır b. Ahmed'in geçmesinin akabinde 301/913 yılında Herat'ta ayaklanır. İlk önceleri Ahmed'in yeğeni Mansûr b. İshak'a bağlılığını açıklarsa da Mansûr kısa bir süre sonra vefat edince, Hüseyin Nisabur'u işgal eder. Kendisine karşı gönderilen Samani komutanı Ahmed b. Sehl, Herat'ı alıp Merv-i Rûz önlerinde Ağustos 306/Eylül 918 yılında Hüseyin Mervezî ile savaşa tutuşur. Hüseyin bu savaşta mağlup edilerek yakalanır ve hapsedilmek üzere Buhara'ya gönderilir. Daha sonra vezir Ebû Abdillâh el-Ceyhani'nin araya girmesiyle serbest bırakılır ve Emir Nasr b. Ahmet'e hizmet etmesi için saraya gönderilir.<sup>57</sup> İbn Nedim, Hüseyin Mervezî'nin Nasr b. Ahmed tarafından hapsedildiğini ve burada öldüğünden bahseder.<sup>58</sup> Bununla birlikte Siyasetname'de geçen bilgiler dikkate alındığında,<sup>59</sup> Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin hayatının son yıllarını Horasan'da geçirdiği anlaşılmaktadır.

Horasan-Maveraünnehir'de davet faaliyetlerinde bulunan İsmili dailer arasında, İsmâ'îli öğretiyeye Yeni Eflatuncu fikirleri ilk defa sokan ve bir anlamda İran İsmâ'îliliği diyebileceğimiz akımın öncüsü konumundaki Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (Nahşebî)'den<sup>60</sup> bilhassa bahsetmek gerekir. Nesefî'nin İsmâ'îli davete kimin tarafından kazandırıldığına dair elimizde net bir bilgi bulunmamakla birlikte en azından onun Hüseyin b.

55 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 229.

56 İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1994, V/31.

57 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/48-49.

58 *Fihrist*, s. 234. Ayrıca İbn Nedim'de Hüseyin el-Mervezî'nin filozof Ebû Zeyd el-Belhî'ye (322/934-35) aylık maaş verdiği; ancak Ebû Zeyd'in tevil üzerine bir kitap yazması üzerine, el-Mervezî'nin yaptığı ödemediği şeklinde ilginç bir bilgi yer alır, *Fihrist*, s.170

59 *Siyâs-Nâme*, s. 229.

60 Makdisî, Nesef, şehirden bahsederken, bu şehre çok kıymetli (*nefise*) anlamında *Nahşeb* dendiğini belirtir, *Ahşenu'l-Tekâsim*, s.142 Dolayısıyla Nahşebî ve Nesefî nitelemeleri aynı şeye delâlet etmektedir.

Ali el-Mervezî'nin yakın bir arkadaşı olduğu<sup>61</sup> ve bizzat Mervezî tarafından bölgedeki davetin liderliğine getirildiği anlaşılmaktadır. Nizamülmülk'e göre, Mervezî ölmeden önce davetin liderliğine Muhammed b. Neseffî'yi getirerek, kendisine, yerine bir naib bırakıp Buhara ve Semerkand'a gitmesini; orada Horasan emiri Nasr b. Ahmed ve sarayın önde gelen devlet adamlarını mezhebe kazandırmak için çalışmasını vasiyet etmiştir. Hüseyin'in ölümünden sonra Neseffî onun yerine geçince, halkın çoğunluğu onun davetini kabul eder. Yerine naibi olarak Sünnilerin baskısından dolayı Rey'den Horasan'a kaçmış olan İbn-i Sevâde veya İbn-i Sevdâbe adında birini bırakarak, Mervezî'nin vasiyetine uygun bir şekilde Maverâünnehir'e geçer. Neseffî Buhara'ya gittikten sonra, buranın davet için müsait olmadığını görerek, Neseffî (Nehşab) geçer ve orada faaliyetlerini yoğunlaştırır.

Buradaki faaliyetleri sonucunda Horasan emiri Nasır b. Ahmed'in nedimi Bekir en-Nehşabi, hususi kâtip (*debîr-i hass*) Ebû Bekir b. Ebî Eş'as, ârız Ebû Mansûr Çağani, hacib-i hass Keytaş gibi birçok önde gelen devlet ricali İsmâ'îlî mezhebine girerler. Etrafındakilerin de teşvikiyle faaliyetlerine Buhara'da devam etmeye başlar. Burada davetini gizlice başarılı bir şekilde yürütür ve sonunda Buhara emiri de İsmâ'îlî mezhebe kazandırır. Bunun yanında Eylak valisi Hasan Emir ve vekil-i hass Ali Zerrad gibi önde gelen devlet ricali de mezhebe girenler arasındadır. Öyle ki sonunda Neseffî, hükümdar Nasır b. Ahmed'i daha önce daveti kabul etmiş olan saray erkânının da yardımıyla kendi mezhebine geçmeye ikna eder. Neseffî'nin iltiması üzerine Nasr, Buhara'da hapisanede ölen Hüseyin b. Ali'nin diyeti olarak Fatımi halifelerinden Kâim'e (934-946) 119.000 dinar ödemeyi kabul eder.<sup>62</sup>

Bununla birlikte Nasr b. Ahmed'dan sonra iktidara geçen Nûh b. Nasır döneminde Maverâünnehir İsmâ'îlîlerinin durumu tersine döner. Neseffî<sup>63</sup> ve Hasan Melik, Ebû Mansûr Çağani ve Eşab gibi İsmâ'îlî olmuş bazı emirler yakalanıp feci şekilde cezalandırılırlar. Daha sonra Buhara ve civarında İsmâ'îlîler katledilip malları talan edilir. Bu tarihten itibaren İsmâ'îlîlik, Maverâünnehir'de ancak gizli bir mezhep olarak varlığını devam ettirme imkânı bulur.<sup>64</sup>

61 Stern, s. 219, 228.

62 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 229 vd.

63 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V/240.

64 Nizamülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 229-239.

İbn-i Nedim, Nûh b. Nasr döneminde İsmâ'îlî hareketin bastırılmasını biraz daha farklı anlatır. Ona göre Nasr, Şarani'den sonra İsmâ'îlî davetin başına geçen Hüseyin b. Ali el-Mervezî'yi hapsedip burada ölmesinden sonra, Mervezî'nin halefi konumundaki Neseî tarafından ikna edilip davete kazandırılır. Akabinde Mervezî'nin ölümüne karşılık diyeti olarak Nasr, Neseî'ye 119.000 dinar verir. İbn Nedim'deki ifadelerden bu dinarların dönemin Fatımi halifesi Ubeydullah'a gittiği anlaşılmaktadır.<sup>65</sup> Bununla birlikte bir süre sonra hastalanan Nasr, hastalanmasını İsmâ'îlî davete icabet etmesine bağlayarak bunu ilahi bir ceza olarak görür. Rivayete göre ölmeden önce Nasr, bunu Nuh'a anlatır. Nuh tahta çıkınca Neseî'nin huzuruna getirilmesini emreder. Onunla fakihler arasında bir münazara yaptırır ve münazaradan fakihler galip çıkar. Neseî'nin, Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin diyeti olarak verilen paranın 40.000 dinarını zimmetine geçirdiğini öğrenen Nuh, taraftarlarıyla birlikte onu idam ettirir.<sup>66</sup>

Nasr Ahmed b. döneminde Samani sarayında bilhassa İsmâ'îlî daisi Muhammed b. Ahmed Neseî bağlamında İsmâ'îlî faaliyetlerinden bahseden bir diğer önemli kaynak Arap edebiyatının en önde gelen üstatlarından kabul edilen Ebû Mansûr es-Se'âlibî (429/1037)'nin *Âdâbu'l-Mulûk* adlı eseridir.<sup>67</sup> Bu eserde öncelikle Neseî ve adamlarınca dönemin Samani hükümdarı es-Sa'îd Nasr b. Ahmed'in İsmâ'îlîliğe ihtida ettirilme için yapılan faaliyetlerden bahsedilmektedir. Söz konusu eserde geçen bilgilere göre Ebû't-Tayyib el-Mus'abî ve Ebû'l-Hasan b. Sevâde er-Razî ve aynı zamanda devletin veziri konumundaki Ebû Ali el-Ceyhani, birtakım dünyevi zevklerden, kan dökmekten tövbekâr bir hâlde, münzevi bir hayatı tercih ederek ölüm korkusuyla yaşamakta olan Samani hükümdarı es-Sa'îd Nasr b. Ahmed'in İsmâ'îlî daveti kabul ettirmek çok kurnazca ve mahirane taktiklere başvurdukları ifade edilir.<sup>68</sup> Bu önde gelen devlet

65 "... ve ze'ame ennehu yurfi'zuhu ilâ sâhibi'l-mağrib el-muqim bi'l-emr.", s. 234.

66 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 334.

67 Sealibî'nin Arapça kaleme almış olduğu bu eser, Celil İbrahim el-Atiyye tarafından 1990 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir. Bununla birlikte burada başvuru olan metin, eserin Arapça aslı olmayıp Sait Aykut tarafından *Hükümdarlık Sanatı (Âdâbu'l-Muluk)* (İnsan Yayınları, İstanbul 1997) adıyla Türkçe'ye yapılan çevirisidir (bundan sonra *Aykut* olarak verilecektir) ile Patricia Crone'in "A New Text On Ismailism at the Samanid Court", *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, Leiden 2003, s. 37-67 adlı makalesinde s. 37-41. sayfalar arasında verdiği İngilizce çevirisidir (bundan sonra *Crone* olarak verilecektir).

68 Öncelikle bu iki İsmâ'îlî devlet adamı Nasr'ın mevcut yaşam biçimini hedefledikleri doğrultuda değiştirmek için önce hükümdarın hayat tarzını kötülererek kendi gözünden düşürmeye çalışırlar. Şöyleki onun birtakım dünyevi zevklerden, kan dökmekten tövbekâr bir hâlde, münzevi bir hayatı tercih ederek ölüm korkusuyla yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu iki dai



ricalinin bölgedeki İsmâ'îlî davetin baş dais konumundaki Muhammed b. Ahmed el-Pezdehî (en-Neseffî)'nin emirleri doğrultusunda hareket ettikleri ifade ederek bu devlet ricalini öne sürdüğü görüşlerin aslında Ahmed b. Muhammed el-Pezdehî, yani Neseffî'ye ait olduğunu dile getiren Se'âlibî, bu nedenle onların Nasr b. Ahmed'i, Neseffî'yi dinlemesi için saraya davet etmeye ikna ettiklerini belirtir ki neticede onu sarayına davet eden hükümdar Neseffî'yi dinledikten sonra görüşlerini kabul eder ve İsmâ'îlî imama (*sâhibu cezire*) itaatini temsilen yüz miskal altın ağırlığında yetmiş dinarın basılıp gönderilmesini emreder.<sup>69</sup> Bu aşamadan sonra anlatılanlar özet olarak şu şekildedir:

Mus'abî ölünce, İsmâ'îlîlerin durumu kötüye giderek zayıflar. Bunu üzerine Pezdehî, yanında söz konusu dinarların bir kısmıyla köyüne dönerken, dinarların geriye kalan diğer kısmı da İbn Sevâde'dedir. Sa'îd Nasr b. Ahmed ölüp yerine oğlu Hamîd, yani Nuh b. Nasr geçince, Pezdehî'ye daileri arasından en maharetli ve en iyi konuşan münazarcılarını gönderip kendisini ikna etmeleri için göndermesini ister. Aslında Hamîd dinde ilim sahibi (*mütefakkihen fi'd-dîn*) ve büyük hâkim (*el-hâkim el-celîl*) olarak bilinen önde gelen Hanefî fakih Muhammed'den hadis öğrenmiş feraset sahibi bir hükümdardır. Pezdehî'nin elçisi saraya gelince, Pezdehî gizlice Hamîd'e gelerek onu mezhebine davet eder. Aralarında geçen konuşmadan Hamîd'in aslında davete katılmaya hiç de niyetli olmadığı anlaşılmaktadır. Eğer der, Hamîd, "bu davet İslam'a mugayir bir şeyse, ondan Allah'a sığınırım. Yok değilse, bu durumda da Hz. Muhammed'in zaten onu tebliğ etmiştir, dolayısıyla ona ilave dilecek bir şey kalmamıştır. Onun hadisleri ve şeriatı kâfidir. Eğer Hamîd bu mezhebi kabul ederse, bunu halktan gizlemenin bir anlamı olmayacaktır." Zuheyr onun şirki için şunları söyler: " Bir perde iğrençlikleri gizler, iyiyi gizleyecek hiçbir şey bulamazsınız." Elçi bu tam da imamın ortaya koyduğu şeydir" diye karşılık verirler. Hamîd, ya halktan, ya ilim adamlarından ya da idarecilerden korkulduğu için bunun böyle olduğunu belirtir. "Eğer halktan korkulduğu için bu davet gizleniyorsa, der Hamîd, onlar benim tebamdır; onlardan kimse bana karşı çıkmaya cesaret edemez. Eğer ilim adamlarında korkulduğundan dolayı gizleniyorsa, aynı durum yine söz konusudur. Bu durumda hangi otorite ve el kendisinininkinin üzerindedir ki davet gizlensin. Bu nedenle bu dini gizlemeye ya da ahit almaya gerek yoktur." Hamîd'in bu sözleri karşısında elçi şaşkınlık içerisinde söyleyecek bir şey bulamaz ve durumu Pezdehî'ye anlatmak için geri döner. Durumu öğrenen Pezdehî büyük

bu hayat tarzının onun acılarını dindiremeyeceğini, kader karşısındaki kaygı ve korkuların kendisine bir faydası olmayacağını söyleyerek ona dünya zevklerini tadabileceği bir hayat tarzını telkin ederler. Ancak bu şekilde ruhu kaygı ve acıdan ibaret olan bu maddi dünyanın sıkıntılarından kurtulabilirdi. (es-Se'âlibî, *Aykut*, s. 173; *Crone*, s. 37-38)

69 Sealibi, *Aykut*, s. 174; *Crone*, s. 38-39.

bir endişeye kapılır. Uzun bir süre geçmeden Hamîd, İbn Sevâde'den söz konusu dinarların iade edilmesini ister. Ancak İbn Sevâda ısrarla dinarların kendisinde ya da arkadaşlarında olmadığını, akibetleri hakkında da bir şey bilmediğini öne sürer. Ne var ki Ha Hamîd mid tesadüfen dinarların büyük bir kısmının İbn Sevâde'nin evinde olduğunu öğrenir ve dinarları aldıktan sonra İbn Sevâde'yi cezalandırıp öldürür. Daha sonra Pezdehî'den huzuruna gelip geriye kalan dinarları teslim etmesi istenir. Ancak o bunu yerine getirmez. Akabinde Hamid onunla herhangi bir münazaraya girmeden, ulemaya ona ne yapması gerektiğini danışır. Onlar da onun öldürülmesi gerektiğini söyleyince, Pezdehî çarmlıca gerilip öldürülür.

Aynı dönemde İsmâ'îlî öğretiyi benimseyen hükümdarlar arasında Bekr b. Mâlik, Ebû Ali b. İlyas ve Halef'in babası Ebû Cafer b. Bânû, Tahir b. Muhammed es-Siczi ve Ebû Ali b. Simcur da yer almaktadır. Bu dönemde İsmâ'îlî davet Horasan da büyük bir gelişme kaydeder. Ancak Gazneli Mahmud'un bu bölgede hâkimiyet kurarak İsmâ'îlîliğe karşı mücadele etmesiyle, İsmâ'îlî davetin bu bölgede yayılması durur ve böylece eski gücünden ciddi anlamda uzaklaşır.<sup>70</sup>

Sa'lebî'nin buraya kadar anlattıkları her şeyden önce Mus'abî ve daisi İbn Sevâde'ye atfedilen rol açısından İbn Nedim ve Nizamülmülk'ten farklı bilgiler içerir. İbn Nedim, İbn Sevâde hakkında herhangi bir bilgi vermezken, Nizamülmülk sadece bir yerde ondan Nesefî'nin Merv-i Ruz'da yerine bıraktığı halefi olarak bahseder.<sup>71</sup> Buna karşın Se'âlibî, Mus'abî ve İbn Sevade'yi Nasr b. Ahmed'i İsmâ'îlîliğe ihtida ettiren kişiler olarak zikreder. Bu arada İbn Sevade hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değilse de, Mus'abî'nin Nasr b. Ahmed'in İsmâ'îlîliği benimsemesinde anahtar role sahip olduğu anlaşılmaktadır. İsmâ'îlîliğin Samani sarayında önemli gelişmeler kat ettiği dönemi ellerinden geldiğince görmezlikten gelmeye çalışan Samani tarihçiler, genel olarak Mus'abî hakkında sessiz kalırlar.<sup>72</sup> el-Belhî, onun *Karmatî* olduğundan bahseder.<sup>73</sup> Mucemu'l-Buldân'da Ebû Hâşim Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî'nin, Semerkand kadılığına atanmasına karşılık Ebû Tayyib el-Musabî'ye *Karâmita* ile ilgili bir kitap yazdığı zikredilir. Muhtemelen bu kitap *Karâmita*'nın lehine yazılmış olmalıdır. Şöyleki Semerkand halkı bu durumdan haberdar olunca, onu öldürmek istemiş; ancak İbn Hibban Buhara'ya kaçmak suretiyle öldürülmekten kurtulmuştur. Daha sonra *Karâmita* hakkında yazdığı kitabıyla

70 es-Se'âlibî, *Aykut*, s. 174-76; *Crone*, s. 38-41.

71 *Siyâset-Nâme*, s. 232.

72 Bkz. *Crone*, "A New Text on Ismailism at the Samanid Court", s. 43.

73 Belhî, *Fadâil-i Belh*, thk. A. Habib, Tahrân, 1350, 293-294.

birlikte İbn Babu'nun yanına giderek Sicistan'a vali olarak atanmıştır (*qal-ledehu a'male Sicistân*).<sup>74</sup>

Bunun yanında, Hanefi-Maturidi bir alim olan Necmuddin en-Neseffî (537/1142) bu hususu teyit edici birtakım bilgiler verir. Neseffî, Ebû'l-Ya'la Abdu'l-Mu'min Halef b. Tufeyl b. Zeyd et-Temîmî el-Ammî adında meşhur bir muhaddisin Ramazan ayında Kuran'ı hatmettikten sonra, mescidde insanların huzurunda alenen *zındıklık* ve *ilhâd* ile suçladığı dönemin veziri Ebû Tayyib el-Musabî ve Karamita'nın helak olması için beddua ettiğini ve sonrasında Karamita'nın *taassubu* altında ömrü büyük sıkıntılar içinde geçen ve Buhara'da hapsedilen Ebû Osman Said b. İbrahim b. Makel'in kurtulması için dua etmesinden bahseder. Neticede birkaç gün geçmeden Buhara'da bulunan Türk askerleri (*el-haşem*) Mus'abî'yi öldürürler ve böylece Ebû Osman Said b. İbrahim de çektiği sıkıntıdan kurtularak güven içerisinde Buhara'dan döner.<sup>75</sup> Daha sonra İsmâ'îlîlerin lideri konumundaki Muhammed b. Ahmed b. Hamdeveyh el-Pezdevi, yani Neseffî ve Sabbağ olarak bilinen arkadaşı Muhammed b. Saîd b. Mu'âz el-Menâdilî el-Buhârî öldürülerek çarınıha gerilirler. Bütün bu hadiseler, 333/944 yılında, Şeyh Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed el-İclî ve vezir Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ahmed es-Sulemî el-Mervezî'nin de desteğiyle Samani hükümdarı el-Hamîd Nuh b. Nasr'ın iktidarının hemen başlarında cereyan eder. Bu tarih aynı zamanda, birçok önde gelen devlet ricalinin, hükümdarların, dihanların ve divan kâtiplerinin benimsediği ve bu bölgede son derece güçlenen ve oldukça geniş bir alanda davetini yaymış olan İsmâ'îlî mezhebinin çöküşünün başlangıcıdır.<sup>76</sup>

İbnü'l-Esir, Neseffî'nin ölün tarihi olarak 331/942 yılını verir.<sup>77</sup> Necmuddin en-Neseffî ise onun ölümünü 333/944-5 olarak tarihlendirir.<sup>78</sup> Birtakım çağdaş yazarlar ise, bu tarihi 332/943 olarak tespit ederler.<sup>79</sup> İbnü'l-Esir, Samani hükümdarı Emir Nuh'un, Muhammed b. Ahmed en-

74 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977, 1/419; krş Crone, "A New Text On Ismailism at the Samanid Court", s. 43.

75 Neseffî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, tkd. Nazar M. Faryâbî, Riyad 1991, s. 306.

76 Bkz. Neseffî, *el-Kand*, s. 88.

77 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V/240.

78 Neseffî, *el-Kand*, s. 88.

79 Mesela bkz. Ivanow, *İsmâ'îlî Literature: A Bibliographical Survey*, Tahran 1963, s. 23; Stern, "Missionaries", 221; Madelung, "Das Imamât in der frühen İsmâ'îlîschen Lehre" *Der İslam*, XXXVII (1961), s. 102; Frye, Richard Nelson, *Ortaçağ Başarısı Buhara*, çev. Kurt Hasan, Ankara trz., s. 88; Daftary, *The İsmâ'îlîs: their history and doctrines*, Cambridge 1990, s.123; Heinz, Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, Brill 1996, s. 293.

Neseffî el-Berdehî'yi endişelendiğinden dolayı gizlice getirip öldürdüğünü belirtir.<sup>80</sup>

Netice olarak, aslında hicri 260'dan itibaren İsmâ'îlî daîleri İslam âleminin birçok eyaletinde etkin bir şekilde faaliyete girişirlerken, Horasan gibi önemli bir eyaleti ihmal edilerek yaklaşık yarım asra yakın bir süre sonra faaliyet alanına dahil edilmesi izaha muhtaç bir durumdur. Şöyle ki daha öncesinde Irak, Bahreyn, Cibal, Sind ve Hindistan gibi bölgelere 260/870'li yıllardan itibaren dailer gönderilirken, aynı dönemde Horasan'a dailer gönderilmemiş olması yeterince makul görünmemektedir. Bunun yanında Fatimilik öncesi İsmâ'îlî görüşlere bağlılığını sürdüren Muhammed b. Ahmed en-Neseffî'nin Fâtımiler için faaliyette bulunduğu yönündeki bilgileri izahı son derece zor hususlar içermektedir.<sup>81</sup>

Horasan'daki davet faaliyeti muhtemelen Fatimilerin kuzey Afrika'da ortaya çıkmalarından hayli önce başlamış olmalıdır. Öncelikle, Stern'in belirttiği üzere yaklaşık 300/912 yılında davete başlayan<sup>82</sup> ve 322/934-35 yılında vefat eden Ebû Hâtim er-Razî'nin Neseffî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eserini eleştirip reddedebilmesi için, bu eserin yeterince erken bir tarihte yazılmış olması gerekir.<sup>83</sup> Bununla birlikte Zehebi'nin Belh muhaddislerinden Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Belhî'nin 294/906 ya da 295/907 yılında *Karâmita* tarafından şehit edildiği yönündeki ifadelerinden<sup>84</sup> İsmâ'îlî hareketin daha erken bir dönemden itibaren bu bölgede bir faaliyet alanına sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Diğer taraftan, daha önce ifade edildiği üzere birtakım makâlât eserlerinde Nisaburlu Ahmed b. Keyyal olarak bilinen bir daiden bahsedilmektedir.<sup>85</sup> Şehristânî, söz konusu şahsın Cafer es-Sadık'tan sonra Ehl-i Beyt'ten biri adına, muhtemelen gizli imamlar (*el-eimmetu'l-mestûrîn*) adına davette bulunduğunu, onun daha sonra imamın kendisinden teberi ettiğini belirtmektedir.<sup>86</sup> Daha önceki sayfalarda, İbn Keyyâl'in giz-

80 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V/240.

81 Crone, "A New Text on Ismailism at the Samanid Court", s. 62.

82 Stern, *Studies in Early Ismâ'îlism*, s. 190.

83 Crone, "A New Text on Ismailism at the Samanid Court", s. 62.

84 Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*, Haydarabad 1956, II/690. Bununla birlikte Zehebi'nin Abdullah b. Muhammed'in ömrünün sonlarına doğru Nisabur ve Bağdat'ta hadis rivayet ettiği yönündeki ifadeleri, onun Nisabur ya da Belh'de öldürülmüş olma ihtimalinin dışında Bağdat'ta da öldürülmüş olma ihtimalini akla getirmektedir. Bu açıdan bu hususta kesin bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir.

85 Abû'l-Ma'âlî, *Beyânü'l-Edyân*, Tahran, 1964, s. 67; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 185.

86 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 185.

li imamlardan Ahmed döneminde İsmâîlî davet içerisinde faaliyet gösteren, fakat daha sonra davet içerisinde yaşanan ihtilafı dolaylı İsmâîlî davetten ayrılarak müstakil faaliyet gösterdiğinden bahsedilmiştir.<sup>87</sup> Crone'nin de belirttiği gibi<sup>88</sup> acaba burada yaşanan ihtilaf ve kopma müstakbel Fatımi halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin Selemiyye'deki merkezî liderliğin başına geçmesinin akabinde 286-899 yılında imamet anlayışında yaptığı köklü değişiklikten<sup>89</sup> kaynaklanmış olabilir miydi? Nitekim bildiği üzere Irak, Bahreyn ve Yemen'de Ubeydullah el-Mehdî ile ilişkilerini kestikten sonra, zuhur etmesi beklenen Mehdi'nin kendileri olduğunu öne süren dailer gibi Ahmed b. Keyyal'in de kendisinin Mehdi-Kaim olduğunu öne sürdüğü yönündeki bilgiler<sup>90</sup> bu hususu doğrular mahiyettedir. Eğer bu durum kabul edilirse, Ubeydullah'ın daveti daha önce davet içerisinde kendisinin sebep olduğu bölünmeden sonra kesintiye uğrayan Horasan'daki davetin tekrar kaldığı yerden devam etmesi için başlatılan yeni bir girişim olmaktadır ki bu durum, aynı zamanda bu bölgede davetin neden bu kadar geç başladığını da izah etmektedir.<sup>91</sup>

87 İdris İmadüddin, *Uyûn*, IV/357-58.

88 Crone, "A New Text on Ismailism at the Samanid Court", s. 63.

89 Bu hususta bkz. Nuveyri, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Âl, Kahire 1984, XXV/230 vd.; ayrıca bkz. İbnu'd-Devâdârî, Ebu Bekr b. Abdillâh, *Kenzu'd-Durer ve Câmi'u'l-Ğurer*, thk., Selahuddin el-Müneccid, Kahire 1961, VI/65 vd. Ayrıca bkz. Hamdani, Abbas-François de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs" *JRAS*, (1983), s. 173-207; Hamdani Hüseyin Feyzullah, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo 1958.

90 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 185.

91 Geniş bilgi için bkz. Crone, "A New Text on Ismailism at the Samanid Court", s. 63.



# Tarihî Süreç İçerisinde Felsefî Bir Kavram Olarak Anarşizm

**Cengiz ÇUHADAR\***

## **Abstract**

*This article aims to give information about the definition of anarchism and its short history. Anarchism is a word open to misunderstanding. It must not be confused with terror. Anarchism refers to a social philosophy in which there exists no state (government), rule or authority in general. It claims to be a social philosophy against all administrative institutionalization. Despite its common features, because of interpretation and methodical differences, it has some different variations. In spite of this variety, the anarchists agree upon a non-governmental understanding of society.*

**Key Words:** *Anarchism, state, government, Godwin, Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Baha Tevfik.*

Anarşizm ve devlet birbirlerine zıt kavramlar olarak görünmektedir. Bu zıt kavramlardan devlet ile ilgili kısaca bilgi verildikten sonra anarşizm ile ilgili açıklamalar yapılması konunun daha iyi anlaşılması için uygun olacaktır. Yüzyıllardır sosyal bir olgu olarak varlığını devam ettiren devletin neyi ifade ettiği siyaset düşünürleri ve sosyal bilimciler tarafından araştırılmıştır. Devlet kavramı ve onun tanımı üzerinde şaşırtıcı bir çeşitliliğin ve derin görüş ayrılıklarının bulunduğu açıkça görülmektedir. Bu tanımlardan en kapsamlı olanı devleti, amacı toplumsal düzenin, adaletin ve toplumun iyiliğinin sağlanması olan; belli bir toprak parçası (ülke) üzerinde yerleşmiş bir insan topluluğuna (halka) dayanan ve bu topraklar üzerinde bulunan her şey üzerinde nihai meşru kontrole (otorite) sahip, siyasal bir örgütle (hükümet) donanmış sosyal bir organizasyon<sup>1</sup> ola-

\* **Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

\* Bu makale Cengiz ÇUHADAR tarafından hazırlanan "William Godwin'in Devlet Anlayışı, A.Ü. Sosyal B. E., Ankara, 2007" adlı basılmamış doktora tezinden genişletilerek yazılmıştır.

1 Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Kalite Matbaası, Dördüncü Baskı, Ankara, 1976, s. 166.

arak açıklamaktadır. Bu tanımda da görüldüğü gibi devleti ona benzer kuruluşlardan ayıran, egemen ve bağımsız olma yani tam bir otoriteye sahip olma özelliğinin bulunmasıdır.

Devletin tanımında olduğu gibi yönetilmesi konusunda da çok farklı fikir ve mücadeleler ortaya çıkmıştır. Yapılan mücadele, bazen insanların farklı şekilde düşüncelerini ve kurallara karşı koymalarını da beraberinde getirmiştir. Bu mücadelenin kaynağında ise siyasal düşünceyi en çok meşgul eden konulardan biri olan, devletin mi toplumu biçimlendirdiği, yoksa toplumun mu devleti biçimlendirdiği tartışması bulunmaktadır. Bu kutuplaşmanın bir ucunu, devletten yana olanlar diğer ucunu ise toplumdan yana olanlar oluşturmaktadır.<sup>2</sup> Devletten yana olanlar birey ve toplumun sınırlandırılması gerektiğini savunurken, birey ve toplumu esas alanlar ise devletin ortadan kaldırılması ile birey ve<sup>3</sup> toplumun sınırlandırılmasının önüne geçilmesini savunmaktadırlar. Toplumun esas alanların başında genel olarak devletin bütün çeşitlerini reddeden, toplumun ve bireylerin devlet gibi bir otorite olmadan da yaşamlarını çok rahat bir şekilde sürdüreceklerine inanan anarşistler gelmektedir.

Devlet gücünün sınırlandırılması gerektiği fikri, İlk Çağlarda Eski Çin devlet doktrinlerinden itibaren görülmekte ve Konfüçyüs(M.Ö.551-479)'ün devlet kudretini kullananların yetkilerini, her şeyden önce 'hayr' ve 'adalet' gibi kavramlarla sınırlandırdığı ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Bu nedenle devletin gücünü sınırlandırma veya otoritesini yıkma düşüncesi anarşistlerle ortaya çıkan bir teori değildir. Devlet otoritesine karşı olan anarşistlerin görüşlerinin oluşmaya başladığı dönem bugünkü anlamda merkezi devletlerin ortaya çıktığı sanayi devrimi sonrası döneme rastlamaktadır. Sanayi Devrimiyle birlikte "devlet'siz bir toplum özleminin köriklediği değişik bakış açıları ve kaygılarla"<sup>5</sup> çeşitli anarşist teorilerin ortaya atıldığı görülmektedir. Çünkü anarşizm, düşüncesinin temelini bireyin özgürlüğü üzerine kurmakta devletçi örgütlenmelere tamamen karşı çıkmayı esas almaktadır.

Anarşizm düşüncesini savunanlar kendilerine tarihten sağlam bir temel bulmak için görüşlerinin kaynağını ilkel hükümeteşiz toplumlara ka-

2 Ali Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, Der Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1998, s.8-9

3 Yahya Kazım Zabunoğlu, *Devlet Kudretinin Sınırlanması*, Ajans-Türk Matb. Ankara, 1963, s.31.

4 Ahmet İnam, "Khaoslu Anarşizm", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay. , Sayı:11, Ankara, 2002, s.29.

5 *The Encyclopedia of Philosophy*, "Anarchism" Maddesi, Edit: Paul Edwards, Cilt 3, New York, 1967, s.112.



dar geriye götürmeye yönelik çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar sonucunda kendi görüşlerini destekleyecek, farklı dinî veya felsefî nedenlerle hükümet kurumlarını eleştirmiş, siyasi faaliyeti reddetmiş veya bireysel özgürlüğe büyük değer vermiş çok sayıdaki düşünür ve yazar arasından anarşist öncüler<sup>6</sup> bulduklarını iddia etmişlerdir. Bu girişimlerden birinde üç eski felsefe okulu Kireneliler, Kinikler, Stoalıların öncüler olduğu iddia edilmekte ve Eski Stoanın kurucusu olan Zenon (M.Ö. 336-264)'un hükümetten arınmış, fazilet ile erdeme yönelik iyi bir yaşamı savunduğu öne sürülmektedir.<sup>7</sup> Yine buna benzer başka bir görüşte ise anarşizmin tarihsel ve düşünsel köklerinin genel olarak sanıldığı aksine Antik Yunan filozoflarından Herakleitos (M.Ö.540-480)'a kadar uzandığı<sup>8</sup> ifade edilmektedir.

Anarşizmin önde gelen isimlerinden Bakunin (1814-1876)'de 'insanın özgürce düşünebilmesi, hissedebilmesi ve gerçekten insan olabilmesi için maddi idamesi hakkında kaygılanmaktan kurtulması gerekir'<sup>9</sup> şeklinde Aristoteles'ten bir alıntı yaparak, geçmiş tarihten kendisine destek sağlamaya çalışmaktadır. Graeber, bu hareketlerin kökenlerinin nerede aranırsa aransın, bu yeni taktik ve hareketlerin anarşist esinleriyle mükemmel bir uyum içinde olduğunu ve devlet gücünü ele geçirmekten çok giderek daha fazla özerk alanlar koparıırken, yönetim mekanizmalarını teşhir etmek, meşruiyetini sarsmak ve sökmekle ilgili olduğunu belirtmektedir.<sup>10</sup> Bu teorisyenlerin yaptıkları gibi anarşist görüşe felsefi bir tarih sağlama çabasının anarşizm düşüncesinin İlk Çağlardan beri var olduğu gibi anlaşılmasına ve konu üzerinde çalışanların yanlış yollara sevk edilmesine yol açtığı görülmektedir. Geçmişle bağlantı kurularak sağlam bir temellendirme yapılmaya çalışılan anarşi veya anarşizm kelimelerinin ne olduğu açıklandığında böyle bir bağın olup olmadığı daha iyi anlaşılacaktır.

Anarşi kelimesi, Latince *anarchia*, İngilizce *anarchy* kökünden gelmekte "başı boş kalma, başta hükümet olmama, intizamsızlık" anlamına

6 Kenneth C. Wenzer, "Godwin's Place in the Anarchist Tradition: A Bicentennial Tribute", *Social Anarchism*, sayı 20, 1995, [http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy\\_articles.html](http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy_articles.html)

7 Hatice Nur Erkızan, "Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay. , Sayı:11, Ankara, 2002, s.48.

8 Sam Dolgoff, *Bakunin, Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Çev: Cemal Atilla, Kaos Yay., İstanbul, 1998, s.117.

9 David Graeber, "The New Anarchists", *New Left Review*, Sayı 13, Ocak-Şubat 2002, s.68-69, [http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy\\_articles.html](http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy_articles.html).

10 Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, Birinci Cilt, İstanbul, 1954, s. 145

gelmektedir. Lügat manasıyla ise “başsız, yani intizamsız, karmakarışık bir hal, gerek uzvî olsun, gerek içtimai olsun, kargaşalık, tertipsizlik hali olarak”<sup>11</sup> ifade edilmektedir. Genelde anarşistler tarafından da kabul edilen bir tanımda ise anarşi kelimesi, “olmaksızın”, ‘-sız’, ‘...-in isteği’, ‘...-in yokluğu’ ya da ‘...-in olmaması’ anlamlarını veren “a/an” öneki ile, ‘yönetici’, ‘şef’, ‘hükmeden’, ‘komutan’ anlamına gelen *archos* kelimesinin birleşiminden oluşmakta ve “hükmedenin olmadığı” veya daha genel bir ifade ile “otoritenin olmadığı” anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> Bu ifadelere göre anarşi terimi, yönetenin olmadığı, yönetimsizlik, hükmedenin olmadığı, karmakarışıklık gibi durumları anlatmak için kullanılmaktadır.

Günümüzde ise anarşizm; “devletin bütün şekillerine karşı olan ve eğer tam kişisel ve toplumsal özgürlük isteniyorsa devletin yürürlüklükten kaldırılması gerektiğini belirten siyasi”<sup>13</sup> teori olarak kabul edilmektedir. Başka bir tanımda ise anarşizm “anarşistlerin veya anarşinin eylemleri veya ilkeleri”, anarşist “resmi gücün olmadığını söyleyen, anarşiyi savunan, yerleşik düzeni devirmeye çalışan”, anarşi ise “siyasi düzensizlik, en üstün gücün iyi işlememesi (yetersizlik) veya yokluğundan dolayı kanunsuzluk durumu, hükümetin yokluğu; hiçbir alanda otoritenin kabul edilmemesi veya otoritenin yokluğu, ahlâkî veya entelektüel düzensizlik”<sup>14</sup> olarak ifade edilmektedir.

Cevzici, anarşi terimini; hükümet kontrolünün yokluğunun sonucu olan politik ve toplumsal düzensizliği, kimi faaliyet alanlarında kuralsızlığın, yönlendirici bir ilkedен yoksunluğun veya var olan ilkelere uyulmamasının sonucu olarak ortaya çıkan kargaşa halini ve bazı disiplinlerde örneğin bilimde birbirlerinden çok farklı, hatta karşıt ilkelerin varoluşuyla belirlenen aşırı çoğulculuk halini ifade etmek için kullanmaktadır. O, bu üç anlamda da anarşinin hüküm sürmesini isteyen, anarşizmi destekleyen, bu öğretiyi için mücadele veren kişiyi ise anarşist olarak tanımlamaktadır<sup>15</sup>. Diğer bir tanımda ise anarşi ‘düzensizlik, kargaşa, kaos’ olarak ele alınmakta ve anarşizm kuramcılarının işaret ettikleri gibi, düzen-

11 Anarşist Bakış, “Anarşizm Nedir?”, [http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy\\_aarticles.html](http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy_aarticles.html).

12 *Macmillian Contemporary Dictionary*, Edit: William D. Halsey, Macmillian Publishing Co., New York, s.34.

13 *The Shorter Oxford English Dictionary On Historical Principles*, Edit: C. T. Onions, Oxford At The Clarendon Press, Third Edition Vol: 1, London, 1950, s.62.

14 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., Üçüncü Basım, İstanbul, 1999, s.51-52.

15 Turhan Ilgaz, “Anarşizm Anarşinin Antitezidir”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay., Sayı:11, Ankara, 2002, s.40.

sizlik, kargaşa ve kaosun, ille de yetkenin bulunmadığı ortamlarda peydahlanması gerekmediği aksine yetkenin, hele de aşırıya kaçtığında, buna yol açtığı düşünülüyor belirtilmektedir.<sup>16</sup> Buradan anarşi ve anarşizm kavramlarının aynı şeyler olmadığı anlaşılmalıdır. Birinde işin pratik yanının ifadesi söz konusu iken, diğesinde, sistematik bir çerçeve ve teorik yanının anlatılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Anarşizm dar anlamda, hükmedenin olmadığı bir toplum kuramını, geniş anlamda ise her anlamda, her alanda baskıcı, zorlayıcı, hiyerarşik ve otoriter olanı olumsuzlayan bir toplum kuramını ve insan anlayışını ifade etmektedir.<sup>17</sup> Genel anlamda ise kaos veya düzensizlik kelimeleri ile eş anlamlı tutularak, anarşistlerin toplumsal kaos ve ilkçağlarda olduğu gibi orman kanununa geri dönüşü arzuladıkları belirtilir. Bu yanlış anlamlandırma sorunu tarihsel bir paralellik gösterir. Örneğin, tek adam egemenliğinin gerekli olarak görüldüğü hükümetlerin bulunduğu ülkelerde de zamanında cumhuriyet veya demokrasi gibi kavramlar, tıpkı anarşi kavramı gibi değerlendirilmiş; yani düzensizlik ve karmaşayı temsil etmek için kullanılmışlardır.<sup>18</sup> Anarşizmi bugün anlaşıldığı şekliyle açıklamaya çalışanlar onu her türlü devlet kurumlaşmasına, kapitalist devlete olduğu kadar sosyalist devlete de karşı, ferdiyetçi bir dünya görüşü olarak görmekte ve adamına göre biçimden biçime girdiğini ileri sürmekte<sup>19</sup> ya da “proletarya diktatörlüğü de dahil, her türlü otoriteye düşman olan; geniş çapta üretim temeline dayanan toplum ilerlemesinin karşısına küçük özel mülk sahipliğinin menfaatlerini koyan bir küçük-burjuva sosyo-politik eğilimi”<sup>20</sup> olarak ifade etmektedirler.

Anarşistler ise kendilerini şu tanımları esas alarak ifade etmektedirler<sup>21</sup>: “Anarşizm, insan toplumlarının en iyi biçimde bir hükümet ya da otorite olmadan işleyeceğini savunan, insanların doğal halleriyle, herhangi bir dış müdahale olmadan, birlikte uyum içinde ve özgürce yaşayacaklarını ileri süren felsefi ve siyasal konumlardır. Bu bakış açısına göre anarşi kaosun değil, “kendiliğinden düzen”in yolunu açacaktır”. Anarşizm, ana dü-

16 Erkızan, a.g.e., s.48.

17 Anarşist Bakış, “Anarşizm Nedir?”, [http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy\\_aarticles.html](http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy_aarticles.html).

18 Jacques Duclos, *Anarşizm, Sol Adına Sola İhanet*, Çev. Babür Kuzucu, Ant Yay., İstanbul, ?, s. 9.

19 M.-Rosenthal-P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Çev: Aziz Çalışlar, Sosyal Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1972, s.28.

20 G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akinbay-Derya Kömürcü, Bilim Sanat Yay., Ankara, 1999 s.23.

şünce olarak “insanların devlet olmadan da adil ve uyumlu bir düzen içinde yaşayabileceklerini, insanlar üzerinde bir devlet sistemi kurulmasının onlara zarar verdiğini ve kötülük ettiğini savunan toplumsal felsefe ve siyasal akımdır.”<sup>22</sup> Bu açıdan bakıldığında anarşizm, “yalnızca hakiyet veya otorite, devlet, hükümet gibi şeylere karşı çıkan bir teori olarak değil aynı şekilde hürriyet veya yetki dağıtma, gönüllülüğü amaçlayan bir teori olarak tanımlanabilir.”<sup>23</sup> Dolgof’a göre anarşizm, “özgür sosyalizm veya toplumsal anarşizm terimlerinin eşanlamlısıdır. Toplumsal kelimesinin ifade ettiği üzere, anarşizm birlikte yaşayan ve özgür topluluklarda işbirliği içinde olan insanların özgür birliğidir. Kapitalizm ve devletin devrilmesi; sanayide işçilerin kendinden yönetimi; ihtiyaca göre dağıtım; özgür birlik; sosyalizmin özünü oluşturan, sosyalist eğilimlerin tümü için geçerli olan ilkelerdir.”<sup>24</sup> Anarşizmin en önemli savunucularından Bakunin’in devlet ile ilgili düşünceleri yukarıdaki tanımlamaları doğrulamaktadır<sup>25</sup>: “Devletin kötülük olduğunu söylemekten çekinmiyorum. Ama tarihsel olarak zorunlu bir kötülük, geçmişte de tıpkı er ya da geç kendi tamamen yok oluşu olacağı kadar zorunlu, insanın başlangıçtaki hayvani doğası ve teolojik yanlışları gibi zorunlu. Fakat devlet hiçbir şekilde toplu değildir, o yalnızca toplumun hem kaba hem soyut tarihsel bir biçimidir. O her ülkede keyfiliğin, haydutluğun ve yağmacılığın izdivacından doğar, savaştan ve işgalden kısacası, halkların teolojik fantezisiyle arka arkaya yaratılan tanrılarla doğar.”

Anarşizm hakkındaki bilgisizliğin, bir çok yazarı anarşizmi yanlış tanımlama noktasına götürdüğü ve anarşizmin yanlış kavramlarla kuşatılmış bir siyasal felsefe olarak görülmesine neden olduğu iddia edilmektedir. Bu yanlış tanımlamaların temel nedenin ise anarşizmin siyasal bir felsefe olmanın ötesinde; siyasal, pragmatik ve kişisel yanları kucaklamış bir yaşam tarzı olarak kabul edilmesi, basit sloganlarla ve parti çizgileri ile anlatılamayan farklı bir düşünüş tarzına sahip olması<sup>26</sup> olduğu ifade

21 *AnaBritannica* Genel Kültür Ansiklopedisi, “Anarşizm” Maddesi, Cilt 2, 1988, s.44.

22 John Clark, *The Anarchist Moment, Reflection on Culture, Nature and Power*, Black Rose Boks, Montreal-Buffalo, 1984, s.120.

23 Sam Dolgoff, “Anarşizme Dair Yanlış Fikirler”, Kaynak: “*Parçalar: Biyografi*”, 1986, <http://www.Geocities.com/CapitolHill/1931/>

24 Mihail Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, Çev:Remzi Çaybaşı, Belge Yay., İstanbul, 1998, s.148.

25 Liz Highleyman, “*Anarşizme Giriş*”, [http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy\\_aarticles.html](http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy_aarticles.html)

26 İnan Keser, “Kendiliğindenliğe Güven”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay., Sayı:11, Ankara, 2002, s.140.

edilmektedir. Keser'e göre anarşizmin, sadece her türlü otoriteye karşı çıkan veya sadece devlet karşıtı olan bir hareket olarak ele alınması anarşizmin en önemli kavramı olan özgürlüğün göz ardı edilmesine yol açarken, diğer yandan anarşist düşünürlerin toplumsal ve bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesi için önerdikleri yöntemleri de yok saymaktadır. Anarşizmin temel kavramı özgürlüktür ancak özgürlük anarşizmi tek başına açıklamaya yetecek bir kavram da değildir.<sup>27</sup> Ancak teoride yapılmış olan anarşizm tanımlamaları ile uygulamalarda ortaya çıkan anarşizm arasında farklılıkların olduğu da göz ardı edilmemelidir. Teorik anlamda özgürlüğü savunan bir hareket olarak görülmesine karşın pratikte bütün anarşistler olmasa da bazı anarşist grupların devlet ve din gibi otoritelere karşı şiddet ve teröre başvurmaları kaos ortamı oluşturmaya çalışmaları da bu yanlış anlaşılmalara neden olmaktadır.

Anarşist bakış açısına göre tanımlandığında anarşizm "zora dayanan yönetime karşı çıkmak"<sup>28</sup> anlamına gelmektedir. Anarşizm, "yönetimin olmaması değildir. Anarşizm özyönetim (özerklik veya eşanlımlısı olarak kendinden-idare) demektir. Özyönetim özdisiplin demektir. Özdisiplinin alternatifi, yöneticilerce tebaalarına dayatılan zorunlu bir itaattir. Bundan kaçınmak için her birliğin üyeleri özgürce kendi birliklerinin kurallarını saptarlar ve kendi yaptıkları bu kuralların arkasında durmak için anlaşır- lar."<sup>29</sup> Geçmişten başlayıp günümüze kadar süregelen anarşist söylemin "hiç kuşkusuz ortak olarak paylaştığı en önemli nokta, türlü baskıcı, hükmedici, zorlayıcı ve özgürlük karşıtı toplumsal kurumlara ve yapılanmalara karşı olmasıdır. Ancak otorite ve baskıya karşı savaşım konusunda birbirinden farklı bir çok anarşist kuram vardır. Kimileri otoritenin ve baskının toplumdan bir bütün olarak şiddet yoluyla sökülüp atılmasını öne sürerken, bazıları toplumun yavaş yavaş değiştirilmesinden yana tavır takınır."<sup>30</sup>

Kropotkin için anarşizm, insan toplumlarının yaşamı da içinde olmak üzere tüm doğayı, doğada olup biten bütün olayları mekanik kavramaya dayalı bir dünya görüşüdür. Araştırma metodu, doğal bilimlerin araştırma metodudur; bütün bilimsel tezler bu metotla sınırlanmalıdır. Hedefi, sentetik bir felsefe yaratmaktır.<sup>31</sup> Ona göre anarşi, "başkalarını kendi

27 Edward McNall Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950*, Çev: Alaeddin Şenel, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1984, s.38.

28 Dolgoff, "Anarşizme Dair Yanlış Fikirler", a.g.y.

29 Erkızan, a.g.e., s.48.

30 Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s.65-66.

31 A.g.e., s.76.

iradesine bağlayan hiçbir egemenliği, hiçbir saltanatı, hiçbir kulluk ilişkisini tanımaz; hareketsizliğin, süredurumun hiçbir biçimini kabul etmez; bunların yerine anarşinin kitabında yalnızca ilerleme vardır: bazen hızlı, bazen yavaş, tıpkı doğada, hayatta olduğu gibi. Anarşizmde tek tek her bireye, doğal yeteneklerini, kişiliğini, yani onda kendinin olan, ona özgü olan her şeyi geliştirebilmesi özgürlüğü sağlanır.<sup>32</sup>

Anarşizm kelimesinin biri yok etme doktrini ve diğeri insanın doğuştan iyi olduğuna inanmaya dayanan iyilikçi bir doktrin olarak anlaşılması anarşizmle ilgili tartışmalarda karışıklığa neden olmuştur.<sup>33</sup> Yapılan çalışmaların bir çoğunda anarşi ve terörün birbirine karıştırıldığı, anarşizm ile terörizm kavramlarının da aynı anlamı çağrıştıracak biçimde kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>34</sup> Bu yanlış anlaşılmalara olmakla beraber, bazı anarşist grupların da amaçlarına ulaşmak için şiddet ve terörü kullandıkları da görülmektedir. Anarşistler bu eleştirileri, anarşinin kaos ile özdeş olduğu fikrinin, özellikle güce sahip olupta otoritenin düzeni sağlamak için gerekli olduğuna inananlarca yayıldığını iddia ederek anarşistlerin etkin, organize ve adil bir toplumun hiyerarşik olmayan, merkezden idare edilmeyen ve katılımcı temeller üzerinde başarılı olabileceğini savunmaktadırlar.<sup>35</sup> Anarşizmin Terörizm ve Nihilizm ile irtibatlandırılmasıyla bu karışıklık daha da artmaktadır. Aslında adalet ve doğal hukuka inanmaya dayanan anarşizm, bütün ahlâkî kuralları inkar eden nihilizme karşı kutupta durmaktadır. Aynı şekilde, sosyal bir felsefe olan anarşizm ile bazen bireysel olarak anarşistler tarafından fakat aynı zamanda anarşizm ile genel olarak bir alakası olmayan çeşitli hareketlere mensup eylemciler tarafından da kullanılan siyasi bir araç olan terörizm arasında zorunlu hiçbir ilişki yoktur.<sup>36</sup>

Devlet otoritesini kabul etmeme anlamında anarşizm, devletin otoritesini reddeden ve gönüllü kurumların, insanın doğal toplumsal eğilimlerini ifade etmeye en uygun kurum olduğunu öne süren sosyal bir felsefedir. Anarşist kelimesi başlangıçta bütün kanunları tanımayan ve kaosu

32 Cengiz Çuhadar, *William Godwin'in Devlet Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal. B. E., Ankara, 2007, s.35

33 Hasan Tüzen, "Mahkum Edilen Bir Dünya:Anarşizm", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay., Sayı:11, Ankara, 2002, s.105.

34 Liz Highleyman, a.g.y.

35 Çuhadar, a.g.e., s.35-36

\* Düzleyiciler; Chartistlerin ataları olan ve evrensel oy hakkını savunan ve ekonomik eşitlikten çok politik eşitlik isteyen grup. Cumhuriyetçi hareketin aşırı sol kanadı.

36 *The Encyclopedia of Philosophy*, s.111.

turmandırmayı isteyenleri göstermek için aşağılayıcı anlamda İngiliz İç Savaşı ve Fransız Devrimi boyunca partilerin çoğu tarafından siyasi yelpazenin Sol kanadında(Levelers)\* duranları eleştirmek için kullanılmıştır.<sup>37</sup>

Anarşizme dayalı bir topluma ilişkin ilk görüşleri 1640'larda İngiliz İç Savaşının hemen ertesinde "İftiralarından kurtulup aklanmış gerçek; (1649)" adlı bir broşür yayınlayan Winstanley'in ortaya koyduğu ifade edilmektedir.<sup>38</sup> Kropotkin'e(1842-1921) göre de anarşizm 18. yüzyıl sonlarında başlayan, ancak Fransız devriminin yenilgiye uğramasından sonra Avrupa'da zafer kazanan gericilik tarafından önüne set çekilen, daha sonra yeniden tüm gücüyle atılışa geçen doğal bilimlerdeki akılcılık hareketinin kaçınılmaz sonucudur.<sup>39</sup> Anarşizm üzerine ilk modern ve esaslı çalışmanın, aynı zamanda anarşizmin savunusu niteliğini taşıyan, Godwin'in(1756-1836) *Siyasal Adalet ve Siyasal Adaletin Evrensel Erdem ve Mutluluk Üzerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma* (1793) adlı eseri olduğu ifade edilmektedir.<sup>40</sup> Kropotkin İngiltere'de, 1793 yılında, Godwin'in çıktığını ve o harika yapıtını yayınlamaya hükümsüz sosyalizmin, yani anarşizmin ilk kuramcısı olduğunu belirtmektedir.<sup>41</sup> Ona göre "geliştirdiği düşüncelere anarşizm adını vermese de, anarşizmin siyasal ve ekonomik kavramlarını ilk kez formüle eden Godwin olmuştur."<sup>42</sup> Godwin'in çalışması "liberal aydınlar gruplarının aydınlanmasına ve İngiliz işçiler gruplarının ilerlemesine çok güçlü etki yaptı. Hepsinden daha önemlisi, o İngiltere'deki genç sosyalist hareketlere katkıda bulundu."<sup>43</sup>

Godwin'in kendisini hiçbir zaman bir anarşist olarak adlandırmadığı ve 'anarşi'nin, Fransız Devrimi sırasında yürütülen polemiklerde sözcüğe yüklenen olumsuz anlamı içerdiğine inandığı ve anarşiyi; hükümetin, tutarlı ve özümsemiş bir politik adalet görüşünü kabul etmeden yıkıldığında ortaya çıkan düzensizlik durumu olarak kabul ettiği belirtilmektedir.<sup>44</sup> Wenzler'e göre anarşist teorinin bu ilk sistematik tasvirinden ötürü,

37 Fatih Demirci, "Anarşizm ve Demokrasi, Anarşistlerin Demokrasiye Yaklaşımları ve Eleştirisi Nedenleri", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay., Sayı:11, Ankara, 2002, s.150.

38 Peter A. Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, Çev: Mazlum Beyhan, Öteki Yay., Ankara, 1999, s.168.

39 Erkızan, a.g.e., s.48.

40 Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s.29.

41 Kropotkin, "Anarchism", *Encyclopedia Britannica*, Vol. 1, London, 1953, s. 874.

42 Rucker, *Anarco-Syndicalism*, Phonix Pres, London, 1994, s.13.

43 George, Woodcock, *Anarşizm*, Çev: Alev Türker, Kaos Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2001, s.66.

44 Wenzler, a.g.m., [http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy\\_aarticles.html](http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy_aarticles.html).

Woodcock (1912-1995) haklı bir şekilde Godwin'i 'modern anarşizmin babası' olarak adlandırır. Godwin'in anarşist düşüncedeki yeri Beethoven'in müzikteki yerine benzer, kendisinden önce gelenleri özetlemiş ve kendisinden sonra geleceklerin habercisi olmuş, onun düşüncesi bir tarihciye göre Birleşik Devletler'deki 'asiler kuşağının feneri' olmuştur.<sup>45</sup>

Marshall'a göre Godwin anarşi sözcüğünü, kendi çağdaşları gibi olumsuz anlamda, siyasal adalet ilkelerini benimsemeksizin hükümetin hemen dağılmasına yol açabilecek şiddet ve aşırı karışıklığın bir ifadesi olarak kullanmıştır. Godwin, anarşizmin bu anlamdaki kötülüklerini despotluğun kötülüklerine tercih etmektedir. Ona göre devlet despotizmi süreklidir, oysa anarşi geçicidir. Anarşi topluluk aracılığıyla enerji ve girişim gücü yayar, insanların önyargı ve kesin inançlardan kurtarır. En önemlisi anarşi, doğruluğun ve özgürlüğün çarpıtılmış ve muhteşem bir suretini taşır ve en iyi insan toplumu formuna götürebilir. Godwin daima, toplumun büyük bir bölümünün kendi barışçı ve üretken örgütünü sürdürdüğünü öne sürmüştür.<sup>46</sup> Godwin'e göre toplum, bireyin gelişmesi için gerekli bir ihtiyaç ve 'her açıdan kutsal' iken, hükümet 'bazı kötü huyların ve hataların' insanlara zorla doğru olmayan ancak elverişli bir çare olarak sunulan güçtür ve en iyi sayıldığı aşamada bile kötüdür.<sup>47</sup> Görüldüğü gibi Godwin'in ideal toplum anlayışında, hükümet ve toplum arasındaki farklılık önemlidir. Onun aradığı çare, toplumun hükümet olmaksızın sürdürülebilmesidir.

Anarşizm 19. yüzyılda Fransa, İtalya ve İspanya'da yaygınlaşmış<sup>48</sup> ve asıl gelişimini, bu yüzyılın ikinci yarısının başlarında toplumun, toplumsal kurumların doğa bilimsel ilkelere dayanarak incelenmesi çığırını açan bilimlerin doğmasıyla göstermiştir.<sup>49</sup> Bu yüzyılda Proudhon (1809-1865) bir ölçüde Godwin'in etkisiyle, "merkezi bir hükümet olmadan işleyen ve küçük birimlerden oluşan, federal "karşılıklık" ilkesine –yani, üreticilerin kendi kendini yöneten birlikleri arasındaki adil değişimlere dayanarak örgütlenmiş, düzenli bir toplum idealini savunarak, Fransız sendikalizmine temel oluşturan bir anarşizm kuramı geliştirmiştir."<sup>50</sup>

45 Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi, İmkansız İstemek*, Çev.: Yavuz Alogan, İmge Kitapevi, 1. Baskı, İstanbul, 2003, s. 311-312.

46 Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice And Its Influence On Morals And Happiness*, Vol: III *Critical Introduction and Notes*, Edit: F.E. L. Priestley, , University of Toronto Press, Canada, 1946, s. 29.

47 Rosenthal-Yudin, a.g.e., s.28.

48 Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s.168.

49 G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.23.

50 Kropotkin, "Anarchism", a.g.e., s. 874.



Kendisini anarşist olarak niteleyen ve bu sözcüğe olumlu bir anlam yükleyen ilk kişi Fransız düşünürün Proudhon olduğu ifade edilmektedir. “Hükümeteşiz toplum durumuyla ilişkili olarak ilk kez anarşi adını kullanan 1840 yılında Proudhon olmuştur.”<sup>51</sup>

Anarşist, anarşizm ve anarşi terimleri 19. yüzyıla kadar olumsuz bir anlam içeriğiyle kullanıla gelmiştir.<sup>52</sup> Ancak Proudhon ile birlikte anarşist kelimesi “anlam değişikliğine uğrayarak modern siyasi ve felsefi literatüre geçmiştir. Proudhon, anarşist terimini kendisini hem monarşistlerden hem de sol akımlardan ayırmak için bilinçli bir tercihle kullanmış ve bu yolla anarşizmin isim babası olmuştur.”<sup>53</sup> Kropotkin, anarşi terimini hükümeteşiz bir toplumsal yapı anlamında ilk kullanan ve insanların, hem zenginlerin yoksulları ezmelerini önleyecek hem de yönetilenlerin kontrolünde olacak bir hükümete sahip olmak için çabalamalarına ilk sert eleştirileri yönelten kişinin Proudhon olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup>

Godwin’le birlikte anarşist düşüncenin ana öğelerinden biri olan insanın gelişimi için birlikteliklerin ve toplumun gerekliliği fikri aynı zamanda devlet ile toplumu birbirinden ayrı görme anlayışını içermektedir. Onunla başlayan insanın sosyal bir varlık olduğu tezi Kropotkin’in özgün teorisi olan ‘karşılıklı yardımlaşma’ düşüncesiyle daha da geliştirilmiştir.<sup>55</sup> Godwin ve Thoreau(1817-1862) kendi siyasi düşünce ve hedeflerini kendi “anarşi” kavramları ile ilişkilendirmeksizin, ‘klasik’ anarşist düşüncelere yaklaşmışlardır. Bu tavrın kökeninde, yeniçağda sıkça ele alınan toplum sözleşmesi kuramına dayalı açıklama model yer alır.<sup>56</sup>

Highleyman, hürriyetçilerin sıkça anarşistlerle pek çok açıdan örtüşmelerinden dolayı karıştırıldıklarını, her ikisi grubunda bireysel özgürlük ve devletin yok edilmesi konularına önem verdiklerini, hürriyetçilerin pek çoğunun önceliği bireye vererek ve bilinçli olarak kendi çıkarını düşünme ilkesine dikkat çektiklerini, pek çok anarşistin ise karşılıklı yardımlaşma ve topluluğun tüm üyelerinin durumunun iyileştirilmesi üzerinde yoğun-

51 Erkızan, a.g.e., s.48.

52 *Felsefe Ansiklopedisi*, “Anarşizm” Maddesi, Ed: Ahmet Cevizci, Etik Yay., C.I, İstanbul, 2003, s.370.

53 Proudhon’un anarşiden kastı, devletin tümüyle yıkılmasından sonra kurulacak bir toplumsal yapıdır. Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s.82-83.

54 *Felsefe Ansiklopedisi*, “Anarşizm” Maddesi, s. 378.

55 Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum, Özgürlük/ Ekoloji /Anarşizm*, Çev: Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 2000, s.38.

56 Highleyman, a.g.m.

laştıklarını söylemektedir.<sup>57</sup> Ona göre anarşizmin temel ilkesi, hiyerarşik bir otoritenin -devlet, kilise, babaerkil yapı ya da ekonomik elitler olsun- gereksiz olmaktan öte içsel olarak insanoğlunun kapasitesinin azamileştirilmesine bir engel teşkil ettiği ilkesine dayanır ve anarşistler genel olarak insanların kendi işlerini yaratıcılık, birlikte çalışma ve karşılıklı saygı temellerinde idare edebilme yetisine sahip olduklarına inanırlar.<sup>58</sup>

Anarşistlerin batı politik düşünce tarihi, otorite karşıtı birçok akım içermektedir. Hükümeteşsiz bir altın çağ hayali o kadar gözde bir konudur ki, devlet ve kilisenin otoritesinden kurtuluşu savunan yazarlar sayıca burada belirtilemeyecek kadar çoktur. Fakat anarşizm (diğer büyük modern ideolojilerle birlikte; liberalizm, sosyalizm, konservatizm) ancak Aydınlanma ve Fransız Devrimi ardından sistematik bir politik teori olarak ortaya çıkmıştır.<sup>59</sup> Marksizm ve anarşizm; bugün, her ikisi de sosyalist birer akım olarak kabul edilmekte, her ikisi de birbirine karşı acımasız bir mücadele vermekte, her ikisi de kendini proletaryaya gerçek sosyalist öğretisi olarak sunmaya çabalamaktadır.<sup>60</sup> Anarşist ideoloji konusunda Lenin (1870-1924)'in şöyle bir açıklama yaptığı ifade edilmektedir<sup>61</sup>: “Bolşevizm, doğup büyüdüğü uzun yıllar boyunca hep anarşizmden yararlanan, birçok yanlarını ona borçlu olan, temelde tutarlı bir proleter sınıf kavgasının şartlarından ve zaruretlerinden kaçan küçük burjuva devrimci düşüncesine karşı savaştı”.

Baha Tevfik(1881-1914), bazı kimselerin ve çoğunlukla büyük yazarların sosyalizm ile anarşizmi birbirlerine pek yakın saydıklarını hatta sosyalizm biraz şiddetlice olursa örneğin komünizm düşünceleriyle karıştırsa hemen anarşistliğe dönüşür düşüncesini beslediklerini ifade etmektedir. Ona göre sosyalizm “birey ve bireyin meziyetleri aleyhine toplum hayatını güçlü kılmaya çalışan bir toplumsal öğreti” anarşizm ise “ancak bireyi yaşatmak ve bireye, bireyin özgün meziyetlerine karşı olan bütün güçleri mahvetmek demektir. Anarşizm demek; bireyin üzerinde doğa yasalarından başka bir yasa bırakmamak, muazzam hayat kavgası düsturunu bütün çıplaklığıyla ortaya çıkartmak demektir.”<sup>62</sup> Anarşist-

57 A.g.m.

58 George Crowder, *Klasik Anarşizm*, Çev: Sinan Altıparmak, Öteli Yayınevi, Ankara, 1999, s. 15.

59 J. V., Stalin, *Anarşizm mi Sosyalizm mi?*, Çev: A. Fırat, Evrensel Basım Yay., İstanbul, (Tarih-siz) s.8-9.

60 Duclos, a.g.e., s.20-21.

61 Baha Tevfik, *Anarşizmin Osmanlıcası Birey Felsefesi*, Çev: Burhan Şaylı, Altıkkırbeş Yay., İstanbul, 1992, s.111.

62 Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler*, Çev: Devrim Evcı, Ütopya Yay., Ankara, 2000, s.12.

ler toplumsal adaletsizliğin temel kaynağının devlet olduğunu savunmaktadırlar. Onlar “devleti yıkmak istediklerinde yalnız değilse bile –bu olgu, kimi zaman Marksizm’le anarşizmin birbirine karıştırılmasına yol açmıştır- bir devlet biçimini diğeriyle değiştirmeye çalışan bütün devrimlerin, zorbalığı olsa olsa devam ettirmeye, hatta daha da yaymaya yarayacağını vurgulayarak kendilerini Marksistlerden ayırırlar.”<sup>63</sup> Anarşizmi savunanlar en iyi durumda bile devlet, din, kilise gibi otoritelerin insanın özgürlüğünü sınırladığını iddia ederek onların yok edilmesi gerektiğini savunurken Marksistler devrim sonucu ortaya çıkacak kendi istedikleri gibi bir devletin varlığını kabul etmektedirler. Bu nedenle anarşist gruplardan ayrılmaktadırlar. Highleyman’a göre pek çok anarşist “komünalizm ve kolektivizm kavramlarına değer verse de, yakın zamanda çöken komünist totalitarizmi, ya da daha doğru bir ifade ile Marksist-Leninist komünist devleti reddeder. Marksistler ve anarşistler arasındaki 1870’lerde başlayan kopmanın nedeni Marksistlerin farklı bir isim altında otoriterizmi yaşatma çabalarıdır.”<sup>64</sup> Bakunin’in savunmuş olduğu düşünceler I. Enternasyonal içinde karşılıklılığın ardından 1872 Lahey Kongresi’nde ihraç edilmesine kadar geçen sürede Marksizm’e karşı önemli bir güç olmuştur.<sup>65</sup> Bakunin, Marx’la(1818-1883) girdiği tartışmalarda, “devlet gücünün yıkılmasından yana olmuş ve bu amaca ulaşmak için şiddete başvurulmasını savunmuştur.”<sup>66</sup> Bakunin düşünce ve eylemlerinin hedefini şöyle ifade etmektedir: “Rus sosyal devrimcileri olarak bizler, programının başlıca hedefi bir Pan-Alman devleti yaratmak olan Alman sosyal demokratlarının aksine, her şeyden önce kendi devletimizi tamamıyla yıkmaya çalışıyoruz. Çünkü biz bir devletin, her ne şekilde olursa olsun dayandığı ilkenin, halkı köleleştirip yoksulluğa mahkum etmek için baskı uygulamak olduğunu çok iyi biliyoruz.”<sup>67</sup> Komünizmin açıkça muhalifi olan Proudhon da, bunun yerine değişim değerinin serpileceği bir toplumun işçilerin, para ve piyasa sayesinde birbirleriyle doğrudan ve karşılıklı olarak bağlantılı olacağı bir toplumun taraftarlığını yapmaktadır.<sup>68</sup>

63 Highleyman, a.g.m.

64 *Felsefe Ansiklopedisi*, “Anarşizm” Maddesi, s. 371.

65 G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.23.

66 Mihail Bakunin, *Devlet ve Anarşi*, Çev: Murat Uyrukulak, Ötke Yay., Ankara, 2000, s.58.

67 Alain Pengam, *Anarchist-Communism*, Zabalaza Boks, 1987, s.2, www.zabalaza.net/ Zabalazabooks.

68 Anarşist Bakış, “Anarşizm Nedir?”, [http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy\\_aarticles.html](http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy_aarticles.html).

Bu açıklamalarda göstermektedir ki anarşizm tamamen yönetim karşıtı, devlet karşıtı olmaktan ziyade hiyerarşiye, otoriteye karşı olan bir harekettir. Neden? Çünkü, hiyerarşi otoriteyi içeren kurumsal yapıdır. Devletin hiyerarşinin ulaşmış olduğu en ileri biçim olması nedeniyle anarşistler tanımsal olarak devlet karşıtıdır, ancak bu tek başına anarşizmin yetersiz bir tanımlaması olur. Bu demektir ki, gerçek anarşistler sadece devlete değil, tüm hiyerarşik örgütlenme biçimlerine karşı çıkmaktadırlar.<sup>69</sup> Rocker'e göre anarşizm, günümüzde toplum içinde bütün siyasi ve sosyal baskı unsuru kurumların ve ekonomik tekellerin kaldırılmasını destekleyen bir akımdır. Anarşistler şimdiki kapitalist ekonomik düzenin yerine tek amacı toplumun her üyesinin zorunlu ihtiyaçlarını gidermek olan işbirliği üzerine temellendiren, tüm üretim güçlerinin özgürce oluşturulmuş birliklerini savunmaktadırlar.<sup>70</sup>

Genel tarihçesi açıklanan anarşizm, Türkiye'de de ortaya çıkmış ve faaliyetler göstermeye çalışmıştır. Türkiye'de anarşizmin boy atması oldukça yenidir. Başlangıç tarihi, Kara adlı derginin yayınlanmaya başladığı 1986 yılı olarak alınabilir. Türkiye'de yeni yeni serpillmeye başlayan anarşizmle Marksist sol arasındaki ilişkiler de oldukça sorunlu olmuştur. Marksist sol zorunlu kalmadıkça anarşizmle tartışmaya girmemeyi yeğlemiştir. Zorunlu kaldığı noktalarda ise, anarşizmin "bireyci" olduğu, dolayısıyla kolektif mücadeleyi, daha doğrusu örgütlenmeyi reddettiği türünden savlar ileri sürmüştür. Anarşizm örgütlenmeyi reddettiğine göre, devrimden ne kadar söz ederse etisin devrimi de reddediyor demektir, çünkü devrim örgütsüz olmaz.<sup>71</sup>

Sonuç olarak anarşizm archos ya da hükmedenin olmadığı düşünce-si temeline dayanmaktadır. Anarşizm olarak isimlendirilen siyasal teori kısaca zorlayıcısı olmayan, otoritesi olmayan toplum, otorite karşıtı fikir üzerine kurulmuş toplum ve onun kurumlarının varlığının eleştirisi olarak tanımlanmaktadır. Bütün farklılıklarına rağmen başta devlet olmak üzere her türlü otoriteye karşı olmada bütün anarşistler birleşmektedir. Çünkü her türlü zorlama insan tabiatına karşı olumsuzluklar içirmektedir. Onlar doğalcı bir toplum görüşünde birleşmektedirler. İnsanlar devlet ile değil ancak gönüllü işbirliği yoluyla özgür bir şekilde toplum olarak yaşarlar. Bundan dolayı devletin tamamen rızaya dayalı gönüllü örgüt-

69 Rocker, a.g.e., s.11.

70 Gün Zileli, "Marksist Sol ve Anarşizm", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay. , Sayı:11, Ankara, 2002, s.90.

lenmeler tarafından ortadan kaldırılması gerektiği ve rızaya dayalı oluşan bu gönüllü birliklerin toplumu yönetmesi gerektiği noktasında anlaşmaktadırlar. Bu da göstermektedir ki anarşistler örgütlenmeye değil otoriter baskı oluşturacak kurumsal örgütlenmeye karşıdırlar. Bu örgütlenmeler kendi aralarında gönüllülük esasına göre oluşturdukları meclislerde sorunları konuşup çözüm yolları bulmayı hedeflemektedirler. Anarşistlere göre insan doğuştan iyidir ve mükemmele doğru önemli gelişme göstereceğine inanılan bir varlıktır. Bütün anarşistler, kendisini özgür ve toplumsal uyum içinde yaşamaya muktedir kılan tüm nitelikleri insanın doğal olarak içinde taşıdığı önermesini kabul etmektedirler. İnsanın doğal olarak iyi olduğunu kabul edenler ve etmeyenler olsa bile insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğuna hararetle inanmaktadırlar. Anarşistler genellikle mülkiyet fikrine de karşı çıkmaktadırlar. Anarşistler İnsanın özgürlüğünü kısıtlayacağını düşündükleri için evliliğe dahi karşı çıkmışlardır. Anarşistlere göre insanlar yönetim tarafından yozlaştırılırlar, toplumun tabii ve hür olmasına karşılık, devlet istismar edici ve tahakkümcüdür. Anarşist gruplar arasındaki farklılıklar devrimci yöntem özellikle şiddet kullanımı ve ekonomik örgütlenme gibi iki önemli konuda yoğunlaşmaktadır. Bu gruplar içinde metot olarak şiddeti savunanlar olduğu gibi tamamen şiddetten uzak entelektüel bir hareketi savunanlar da bulunmaktadır.



# Türkiye'de Sosyal Değişme, Din ve Siyaset (Çok partili demokratik hayata geçişten günümüze din-siyaset ilişkisinde etkin sosyal dinamikler çerçevesinde bir inceleme)

**Mustafa MACİT\***

## **Abstract**

**Social Change, Religion and Politics in Turkey. (An examination in frame of the effective social dynamics in the corelation of religion and politics since the transformation to multi-party system to present).** The aim of this paper is to evaluate the effects of social change on relationship between religion and politics by the way of to analyze the past and present episode of the effective social dynamics in this relationship in Turkey. For this reason, firstly, we have tried to analyze the main features and effective dynamics of the relationship between religion and politics since the transformation to multi-party system to present day. Secondly, we have tried to evaluate the current state of the effective dynamics of this relationship in the light of the applied research results.

**Key Words:** Religion, politics, society, social change

## **Giriş**

Ülkemizde din ve siyaset ilişkisi üzerine var olan literatür, din ve siyasetin tanımından, dinin ve siyasetin kendilerine özgü yapılarından, din anlayışının ve siyasî kültürün şekillendiği tarihî tecrübeden kaynaklanan çeşitlenmeleri dikkate alması oranında zengindir. Türkiye’de din-siyaset ilişkisinin hiç güncelliğini kaybetmeyen bir sorun olması nedeniyle, mevcut literatürün daha zenginleşeceği de şüphesizdir.

\* **Arş. Gör.**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: macitm@atauni.edu.tr.

\* Bu başlık Binnaz Toprak’ın “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi” konulu makalesinden alınmıştır. Binnaz Toprak, “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Aktüel Yay., İstanbul, 2007, ss. 377-388.

Din-siyaset ilişkisinin sürekli yeniden düşünülmesini gerektiren şey, siyasî kültürde, din anlayışında ve toplumsal alanda meydana gelen değişmelere rağmen, bu iki alanın birbiriyle ilişkisinin bir şekilde devam ediyor olması ya da bu şekilde algılanmasıdır. Tanımları ne olursa olsun din ve siyaset birer toplumsal alt sistemlerdir. Toplumsal hayatın bir bütün olması bu alt sistemlerin birbiriyle kendiliğinden ilişkisini kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak bu kendiliğinden ilişkiyi Türkiye özelinde problemlili ve içinden çıkılmaz hale getiren, hatta bu durumu problematik bir şekilde yeniden üreten bir nedensel tarafı da söz konusudur. Bu ilişkinin nedensel tarafından kastımız; her iki alanın kendine özgü, karakteristik özelliklerinden çok toplumsal, siyasal, ekonomik vb değişkenlere dayanan yönüdür. Din-siyaset ilişkisini sair değişkenler çerçevesinde tarihî bir yaklaşımla incelemek geriye doğru bakarak hangi toplumsal dinamiklerin bu ilişkiyi nasıl etkilediğini bir bütünsellik içinde ele almak güncel durumun daha iyi anlaşılabilmesi için elzemdir.

Şüphesiz Türkiye’de din olgusunu ve bu olgunun diğer sosyal kurumlarla ilişkisini araştıran herhangi bir kişi tam bir açıklama yapabilecek durumda olmadığı gibi, Türkiye’de din-siyaset ilişkisi üzerine söylenecek hiçbir söz, son söz, yapılan hiçbir araştırma da bu konu üzerindeki tartışmaları sona erdirecek nitelikte olmayacaktır. Dolayısıyla bu makale, Türkiye’de güncelliğini hiç yitirmeyen bir konuda son sözü söylemek, gayretinde değildir. Amacımız, bu konu üzerine yapılmış araştırmaların verilerinden ve iddialarından hareketle, söz konusu iki toplumsal alanın birbiriyle ilişkisini belirleyen toplumsal dinamikleri, süreçleri irdelemek ve bu dinamiklerde yaşanan değişimler sonucunda bugün gelinen noktayı betimleyerek, din-siyaset ilişkisinin bugünkü durumu ve bu ilişkinin bundan sonra alması muhtemel yön üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktadır.

## **1. Çok Partili Demokratik Hayata Geçişten Günümüze Türkiye’de Din ve Siyaset İlişkisinde Etkin Dinamikler**

### **1.1. Dinin denetim işlevi\***

Din, insan hayatında, tutum ve davranışları üzerinde etkin olan sosyal bir gerçekliktir. İnsan hayatını düzenleyen ilkelerin toplumsal hayatın dışında kalması söz konusu olamayacağına ve siyasal alanda toplumsal

1 Nuray Mert, “Siyasal Hayatımız Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 38, Ocak-Şubat, 1996, s. 62.



hayatın bir uzantısı olduğuna göre hemen her toplumsal ve siyasal yapıda din ile siyaset arasında bir bağlantı olasıdır.<sup>1</sup> Dinin sadece geleneksel toplumlarda değil, modern demokratik toplumlarda bile politik yaşamın üzerinde belirli bir etkinliği vardır. Demokratik yönetimlerde kitlelerin politik davranışlarını belirleyen faktörlerden birisi de dindir.<sup>2</sup> Bu yönetimlerde seçmenin oyuna ihtiyaç duyan siyasetçilerin, siyasî partilerin seçmenden gelecek istek ve taleplere pozitif bir hassasiyet göstermeleri kaçınılmazdır.<sup>3</sup> Demokrasilerde çok partili siyasetin ve buna dayalı rekabetin doğal sonucu olarak sosyal aktörler güncel sorunlarıyla olduğu kadar geleneksel kimlikleri, değerleri, dinî tercihleri hak ve istekleri ile politize olurlar. Seçmenlerin partilere ya da hükümetlere yansıttığı iktisadî istekleri olduğu kadar, en azından bir kesitinin dinsel, kültürel istekleri de vardır. Demokratik bir yapı içinde doğal olarak bu isteklere cevap verme zorunluluğu duyulacağından<sup>4</sup> din, politik bir konu olur.

Bu değerlendirmelere bakılınca Türkiye’de dinin siyasette etkin bir unsur olmasının nedenlerinden birisi, her şeyden önce dinin sosyal bir gerçeklik olması ve bu gerçekliğin çok partili demokratik hayatın gereği bir rekabetle siyasal hayata taşınmaya müsait olmasıdır. Türk siyasal hayatında din-siyaset ilişkisi noktasında gözle görülür bir değişme ve kırılmanın çok partili demokratik hayata geçiş ile kesişmesi bu sebeple şaşırtıcı olmasa gerektir.<sup>5</sup> Özellikle 1950’den sonra kolayca gözlenecek bir durum olan dinin siyasetteki etkinliğinin<sup>6</sup> ilk belirtilerinin çok partili demokratik hayata geçişten hemen sonra belirdiği görülür. Örneğin, bundan sonraki süreçte din eğitimi ve öğretimi konusunda siyasî tartışmalar başlamış ve bu konuda izlene gelen siyasette bir tutum değişimi gözlenmiştir.<sup>7</sup>

Çok partili hayata geçişle birlikte İslamcı kenar muhalefetin bir oy potansiyeli olarak görülmesi rekabet ortamında önem kazanmış,<sup>8</sup> dinin

2 Toprak, a.g.m., s. 378.

3 Mustafa Çalık, *Siyasî Kültür ve Sosyolojinin Bazı Kavramları Açısından MHP Hareketi-Kaynakları ve Gelişimi*, Çedit Neşriyat, Ankara, 1995, s. 67.

4 Toprak, a.g.m., s. 378.

5 Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Der., Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, 11. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 113.

6 Toprak, a.g.m., s. 385; Feroz Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, Çev., Yavuz Alagon, 5. Baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 2006, s. 255.

7 Mardin, a.g.e., s. 122; Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., İstanbul, 1992, s. 12; Çalık, a.g.e., s. 77.

8 Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, 3. Baskı., Alfa Yay., Bursa, 2001, s. 67; Lewis, a.g.e., s. 12.

daha saf siyasî, manipulatif, merkezden yönlendirilen boyutları siyasî tercihi etkilemek için kullanılmaya başlanmış<sup>9</sup> böylece dinselliğin politik iktidarı denetlemesinden söz edilebilir olmuştur. Dinin siyaset üzerinde etkili meşru bir baskı grubu oluşturabilecek yapısı, kısaca belli konularda iktidarın politikasına yön veren “denetim işlevi” vardır. Demokratikleşmeyle birlikte dinin “denetim işlevi”nin politika üzerinde etkisinin arttığı, Türk politik yaşantısında dinin politik bir sorun olarak ortaya çıkmasındaki nedenlerden birinin bizzat dinin “denetim işlevi” ile ilgili olduğu söylenebilir. 1950’li yıllarda Ezanın Arapça okunma yasağının kaldırılmasına mecliste mutlak çoğunlukla karar verilmesi, Halk Parti milletvekillerinin de bu kararı desteklemiş olmaları ayrıca niçin karşı çıkmadıkları sorulduğunda ise, “Onu yapsaydık da 1954 seçimlerini de kaybetseydik öyle mi”? cevabını vermiş olmaları, dinselliğin politik iktidarı denetlemeye başladığını ifade eden ilginç bir örnektir.<sup>10</sup> Gerek çok partili siyasal hayata geçişle birlikte kurulmuş ve bir ölçüde İslamî ideolojiye dayanan kimi partilerden Cumhuriyet Halk Partisine yöneltmiş olan Müslümanların 27 yıldır süren CHP iktidarında serbestçe ibadet etme imkânından yoksun bırakılmış oldukları şeklindeki suçlamaları,<sup>11</sup> gerekse 1950’de iktidar olan Demokrat Parti’nin ezanın yeniden Arapça olarak okunmasının önünü açması ve CHP milletvekillerinin bu konuda takındıkları tavır, dinin “denetim işlevi”nin siyasette etkinliğini göstermeye başladığının ifadesidir.

Bu örnekler herhalde, ağırlıklı çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda kimi partilerin İslamî değerler üzerinden siyaset yapacağı, buna hiç bulaşmak istemeyen partilerin dahi kayıtsız kalamayacağı bir zeminin, siyasî kültür ve tahayyülün oluşmaya başladığını gösterir.<sup>12</sup> Politikacılar, Türkiye’de din faktörünün karşısına geçilmez bir varlık olduğunun farkındadırlar.<sup>13</sup> Ancak dinin bu etkin gücüne rağmen, dinselliğin tek başına iktidarı ele geçirmeye yeterli olmadığı da Türk siyasal tecrübesi-

9 Mardin, *a.g.e.*, s. 221.

10 Geniş bilgi için bkz., Toprak, *a.g.m.*, ss. 377-388.

11 Mardin, *a.g.e.*, s. 130.

12 Örneğin, Cumhuriyetin ilk kuruluşundan günümüze kadar geçen sürede mecliste Diyanetle ilgili konuların gündeme gelmesinde hiçbir siyasînin bu kurumun aleyhinde söz ve fikir beyan etmediğini sadece idari yapısına yönelik bazı eleştirilerde bulduklarını görmekteyiz. Fazlı Polat, *Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din Toplum İlişkisine Bir Bakış*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996, s. 42.

13 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 6. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 38.

nin verileriyle sabittir. Gerek gerçek anlamda çok partili ve demokratik ilk seçim olduğu bilinen 1950 seçimlerini kazanan DP'nin gerekse bu tarihten günümüze kadar tek başına iktidar olan bütün partilerin başarısında din faktörünün belirli bir etkinliği söz konusudur. Ancak eğer din tek başına iktidarı ele geçirmeye yeterli bir neden olsaydı, 1946'da kurulan ve parti programlarında bu soruna yer veren diğer partilerin de aynı başarıyı göstermesi beklenirdi.<sup>14</sup> Oldukça ikna edici olan bu argümana göre DP'nin başarısı, dinin serbestleştirilmesine ek olarak başka değerler de önermesine, dinin yarışta ikincil bir faktör olmasına bağlanabilir.<sup>15</sup>

DP'den günümüze tek başına iktidar olan partiler açısından dikkate değer durum, bu partilerin politik uygulama ve söylemlerinde dinin ikincil bir pozisyonda kalması, ağırlıklı olarak sosyo-ekonomik gelişme, kalkınma ve benzerinin hedeflenmesidir. 1950'den sonra DP'den koparak kurulan ve militan İslamcı bir parti olduğu söylenen Millet Partisinin hiçbir zaman düzenli bir taraftar kitlesi toplayamadan 1960'dan sonra çökmesi,<sup>16</sup> 1960'larda gelişen ve Alevileri temsil etme iddiasındaki bir parti olan Türkiye Birlik Partisinin başarısızlığı, Millî Nizam Partisi ve Millî Selamet Partisinin kısmı bir başarı göstermesi ve bu çizgiden gelen Refah Partisinin 1990'lı yıllarda gösterdiği başarıya rağmen yine de tek başına iktidar ve bir kitle partisi olamaması<sup>17</sup> toplumsal zemini ne olursa olsun Türkiye'de en azından bu güne kadar dine dayalı söylemlerin iktidarı tek başına ele geçirmeye yetmediğinin açık göstergesidir.

## 1.2. Dinî gruplar ve cemaatler

Genel olarak Ortadoğu İslam toplumlarında elit gruplarını ve kitleleri bir araya getiren bazı kişiselleşmiş geleneksel emir subayları, din adamları ve bürokratlar gibi aracı yapılar vardır. Talepler, kitleden elite, elitten kitleye bu yapılar aracılığıyla iletilmekte, siyasete katılma bu yolla sağlanmaktadır. Türkiye'de de tarikatlar benzer bir işlev görmektedir.<sup>18</sup> Türkiye'de siyasal parti kurumlaşması insanlar arası iletişimin hâlâ tarikatlarca sağlandığı bir ortamda geliştiğinden siyasete ve toplumsal hayata katılım yalnız siyasî parti mekanizmalarıyla değil, tarikat haberleşme ağı

14 Toprak, a.g.m., s. 384.

15 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 206.

16 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 104.

17 Ruşen Çakar, *Ayet ve Slogan*, 5. Baskı, Metis Yay., İstanbul, 1992, s. 223.

18 Sarıbay, a.g.e., s. 69.

ile temin edilmeye başlanmıştır.<sup>19</sup> Kısaca Türkiye’de dinî grupların siyasal iletişim ve siyasal katılmayı sağlayacak seküler kurumların gelişmediği bir ortamda boşluğu doldurmak suretiyle din-siyaset ilişkisinde köprü fonksiyonu yüklendiği ortadadır. Bu manada ilk örnek, 1950’de iktidar olan Demokrat Parti dir. DP, henüz büyük çoğunluğunun köylerde yaşadığı, formal ilişkilerden çok yüz yüze ilişkilerin hakim olduğu ve iletişim araçlarının toplumsal bir yaygınlık kazanmadığı bir ortamda siyasal iletişim için bir yandan köy odalarını, parti lokallerini kullanırken, diğer yandan dinî grup ve cemaatlerle dirsek teması kurmuştur. Dinî grup ve cemaatlerin siyasal iletişim aracı olarak kullanılması ve blok oy depoları olarak görülmesi karşılığında, istek ve taleplerinin karşılanmasına yönelik zımni bir anlaşmayı içeren siyaset-tarikat/cemaat bağlantısı DP’den sonrada Türkiye’de din-siyaset ilişkisi ve etkileşiminin ana damarlarından biri olmaya devam etmiştir.

Ancak din-siyaset ilişkisinde dinî grup ve cemaatleri sadece birer aracı yapılar olarak düşünmek, bu ilişkiadaki fonksiyonlarını aracılıkla sınırlamak doğru bir yaklaşım değildir. Bunlar birer aracı yapı oldukları kadar, dinin siyasallaşmasının dinamiği de olabilirler. Zira çoğu dinî grup kendi din anlayışının ve dünya görüşünün hâkim olması için yayılcı bir karakter arz eder. Bu yayılcılık arzusu, eğitim vb faaliyetler yoluyla karşılanabileceği gibi, hemen her dönüşümün devlet ve siyaset eliyle gerçekleştirildiğine/gerçekleştirilebileceğine dair bir toplumsal tahayyülün de etkisiyle devlete ve siyasete hâkim olma yoluyla da karşılanmaya çalışılabilir. Nitekim ileride değinileceği üzere Türkiye’de dinin siyasallaşmasının örneği olan MSP’nin, lideri Erbakan tarafından dile getirilen özelliklerinden birisi Nakşibendî tarikatıyla olan bağlantısıdır.<sup>20</sup> Esas olarak Nakşibendîliğin İskender Paşa Cemaatiyle, Nurcu kadroların ittifakı olan MSP’nin, ülkedeki köklü İslamî cemaatlerin büyük çoğunluğunun desteğini aldığı iddia edilir.<sup>21</sup>

### 1.3. Sosyo-ekonomik yoksunluklara dayalı protesto ve muhalefet

İslam coğrafyasında siyasal İslam’ın ortaya çıkışını, sömürgeciliğe, batılılaşmaya, batılı güçlere karşı bir muhalefet ve protesto hareketi ola-

19 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 240.

20 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 106.

21 Çakır, a.g.e., s. 217.

rak görmek mümkündür.<sup>22</sup> Türkiye’de de İslam’ın siyasallaşması bir muhalefet ve tepki hareketi olarak okunabilir. Mardin, politik bir konu olarak dinî desteklemekle, dinin sembolik bir kaynak olarak gücünün birbirinden ayrılması gerektiğini belirterek, Türkiye’nin geçmişinde dinin protestonun yeri ve kaynağı olarak saptandığını ifade eder.<sup>23</sup> Dinin siyasallaşmasının ifadesi olan partilerin söylemleri ve ortaya çıktıkları sosyal/siyasal zemin üzerine yapılacak incelemeler, Türkiye’de dinin protesto ve muhalefetin sembolik kaynağı olarak siyasallaştığını göz önüne serer.

Türkiye’de İslam’ın ilk siyasallaşma boyutunu, Alevileri temsilen 1960’ların ortalarında kurulan Türkiye Birlik Partisi temsil eder.<sup>24</sup> TBP, bir yönüyle DP ile Sünnî dinî çevreler arasındaki ittifaka bir tepkidir. Bu tepki, 1960’larda Alevilerin de paylaştığı, etnik gurupların su yüzüne çıkan, kendi ayrı kimliklerini fark etme ve öne çıkarma yolundaki genel eğilimle kesişerek, 1961 anayasasının etkileriyle yükselen hoşgörü ortamıyla birlikte bir alevi siyasal partisinin oluşumuyla sonuçlanır.<sup>25</sup> 1950’den itibaren hız kazanan sosyo-ekonomik modernizasyon sosyal yarılmaların ve seçmen gruplarının doğasını etkiler, modernizasyonun artmasıyla birlikte geleneksel ve kültürel yarılmalar fonksiyonel hale gelmeye başlar.<sup>26</sup> Kökleri gerilerde olmakla birlikte toplumsal farklılaşmanın 1960’lı yıllarda belirginleşmeye başladığı, en azından seçimler söz konusu olduğunda üzerinde durulabilecek toplumsal farklılaşmalara dayalı değişkenlerin bu yıllarda ortaya çıktığı görülür.<sup>27</sup> Farklılıkların bilincine varmanın siyaset-

22 Örneğin, ilk İslamcı örgüt olan İhvan-ı Müslimin radikal bir anti sömürgeci harekettir. Geniş bilgi için bkz, M. Zeki İşcan, *Siyasal İslam; Dinî ve Fikri Temelleri*, Ekev Yay., Erzurum, 2002, s. 8-13.

23 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 206.

24 Ali Yaşar Sanbay, *Türkiye’de Demokrasi ve Politik Partiler*, Alfa Yay., Bursa, 2001, s. 60.

25 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 123.

26 Ergun Özbudun, Frank Tachau, “Social Change and Electoral Behavior in Turkey: Toward a ‘Critical Realignment’”, *Internal Journal of Middle East Studies*, Vol., 6, No: 4, October, 1975, s. 461.

27 İşlevsel temelde örgütlenmiş kuruluşların yaygınlaşmaya başlamasının bu yıllara rastlaması bu noktada açıklayıcıdır. Ersin Kalaycıoğlu, “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 476-477; 1961 anayasasının (öncesine göre) çoğulcu ve özgürlükçü düzeninin yeni siyasal açılımlar sağlamasının da etkileriyle 1960’lı yıllarda siyasî partilerin çeşitlendiği ve farklı toplumsal kesitlerin özlem ve ideallerini dillendirdiği, mezhep farklılaşmaların, ideolojilerin Türk politik hayatına önemli bir boyut olarak katıldığı görülür. Üstün Ergüder, “Türkiye’de Değişen Seçmen Davranışı Örüntüleri”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 355; 1960’lı yılların ortalarında işçi sınıfının istek ve ihtiyaçlarının siyasal söylemde yer edinmesinin, 1966 yılında Alevileri temsilen Türkiye Birlik Partisinin kurulmasının ve 1970’li yılların başında İslamcı sağ partilerin ortaya çıkmasının arka planında bu süreçlerin etkileri inkar edilemez.

te etkili birer baskı grubu olma arayışına neden olduğunu, siyasal katılımın, yeni sınıfları ve söz konusu farklılaşmaları kapsayacak şekilde genişlemesinin Alevileri de etkilediğini, bu etkilenmenin DP ile Sünnî çevreler arasındaki ittifaka karşı bir muhalefetle kesişerek siyasete yansıdığını düşünmek yanlış olmasa gerektir.<sup>28</sup>

Dinin siyasî/sosyal bir protesto ve muhalefetin sembolik kaynağı olarak siyasallaşması, 1970'li yıllarda dinin siyasal bir ideoloji olarak yükselmesinde de kolayca gözlenen bir durumdur. Demokrat Partinin halefi Adalet Partisini desteklerken, Ticaret ve Sanayi odaları birliği genel sekreteri olarak, AP'nin genel başkanı Süleyman Demirel ile anlaşmazlığa düşen, AP'den milletvekili aday adaylığı veto edilen ve bunun üzerine 1969'da Konya'dan bağımsız aday olan Necmettin Erbakan, 1970'de İslamcı bir parti olarak bilinen Millî Nizam Partisini kurdu.<sup>29</sup> Erbakan, Partiyi, AP'nin sola kaymasından meydana gelen sağdaki boşluğu dolduracak bir parti olarak tasvir etmiş, modern Türkiye'nin en belirgin özelliği olduğunu söylediği ahlaki çöküntüye bir son vermeye kararlı, militan püriten İslamcı bir yapılaşma partisi olduğu imajını vermiştir.<sup>30</sup> Söz konusu imajla birlikte, Masonluktan, Komünizme ve Siyonizme, yabancı sermaye bağımlılığı, gelir düzeyinin düşüklüğü ve bu dağılımdaki adaletsizlikten, eğitim sistemi ve politikasına kadar uzanan bir alana yayılan eleştiriler<sup>31</sup> partinin siyasî/sosyal bir muhalefetin temsilcisi olarak görülmesi için yeterli olmuştur.

MNP'nin siyasal amaçlar için dinin kullanılmasını yasaklayan siyasî partiler kanununa göre kapatılmasından sonra 1972'de açıkça bu partinin devamı olan Millî Selamet Partisi kurulmuştur. Dinin Türk siyasal hayatına yeni bir boyut olarak katıldığının<sup>32</sup> ve İslamî siyasal ideolojinin

28 Bu konjonktürün o yılların Türk solunu etkilediği de görülür. 1960'larda Haydar adı etrafında yaygınlaşan matem havası, muhtemelen, Türk solunun Türkiye'deki Alevi azınlığı politize etmek üzere giriştiği bilinçli çabamın bir parçasıdır. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 114.

29 Sarıbay, *Türkiye'de Demokrasi ve Politik Partiler*, s. 61; Çakır, a.g.e., s. 214.

30 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 105, 124; Çakır, a.g.e., s. 215-216.

31 Sarıbay, *Türkiye'de Demokrasi ve Politik Partiler*, s. 61; MNP'nin eleştirileri, maddi alanda (a) Türk ekonomisinin yabancı pazarlara ve sermayeye bağımlılığına, (b) kişi başına gelir düzeyinin düşüklüğü ile zenginliğin adaletsiz dağılımı üstüne, Manevi alanda ise (a) eğitim sisteminin gençleri Millî hedefler doğrultusunda eğitemediği ve (b) eğitim politikasının kendi tarihini red esasına dayandığına yönelik olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 124 (Binnaz Sayarı ( Toprak), *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, E.J. Brill, 1981, s. 98'den naklen)

32 Geniş bilgi için bkz., Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası, "MSP Örnek Olayı"*, Ankara, 1995.

laik siyasal sistem içinde meşruluk kazanmaya başladığının işareti sayılan MSP hareketine kadar dinsel muhalefet kendi elit kadrosuyla ve kendi sosyo-ekonomik tabanıyla tek başına varlık gösterememiştir.<sup>33</sup> Ancak MSP'nin ortaya çıkmasından sonra clerical görüşlü güçlü bir parti doğmuş, böylece İkinci Dünya savaşını takip eden İslamî uyanış, çok gecikerek siyasî bir şekil kazanmıştır.<sup>34</sup>

MSP'nin kurucu kadroları, halkçı bir bölüşüm siyasetini savunuyorlar; hükümetin harcamalarını eleştiriyorlar ve alt tabakadaki insanların ihtiyaçlarına daha hassas olunması,<sup>35</sup> maddi kalkınma yanında manevi kalkınmaya da ağırlık verilmesi gerektiğini vurguluyorlardı.<sup>36</sup> Gerek MNP'nin gerekse MSP'nin söylemleri ve çizdikleri imaj, bir muhalefet ve protesto olarak başlayan hareketin modernleşmenin getirdiği sosyo-ekonomik, kültürel ve manevi yoksunluk ve çarpıklık üzerine oturduğunu gösterir. Türkiye'de dinin siyasallaşmasının 1970'li yıllara tekabül etmesinin altında modernleşmenin beraberinde getirdiği sosyo-ekonomik, kültürel ve manevi yoksunluklar üzerine inşa edilmiş bir memnuniyetsizliğin yattığı, 1961 anayasasının öncesine göre özgürlükçü olmasının da bu noktada etkisi olmakla birlikte İslam'ın, 1970'li yıllarda sosyo-ekonomik yoksunluklarını ve ezilmişliklerini dine sığınarak gidermek isteyen halk kesimlerinin ideolojisi<sup>37</sup> olarak siyasallaştığı söylenebilir.

Modernleşmenin yarattığı değişimin etkileriyle bireylerin hayatında ekonomik, sosyal, etik ve fizik türde bir takım yoksunluklar ortaya çıkar. Ekonomik yoksunluk, bazı toplumsal kesimlerin gelir dağılımından yeterli payı alamaması, dolayısıyla hayatın nimetlerinden yeterince yararlanamamasını ifade ederken sosyal yoksunluk, bazı birey ve gruplara diğerlerine göre daha yüksek değer verilmesinin doğurduğu; toplumsal prestij, güç, statü ve fırsatların gene adil olmayan bir şekilde dağıtılmasıyla ve bundan kaynaklanan duygularla ilgilidir.<sup>38</sup> Modernleşmenin geleneksel değer ve kurumlar üzerine oturtulma yerine yukarıdan aşağıya doğru

33 Sanbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 68; Toprak, *a.g.m.*, s. 387.

34 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 104, 107.

35 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 107.

36 Sanbay, *Türkiye'de Demokrasi ve Politik Partiler*, s. 63.

37 Hikmet Özdemir, "Siyasal Tarih (1960-1980)", *Türkiye Tarihi 4; Çağdaş Türkiye Tarihi 1908-1980*, Ed., Sina Akşin, 6. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 270.

38 Ekonomik yoksunluk açısından önemli olan, söz konusu kesimlerin nesnel durumlarından çok öznel yargılarıdır. Herhangi bir kişinin ekonomik yoksunluk duygusuna kapılması o kişinin içinde bulunduğu nesnel durumdan daha önemlidir. Sanbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 52-53.

dayatılan bir projeye sürdürülmeye çalışıldığı bir toplumda söz konusu yoksunlukların daha belirgin bir şekilde hissedileceği kuvvetle muhtemeldir. Batı, modernliği var olan toplumsal ilişkiler kümesinin üzerine inşa etmiştir. Bizde ise var olan toplumsal dokular gericilikle özdeşleştiği için, bunların aşılma çabasına gidilmiştir. Ancak yerine yeni toplumsal ilişkiler kurulamamıştır.<sup>39</sup>

Modernleşmenin beraberinde gelen ve 1950'den sonra ivme kazanan şehirleşme ve sanayileşme gibi iç içe ve hızlı bir şekilde yaşanan süreçler, işsizlik, üretim tüketim dengesizliği, çarpık şehirleşme, gelir dağılımında adaletsizlik, belli kesimlerde statü ve çıkar kaybına yol açmıştır.<sup>40</sup> Aynı süreçler, geleneksel kimlikleri, rolleri, statüleri, değerleri ve kavramları da altüst etmekte, geleneksel yaşam tarzlarını eriten süreçlerin hızının aksine yeni değerlere dayalı yaşam tarzlarını üretecek süreçlerin yavaş yaşanması bir yoksunluğu ve bir çatışmayı beraberinde getirmektedir. Bu noktalarda ortaya çıkan hoşnutsuzluklara dayalı, sosyal tabakalaşmadan aile, eğitim ve siyasal organizasyon örüntülerine kadar birçok şeye karşı bir tutum takınılmaktadır.<sup>41</sup> İslamcı hareketlerin modernleşmeyle gelen bu boşluğa, kopukluğa parmak bastığı,<sup>42</sup> dinin bu karşı tutumları standardize eden, bir araç olarak siyasallaştığı düşünülebilir.

İslam'ın siyasallaşmasının ilk temsilcileri, sosyo-ekonomik hoşnutsuzluklara dayalı muhalefeti dinsel muhalefetle birleştirir. Örneğin, MNP ve MSP, kapitalizmin yarattığı değişim sonucu, altlarından hızla kayan sosyo-ekonomik tabanı dinsel ideolojiyle tutmaya çalışanların temsilcisi konumunda olmuştur.<sup>43</sup> Nitekim, Ergun Özbudun tarafından yapılan *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Politik Katılma* (1975) başlıklı araştırma, endüstriyelleşmeden olumsuz bir biçimde etkilenerek statü ve çıkar kaybına uğrayan esnaf ve zanaatkarların MSP'yi en çok destekleyen gruplar olduğunu göstermektedir.<sup>44</sup> Benzer şekilde MSP geleneğinden gelen Refah Partisinin de kentli alt sınıflar gözünde çekiciliğini kaybetmiş sol hareketin bıraktığı boşluğu doldurduğu, kentleşen seçmen tabanıyla birlikte merkez sermayesine karşı gelişen bir çevre sermaye kesiminden destek

39 Nilüfer Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 522.

40 Korkut Boratav, "İktisat Tarihî (1908-1980)" *Türkiye Tarihi 4; Çağdaş Türkiye Tarihi 1908-1980*, s. 353-354; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Y. Saner Gönen, İletişim Yay., İstanbul, 1995, s. 386; Ahmad, a.g.e., s. 162-163.

41 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 53

42 Göle, a.g.m., s. 522.

43 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 106.

44 Kalaycıoğlu, a.g.m., s. 481.



aldığı iddia edilmektedir.<sup>45</sup> Gerek bu veriler gerekse dinin siyasallaşmasını temsil ettiği söylenen partilerin ortaya çıkması ve etkinlik göstermesinin hızlı bir değişimin hüküm sürdüğü bir döneme rastlaması, dinin siyasallaşmasının, değişimin olumsuz etkilerine karşı gösterilen tepkileri ve hoşnutsuzluğu arkasına alan bir muhalefet olduğunu doğrular niteliktedir. 1970'lerde dinin, bir yönüyle söz gelimi, zengin ve yoksullar arasındaki farkı çok büyük şekilde artırmış olan politikaların yoksullar arasında yarattığı hoşnutsuzluğu dile getirmede bir araç olarak siyasallaştığı<sup>46</sup> o yıllara ait seçim afişlerinde de kolaylıkla gözlenen bir durumdur. CKMP geleneğinden gelen başlangıçta söylem itibarıyla dine fazla yer vermeyen Milliyetçi Hareket Partisinin 1977 seçimlerinde kullandığı (normalde bir hadis olan) “*Komşusu açken, tok yatan bizden değildir*” ibareli afişi, gündelik hayata ait bir meselenin çözümüne yönelik bir İslamî formülasyonu dillendirmekle, bu yıllarda dinin siyasal söyleme sadece MNP, MSP geleneğiyle değil, Milliyetçi bir çizgiyle birleşerek yansıdığına da bir ifade olarak tam da bu söylediğimiz gerçeği yansıtmaktadır.

Şüphesiz sosyo-ekonomik yoksunluklar olmasa da dinin siyasallaşması muhtemeldir. Bu noktada vurgulamak istediğimiz şey, sosyo-ekonomik yoksunlukların, dinî bir ideolojiye dönüştürmek suretiyle bu ihtimali güçlendirici bir zemin olarak işlev gördüğüdür. Sosyo-ekonomik yoksunluğun yarattığı hayal kırıklığı üzerine oturan bir muhalefet ve protestonun niçin başka kanallarla değil de dinselikle ifade bulduğunu ise, hayatta uğranılan hayal kırıklığı arttıkça, muhtemel görünen gelecekte sosyal bakımdan benimsenmiş, değerli fakat bastırılmış olan amaçları gerçekleştirmede insanların inançlara daha fazla sarılması ile açıklayabiliriz. Gelişmiş dediğimiz toplumlarda bile dinsel grupların üyelerinin daha çok sosyal ve ekonomik yoksunluk duyguları hisseden kesimlerden geldiği görülür. Yoksunluk duygusuna kapılan kesimler bu duygularını bu şekilde gidermekte hatta dinsel statü ve ayrıcalıkları açısından bir üstünlük duygusuna kapılmaktadır.<sup>47</sup>

Değişimin aşındırdığı kimliklerin, toplumsal dokular ve ilişkilerin yerine yeni kimliklerin, toplumsal ilişkilerin konulamamasından kaynaklanan boşluk ve kopukluğun İslamcı hareketleri tetikleyebilmesi<sup>48</sup> nede-

45 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, Tesev Yay., İstanbul, 2006, s. 15.

46 Zürcher, a.g.e., s. 421.

47 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 52-53.

48 Göle, a.g.m., s. 522.

niyle modernleşmenin getirdiği yoksunluklardan kaynaklanan tepkiler dinselikle ifade bulabilir. Kaldı ki, birçok Müslüman ülkede İslam, toplumsal kimlik ve sadakatin esas ölçütü olduğundan kriz anlarında ve acil durumlarda, Müslümanların esas kimliklerini İslam'da bulma yönünde bir eğilimleri vardır.<sup>49</sup> Mardin'in laik cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, Türkiye'de fertlerin kişilik ve kimlik krizlerini halletmekte zorluk çektikleri şeklindeki iddiasına<sup>50</sup> dayanarak, yaşanan değişim sonucunda kendini ifade etmenin, yani kimliğin önemli bir problem olduğunu, dinselliğin bu yönüyle kuşatıcı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İslam'ın kitleleri mobilize etmede ümmet yapısıyla ilgili moral ve sosyal bir yönü de vardır. Ümmet temeline dayalı bir yapı içinde dinsel bağlarla birbirine bağlanan herkes eşittir ve mertebe farkına dayanmayan bir topluluğun üyesidir. Eşitlikçi bir ümmet idealinin aksine değişimin yarattığı eşitsizliğin, adaletsizliğin ve yoksunluğun kol gezdiği bir dış dünya vardır. Dış dünyayı eşitlikçi ümmet ideali doğrultusunda dizayn etmek ümmet yapısının verdiği doğal bir duygudur. Bu anlamda İslam, geleneksel kesim için değişimin doğurduğu yoksunlukları gidermenin tek çaresiydi.<sup>51</sup>

Türkiye'de siyasal muhalefete meşruluk sağlayabilen tek araç din değildir; siyasal hoşnutsuzluğun ifade edilebileceği başka kanallarda vardır.<sup>52</sup> Ayrıca sosyo-ekonomik ve moral yoksunluklar, dinsel çözümleri olduğu kadar laik çözümleri de davet etme olasılığına sahiptir. Sarıbay, her şeyden önce bir inanç sistemi olan bireyler arasında fazlasıyla güçlü bağlar tesis eden dinin, bu bakımdan laik ideolojilere göre kitleleri mobilize etmede ilk bakışta bir üstünlüğünün söz konusu olduğunu belirterek, aslında bu olasılığın yoksunluğun sebeplerinin doğru ve yanlış algılanmasına bağlı olarak gerçekleşebileceğini, yoksunluğun gerçek sebebi dışında bir sebep algılanıyorsa çözümün dinsel, aksi takdirde laik olacağını, laik ideolojilerin de din gibi çalışabileceğini ancak bunun (ilerde ele alınacağı üzere) siyasal toplumsallaşma kurumlarının niteliğiyle ilgili olduğunu<sup>53</sup> belirtir. Aslında bu, bir yönüyle Cumhuriyet Türkiye'sinde içselleştirilmeye çalışılan mevcut laiklik anlayışı karşısında en yaygın ve güçlü ideolojinin din olmasıyla, siyasî retorikğin Türk toplumundaki etnik, sınıfsal vb bir

49 Lewis, *a.g.e.*, s. 12-13; İşcan, *a.g.e.*, s. 12.

50 Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 38.

51 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 59-60, 66.

52 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 130.

53 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 54-56; Ümmet yapısıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 76 vd.

takım bölünmeleri reddetmiş olması dolayısıyla politik yelpazedeki en önemli ayrımın laikliği benimsemişler ve benimsememiş kesimler şeklinde gerçekleşmesiyle de açıklanabilir.<sup>54</sup> Bu iki ayrımın dışında kalan farklılıkların, ayrımların politize edilemediği ya da laik mekanizmaların çözümsüz kaldığı durumların dinsel mekanizmaları tetiklemesi, çeşitli fonksiyonları-söz gelimi konumuz açısından siyasal muhalefet fonksiyonunu yerine getirecek mekanizmaların olmadığı bir durumda boşluğu dinî ideolojilerin doldurması muhtemeldir.<sup>55</sup> Ağırlıklı çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda, en basit örnekle, Batı'nın hukukî rasyonalizasyonla çözdüğü adalet problemi bir türlü çözülememiştir. Bunun karşısında İslam'ın Hz Ömer'le simgeleşen adil yönetim veya yönetici söylemi vardır. Nihayetinde dinî arayışların siyaset düzeyinde görünmelerini toplumsal fonksiyon boşluklarına bağlamak yanlış olmasa gerektir. Aristo fiziğinin "doğa boşluktan nefret eder" kuralı bu noktada açıklayıcıdır.<sup>56</sup>

Burada Türkiye'de benimsetilmek istenen laiklik anlayışının hemen her kesimden insanların eleştirisine maruz kalacak bir hüviyette olmasının ve söz konusu laiklik anlayışının Türkiye'ye otoriter politik sistemlerle gelmesinin ve edinilme biçiminin otoriter bir doğaya sahip olmasının<sup>57</sup> yarattığı gerilimi de hesaba katmak gerekir. Batılılaşmanın ön şartlarından biri olarak uygulamaya konulan laiklik çerçevesinde dinî simge ve pratikler kamusal alandan dışlanmıştır. İslam'ın siyasallaşmasının biraz da bu

54 Toprak, dinin ileriliklik geriliklik tanımlamalarının temeli olarak tartışılmasının nedenlerini izah ederken, bunlardan birincisinin Cumhuriyet Türkiye'sinde, batılılaşma fikrinin karşısında en güçlü ve yaygın bir ideoloji olarak dinî bulmamız olduğunu ifade eder. İkincisi ve yazara göre daha önemli neden ise, laikliğin Cumhuriyet dönemi siyasî düşüncesinin gelişiminde çok önemli bir işlev görmüş olmasıdır. Ona göre, 1960'lara kadar tek parti döneminin entegrist retoriği Türk aydınları tarafından sorgulanmamıştır ya da sorgulanamamıştır. Bu retorik Türk toplumundaki bir takım bölünmeleri reddetmiş, özellikle etnik ve sınıfsal bölünmelerin mevcudiyeti yok farz edilmiştir. Dolayısıyla politik yelpazedeki en önemli ayrım, laikliği benimsemiş ve benimsememiş kesimlerin ilerici, gerici olarak nitelendirilmeleri şekline dönüşmüştür. Politik mücadele gündemine gelebilecek ve sınıfsal içeriği olan bir sağ sol ayrımı boyutuna meşruluk tanınmamıştır. Toprak, a.g.m., s. 377-378.

55 Örneğin, Kemalizm'in ne sosyal adaletin nasıl gerçekleşeceğine dair bir açıklaması vardı ne de topluma sosyal ilkelerini itibarlı bir ideolojiden çıkararak daha genel bir dayanak sağlıyordu. Buna karşılık gerçekte din uyumlu bir toplum ideali yaratmıştı. Kemalizm'in aklı olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (değerler bütünü) getirmedeki başarısızlığına karşın, İslam'ın çözümlenmesi zor olmakla beraber, son derece güçlü olan etkisinin objektif bir yanı vardır. O, toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahiptir. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 140.

56 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 242.

57 Nilüfer Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslamî Ahlâk", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir atölye çalışması*, Ed., Nilüfer Göle, Metis Yay., İstanbul, 1999, s. 22-23.

gerilimden beslendiği, bu dışlanmışlığa tepki olduğu, batılılaşma ve laiklik projesinin uygulanma şeklinin bumerang etkisi yaptığı da açıktır.<sup>58</sup>

Öte yandan İslam'ın siyasallaşmasını sadece patolojik bir tepki, olarak yorumlamak da-ortaya çıkışı itibariyle bu şekilde yorumlamaya müsait olsa da-mümkün değildir. İslam'ın siyasallaşması bir tepki, olduğu kadar toplumsal ilişkileri yeniden üreten, sosyal aktörler için yeni bir kimlik inşasına yarayan alanlar, yeni kamusal görünürlükler açan, aynı zamanda kendi içinde dönüşen bir araç konumundadır. Siyasal İslam, İslam'ın siyasal içerikle yapılmış bir yorumu ve gerektiğinde bu yoruma ilişkin pratikler geliştirme tarzıdır.<sup>59</sup> Bu durum söz konusu yıllarda yoksunluklara karşı adalet ve eşitlik talebiyle görünür olan canlanmanın daha sonraki yıllarda "farklılık" için sahnede bulunmasında, siyasal İslamcı partilerin çeşitli faaliyetler, örgütlenmeler yoluyla kendi cemaatlerini kurmaları ve buna uygun pratikler ve yeni görünürlükler geliştirmelerinde açıkça müşahede edilebilecek niteliktedir.

Dinin siyasallaşmasını salt tepki olarak yorumlamak 1980'li yıllardan sonra din-siyaset ilişkisinde yaşanan gelişmeleri, örneğin MNP, MSP geleneğinden gelen Refah Partisinin 1990'lı yıllardaki nispi başarısıyla ilgili soruları da cevapsız bırakır.<sup>60</sup> MNP ve MSP, dar bir çevreye hitap etmişken RP, kitleleri yanına çekmeye yönelmiştir. RP, bir muhalefet hareketinden çok, kitle partisi olmaya yönelmiş aynı zamanda İslamî kesimleri kamusal alana taşımıştır. 1990'lı yıllarda İslamî hareket sadece siyasal bir muhalefet hareketi olmanın ve var olan muhafazakâr kesimlerin öncülüğünü üstlenmenin ötesinde yeni kesimler, yeni çehreler yaratmıştır.<sup>61</sup> Bu nedenle dinin siyasallaşmasını modernleşmeye bir tepki olarak yorumlamak ne kadar doğru ise, bunun modern ve modernleşmenin bir sonucu olduğunu söylemek de o kadar doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir.<sup>62</sup> İslam'ın siyasallaşmasının ardında İslam'ın bugünkü zamana taşınması vardır.<sup>63</sup> İslam'ın siyasallaşmasının modernleşmenin beraberinde getirdiği süreçlerin bir sonucu olarak da ortaya çıktığı<sup>64</sup> söylenebilir.

58 Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslamî Ahlâk", s. 30.

59 İşcan, a.g.e., s. 1-2.

60 Geniş bilgi için bkz., Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 185-187.

61 Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine; Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 14.

62 Mübeccel B. Kiray, *Seçme Yazılar*, Bağlam Yay., Ankara, 1999, s. 44-45.

63 Göle, *Melez Desenler*, s. 12; Siyasal İslam'ın Hz. Muhammed'le başladığı şeklinde görüşler olsa da, siyasal İslam'ın 19. yüzyıl İslam modernizmi ile belli bir alakası vardır. Geniş bilgi için bkz., İşcan, a.g.e., 3 vd.

64 Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", s. 522.

Dinin siyasallaşması bir protesto ya da modernleşmenin ürünü bir hareket olarak yorumlanabileceği kadar başka birçok açıdan da izah edilebilir bir niteliktedir. Örneğin bu, geleneksel dinî kitlelerin çocuklarının eğitim yoluyla merkezi ve mahalli bürokratik mekanizmalarda görev almaya başlamalarının bir sonucu olarak yorumlanabilir.<sup>65</sup> MSP'nin kurucularının mühendis, avukat vb mesleklerden olması bunun ifadesidir.<sup>66</sup> Yine bu durum kırsalın çözülmesiyle birlikte çevre değerlerin merkeze yönelmesinin bir sonucu olarak ele alınabilir.<sup>67</sup> 1980 den sonra siyasetteki İslamî canlanışın, söylemleri ve kültürel değerleri hala dinsel olan bir ortamdan yetişmiş taşra burjuvazisinin siyasetteki hakimiyetiyle kısmen açıklanabileceği yolunda değerlendirmeler olduğu gibi,<sup>68</sup> 1990'larda Refah Partisinin çevrenin marjinal İslamî akımlarının merkezin kontrolü altındaki kamusal yaşama daha yoğun bir şekilde katılımını sağladığı şekilde değerlendirmeler de mevcuttur.<sup>69</sup>

#### 1.4. İslam'ın politik yapısı

Dinin siyasallaşmasının, değerlendirmeye konu olan dinin genel özellikleri, o dinin, din-siyaset ilişkisi noktasında geçirdiği tarihsel tecrübesi, anlaşılma biçimi ve toplumsal işlevleriyle alakalı bir yönü de vardır. Bu noktadan hareketle İslam dinine bakacak olursak, her şeyden önce İslam'ın, gündelik hayata nüfuz edecek, onu yeniden inşa edebilecek giyimden, ekonomiye, doğumdan ölüme kadar birçok meselede kapsayıcı normatif düzenlemelere ve bu düzenlemelere etki gücünü veren saf kültürel söyleme sahip olduğunu belirtmemiz gerekir.<sup>70</sup> İslam'ın, bireyin özel hayatından hukuk alanına, sosyal, kültürel ve siyasal hayattan ekonomiye kadar uzanan geniş bir kapsama sahip olmakla, iki yönlü bir ideolojik formül içerebildiğini görebiliriz. İslam, bir yönüyle birey katında onların tek tek hayatlarını düzenlemekte, onlara bir hayat tarzı sunmakta, öbür yönüyle ise, kolektif planda, özellikle siyasal iktidarı düzenlemekte, yönlendirmekte ve ona meşruluk sağlamaktadır. İslam, tarihsel süreç

65 Çalık, a.g.e., s. 78.

66 Çakır, a.g.e., s. 215.

67 Türk siyasî hayatında merkez-çevre ilişkileri konusunda geniş bilgi için bkz., Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 12. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2001, s. 35-79.

68 Ahmad, a.g.e., s. 245.

69 Çarkoğlu, Toprak, a.g.e., s. 15.

70 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 174.

içerisinde bir yandan yönetenlere meşruiyet imkânı sağlarken diğer yandan yönetilenler için kutsal rehberden sapanlara karşı başkaldırma aracı olarak işlev görmüştür. Bu haliyle İslam'ın ister meşru kabul edilen bir rejimi ayakta tutmak için olsun, isterse meşru olmaktan çıkmış bir rejimi tasfiye etmek için olsun yapılacak siyasî seferberliğin etkili sembollerini verdiği iddia edilir.<sup>71</sup>

Tarihî süreçte İslam, geldiği toplumun mevcut yapısının da adaptasyonu ile yeni bir toplumsal düzen geliştirmiştir. Erken zamanda bir kendini yayma kurumu ihdas etmiş, eski sınıf yapısı değiştirmiş, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi için yeni bir kanunlaştırma ya da kanunlar sistemi geliştirmiş ve uygulamaya sokmuştur. Siyasal bünyenin temeli de genel olarak ideolojik, dinsel olan bu yapıya dayandırılmıştır. İslamî inancın bu yapısal pekiştirici rolü dolayısıyla din ve devlet aynileşmiştir.<sup>72</sup> Klasik İslam anlayışında din ve devlet arasında, bunları birbirinden ayırt edici bir farklılığın olmadığı iddiasının<sup>73</sup> altında da bu yatar. Bu iddiaya göre İslam'ın teolojik olarak sosyal ve politik yapıyı önemsemesi ve bu yapının meşruiyetini kutsal bir güce bağlaması, İslam'ın bir politik ideoloji düzeyine çıkabilmesine imkân verebilir.<sup>74</sup>

Klasik İslam anlayışının topluma ve siyasete ilişkin ayrıntılar konusunda, son derece etkin olma eğilimi taşıdığı doğrudur. Ancak bütün bunlara rağmen din-siyaset ilişkisinin, dinin siyasallaşmasının, söz konusu dinin niteliğinden çok sosyal/siyasal bir zemin etrafında şekillendiğini, bu şekillenmenin dinî referans olarak aldığı söylemekle çok ileri gitmiş sayılmayız. Zira İslam'ın demokrasi ve laiklikle uyuşan tarafları, din devlet ayrımını ima eden ilkeleri olduğu gibi, İslam tarihinden bu paralelde örnekler bulmak pekâlâ mümkündür.<sup>75</sup> Siyasal İslam'ın 19. yüzyılda ortaya çıkmış olması da bu noktada açıklayıcıdır. Buna rağmen dinin Türkiye özelindeki itibarlı mevki ve kendinden menkul sosyal ve siyasal davranışları etkileme ve örgütlemedeki başarısı, onun bir güç ve hatta toplumun yumuşak karnı/referans noktası olarak kabul edilmesine yol açmak-

71 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 58-59; Lewis, *a.g.e.*, s. 14; Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 72.

72 Mardin, bundan dolayı İslam dininden-az da olsa- ayrılanların yeni bir devlet kurma tehlikesi getirmesinden ötürü sert tepkiyle karşılandıklarını belirtir. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 70-71.

73 Lewis, *a.g.e.*, s. 9; Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 70-72.

74 Toprak, *a.g.m.*, s. 379.

75 Geniş bilgi için bkz., Niyazi Usta, "Din-Devlet ve Toplum", *Dinî Araştırmalar*, C. 3, Sayı: 8, Eylül-Aralık, 2000, ss. 137-149.

tadır. Sonunda din, bazen yaygın bir biçimde politik araç ve örgütlenmenin kanalı olurken, bazen de istismara ve provokasyonların hazırda bekleyen aracı olarak kullanılmaya açıktır.<sup>76</sup>

### 1.5. Siyasal toplumsallaşma kurumlarının etkinliği/etkinsizliği

Din-siyaset ilişkisinin laiklik ekseninde anlaşılma ve tartışılması kaçınılmaz bir durumdur. Laikliğin nasıl anlaşılması gerektiği, Türkiye’de laikliğin ne anlama geldiği, din ve laiklik ilişkisi bu güne kadar tartışılma gelmiş bir konu olduğu gibi bundan sonrada tartışılacağı kesindir. Bu meyanda sonu gelmeyecek tartışmalara girmeden, dinin siyasetteki etkinliğini ne ile açıklarsak açıklayalım, bunun aslında laikliğin içselleştirilme(me)sine, dolayısıyla “siyasal toplumsallaşma” kurumlarının etkinliğine/etkinsizliğine bağlı olduğunu belirtmek gerekir. Türkiye’de laikliğin toplumsal dinamiklerin etkileriyle değil, siyasal otoritenin isteğiyle yerleştirilmeye çalışıldığı bilinen bir durumdur. Laikliğin toplumsal dinamiklerin etkileriyle değil, siyasal otoritenin isteğiyle yerleştirilmeye çalışıldığı bir toplumda “siyasal sistemin varlığını sürdürebilmesi için, siyasal topluluğun her yeni üyesine siyasal kültürün aktarılması, yani “siyasal toplumsallaşma” önemlidir. Bu süreci gerçekleştiren kurumlardan biri okuldur.<sup>77</sup> Laik ve batılı anlamda bir toplum ve buna uygun bireyler yaratmada okulun rolü büyüktür.<sup>78</sup> Ancak okul, hâkim siyasal kültürü aktarırken siyasal alt kültürün değerlerini aktarmaya yönelmez. Eğer toplumda sistemin bütünüyle laik olmasına yönelik siyasalar söz konusu ise ve bundan dolayı din, siyasal sistemin bir meselesi olmaktan çıkarılıp bir alt kültür konumuna itilmişse bu alt kültüre ilişkin değerleri aktarıp resmi kurumlar dışında toplumsallaşmayı gerçekleştirebilecek kurum aile olacaktır. Ailenin bu süreçte kritik bir önemi vardır. Aileye en uzun süre bağımlı kalan tek varlık insandır ve özellikle geleneksel toplumda aile, bireyin siyasal benliğinin oluştuğu en kritik yıllarda ona yakın, onun üzerinde en etkili olan kurumdur. (Nitekim “öğüdü yuvada almak” deyi mi ailenin sosyalizasyondaki söz konusu etkisini çok iyi bir şekilde ifade eder.) Hiçbir kurum, bireyin benliğinin oluştuğu yıllarda onun duygusal

76 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 156

77 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 54-56.

78 Buket Türkmen, “Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti”, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 121.

bakımdan tatminini aile kadar sağlayabilecek bir etkiye sahip değildir. Birey ve aile arasındaki bu bağ onun toplumsallaşma sürecinde ebeveynlerin etkisi altına girmesini kolaylaştırmaktadır. Böylece birey siyasal benliğini aile içinde kazandığı gibi, sonraki yıllarda ait olduğu siyasal toplumun değerler sistemini de iyi ya da kötü olarak buna göre değerlendirmektedir.<sup>79</sup>

1987'de yapılmış bir araştırmancın sonuçlarına göre, ilkökul öğrencilerinin, % 62'si, babalarının tuttuğu partiye sempati duymaktadır. Bu araştırmada, çeşitli ülkelerde yapılan araştırmaların da benzer sonuçlar verdiği belirtilmektedir. Bununla birlikte bu araştırmada parti tutma duygularının gelişiminde arkadaş grubu etkisinin varlığı da saptanmış olup, kitle iletişim araçlarının etkisine maruz kalma ile parti tutma arasında herhangi anlamlı bir korelasyonda bulunmamıştır.<sup>80</sup> Ailenin siyasal toplumsallaşmadaki kritik önemini gösteren bu bulgular, okulda alınan siyasal kültürün benimsetilmek istendiği şekilde değil, aileden edinilen kültürün süzgecinden geçirilerek mal edileceğini gösterir. Belki de bireyler tersinden okumaya yönelik bir tutumun etkisiyle verilmek istenen kültürü tersinden içselleştireceklerdir. Nitekim genç öznenin okul dışında oluştuğunu, okulun bu oluşuma katkısının sınırlı olduğunu, laiklik ve Kemalizm gibi okulun kurucu prensiplerinin sabit kavramlar olmadıklarını ve toplumsal aktörlerin günlük hayatlarında bunları yeniden tanımlandıklarını gösteren deneysel araştırmalar mevcuttur.<sup>81</sup>

Siyasal kültürü aktarmada laik kurumların başarısız olduğu toplumlarda, siyasal kültüre ilişkin bir laikleşmenin tam anlamıyla gerçekleşmesi, dahası laikleşme sürecinin geleneksel kurumlarca tehdit edilmesi geriye çevrilme ihtimali söz konusu olabilmektedir.<sup>82</sup> Buradan hareketle dinin siyasallaşmasının bir nedenini de laik eğitimin belli bir döneme kadar nüfusun büyük bir kısmına ulaşamaması, ulaşmış olsa bile eğitimin siyasal sosyalleşmede etkisiz kalmasına bağlayabiliriz. Belli bir döneme kadar Atatürk'ün eğitim reformlarının kırsal kesimdeki kitlelere ulaşamaması, onların sosyal gerçekliği algılamalarında bir boşluk yaratmış ve sosyal değişme bunların daha büyük bir kısmını harekete geçirdikçe bu durum kritik bir nitelik kazanmıştır. İlkokul çağındaki öğrencilerin % 90'ını okullar-

79 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 54-56.

80 Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, "İlkokul Çocuklarının Parti Tutmasını Belirleyen Etkenler", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 507-512.

81 Türkmen, a.g.m., ss. 110-148.

82 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 57.



da olsa da, öğrenciler bilim ve teknoloji dünyasına pozitivist dünya görüşü beğenildiği için değil, geçimlerini sağlamak için yöneltilmektedirler.<sup>83</sup>

### 1.6. Uluslararası konjonktür ve politika

Türkiye’de din-siyaset ilişkisinin belirleyicilerinden birisi de uluslararası konjonktür ve uluslararası ilişkilerdir. 1970’lerin sonlarında yaşanan İran İslam devriminin Türkiye’de siyasette etkili olmak isteyen radikal eğilimli grupları güçlendirdiği,<sup>84</sup> Türkiye’deki siyasal İslamcı hareketlerin, İslam coğrafyasında sömürgeciliğe ve batılı güçlere bir tepki olarak gelişen siyasal İslamcı hareketlerden esinlendiği muhakkaktır. Türkiye’de İslam’ın siyasallaşmasının ilk örneği olan MNP’nin Siyonizme olan tepkiyle, ilk İslamcı örgüt olan İhvan-ı Müslimin’in Siyonist harekete olan tepkisi arasındaki benzerlik tesadüf olmasa gerekir.<sup>85</sup> Yine 1980’lerde dinin siyasette etkili olmasının nedenlerini, bu yıllarda dünyada Reagen’dan Tehatcher’a, Amerika’dan Avrupa’ya geniş bir alanda yaygın olan muhafazakârlığın Türkiye’yi de etkisi altına alması<sup>86</sup> ve ekonomik, ticari ilişkiler için Arap dünyasıyla girilen ilişkiye bağlayan değerlendirmeler mevcuttur.<sup>87</sup>

Günümüz dünyasında din, ulusal ve uluslararası politik ve stratejik amaçlara açık durumdadır. Soğuk savaş öncesi ve sonrası dönemde yaşanan hadiseler ve ileri sürülen politik stratejik modeller bunun göstergesidir.<sup>88</sup> Sovyetlerin çökmesine kadar hüküm süren iki kutuplu dünya konjonktüründe özellikle 1946’dan sonra Sovyetler karşısında sırtını Batıya dayayan bir ülkede Rusya’nın temsil ettiği komünizm karşısında dinin (İslam’ın) canlandırılmaya çalışılması içten içe uygulanan bir politika olmuştur. Kıray, uluslar arası konjonktür bağlamında Türkiye’yi yoğun etkileyen temel sorunun Sovyetleri güçsüz düşürmek ve yıkmak olduğu-

83 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 139.

84 İran devrimi dünya çapında (İslam’ın oluşturduğu) ortak, umumi ve siyasî kültüre sahip olduğu yerlerde büyük bir tesir meydana getirmiştir. Lewis, *a.g.e.*, s. 9.

85 İhvan-ı Müslimin’in Siyonizm’e olan tepkisi konusunda bkz., İşcan, *a.g.e.*, s. 9.

86 Binnaz Toprak, “Religion and State in Turkey”, She delivered her lecture at a Dayan Center conference on “Contemporary Turkey: Challenges of Change”, on 20 June 1999, s. 4; Kıray, *a.g.e.*, s. 42; 1980’lerde dünya siyasetindeki muhafazakar canlanışın, İslamlaşma etkisine açık bir bünyeye sahip olduğu daha önceden görülen MHP’nin ideolojik mahiyetini de etkilemeye başladığı söylenebilir. Sarıbay, *Türkiye’de Demokrasi ve Politik Partiler*, s. 77.

87 Ahmad, *a.g.e.*, s. 258.

88 Bkz., Nadim Macit, *Küresel Güç Politikaları, Türkiye ve İslam*, 2. Baskı, Fark Yay., Ankara, 2006, s. 315.

nu belirterek Amerika'nın dinselliği siyasallaştırarak komünizmden uzaklaştırmayı bir politik şablon olarak düzenlediğini ifade eder. Bununda çok ayrıntılı ve alttan işlenen bir düzenle İslam'ı, siyasal İslam haline getirerek yapılmaya çalışıldığını vurgular.<sup>89</sup> Sovyetlerin çökmesinden sonra uluslar arası politik ve stratejik amaçlarla dinin kullanımı, ötekisi değişmekle birlikte devam etmektedir. Bugün ABD'nin yetkili ağızlarından birinin "Türkiye'nin ılımlı İslam'ın temsilcilerinden biri" olduğu yolundaki beyanının arkasındaki bilincin üzeri biraz kazıldığında, çeşitli İslam ülkelerinde yükselen radikal İslamî hareketlere karşı Türkiye'deki İslam'ın yeni bir stratejinin aracı olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.<sup>90</sup> Stratejinin boyutları ve uzun vadede ne gibi sonuçlar üreteceği pek açık olmasa da, Türkiye'de din-siyaset ilişkisi ekseninde cereyan eden sonu gelmez tartışmalara ve kutuplaşmalara yeni boyutlar eklediği oldukça açıktır.

Dinin siyasetteki etkinliği ya da dinin siyasallaşması konusunda buraya kadar değindiğimiz ilk bakışta birbirinden farklı kanallarda akan akıntılar olarak göze çarpan temel çizgilerin aslında birbiriyle üst üste gelen, kesişen birbirine girift, kimi zaman ters yönde beliren çizgiler olduğunu unutmamak gerekir. Dinin tek başına siyasal hayatı kontrol altına alması mümkün olmadığı gibi, arkasına sadece bir toplumsal unsur, akıntıyı alarak siyasal hayatta etkili olması da mümkün değildir. Onun etkinliği diğer toplumsal, siyasal unsurların akıntılarının çapraz etkileriyle orantılıdır.

## 2. Din-siyaset ilişkisinde Etkin Dinamiklerin Bugünü

Bugün Türkiye'de din-siyaset ilişkisi ekseninde ortaya çıkan ve ilk bakışta bir olay görünümü veren bütün gerçekliklerin bir olay olmaktan çok burada incelediğimiz ana çizgiler üzerine oturan olgular oldukları aşikârdır. Din-siyaset ilişkisini geriye dönük incelemeye çalıştığımız bir önceki bölüm, bize İslam'ın siyasallaşmasının sosyal/siyasal bir zemini olduğunu göstermiştir. Türk toplumu hızla gelişen ve değişen bir toplumdur. Bu değişimin bireyi, bireyin anlam dünyasını, toplumu, toplumsal ilişkileri, dinin anlaşılma biçimini, konumuz açısından din-siyaset ilişkisini etkileyen zemini de içine aldığı kuşkusuzdur. O halde 20. yüzyılın ortalarından günümüze kadar geçen süreçte, din-siyaset ilişkisini etkilediğini belirtti-

89 Kray, a.g.e., s. 35-36.

90 Macit, a.g.e., s. 316.

ğimiz zeminin, söz konusu değişimin sonucunda aldığı bugünkü durumun incelenmesi din-siyaset ilişkisinin bugününü anlamamıza katkı sağlayacağı gibi, gelecek hakkında bir takım ipuçları verebilir.

Türk toplumunun belli alanlarda aksaklıklara ve ezber bozan hususiyetlerine rağmen belli bir değişim çizgisinde ilerlediği açıktır. En azından 1950'li yıllarda % 70'i kırsalda yaşayan bir toplum, bugün % 65'i şehirde yaşayan bir toplum haline gelmiştir. Farklılaşmaların az görüldüğü homojen bir bütün, bugün hemen her alanda farklılaşmış homojen olmayan bir bütüne dönüşmüştür. Ağırlıklı bir tarım toplumundan, sanayi toplumuna, topluluktan bireyselliğe geçildiği görülmektedir. İletişimden teknolojiye, din anlayışından siyasî kültüre hemen her şey baş döndürücü bir hızla değişmektedir. Bütün bunlar, bireyin dünyasından toplumsal siyasal dünyaya kadar hemen her şeyi değiştirmekte, eskiden olduğundan farklı bir şekilde yeniden üretmektedir. Bu noktadan hareketle öncelikle toplumsal bir gerçeklik olarak dinin “denetim işlevi”nin demokratik bir siyasal sistemde etkili bir unsur olarak siyasal alana yansıdığı gerçeğini ele alırsak, dinin geçmişte olduğu gibi bugün ve gelecekte de, bir politik konu olarak siyasete yansıdığını/yansıyabileceğini ifade edebiliriz. Modernleşmenin beraberinde getirdiği sekülerizasyon sürecine rağmen, dinin ve dinî hareketlerin görünürlüğünün en modern toplumlarda bile sosyal bir gerçeklik olarak var olmaya devam ettiği hatta yer yer canlanmaların görüldüğüne dair Din Sosyolojisi alanında yapılmış çalışmalardan onlarca örnek bulmak mümkündür. Kutsal alandan tamamen soyutlanmış bir toplumsal alan, toplumsal ilişkiler düşünülemez Pozitivist sosyologların da kabul ettiği bir yargıdır.<sup>91</sup> Toplumsal ve siyasal bakımdan oldukça modernleşmiş bulunan toplumlarda bile din, siyaseti etkileyen faktörler arasında yer alabilmektedir.<sup>92</sup> Bugün pozitivism ve modernleşmenin temsilcisi olan Batı'da bile seçim sosyolojisi ile ilgili olarak yapılan araştırmalar seçimlerde ve dolayısıyla siyasetin resmini belirlemede din (mezhep) faktörünün etkili olduğunu göstermektedir.<sup>93</sup>

Elbette dinseliliğin yok olduğunu söyleyemeyiz. Hatta kimi alanlarda dinseliliğin yeniden etkinliğini artırdığını dahi iddia etmek mümkündür. Bununla birlikte modernleşme süreci ile girdiği ilişkide dinseliliğin şekil değiştirdiği de muhakkaktır. Toplumsal alanda meydana gelen değişme-

91 Göle, “80 Sonrası Politik Kültür”, s. 522.

92 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 72.

93 İşcan, *a.g.e.*, s. 132.

lerin, dinin toplumsal fonksiyon ve işlevlerini değiştirdiği, dini kimi alanlarda fonksiyonsuz kıldığı, yer yer dine yeni işlevsel alanlar açtığı, din anlayışında bir dönüşümün yaşandığı şüphesizdir. Bugün, yaşanan hayata gereği gibi uyum sağlama konusunda geleneksel din anlayışlarının ve yaklaşımlarının yetmezliği ilahiyat alanında en çok tartışılan konulardan biridir. Ayrıca taleplerini din eksenli politikalar eşliğinde sürdürme azminde olan siyasal yapıların bile din ve modernlik arasında ilginç korelasyonlar kurmada ısrarlı olduklarını görmek mümkündür. Bu birleştirme çabasında da zihinsel bir dönüşümün gerçekleştiği açıkça fark edilir.<sup>94</sup>

Siyasal kültür düzeyinde insanların din ve siyasetin toplumsal hayatın farklı alanlarını oluşturduğunu algıladıklarına işaret eden göstergeler olduğu gibi,<sup>95</sup> bazı yörelerde kadercilik, eğitim, aile ve kadın konularında insanların dünya görüşünü belirlemede din faktörünün birinci planda gelmediği görülmektedir.<sup>96</sup> Kendini tanımlamada kimlik ifade etmede din gibi geleneksel kimlik kriterlerinin merkezi yerinin kaybolmaya başladığı, insanların bugün daha çok kendilerini örneğin, meslek kalıpları içinde tanımladıkları görülür. Öyle ki, ilk karşılaştığımız birisine sorduğumuz soruların başında “ne iş yapıyorsun”? sorusu gelmektedir. 2006 yılında yapılan bir araştırmada kendini “öncelikle Müslüman” olarak tanımlayanların oranının % 44.6 olarak tespit edilmiş olması,<sup>97</sup> İslam’ın kendini tanımlamada halen etkili bir kriter olduğunu gösterse de, çoğunluğunun Müslüman olduğu bilinen bir ülkede bu oranın düşük olduğunu belirtmek gerekir.

Modernleşmenin beraberinde getirdiği değişim süreçleri bireyselliği üretmiştir. Söz konusu bireysellik hemen her aidiyetin eleştirel bir bakışla özneleşen birey tarafından kabul edilmesine yol açmıştır. Bugün bireyler herhangi bir sistemin, ideolojinin veya politikanın yönlendirdiği piyonlar olmaktan kurtulma ve kendi öznellikleri çerçevesinde yaşamda durdukları yeri belirleme olanağını, bir anlamda kendilerini aşkın amaçlardan bağımsızlaştırdıkça bulmuşlardır. Kimlik, bir anlamda toplumsal hareketle-

94 Subaşı, *a.g.e.*, s. 153.

95 İlter Turan, “Türkiye’de Siyasal Kültürün Oluşumu”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 444-445; Halkın İslam’a karşı tutumu konusunda Milliyet gazetesinde (26 Mayıs, 1 Haziran 1986) yayımlanan bir araştırmanın sonucu laik değerlerin toplumun hemen her düzeyine nüfuz ettiğini ortaya koyan bir gösterge olarak kabul edilebilir. Bu araştırmaya göre, % 60, 5 kendisini dindar olarak kabul ederken, sadece %26,3 düzenli olarak ibadet ettiğini belirtmektedir. Çoğunluğu Müslüman olan bir ülke için bu oran oldukça düşüktür. Ahmad, *a.g.e.*, s. 259.

96 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 71; (Mübeccel B. Kıray, “Toplum Yapısı ve Laiklik”, Reşat Kaynar’a Armağan, İstanbul, 1981’den naklen)

97 Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 30.

rin ve kapsayıcı anlatıların kayboldukları yerde belirlemektedir. Sosyal, millî ve dinî aidiyetler, ancak bireyin onları eleştirel ve bireysel açıdan yeniden okuması şartıyla hala bireyin kimliğinin kriterleridirler. İslam'ın, İslamî sembol ve kavramlarında bütün kimliklerden gençlerin etkilendiği yeni-bireycilik tarafından sorgulandığı, bu satırları alıntuladığımız yazarın yaptığı uygulamalı araştırmanın sonuçlarından biridir.<sup>98</sup> Nilüfer Göle, eski siyasal İslamcı bir yazarın kendi hayatını anlattığı bir romandan hareketle, varlığını kolektif siyasî harekete borçlu olan, ama artık kimliği için tepkisel, baş kaldıran politikalara ihtiyacı olmayan Müslüman öznenin ortaya çıktığını ifade ederken, aynı gerçeğe işaret etmektedir.<sup>99</sup> İslamî hareketin siyasal eylemi, kolektif boyutu, anonim kitle görüntüsü, yerini giderek seslerini korodan ayrıştıran, yeni mekânlara (TV, konser salonları, plajlar, festivaller, gönüllü kuruluşlar) giren, yüz hatlarını görmeye başladığımız, kısaca bireyleşen bir İslamî dinamiğe bırakmaktadır.<sup>100</sup>

Din-siyaset ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar dindarlıkla parti tutma arasında bir korelasyonun varlığına işaret ederler.<sup>101</sup> Ancak Kıray'ın belirttiği üzere, değişme çizgisi dindarlık biçimlerini de değiştirmektedir. Toplum değişime çizgisi, dinselliği vicdana doğru çekmektedir.<sup>102</sup> Kısaca dindarlık bireyselleşmektedir. Sosyo-kültürel çevrenin ve bu çevrede meydana gelen değişmelerin dindarlık biçimlerini de değiştirdiği dindarlık tipolojileri üzerine yapılan araştırmaların verilerinden hareketle rahatlıkla altı doldurulabilecek bir iddiadır.<sup>103</sup> Yatay hareketlilik/köyden kente göç ile birlikte şehir hayatıyla girilen ilişki sonucunda insanlarda dinde rasyonelleşmeye ve sekülerleşmeye kapı aralayan bir din anlayışı ve dindarlık biçiminin oluştuğu yolundaki gözlemler bu açıdan oldukça açıklayıcıdır.<sup>104</sup> Bu iddiaları Türkmen ve Göle'nin tespitleriyle birleştirdiğimizde sosyo-ekonomik değişmeler sonucunda bugün dindarlığın değiştiğini, dindarlıkta kişisel-bireysel boyutun ağır bastığını, köylü, şehirli vb dindarlıkların, işçi, memur gibi mesleki konumlara, eğitim seviyesine göre, hatta kadın, erkek dindarlığı gibi cinsiyet farklılıklarına dayalı dindarlık

98 Türkmen, a.g.m., s. 144-146.

99 Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslamî Ahlak", s. 40-41.

100 Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (Giriş) s. 11; Göle, *Melez Desenler*, s. 14.

101 Ergüder, a.g.m., s. 368-369.

102 Kıray, a.g.e., s. 46.

103 Dindalık tipolojileri konusunda geniş bilgi için bkz., Celaleddin Çelik, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik bir Yaklaşım", *İslamiyat*, C. 8, Sayı; 2, s. 71-91.

104 Geniş bilgi için bkz. Niyazi Usta, "Göç ve Din", *Din ve Toplum Yazıları*, Platin Yay., Ankara, 2008, s. 33-43.

biçimlerine dönüştüğünü düşünebiliriz. Bireyin dinî aidiyeti ile öznel ve nesnel dünyasının kesişiminde cereyan eden dindarlığın tek tip tezahür eden bir fenomen olmadığı açıktır. Bu nedenle dindarlık/dindarlaşma ile İslam'ın siyasallaşması arasında doğrudan bir ilişki aramanın zemininin daralmaya başladığını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Nitekim 2006 yılında Çarkoğlu ve Toprak tarafından yapılan araştırma, halkın büyük çoğunluğunun dindar olduğu, ancak Türkiye'de şeriat özleminin olmadığını, dindarlığın artmasıyla devlet düzeninin laik ilkelerden uzaklaşacağı şeklinde bir yargıya ulaşamayacağını<sup>105</sup> ortaya koymaktadır.

Dinî grup/cemaat ve siyaset ilişkisi ekseninde meseleye bakacak olursak, aslında bireyciliği ön plana çıkaran, modernleşme, şehirleşme, öznelleşme gibi süreçlerin dinin cemaat oluşturucu fonksiyonunu ya da dinî cemaatleri yok etmediğini söylemek mümkündür. Dinî gruplar ileri düzeyde sanayileşmiş seküler Batı toplumlarında insanların anlam arayışına cevap olarak ortaya çıkarken, modernleşme tecrübesi geçiren bizim gibi toplumlarda ise, yaşanan hızlı değişime ayak uyduramayarak kenarda kalanların içine düştüğü sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik ezilmişliğin acılarını hafifleten ve onlara dış etkenlere karşı korunma sağlayan bir sığınma konumundadır.<sup>106</sup> Bugün cemaatler, şehir hayatı ve bireyselleşmenin getirdiği rekabete girmekten korkan sayıları azımsanmayacak bir kesim için hâlâ içerisinde kendini bulduğu ve benliğini adadığı yapılar olmaya devam etmektedir. Ancak günümüzde bu cemaat ya da grupların yapılarının ve faaliyet alanlarının da değiştiği, yapısal ve fonksiyonel bir dönüşüm sürecine girdikleri, artık ticari bir firma gibi seküler hizmet ve fonksiyonlarının ağırlık kazandığı hissedilmektedir.<sup>107</sup> Bu haliyle din-cemaat-siyaset ekseninde gerçekleşen ilişkinin günümüzde de devam ettiği hangi cemaatin hangi partiyi desteklediği yolunda çıkan spekülasyonlardan da gözlenen bir durum olmakla beraber, dinî grup ve cemaatlerin önceliklerinin siyasetten ekonomiye doğru kaydığını söylemek mümkündür. Ayrıca dinî grup ve cemaatlerin siyasal iletişimdeki geniş yerinin, parti örgütlenmeleri, medya vb iletişim araçlarının etkileriyle daraldığını da unutmamak gerekir.

Günümüzde ulaşım ve kitle iletişim araçlarının, özellikle televizyonun gelişmesi, yaygınlaşması ile insanlar hemen her alanda iletişim ve

105 Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 94.

106 M. Ali Kirman, "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *İslamiyat*, C. 8, Sayı: 1, 2005, s. 104.

107 Geniş bilgi için bkz., Kirman, *a.g.m.*, s. 101-111.

etkileşime açık hale gelmiştir. Bu, ötekine bakışı hatta onu olduğu gibi kabullenmeyi doğurduğu gibi, iletişim araçlarında din-siyaset ve laiklik gibi konuların sıklıkla dile getirilir olması, birbirinden farklı düşünen insanların ve gurupların tartışma programları sayesinde etkileşime geçmesi, ister istemez her iki tarafın birbirinden etkilenmesi sonucunu doğurmuştur. En azından karşı taraftan yönetilen eleştiriler, yeni cevaplar üretmeyi zorunlu kılmaktadır. Yeni cevapların kaynağı ne olursa olsun ötekini dikkate alarak üretilmiş olduğundan savunulan tezde de değişiklik yapmayı zorunlu hale getirmektedir. Kısaca ötekiyle karşılaşma, tanıma, fikirlerin demokratik yollarla çarpışması bir konsensüse işaret eder. 1990'lı yıllarda dillendirilmeye başlanan, "birlikte yaşayabileceğimiz başka bir Türkiye yok" ifadesinde cisimleşen bu konsensüs, çoğulculuğa ve birbirimizin farklılığına tahammül etmemiz gerektiğinin ifadesidir.<sup>108</sup>

Şüphesiz bu konsensüs, "akıl kullanım biçimini" dolayısıyla akıl yürütme sonucunda ulaşılabilecek hükmü değiştiren modernleşme, şehir(li)leşme vb süreçler içerisinde biriken müktesebatın da bir sonucudur. Bu süreçlerle birlikte düşünce yapısında bir çeşitlenme yaşanmış, düşünmenin sonucunu belirleyecek uyaranlarda artış söz konusu olmuştur. Akıl kullanma biçiminde yaşanan bu değişim, Türk toplumunu 1970'lerin sonuna doğru yaşanan "güçlünün ya da iyi olduğuna inanın diğerine yaşama hakkı tanımadığı" bir tahayyül ve tutumdan uzaklaştırarak "en güçlü ya da en iyi olanların bile kendi kurguladıkları dünyada tek başına yaşayamayacakları" gerçeğine dayanan bir dünya görüşüne yaklaştırmıştır.<sup>109</sup> Artık fobileri besleyen tanımazlık, bilmezlik, görmezden gelmezliklere dayalı içe kapanmaların, yerini rötarlı da olsa gerçeğe yüzleşme almaktadır. Akıl kullanımında yaşanan bu değişimin sonucunda gerçekleşen karşıt fikirlerin demokratik kanallar içerisinde mücadelesinden doğan konsensüsten bütün ideolojiler gibi dini ideolojiler ve söylemler de etkilenmiştir. Bu konsensüs siyasî meşruiyetin, toplumsal birlikteliğin kaynağının hemen her kesim tarafından kabul edilebilir bir alana oturması gerektiğine işaret ettiğinden söz konusu konsensüsün dışında kalan meş-

108 Çarkoğlu ve Toprak tarafından yapılan araştırmada farklı din ya da mezhepten ya da inanan ailelerle komşuluğa itiraz etmeyeceklerini söyleyenlerin oranının her kategoride itiraz edeceklerden daha yüksek olması bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 28.

109 Sosyal uyaranlar ile akıl yürütme arasındaki ilişki ve bu ilişkinin hoşgörü ya da fanatizm bağlamında tatmin edici bir değerlendirmesi konusunda bkz., Niyazi Usta, "Akıl Kullanımı, Toplumsal Barış ve Hoşgörü", *Din ve Toplum Yazıları*, s. 7-15.

ruiyet kaynaklarının eylem alanı daralmaktadır. Hemen her açıdan post-modernize olmuş farklılaşmaya uğramış bir toplumda siyasî meşruiyetin herhangi bir inanca, sınıfa, kesime, ideolojiye değil, giderek farklılıkların demokratik mücadelesi sonucu oluşan dengeye oturacağı kuvvetle muhtemeldir. Bu dengenin siyasal kültürü, politik dili de etkilediği 1980'lerden sonra değiştiği gözlenen politik kültür ve politik kültürü yansıtan siyasal reklâmlar üzerinden rahatlıkla okunabilir. ANAP'ın 24 Aralık 1995 seçimlerinden önce verdiği taahhüt listesinde, "*dinî ve etnik farklılıkların göz önünde bulundurulması*" ve "*toplumsal uzlaşma*" ile ilgili mesajların yer alması, RP'nin verdiği ilanlarda, "*ıç barışı, dinî ve etnik farklılıkları gözlemeyi, düşünce ve inanç özgürlüğünü savunmayı*", CHP'nin verdiği ilanlarda, "*etnik ayrılıklara ve mezhep farklılıklarına*" duyarlı olunacağını işlemesi ve DSP'nin "*inançlara saygıyı*" vaat etmesi hem farklılıklar adına bir konsensüsün, hem de dinin, dinî değerlerin ideolojik bir gerçeklik olarak, siyasallaşarak değil, daha çok bireye ait bir hak, bir toplumsal gerçeklik olarak siyasete yansıdığıнын, dolayısıyla siyaset-din ilişkisinde bir normalleşmenin işareti olarak kabul edilebilir.

Bugün politik kültür ve söylemde yumuşama, hoşgörü, uzlaşma gibi kavramlar ciddi ideolojiler ve davalar arası kavgaların yerini almıştır. Politik üsluptaki bu değişime bağlı olarak, diğer bir yandan da sistem sorgulamaları ve rejime karşı çıkışlar yerlerini giderek icraat üzerine tartışmalara ve eleştirilere bırakmaktadır. Artık farklı politik görüşlerin ve hatta farklı yaşam biçimlerinin bir arada var olup olamayacağı sorusu gündemdedir. Politik üsluptaki yumuşama toplumda biraz önce bahsi geçen konsensüs arayışına tekabül etmektedir. Dünün ideolojik retorikte uzman politikacılarının yerlerini sosyal mühendislikte uzman teknokratlar almaktadır. Sil baştan geleneğine sahip darbeci ve devrimci arzuların beslendiği politik ütopyalar zayıflarken, yükselen yeni başkaldırı ifadeleri, daha az politik, daha çok bireysel ve kültürel tarzdadır. Çeşitli toplumsal aktörler ortaya çıkabilmiş kadınlar, yeşiller, türbanlılar, eş cinseller gibi farklı toplumsal kesitler, yeni kültürel ve bireysel duyarlılıkları işlemeye,<sup>110</sup> sosyo-ekonomik yoksunluk ve hoşnutsuzluklardan kaynaklanan muhalefetin ifade edilebileceği, bu muhalefeti somutlaştıracak sivil toplum kurumları, meslek örgütleri gibi işlevsel mekanizmalar gelişmeye başlamıştır.

Henüz belirgin düzeyde olmasa da Türk toplumsal yapısının, geleceksel bölünmeler yerine yeni ve işlevsel farklılıklara yöneldiğini, siyasal

110 Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", s. 516-518.



kültürünün de geleneksel bölünmeler yerine farklı bölünmeleri politize edecek bir yapıya doğru dönüştüğünü görmek mümkündür. Farklılaşmaların üzerine oturan bir toplumsal ve siyasal düzlemde hiçbir ideolojinin kendi gerçeğini otoriter bir şekilde dayatması mümkün olmayacağı gibi, İslamcı hareketlerin de bu süreci geriye döndürmeleri mümkün görünmemektedir. Bunun toplumsal bir tabanı da yoktur.<sup>111</sup> Postmodernize olmuş, hatta aynı dinî bünye içerisinde bile parçalanmaların fonksiyonel hale geldiği-ki bunun en belirgin örneği Alevilerdir-çok partili demokratik bir hayatı içselleştirmiş bir toplumda<sup>112</sup> bu parçalanmaya uğramış kesimleri ve bunların içinde barındıkları sivil toplum örgütlerini, siyasal partileri dikkate almayanların başarı şansı azdır. Kaldı ki, böyle bir toplumsal ve siyasal yapıda tüm toplumsal kesitlerden destek almadan tek başına iktidar olmak neredeyse imkânsızdır. İslam'ın siyasallaşmasının temsili olduğu söylenen MNP, MSP geleneğinden gelen RP'nin, kitleleri kucaklayamaması ve onun kapatılmasından sonra açıkça bu geleneğin temsilciliğini yapan partinin son üç seçimdeki başarısızlığının bu iddiayı temellendirmek için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Her ne kadar son seçimlerde yapılan tartışma ve spekülasyonlar, özellikle Cumhurbaşkanlığı seçiminin laiklik eksenli bir ayrışmanın sembolü haline gelmesi, Türk siyasal hayatında geleneksel ayrımların (laikliği benimsemişler ve benimsememişler ayrımının) hala ağırlığının devam ettiğini ima etse de, söz konusu geleneksel ayrımın dayandığı zeminin hızla ayaklarının altından kaydığını/kayacağını iddia edebiliriz. Çarkoğlu ve Toprak'ın araştırmasının verilerinden biri bu iddiamızı destekler mahiyettedir. Söz konusu araştırmada örneklemin, %74,3'ü, "Cumhurbaşkanı'nın dini bütün bir Müslüman" olmasını istemesine karşın, "laikliği korumasını" önemseyenlerin oranı % 75,2 dir. Bu araştırma Türkiye'de laik İslamcı ayrımlaşmasının hâlâ var olduğunu ifşa etmekle birlikte, kendisini dindar olarak tanımlayanların laiklik uygulamasına karşı gelişmiş tepkilerinin yumuşadığını göstermektedir. Örneğin, halkın çoğunluğu laik çevreler tarafından dindar insanlara baskı yapıldığı kanaatinde değildir.<sup>113</sup>

111 Çarkoğlu ve Toprak'ın 2006 yılında yaptıkları araştırmada, "Şeriat devleti ister misiniz?" şeklindeki bir soruya olumlu cevap verenlerin oranı % 8.9 dur. Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 30.

112 1974 yılında Ozankaya tarafından ülke nüfusunu temsil kabiliyetine sahip bir örnekleme uygulanan araştırma çok partili sistemin ta bu yıllarda yaygın kabul gördüğünü göstermektedir. Turan, *a.g.m.*, s. 456; Çarkoğlu ve Toprak'ın araştırması da halkın %77 sinin demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğuna katıldığını gösterir. Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 95.

113 Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 30.

Yaşanan toplumsal, ekonomik, siyasî gelişme ve değişmelerin sonucunda siyasal İslam, içinde yaşamak zorunda olduğu dinamik dünya ile başa çıkmak ve pragmatik davranmak zorunda olduğundan başarı kazanma ihtimali düşüktür. Örneğin, turizm Türkiye için artık en kârlı endüstrilerden biri haline gelmiştir. Bu endüstrinin daha da geliştirilmesi yolunda bugün harcanan çabanın hemen bütün toplumsal kesitlerde olumlu bir etki uyandırdığı açıktır. Öyle ki bu çaba kültür turizmi bağlamında ülkenin en ücra köşelerini, köylerini dahi etkilemiştir. Oysa Ahmad, daha 1980'li yıllarda yabancı turistlerin çıplak güneşlenmelerinin Özal hükümetindeki turizm bakanında panik yarattığını, bakanın ilk tepkisinin, "çıplak güneşlenen kadın turistler ülkemize giremez" şeklinde olduğunu ifade eder. Ancak aynı bakan, Türkiye'nin aşırı muhafazakâr bir ülke olarak şöhret kazanması durumunda turizm gelirinde keskin bir düşüş olacağını öğrendiğinde yumuşamış ve aradan geçen zamanla çıplak güneşlenme turistlerle sınırlı kalmamıştır. Çok yakında aynı isteği Türk kadınları da istemiş ve elde etmiştir. Ahmad, İngiliz gazeteci, R. Chesshyr'in, Türkiye üzerinde hazırladığı bir dokümanter filmde hareketle turizmin söz konusu değişimdeki etkisinin büyük olduğunu belirtir. Bu filmde Batı Anadolu'daki küçük ve tutucu bir kasabada geleneksel roller, 14 yaşındaki bir kızın biraz İngilizce bildiği için kendisinden yaşlı erkeklere hizmet etmesine izin verecek kadar değişmekle kalmadığı, aynı zamanda yöredeki caminin, Cuma günleri herkes turistlere hizmet etmekle meşgul olduğu için boş kaldığı anlatılır.<sup>114</sup> Turizm adına büyük hamleler gerçekleştirme hevesinde olan bir ülkede bunun çoğu konuda olduğu gibi din-siyaset ilişkisi konusunda da geriye dönüşü zorlaştıracığı açıktır.

Toplumsal kültürde dinsellik boyutunun etkisini kaybetmeye başladığını söylemek tartışmaya açık olsa da, laik kültürün aktarılmasında bir engel olduğu iddia edilen ailenin yapısının dönüştüğü, bürokratik-elit kadroların siyasal toplumsallaşmasında okulun ailenin önüne geçtiği, ailenin geleneksel yapısının ve işlevlerinin değiştiğini gösteren araştırma bulguları vardır.<sup>115</sup> Bugüne kadar geçen sürede geleneksel aile yapısı çözülmüş, aile küçülmüş çekirdek aileye dönüşmüştür. Hatta boşanma oranlarında görülen artışla, tek ebeveynli ailelerin ilk nüvelerinin görülmeye başlamasıyla ailenin küçülmekle kalmayıp parçalanması ihtimali de söz konusudur. Buna eşlerin her ikisinin de çalıştığı ailelerin sayısındaki artışı

114 Ahmad, *a.g.e.*, s. 259-260.

115 Geniş bilgi için bkz., Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 71.

da eklediğimizde ailenin, bütün toplumsallaşma süreçlerinde olduğu gibi siyasal toplumsallaşma sürecindeki etkisinin, okul ve eğitim lehine azaldığı/azalacağı öngörülebilir. İnsanlar ailelerinden çok, aynı aile içerisindeki insanları birbirinden uzaklaştıran televizyondan, arkadaşlarından, kendi yaş guruplarından, meslektaşlarından etkilenmektedir. Kaldı ki, üç ayrı kuşak laik bir rejim altında yaşamıştır. Bunlar özellikle İslamî bir rejim olduğunu iddia eden İran'ın fiyaskosuna da tanık olduktan sonra laikliğin sağladığı yararlardan vazgeçmeyeceklerdir.<sup>116</sup>

Uluslararası ilişkiler ve konjonktürel durumun etkilerine gelince, bu alanda dinin kullanılmaya devam ettiği, bir zamanlar iki kutuplu bir dünyada Türkiye ve diğer Müslüman ülkeler üzerinden Rusya'ya ve komünizme karşı İslam'ı kullanma projesinin bugün yön değiştirdiği, Türkiye'de yaşanan İslam'ın veya İslam anlayışının siyasal düzeyde Ortadoğu İslam ülkelerinden yükselen radikal İslam'a karşı kullanılmaya başlandığını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Ancak biraz önce gerek deneysel araştırmalara, gerekse gündelik gözlemlere dayalı tespitler ışığında ortaya koyduğumuz değişmelerin din-siyaset ilişkisinde uluslararası konjonktürün ve ilişkilerin etkilerini de sınırlayacağını beklemek makuldür.

## SONUÇ

Türk toplumu hızla değişen bir toplumdur. Şüphesiz din-siyaset ilişkisini belirleyen dinamiklerde bu değişimden nasibini almaktadır. Dolayısıyla bu dinamikler açısından bugün geline nokta-her ne kadar din politik bir sorun olmaya devam etse de-din-siyaset ilişkisinin bugünkü ve bundan sonra alacağı şekli değiştirmiştir/değiştirecektir. Eğer değerlendirmeye aldığımız veriler ve iddialar bizi yanıltmıyorsa, siyasal İslamî hareketlerin başarılı olamadığını/olamayacağını öngörmek mümkündür. Türkiye sadece değişen değil, aynı zamanda gelişen bir toplumdur. Bu gelişmenin dini siyasallaşmaya davet eden ortamı sınırladığı, örneğin, toplumsal fonksiyon boşluklarını giderdiğini söylemek bundan sonra oluşacak boşlukları da giderebileceğini kestirmek zor olmasa gerektir. Şüphesiz bu öngörüler, bu konuda oluşmuş şartlı refleksi ortadan kaldırma, din-siyaset ilişkisi üzerinde yükselen korku ve endişelere karşı bir iyimserlik inşa etme girişimi değildir. Zira dinin siyasallaşmasına ve siyasal İslam'ın başarılı olmasına yarayacak yeni toplumsal dayanakların, din-

116 Ahmad, *a.g.e.*, s. 259.

siyaset ilişkisinin değişimi noktasında kurduğumuz nedensellikleri yok edebilecek olan bir olayın ortaya çıkmayacağını temin edemeyiz. İmkân dâhilinde olan bir şeyi görmezden gelmek, çalışmamız boyunca riayet etmeye gayret ettiğimiz nesneliliği bulandırmaktan başka bir anlama da gelmez.

# Türk Komutanlardan Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Abbâsî Tarihindeki Siyasî Etkinliği

Saim YILMAZ\*

## Abstract

**Political Dominance of Mu'nis al-Muzaffar (d. 321/933) from the Turkish Commanders in the Abbâsîd Period.** Mu'nis al-Muzaffar from Khazarian Turks, with the exception his official duties has no political effectiveness or domination in the reigns of his master Mu'tadid and Mu'tadid's son Muktafi. Munis had many military achievements in the reign of Muktafir which lasted about 25 years and at the same period he reached a political effectiveness to such an extent that he was able to dethrone the caliph of that time and enthrone another one. His actions as if he was an amir al umara in this long period caused a serious political struggle between him and Caliph Muktafir. In the result of this struggle which caused a war between the sides, Caliph Muktafir was killed and Munis enthrone Kâhir Billâh, brother of the late caliph. But, after a short while Munis was also killed by Kâhir Billâh who was enthroned by him. In this article, the position and domination of Munis who left his mark on a quarter of a century, in the administration is established by dealing with his political struggles.

**Key Words:** Mu'nis al-Muzaffar, al-Muktadir Billâh, al-Kâhir Billâh, Ibn al-Furat, Abbâsids, Political struggles

## Giriş

Aslen Hazar Türkleri'nden olan Mûnis, Halife Mu'tazid'in (279-289/892-902) memlûklerindenidir. Zencî isyanını bastırmak için yapılan savaşlar başta olmak üzere efendisi Mu'tazid'in halife olmadan önce görevlendirildiği savaşlara iştirak etmiş olduğu anlaşılmaktadır. On yıl süren Mu'tazid'in halifelidiği döneminde muhtemelen önce Bağdat'ın doğu yakası şurta komutanlığı görevine getirilen Mûnis, ardından sâhibü'ş-şurta olarak tayin edilmiştir. Müktefi'nin (289-295/902-908) halifelidiği döneminde ilk birkaç yıl aynı göreve devam ettiği düşünölen Mûnis, muhte-

\* Dr., Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Faköltesi

melen 292 (905) yılından itibaren Mekke'ye sürgüne gönderilmiştir. Muktedir'in tahta oturmasıyla birlikte vermiş olduğu emirle sürgün hayatı sona eren ve ardından çok sayıda askerî seferde görevlendirilen Mûnis, son derece önemli galibiyetler elde etmiştir. Mûnis'in Abbâsî Devleti (132-656/750-1258) tarihinde önemli bir yer tutmasını sağlayan söz konusu askerî başarılarının tamamı ve siyasî anlamda bir halifeyi azledecek kadar etkin bir güce ulaşması, yaklaşık yirmi beş yıl süren Halife Muktedir dönemine tesadüf eder. Leys b. Ali'nin Fars'ta çıkarmış olduğu isyanı bastıran ve Fâtımîler'in (297-567/909-1171) Mısır'a düzenlemiş olduğu iki ayrı saldırıyı püskürten Mûnis, her iki bölgenin de Abbâsî Devleti sınırları içinde kalmasını sağlamıştır. Karmatîler'in, tarihin akışını değiştirebilecek Bağdat saldırısını büyük bir muvaffakiyetle önlemiştir. Musul'da Abdullah b. Hamdân, Cezîre'de Hüseyin b. Hamdân ve Azerbaycan'da Yusuf b. Ebi's-Sâc'in çıkarmış olduğu isyanları tek tek bastıran Mûnis, Bizans topraklarına da değişik zamanlarda çeşitli seferler düzenlemiştir. Onun askerî alanında elde etmiş olduğu bu son derece önemli galibiyetler, bizzat Halife Muktedir tarafından "Muzaffer" lakabıyla taltif edilmek suretiyle ödüllendirilmiştir.<sup>1</sup>

Mûnis, Halife Muktedir döneminde devlet idaresinde ulaştığı siyasî güç bakımından da kendisinden önce yaşamış pek çok Türk komutanı geride bırakmış görünmektedir. O, Muktedir'in tahta oturmasından sadece dört ay sonra azledilmesi için girişilen Abdullah b. Mu'tez isyanının bastırılmasında gösterdiği gayretle halife ve annesi nezdinde büyük bir itibar kazanmış ve bu onun siyasî alandaki ilerleyişinin başlangıç noktası olmuştur. Savaş meydanlarında sürekli elde ettiği galibiyetlerle siyasî gücü her geçen gün biraz daha artan Mûnis, kısa bir süre sonra askerî seferlerde halife gibi davranmaya, beytûlmâl üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunmaya ve vezir tayinlerinde etkili olmaya başlamıştır. Ancak, onun bu statüyü elde etmek ve muhafaza etmek için başından itibaren büyük bir siyasî mücadele vermek zorunda kaldığı muhakkaktır. Mûnis'in, söz konusu dönemde üç kez vezirlik görevinde bulunan İbnü'l-Furât'a karşı vermiş olduğu mücadele bunların en önemlilerindedir. İbnü'l-Furât'ın öl-

1 Mûnis el-Muzaffer'in hayatı ve askerî seferleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Saim Yılmaz, "Abbâsîler Dönemi Türk Komutanlarından Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Hayatı ve Askerî Görevleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/1 (2007), s. 121-152. Ayrıca bk. M. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi* (trc. İsmet Birkan), Ankara 2006, I, 516-520; H. Bowen, "Mu'nis al-Muzaffar", *EI<sup>2</sup>*, VII (Leiden 1993), s. 575; İsmail Yiğit, "Mûnis el-Muzaffer", *DİA*, XXXI (İstanbul 2006), s. 148.

dürülerek devreden çıkmasıyla birlikte tam bir emîrû'l-ümerâ gibi davranmaya başlayan Mûnis, bundan sonraki süreçte sık sık bizzat Halife Muktedir ile karşı karşıya gelmeye başlamıştır. Uzunca bir süre devam eden ve savaş meydanlarına taşan bu mücadele sürecinde 317 (929) yılında Halife Muktedir'i tahtından indiren Mûnis, iki gün sonra onun yeniden tahta oturmasına müsaade etmiştir. Ancak 320 (932) yılında ikisi arasında cereyan eden savaşta Muktedir, Mûnis'in askerleri tarafından öldürülmüş ve yerine Kâhir-Billâh halife ilan edilmiştir. Mevcut halifeyi tahtından uzaklaştırıp yeni halifeyi belirleyecek kadar etkin siyasî bir güce ulaşmış bulunan Mûnis, ne var ki bundan kısa bir süre sonra, tahta çıkarıldığı Kâhir-Billâh tarafından öldürülmüştür.

Çeyrek asırlık Halife Muktedir dönemine damgasını vuran Mûnis'in, Abbâsî tarihindeki siyasî konumunu ve mücadelesini ele almayı hedefleyen bu çalışma üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda onun siyasî bir güç olarak ortaya çıkışı ve Vezir İbnü'l-Furât ile olan mücadelesi ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci kısımda Halife Muktedir ile olan mücadelesi ele alınmıştır. Son kısımda ise Mûnis'in Kâhir-Billâh tarafından öldürülmesi incelenmiştir.

### 1. Siyasî Bir Güç Olarak Ortaya Çıkışı ve Vezir İbnü'l-Furât ile Mücadelesi

Mûnis'in, efendisi Mu'tazîd'in ikinci sırada veliaht tayin edilmesi esnasında gösterdiği çabayı, siyasî olaylara müdahale etme istikametindeki ilk teşebbüsü olarak değerlendirmek mümkünse de, bunun süreklilik arz eden bir durum olduğunu söylemek biraz güç görünmektedir. 275 (889) yılında babası Muvaffak tarafından hapse atılan Mu'tazîd,<sup>2</sup> babasının 278 (891) yılında gerçekleşen vefatından önceki hastalığı esnasında hâlâ hapse bulunmaktaydı. Halife Mu'temîd'in (256-279/870-892) ikinci veliahdı ve aynı zamanda gerçek anlamda devletin idaresini elinde bulunduran kardeşi Muvaffak'ın vefat etmesi halinde onun yetkilerini oğlu Mu'tazîd'in üstlenmesini isteyen, aralarında Mûnis'in de bulunduğu Muvaffak

2 Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), I-XI, Kahire 1990, X, 15; *Kitâbü'l-Uyûn ve'l-hadâik fî ahbâri'l-hakâik* (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, IV/1, 63; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed-M. Abdülkadir Atâ), I-XVIII, Beyrut 1992-1995, XII, 264; İzzeddin Ali b. Muhammed b. el-Esîr (ö. 633/1233), *el-Kâmil fi't-târih* (nşr. C. J. Tornberg), I-XIII, Beyrut 1399/1979, VII, 433; İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. A. Ebû Mülhim ve ark.), I- XIV, Beyrut, ts., XI, 57.

ve Mu'tazid'a bağlı komutanlar, hapishanenin kapılarını kırmak suretiyle Mu'tazid'i hapisten çıkararak babası Muvaffak'ın yanına getirmişlerdi.<sup>3</sup> Mûnis ve arkadaşlarının gerçekleştirdiği bu olay sonrasında babasının yerine Mu'temid'in ikinci sırada veliahdı tayin edilen Mu'tazid, aynı zamanda devletin idaresini de fiilen ele geçirmiş oldu.<sup>4</sup> Mûnis, bundan kısa bir süre sonra halife olan Mu'tazid zamanında, tespitlerimize göre önce Bağdat'ın doğu yakası şurta komutanlığına, daha sonra şehrin her iki yakasından da sorumlu sâhibü's-şurtalık görevine tayin edilmiştir. Kaynaklarda, söz konusu dönem içerisinde üstlenmiş olduğu resmi görevler dışında Mûnis'in siyaseten etkili olduğunu veya herhangi bir siyasî olaya müdahale ettiğini gösteren bir veriye tesadüf edilmemektedir. Bu durumu, devleti idare etme konusunda tamamen ipleri elinde tutan Halife Mu'tazid'in başarılı siyaseti ve Mûnis'in uzun bir süre emrinde çalıştığı kendisinden önce sâhibü's-şurtalık görevini yürüten ve aynı zamanda ordu komutanı olan Bedir ile aralarında mevcut olduğu düşünülen dostluk ve uyum ile izah etmek mümkündür. Mu'tazid'in ardından, yaklaşık altı yıl süren Müktefî'nin (289-295/902-908) halifeliği döneminde de, görebildiğimiz kadarıyla ilk birkaç yıl sâhibü's-şurtalık görevine devam eden ve muhtemelen 292 (905) yılından itibaren geride kalan yılları Mekke'de sürgünde geçiren Mûnis'in, tahmin edilebileceği gibi herhangi bir siyasî etkinliği söz konusu değildir. Ancak bu noktada, muhtemelen sıkı dostu ve selefi olan Ordu Komutanı Bedir'in öldürülmesinden sonra Halife Müktefî'ye karşı sergilemiş olduğunu düşündüğümüz olumsuz tavrın, Mûnis'in önce yürütmüş olduğu sâhibü's-şurtalık görevinden alınmasında ve ardından Mekke'ye sürgüne gönderilmesinde önemli bir rol oynamış olması ihtimalini göz ardı etmemek gerekir.<sup>5</sup>

Muktedir'in halife olmasının hemen ardından verdiği emirle sürgün hayatı sona eren ve yeniden Bağdat'a dönen Mûnis'in, gelir gelmez kendisini içinde bulduğu olay, onu bundan sonra hiç uzak kalamayacağı ve sonunda bedelini hayatıyla ödeyeceği siyasî arenanın içine itmıştır. Muk-

3 Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (ö. 346/957), *Mürücü'z-zehab ve meâdinü'l-cevher* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), I-IV, Beyrut 1988, IV, 228.

4 Geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, X, 20-23; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab*, IV, 227-229; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 65-67; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 441-444, Saim Yılmaz, *Mu'tazid ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, İstanbul 2006, s. 75-82; Abdülkerim Özaydın, "Mu'tazid-Billâh", *DİA*, XXXI (İstanbul 2006), s. 383.

5 Mûnis'in, Mu'tazid ve Müktefî dönemlerinde üstlendiği resmi görevler ve Mekke'ye sürgüne gönderilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Yılmaz, "Abbâsîler Dönemi Türk Komutanlarının dan Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Hayatı ve Askerî Görevleri", s. 126-129.



tedir, kendinden önceki halife kardeşi Mukteffî'nin vasiyeti ve Vezir Abbâs b. Hasan el-Cercerâî'nin, Mukteffî'nin vefatından önceki hastalığı esnasında devletin ileri gelenleri ile yapmış olduğu istişareler sonucunda halife tayin edilmişti (13 Zilkade 295/14 Ağustos 905).<sup>6</sup> Bu sırada Mekke'de sürgünde bulunan Mûnis, Muktedir'i halifelik tahtına taşıyan bu biat merasiminde bulunmamıştır. Ancak yeni halife Muktedir'in verdiği emirle Bağdat'a dönen Mûnis,<sup>7</sup> yaklaşık dört ay sonra onun azledilmesi için girişilen isyan hareketini bastırmada gösterdiği büyük gayretle, Muktedir'e yaklaşık yirmi beş yıl sürecek olan iktidarını yeniden sağlayan en önemli kişilerden biri olmuştur.

Muktedir'in henüz on üç yaşında küçük bir çocuk olmasından dolayı başından beri rahatsız olan ve bundan önce Ebû Abdullah Muhammed b. Mu'temid-Alellâh'ı halife yapmak için başarısız bir girişimi bulunan Vezir Abbâs da dâhil devletin ileri gelen komutan, kadı ve kâtipleri Muktedir'in azledilerek Abdullah b. Mu'tezz'in halife seçilmesi için ortak karara varmışlardı. Daha sonra Muktedir'in tahtta kalmasının kendi çıkarları açısından daha doğru olacağını düşünen Vezir Abbâs kararından vazgeçmişse de, bu karar değişikliği kendisine pahalıya mal oldu ve birlikte hareket ettiği Hüseyin b. Hamdân, Bedir el-A'cemî ve Vasîf b. Süvâr Tekin tarafından öldürüldü. Bu olayın ertesi günü aynı kişiler tarafından Abdullah b. Mu'tez halife ilan edilerek, biat alma işlemine başlandı (21 Rebiülevvel 296/18 Aralık 908). Bir taraftan İbnü'l-Mu'tezz'e biat işlemi devam ederken, diğer taraftan da Hüseyin b. Hamdân beraberindeki askerlerle Dârü'l-hilâfe'de bulunan Muktedir'i kuşatma altına aldı. İki taraf arasında sabah saatlerinde başlayan çatışmalar öğleden sonraya kadar devam etti. Muktedir'in yanında komutanlardan Sâfi el-Hurremî, Mûnis el-Hâdim ve Mûnis el-Hâzin'den başka hiç kimse kalmamıştı. Ancak onların başarılı savunması karşısında muvaffak olamayan ve Muktedir'i teslim alamayan Hüseyin b. Hamdân kuşatmayı kaldırarak Bağdat'tan ayrıldı. Mûnis el-Hâdim'in yaptığı hamle Muktedir'e karşı girişilen bu büyük isyan hareketinin sona erdirilmesinde belirleyici bir rol oynadı. Saray gulâmlarından yanına aldığı askerlerle birlikte Dicle nehri üzerinden kayıklarla harekete

6 Ebû Ali b. Muhammed b. Miskeveyh (ö. 421/1030), *Kitâbü Tecâribi'l-ümem ve teâkibi'l-himem: The Eclips of the Abbâsîd Caliphate* (nşr. ve trc. H. F. Amedroz) I-VII, Oxford 1920-1921, I, 2-5; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmül*, VIII, 8-11; Abdülkerim Özaydın, "Muktedir-Billâh", *DİA*, XXXI (İstanbul 2006), s. 144.

7 Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946), *Kismün min ahbâri'l-Muktedir-Billâh el-Abbâsî* (nşr. Halef Reşid Numan), Bağdat 1999, s. 51-52.

geçen Mûnis, İbnü'l-Mu'tez ve adamlarının bulunduğu Mükteff'nin sarayını kuşattı. Bu durum karşısında İbnü'l-Mu'tez'in yanında bulunan kadı, komutan ve kâtiplerin her biri bir tarafa dağılırken, İbnü'l-Mu'tez de vezir tayin ettiği Muhammed b. Dâvûd ile birlikte kaçmak zorunda kaldı. Kaçanlardan büyük bir kısmı daha sonra gelerek Muktedir'e biat ederken, İbnü'l-Mu'tez ve Muhammed b. Dâvûd başta olmak üzere gizlenenlerden bazıları da yakalanarak öldürüldü.<sup>8</sup>

Halifeyi ve annesi Şağab Hatun'u<sup>9</sup> minnet altında bırakan bu başarının, Mûnis'e onların nezdinde büyük bir itibar kazandırdığı muhakkaktır.<sup>10</sup> Ancak söz konusu başarının, onun devlet yönetiminde daha fazla söz sahibi olmasından çekinen diğer bazı üst düzey devlet ricâlinin kiskançlığına ve düşmanca bir tutum içine girmelerine neden olduğunu da söylemek gerekir. Nitekim Sûlî, bu isyanın bastırılmasından kısa bir süre sonra Mûnis'in Bizans toprakları üzerine yaz seferine gönderilmesini, onu devlet merkezinden uzaklaştırmak isteyen Sâfi el-Hurremî ile Vezir İbnü'l-Furât el-Âkûlî'nin planladığını açık bir şekilde kaydeder.<sup>11</sup> Yine aynı müellif başka bir yerde, Sâfi el-Hurremî'nin görünüşte yakın dostu gibi davrandığı Mûnis'i, devlet işlerini yürütmede kendisine ortak olmasından çekindiği için gizliden gizliye kötilediğini belirtmektedir.<sup>12</sup> Diğer taraftan Mûnis'in 297 (910) yılında görevlendirildiği Fars seferi esnasında yaşanan olaylar, Vezir İbnü'l-Furât ile arasındaki düşmanlığın iyice gün yüzüne çıkmasına ve daha da derinleşmesine neden olmuştur. Muhtemelen Leys b. Ali'ye karşı yapılan savaşın kazanılmasının ardından Mûnis'in komutasındaki askerler bu sefer esnasında Fars bölgesinin harac işlerine bakmakla görevlendirilen Muhammed b. Ca'fer el-Abertâyî'den erzak istihkaklarının verilmesini talep etmişlerdi. Bu taleplerine karşılık ödeme yapmayan Abertâyî'ye saldıran askerler, onu yaralamışlar ve zorla on bin dinar almışlardı. Bunun üzerine durumu vezire bildiren Abertâyî, Mûnis'in adamlarının kendisinden yüz bin dinar aldıklarını iddia etmiş ve bu olay

8 Taberî, *Târîh*, X, 140-141; Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (ö. 369/979), *Sılatü Târîhi't-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl) (*Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* içinde), XI, 11-184, Kahire 1990, s. 31-34; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 5-7; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, VIII, 14-17.

9 Muktedir'in annesi Şağab Hatun'un hayatı ve devlet idaresine etkisi hakkında bilgi için bk. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr*, I, 489-498; Zekeriya Kitapçı, *Mukaddes Çevreler ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunları*, Konya 1996, s. 164-246; David Bruce Jay Marmer, *The Political Culture of the Abbasid Court, 279-324 (A.H.)*, Princeton University, 1994, s. 156-166.

10 Yiğit, "Mûnis el-Muzaffer", *DiA*, XXXI, s. 148.

11 Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 102.

12 Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 52.

İbnü'l-Furât ile Mûnis arasındaki düşmanlığın daha da büyümesine neden olmuştu.<sup>13</sup> Bu sefer esnasında ikisi arasındaki düşmanlığı besleyen olaylar söz konusu hadiseyle sınırlı kalmamıştır. Bundan sonraki aşamada Mûnis'i düşmanın tarafını tutmak ve rüşvet almakla itham eden İbnü'l-Furât, onu görevden almaktan çekinmemiştir. Durumu bu noktaya getiren olay, Fars valisi tayin edildikten sonra ödenmesi gereken vergileri göndermeyen Sübkerî'nin, üzerine gönderilen Mûnis'le yaptığı pazarlıklardı. Leys b. Ali'nin yakalanmasından sonra Bağdat'a dönmek için harekete geçen Mûnis, Fars valisi tayin edilen Sübkerî'nin ödemesi gereken vergiyi göndermemesi üzerine İbnü'l-Furât tarafından Vâsıt'tan geriye çevrilmiş ve Sübkerî'nin üzerine yollanmıştı. Ancak Mûnis, Ahvaz'a ulaştığında hediyeler gönderen Sübkerî, ondan kendisinin yeniden vali tayin edilmesi konusunda aracı olması için ricada bulundu. Bunun üzerine Mûnis'in aracılığıyla yapılan pazarlıklarda Sübkerî'nin Fars ve Kirman valiliğine tayin edilmesi için ödeyeceği vergi miktarı yeniden belirlenmeye çalışıldı. Yapılan teklifler İbnü'l-Furât tarafından kabul edilmeyince iki taraf arasında anlaşma sağlanamadı. Fakat İbnü'l-Furât yapılan bu pazarlıklar esnasında Mûnis'i, Sübkerî'nin tarafını tutmakla itham etmiş, hatta Sûlî'ye göre yüz bin dinar rüşvet almakla suçlamıştır.<sup>14</sup> Ardından karar değişikliğine giden İbnü'l-Furât, Leys b. Ali'nin Bağdat'a getirilmesinde kendisinden başkasına güvenemeyeceği şeklinde bir bahaneyle Mûnis'i Bağdat'a çağırırken, Vasîf Kâmah komutasındaki yeni bir orduyu bölgeye sevk etmiştir.<sup>15</sup>

Mûnis'in bu iki güçlü rakibinden biri olan Sâfî el-Hurremî'den kurtulması pek uzun sürmemiştir. Söz konusu dönemde hangi görevi yürüttüğü kaynaklarda açıkça zikredilmeyen, ancak devlet idaresindeki çok güçlü konumundan dolayı "sâhibü'd-devle" olarak vasıflandırılan Sâfî el-Hurremî, 298 yılının Şaban (Nisan-Mayıs 911) ayında vefat etmiştir.<sup>16</sup> Bu tarih, tam olarak tespit edilemese de Mûnis'in Fars seferinden dönüşünün biraz öncesine veya kısa bir zaman sonrasına tesadüf ediyor olmalıdır. Sûlî, Sâfî el-Hurremî'nin vefatından sonra Mûnis'in bütün işleri kont-

13 Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 107; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 35.

14 Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 111.

15 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 18-19; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 57-58, 68.

16 Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 129-131; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî (ö. 521/1127), *Tekmiletü Târîhi't-Taberî* (nşr. Muhammed b. Ebü'l-Fazl) (*Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* içinde), XI, 185-489, Kahire, 1990, s. 198; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 122; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 123.

rolü altına aldığını, seferlerde halife gibi davranmaya, elde edilen gelirler ve beytülmâl üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunmaya başladığını ifade etmektedir.<sup>17</sup> Bu noktada biraz sonra zikredileceği gibi, yaklaşık bir yıl sonra diğer rakibi İbnü'l-Furât'ın da vezirlik görevinden alınmasının, onun elini daha da güçlendirdiğini tahmin etmek zor değildir. Mûnis'in bundan sonraki süreçte vezir tayinlerine yapmış olduğu müdahaleler, gittiği seferler sonrasında yapmış olduğu tayin ve aziller, tutuklu bulunanların serbest bırakılması için halifeye aracı olması ve devlet protokolündeki konumunu gösteren rivâyetler, Sûlî'nin, Mûnis'in devlet idaresindeki etkinliğine dair yapmış olduğu bu tespitin doğruluğunu çok açık bir şekilde ortaya koyar mahiyettedir. Mûnis'in askerî seferler sonrası yapmış olduğu tayin ve aziller ile tutuklu bulunan bazı kimselerin onun aracı olması neticesinde serbest bırakılmasına dair örnekler bir hayli çoktur.<sup>18</sup> Burada onun devlet protokolündeki konumunu belirlemeye yardımcı olacak iki örneği zikretmek yeterli olacaktır. Halife Muktedir, 301 (913-914) yılında Mısır ve Mağrib'in idaresini daha sonra Râzî-Billâh lakabıyla halife olan oğlu Ebü'l-Abbâs'a bırakmış ve Mûnis'i de ona vekil tayin etmişti.<sup>19</sup> Bunun üzerine yapılan merasimde Vezir Ali b. İsâ, Ebü'l-Abbâs'ın sağ tarafında bulunurken, Mûnis sol tarafında yer almaktaydı.<sup>20</sup> Bu düzeni, 305 (917) yılında Halife Muktedir'in iki Bizans elçisini huzuruna kabul ettiği merasimde de aynen görmek mümkündür. Bu karşılama merasiminde de halifenin sağında vezir, solunda Mûnis oturuyordu.<sup>21</sup>

Az önce işaret edildiği gibi, Mûnis'in ikinci rakibi Vezir İbnü'l-Furât, Sâfî el-Hurremî'nin vefatından yaklaşık bir yıl sonra Halife Muktedir tarafından görevinden azledilerek tutuklanmıştır (4 Zilhicce 299/22 Temmuz 912).<sup>22</sup> Sâbî, İbnü'l-Furât'ın tutuklanması, kendisinin ve yakınlarının mallarının müsadere edilmesi işlemlerinin Mûnis el-Hâdim ve adamları

17 Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 52. Ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm: sene 291-300* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1991, s. 33.

18 Bazı örnekler için bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 164, 178; Arif b. Sa'd, *Sıla*, s. 44, 136; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 47, 82; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, VIII, 77, 106, 136.

19 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 32; Hemedânî, *Tekmile*, s. 204; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, VIII, 76.

20 Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 165; Arif b. Sa'd, *Sıla*, s. 44-45.

21 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 53-55.

22 İbnü'l-Furât'ın tutuklanması ve sebepleri hakkında geniş bilgi için bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 145-150; Arif b. Sa'd, *Sıla*, s. 39-40; Hemedânî, *Tekmile*, s. 201; Abdülkerim Özeydin, "İbnü'l-Furât el-Âkûl", *DİA*, XXI (İstanbul 2000), s. 46.

tarafından gerçekleştirildiğini kaydeder.<sup>23</sup> Ancak bunun bir isim karıştırmasından kaynaklanıyor olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü diğer kaynaklarda söz konusu işlemlerin bu sırada sâhibü’ş-şurta görevinde bulunan Mûnis el-Hâzin tarafından gerçekleştirildiği açık bir şekilde belirtilmektedir.<sup>24</sup> Kaldı ki, bir vezirin tutuklanma ve mallarının müsadere edilme işleminin sâhibü’ş-şurta tarafından yapılmış olması daha makul gözükmemektedir. İbnü’l-Furât’ın azledilmesinde Mûnis’in doğrudan bir müdahalesinin bulunduğu dair kaynaklarda bir işaret göremiyoruz. Ancak bu durum aralarında şiddetli husumet bulunan vezirin azledilmesi hususunda Mûnis’in hiçbir etkisinin bulunmadığı anlamına gelmemelidir.

Ne var ki, İbnü’l-Furât’ın vezirlik görevinden alınması, Mûnis’in bu ikinci rakibinden de nihaî olarak kurtulması sonucunu doğurmamıştır. Halife Muktedir, İbnü’l-Furât’ı azlettikten sonra yerine Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî’yi vezir tayin etmiş, ancak kısa bir süre sonra devlet işlerinin kötüye gittiğini ve onun bu görevi yürütmekte âciz kaldığını görünce, yeniden İbnü’l-Furât’ı vezir tayin etmeye niyetlenmişti. Bunun üzerine derhal devreye giren Mûnis, halifeye İbnü’l-Furât’ı yeniden görev ve getirmesi halinde halkın daha önce malına tamah ettiği için azlettiği düşüncesine kapılacağını ileri sürerek, onun yerine o sırada Mekke’de sürgünde bulunan, “güvenilir”, “dürüst”, “dindar” bir kişi olarak nitelediği Ali b. İsâ’yı vezir tayin etmesinin daha isabetli olacağını bildirmiştir. Mûnis’in bu konudaki görüşünü doğru bulan Halife Muktedir de, Ali b. İsâ’yı Mekke’den getirterek vezir olarak görevlendirmiştir (10 Muharrem 301/16 Ağustos 913).<sup>25</sup>

Ancak söz konusu dönemde sürekli askerî seferlere çıkan Mûnis, devletin içinde bulunduğu malî kriz sebebiyle sık sık vezir değiştiren Muktedir’in, başarılı vezir Ali b. İsâ’yı görevden alarak yerine hasmı İbnü’l-Furât’ı ikinci kez vezir tayin etmesine engel olamamıştır. Gerçekte Mûnis, 302 (914) yılında Mısır’a çıkacağı sefer öncesinde Ali b. İsâ’yı azletmeye niyetlenen Muktedir’i yapmış olduğu telkinlerle bu kararından vazgeçirmişti.<sup>26</sup> Ancak onun yokluğunda, maaşlarda indirim gitmesi ve uyguladığı tasarruf tedbirleri sebebiyle kendisinden şikâyetçi olanların oluşturduğu baskı ve ha-

23 Ebü’l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056), *el-Vüzerâ ev Tuhtetü’l-ümerâ fi târihi’l-vüzerâ* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1958, s. 34.

24 İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, I, 20; Hemedânî, *Tekmile*, s. 201.

25 İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, I, 25-27; Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 286-287, 305-306; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 68-69. Ayrıca bk. Sâîf, *Muktedir-Billâh*, s. 159, 162; Hemedânî, *Tekmile*, s. 202.

26 İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, I, 43-44; Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 35-36.

piste bulunan İbnü'l-Furât ve taraftarlarının gayretleri sonucunda Ali b. İśâ azledilerek yerine İbnü'l-Furât ikinci kez vezir tayin edilmiştir (8 Zilhicce 304/2 Haziran 917).<sup>27</sup> Söz konusu tarih dikkate alındığında, Mûnis'in Bizans topraklarında yaz seferinde bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Mûnis, İbnü'l-Furât'ın yaklaşık bir buçuk yıl süren bu ikinci vezirliği esnasında neredeyse sürekli Bağdat dışında kalmıştır. Bağdat'a dönmesinin hemen ardından Muktedir tarafından önce esir değişimi için 305 (917) yılında ikinci defa Suğur bölgesinde görevlendirilen Mûnis,<sup>29</sup> ardından yine aynı yıl Yusuf b. Ebi's-Sâc'ın isyanını bastırmak için Azerbaycan'a gönderilmiştir.<sup>30</sup> 8 Safer 306 (21 Temmuz 918) tarihindeki ilk karşılaşmasında Yusuf b. Ebi's-Sâc karşısında mağlup olan Mûnis, onunla yeniden karşılaşmak üzere bölgede bekletildiğinden, İbnü'l-Furât'ın görevden alınarak yerine Hâmid b. Abbâs'ın vezir tayin edilmesi esnasında da Bağdat'ta bulunamamıştır. Bununla birlikte kaynaklar İbnü'l-Furât'ın vezirlik görevinden alınmasındaki ana etkenin, Mûnis'in, Yusuf b. Ebi's-Sâc karşısında uğradığı yenilgi olduğunu açık bir şekilde zikrederler.<sup>31</sup> Bu noktada söz konusu savaşın kaybedilmesinden İbnü'l-Furât'ın azledilmesine kadar geçen yaklaşık üç aylık süreç içerisinde zikredilen konu hakkındaki farklı rivâyetleri bir araya getirmek suretiyle, Mûnis ile arkadaşlarının bu işin gerçekleşmesinde üstlendikleri rolü tespit etmek mümkün görünmektedir. Muktedir'in Vezir İbnü'l-Furât'a olan güveninin sarsılması hususunda ilk adımın bizzat Mûnis tarafından atıldığı anlaşılmaktadır. Yusuf b. Ebi's-Sâc karşısında almış olduğu yenilgi sonrasında Halife Muktedir'e mektup yazan Mûnis, bu yenilgiye sebep olarak, İbnü'l-Furât'ın, Yusuf b. Ebi's-Sâc ile yapmış olduğu yazışmaları göstermiştir.<sup>32</sup> Daha sonra başta Hâcib Nasr olmak üzere Mûnis ile birlikte hareket edenler<sup>33</sup> ve İbnü'l-Furât'ın yapmış olduğu haksızlıklar sebebiyle kendisine kızgın olanlar da, Mûnis'in ithamlarını teyit etmek suretiyle, Muktedir nezdinde vezire kar-

27 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 39-41; 43-44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 98-99; Nahide Bozkurt, "İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İśâ", *DİA*, XX (İstanbul 1999), s. 539-540.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 106; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 213.

29 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 107.

30 Sülfî, *Muktedir-Billâh*, s. 200; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 64; Hakkı Dursun Yıldız, "Sâcoğulları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, 128 dn. 2.

31 Sülfî, *Muktedir-Billâh*, s. 213-214; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 68; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 199.

32 *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 193.

33 Mûnis, Nasr arasındaki ilişki hakkında bk. Sülfî, *Muktedir-Billâh*, s. 260-261-262-264; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 106, 108-109; Massignon, *Hallâc-ı Mansûr*, I, 518-522; Marmer, *The Political Culture*, s. 215-217.

şı ciddi bir kamuoyu oluşmasına katkı sağlamışlardır.<sup>34</sup> Bunların yanı sıra bu esnada İbnü'l-Furât'ın askerlerin maaşını dağıtamaması üzerine çıkan isyan ve Hâcib Nasr'ın maaşları ödeyebilecek kişiyi bulması ise onun görevden alınmasında esas etken olmuştur. Çıkan isyan sonrasında zor durumda kalan İbnü'l-Furât, Yusuf b. Ebi's-Sâc ile yapılan savaşta masrafların çokluğunu ve onun ele geçirmiş olduğu bölgelerdeki gelirlere el koymasını ileri sürerek, maaşları dağıtmak için Muktedir'in beytül-mâlden para vermesi talebinde bulunmuştur. İbnü'l-Furât'ın vezir tayin edilirken yapmış olduğu taahhütlere rağmen, maaşların dağıtılması için kendisinden para istemesine kızan Muktedir, bu talebi reddetmiştir. Bu fırsatı gayet iyi değerlendiren Hâcib Nasr, Vâsıt valisi Hâmid b. Abbâs'ın vezir tayin edilmesi halinde askerlerin maaşlarını ödeyebileceğini Muktedir'e bildirmiştir. Bunun üzerine İbnü'l-Furât'ı görevinden azleden ve tutuklanan Muktedir, Hâmid b. Abbâs'ı vezir tayin etmiştir (27 Cemaziyelevvel 306/5 Kâsım 918).<sup>35</sup> Bütün bu rivâyetler bir arada değerlendirildiğinde, Mûnis ve arkadaşlarının gayretleri neticesinde İbnü'l-Furât'ın bir kez daha devre dışı bırakıldığını söylemek mümkündür.

Bundan sonraki süreç içerisinde gerçekleşen iki olay, Mûnis'in elinin daha da güçlenmesine ve Muktedir'e olan yakınlığının biraz daha artmasına vesile olmuştur. Hâmid b. Abbâs'ın vezir tayin edilmesinden kısa bir süre sonra, onun bu görevi yürütme konusundaki yetersizliğinin anlaşılması üzerine, Ali b. İsâ kendisine danışman olarak tayin edilmiştir. Kaynakların ortak ifadelerine göre, bu tayinden sonra Hâmid b. Abbâs sadece vezir unvanını taşıırken, bütün yetki ve sorumluluğu Ali b. İsâ üstlenmiştir.<sup>36</sup> Mûnis'in ezeli rakibi İbnü'l-Furât'tan kurtulmasını sağlayan birinci değişikliğin ardından, kendisinin arzu ettiği ve uyumlu bir şekilde çalışabildiği Ali b. İsâ'nın vezaret makamındaki bütün yetkileri ele geçirmesini sağlayan bu ikinci değişiklik, onun sivil bürokrasi üzerindeki hâkimiyetini daha etkin bir biçimde devam ettirmesinin yolunu da aralamıştır. Mûnis'in siyasî anlamda elini güçlendiren ve halife ile daha da yakınlaşmasını sağlayan ikinci gelişme, Mısır'ı ele geçirmek üzere bir defa daha harekete geçen Fâtımî ordusu karşısında elde etmiş olduğu galibi-

34 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 52. Ayrıca bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 68; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 199.

35 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 56-58; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 110-111. *Kitâbü'l-Uyûn*'daki anlatımdan İbnü'l-Furât'ın alınan yenilgi sonrası Mûnis ile bölgede bekletilen askerlerin parasını göndermediği ve bunun Mûnis tarafından yazılan bir mektupla İbnü'l-Furât'a iletildiği kaydedilmektedir (IV/1, 194-195).

36 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 58-60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 111-112.

yet sonrasında yaşanmıştır. Bu başarısından dolayı büyük bir memnuniyet duyan Halife Muktedir, onu “Mûnis el-Muzaffer” lakabıyla taltif ederek Mısır ile Şam’ın idaresini kendisine vermiştir (309/922).<sup>37</sup> Ertesi yıl Halife Muktedir’in, Mûnis’in aracılık yapması neticesinde hapiste bulunan Yusuf b. Ebi’s-Sâc’ı serbest bırakarak Azerbaycan ve çevresine vali tayin etmesini; yine kendisiyle aynı sofrada yemek yemesine müsaade ettiği Mûnis’e altınla süslenmiş “münâdeme hil’atı” giydirmesini,<sup>38</sup> onun halifeyle olan yakınlığını göstermesi bakımından ayrıca zikretmek gerekir.

Ancak ortaya çıkan malî sıkıntı sebebiyle 23 Rebiülahir 311 (10 Ağustos 923) tarihinde Hâmid b. Abbâs ve danışmanı Ali b. İsâ’nın görevden alınarak İbnü’l-Furât’ın üçüncü kez vezir tayin edilmesi,<sup>39</sup> Mûnis açısından ciddi bir sıkıntıyı beraberinde getirmiştir. Bahsedilen yılın başında Bizans toprakları üzerine sefere çıkan Mûnis, bu tayin yapılırken Bağdat’ta değildi.<sup>40</sup> İbnü’l-Furât ise vezir olmasının hemen ardından başta selefi Hâmid b. Abbâs ve onunla birlikte görev yapanlar olmak üzere önemli mevkilerde bulunan birçok kişinin malına el koymuş, onlara çeşitli işkencelerde bulunmuştu.<sup>41</sup> Bizans seferinden dönen Mûnis, onun ve oğlu Muhassin’in yapmış olduğu zulüm ve işkenceleri Halife Muktedir’e bildirerek kendilerinden şikâyetçi oldu. Buna karşılık İbnü’l-Furât, Bizans seferi sonrasında maaşlarını artırmak için Mûnis’in ordusuna katılan askerleri bahane etmek suretiyle, şayet bu gidişe dur denilmezse emîrül-ümerâ konumuna yükselecek olan Mûnis’in devletin bütün işlerini kontrolü altına alacağını ileri sürmüştü ve Muktedir’in gözünü korkutarak onun merkezden uzaklaştırılmasını tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Mûnis ile görüşen Muktedir, yanında kalmasından duyduğu memnuniyeti dile getirdikten sonra, devletin diğer bölgelerinden gelen gelirlerin azlığından yakınarak, en önemli gelir kaynaklarından biri olan Şam bölgesinin gelirlerinin sağlıklı bir şekilde toplanabilmesi için kendisinin Rakka’da ikamet etmesini emretti. Mûnis ise içinde buldukları Ramazan ayının bitmesi için Muktedir’den izin istedi. Ramazan bayramından sonra da yağmurlu

37 İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, I, 75-76; Hemedânî, *Tekmile*, s. 218; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 199; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 114.

38 İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, I, 82-83, 85; Hemedânî, *Tekmile*, s. 218.

39 Hâmid b. Abbâs ve danışmanı Ali b. İsâ’nın azledilme sebebi hakkında karşılaştırmalı olarak bk. Arîb b. Sa’d, *Sıla*, s. 97; İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, I, 85.

40 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 145. Ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, I, 115; Hemedânî, *Tekmile*, s. 240, 241.

41 İbnü’l-Furât’ın yapmış olduğu zulüm ve işkenceler hakkında geniş bilgi için bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, I, 91-115; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 139-142.



bir günde Bağdat'tan ayrıldı (311/924). İbnü'l-Furât, aynı taktiği diğer önemli bir güç olan Hâcib Nasr'ın uzaklaştırılması içinde uygulamış, ancak Muktedir'in annesinin ona sahip çıkması sebebiyle bu teşebbüsünde başarılı olamamıştı.<sup>42</sup>

Ne var ki İbnü'l-Furât'ın, Mûnis'i etkisiz hale getirmek için kurduğu bu komplo kendisinin sonunu hazırlarken, Mûnis'in daha da güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Merkezde bu siyasî iç çekişmeler yaşanırken, Bahreyn Karmatîleri'nin lideri Ebû Tâhir'in, önce Basra'yı ele geçirmesi,<sup>43</sup> ardından aynı yıl içerisinde Mekke'den dönmekte olan hacılara düzenlediği saldırı ve bu saldırı esnasında yaptığı katliamlar, İbnü'l-Furât'ın Mûnis'e karşı kurmuş olduğu komplonun bir anda kendi aleyhine dönmesine yol açmıştır. Bağdat'ta büyük bir şok etkisi yaratan bu saldırılar karşısında hâlâ eli kolu bağlı oturan ve halkın malını müsadereye devam eden Vezir İbnü'l-Furât'a kızan halk galeyana geldi ve onu protesto etmek amacıyla çıkardıkları isyanda bazı yerleri tahrip etti. Ölenlerin hanımları, bu isyan sırasında yaptıkları feryatlarda, Tariku Mekke'de yaptığı katliamlar sebebiyle Karmatî lideri Ebû Tâhir'i "Küçük Karmatî" olarak isimlendirirken, İbnü'l-Furât'ı Bağdat halkına yaptığı zulümler sebebiyle "Büyük Karmatî" diye adlandırmışlardı (6 Safer 312/13 Mayıs 924). Bunun üzerine ne yapacağını şaşırان Vezir İbnü'l-Furât, meseleyi istişare etmek üzere halifenin yanına gitti. Ancak bu sırada yanlarında bulunan Hâcib Nasr, onu devletin düşmanları ile işbirliği yapmakla ve bu yüzden devletin kılıcı Mûnis'i Bağdat'tan uzaklaştırmakla suçladı. Bunlara karşılık İbnü'l-Furât'ın söylediklerini dinlemeyen Muktedir, Mûnis'in Bağdat'a dönmesi için haber gönderilmesini emretti.<sup>44</sup> Gelen emir doğrultusunda acilen Bağdat'a dönen Mûnis'in ilk işi, kendisini adeta sürgüne yollar gibi yağmurlu bir günde Rakka'ya gönderen hasmı İbnü'l-Furât'ı ele geçirmek oldu. Bundan sonra kısa bir süre hapisanede kalan İbnü'l-Furât, Mûnis, Hâcib Nasr ve Hârûn b. Garîb'in baskıları neticesinde Muktedir'in verdiği emirle öldürülmüştür (13 Rebiülahir 312/19 Temmuz 924).<sup>45</sup> İleride tekrar üze-

42 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 115-117; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 143. Ayrıca bk. Sülfî, *Muktedir-Billâh*, s. 232; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 98; Hemedânî, *Tekmile*, s. 241.

43 Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (ö. 346/957), *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, Beyrut, ts., s. 346; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 104-105; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 143. Krş. Sülfî, *Muktedir-Billâh*, s. 231-232; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 97-98.

44 Sülfî, *Muktedir-Billâh*, s. 249-250; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 103-104; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 120-122; Hemedânî, *Tekmile*, s. 242-243; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 147-149.

45 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 122-139; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 149-150, 151-155. Ayrıca bk. Sülfî, *Muktedir-Billâh*, s. 251; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 104-105.

rinde durulacağı gibi, baştan beri sürekli mücadele halinde bulunduğu rakibi İbnü'l-Furât'ın kesin olarak devreden çıkmasıyla birlikte Mûnis'in siyasi gücünün daha da arttığı muhakkaktır. Ancak ortaya çıkan bu durumun kendisini rahata kavuşturmadığını, aksine daha büyük bir mücadelelenin içine girmesine neden olduğunu söylemek gerekir.

## 2. Halife Muktedir ile Mücadelesi

Belki de arada perde vazifesi gören İbnü'l-Furât'ın ortadan kalkmasıyla birlikte, Mûnis bundan sonraki süreçte sık sık bizzat Halife Muktedir ile karşı karşıya gelmeye başlamıştır. Bununla birlikte başlangıçta vezir tayinleri sebebiyle ortaya çıkan görüş ayrılıkları bir şekilde çözüme kavuşturulmuş görünmektedir. Nitekim İbnü'l-Furât'ın azledilmesinden sonra Muktedir, kendisi istemediği halde, Mûnis ve arkadaşlarının isteği doğrultusunda Ebü'l-Kâsım el-Hâkânî'yi vezir tayin etti (312/924).<sup>46</sup> Kısa bir süre sonra Muktedir, hastalanması sebebiyle maaşları dağıtmakta âciz kalan Ebü'l-Kâsım'ı görevden alarak Ebü'l-Abbâs el-Husaybî'yi vezir olarak görevlendirdi. Mûnis, görüşü bu doğrultuda olmamasına rağmen hiçbir müdahalede bulunmadı (313/925).<sup>47</sup> Diğer taraftan Muktedir, içkiye düşkünlüğü ile bilinen Husaybî'nin bu görevi sürdüremeyeceğinin anlaşılması üzerine, Mûnis'in tavsiyesi doğrultusunda Ali b. İsbâ'yı vezir tayin etmekte bir sakınca görmedi (314/927).<sup>48</sup>

Ancak ortaya atılan bir söylenti karşılıklı idare etme politikası güden iki taraf arasında bir anda iplerin gerilmesine sebep olmuştur. Şöyle ki, Mûnis, 315 (927) yılında çıkacağı yaz seferi öncesinde bütün hazırlıklarını tamamlamış, geriye sadece vedalaşmak için halifenin huzuruna çıkmak kalmıştı. Tam bu sırada Muktedir'in sarayda bir çukur kazdırdığı ve Mûnis vedalaşmak için huzuruna çıkarak kendisine yaklaştığında bu çukurun içine düşmesi sağlanarak yakalanacağı söylentisi ortaya çıktı. Bunun üzerine Muktedir'in kendisine komplo kurduğunu düşünen Mûnis saraya gitmemiş ve bu durum herkes tarafından duyulmuştu. Gelişmelerden haberdar olan Ebü'l-Heycâ başta olmak üzere bütün komutanlar, Mûnis'in yanına gelerek sonuna kadar kendisiyle birlikte savaşma sözü vermişlerdi. Ancak tam bu sırada Muktedir'in kendi eliyle yazdığı mektupta bütün

46 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 127; İbnü'l-Esr, *el-Kâmil*, VIII, 150-151.

47 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 141-143.

48 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 149; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 231; Hemedânî, *Tekmile*, s. 249; İbnü'l-Esr, *el-Kâmil*, VIII, 163-164.

bunların bir uydurma olduğunu bildirmesi ve bu konuda yemin etmesi tansiyonun düşmesini sağladı. Ona inandığı anlaşılan Mûnis yanında bulunan askerleri dağıtarak, yazdığı cevap mektubunda efendisinin hizmetinde olduğunu teyit etti. Bu karşılıklı güven veren mektuplaşmaların ardından Muktedir'in huzuruna çıkarak vedalaşan Mûnis'i, Muktedir'in oğlu Ebü'l-Abbâs ve Vezir Ali b. İsâ, Suğur bölgesine yolcu etmiştir (Rebi-ülahir 315/Haziran-Temmuz 927).<sup>49</sup>

Arîb, Mûnis ile Muktedir arasında gerilime yol açan söz konusu söylentinin hangi sebeple çıkmış olabileceğini yorumlamamıza yardımcı olacak iki ayrı rivâyet aktarmaktadır. Birinci rivâyete göre Mûnis, muhtemelen bundan biraz daha önce Suğur bölgesine gitmeyi istemiş, ancak Ali b. İsâ, kendisinin burada olması halinde işleri yürütebileceğini, aksi takdirde almış olduğu bütün tedbirlerin bozulacağını söyleyerek, onun Bağdat'tan ayrılmasını engellemiştir.<sup>50</sup> İkinci rivâyette ise Mûnis, Muktedir'in annesinin kendisini öldürmeye çalıştığını ve saraya girdiğinde onu öldürmek için bazı kişileri görevlendirdiğini öğrenince tedirgin olmuş ve kendisini korumaya almıştır. Bundan sonra Suğur bölgesine gitmeyi isteyerek Bağdat'tan ayrılmıştır.<sup>51</sup> Bu iki rivâyet bir arada değerlendirildiğinde, Ali b. İsâ'nın vezir olduktan hemen sonra iktâların dağıtımını ve saray masraflarının azaltılması hususunda almış olduğu sıkı tedbirlerin,<sup>52</sup> Muktedir ve annesini ciddi bir şekilde rahatsız etmiş olduğu söylenebilir. Yine, onların, aldığı tedbirleri yürürlüğe koyması için vezire destek sağlayan Mûnis'e karşı duydukları şiddetli öfke ve kızgınlık, bu tür söylentilerin ortaya çıkmasına kaynak teşkil etmiş olmalıdır. Nitekim Ali b. İsâ'nın vezir olduktan kısa bir süre sonra kendinden önceki iki vezir döneminde devlet gelirlerindeki azalmaya rağmen askerlerin maaşlarının, saray masraflarının özellikle de Muktedir'in annesinin maaş ve masraflarının artması sebebiyle endişeye kapılarak istifa etmek istediğini, ancak onu bu düşüncesinden Mûnis'in vazgeçirdiğini kaynaklar açık bir şekilde zikrederler.<sup>53</sup>

49 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 160-161; Hemedânî, *Tekmile*, s. 251; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 169-170.

50 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 114. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 183-184.

51 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 115.

52 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 113. Ali b. İsâ'nın yapmış olduğu düzenlemeler hakkında bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 157-159.

53 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 114; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 184; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 183-184.

Bahreyn Karmatîleri'nin lideri Ebû Tâhir'in Kûfe'ye düzenlemiş olduğu saldırı,<sup>54</sup> iki taraf arasında yaşanan bu tatsızlıkların bir anda unutulmasına sebep olmuş görünmektedir. Bu sırada, Bizans toprakları üzerine sefer düzenlemek için Tikrit'te bulunan Mûnis, Muktedir'in acil çağrısı üzerine Bağdat'a dönmüştür.<sup>55</sup> Ardından Kûfe'den sonra Enbâr'ı da ele geçirerek Bağdat önlerine kadar ulaşmış olan Ebû Tâhir'in şehre girişini başarılı bir şekilde engellemiş ve Muktedir'i büyük bir tehlikeden kurtarmıştır (11 Zilkade 315/7 Ocak 928).<sup>56</sup> Hatta bunun hemen akabinde Muktedir'in, Ali b. İsbâ'yı hapsederek yerine onaylamadığı İbn Mukle'yi vezir tayin etmesine ses çıkarmayan Mûnis,<sup>57</sup> Bağdat'a girişini engellediği Ebû Tâhir'in bu sırada Rakka'ya düzenlemiş olduğu saldırıyı durdurmak üzere Bağdat'tan ayrılmıştır (316/928).<sup>58</sup> Ancak onun Rakka'da bulunduğu sırada, Muktedir'in dayısının oğlu Hulvân ve Dînever'in idaresini yürüten Hârûn b. Garîb'in emîrû'l-ümerâ olduğu söylentilerinin kendisine ulaşması işlerin yeniden karışmasına neden olmuştur. Onun Bağdat'tan ayrılmasının ardından Şurta komutanı Nâzûk ile Hârûn b. Garîb'in adamları arasında çıkan küçük bir anlaşmazlık büyümüş ve ikisi karşı karşıya gelmişlerdi. Bu çarpışmanın ardından aralarında anlaşma sağlanmışsa da, Nâzûk'tan çekinen Hârûn b. Garîb askerleriyle birlikte Necmî Bostanı adı verilen yerde konaklamaya başlamıştı. Bu sırada Bağdat'ta Hârûn b. Garîb'in emîrû'l-ümerâ olduğu söylentileri ortaya çıkmıştı. Bu haberin kendisine ulaşması üzerine acilen Rakka'dan Bağdat'a gelen Mûnis, Muktedir'in yanına gitmedi. Muhtemelen ne olup bittiğini anlamak için birkaç gün bekleyen Mûnis, daha sonra Muktedir'in kendisine karşı Hârûn b. Garîb'i askerleriyle birlikte sarayda tuttuğunu görünce, Bağdat'ın dışında Bâbü's-Şemmâsiye'de karargâh kurdu (8 Muharrem 317/20 Şubat 929).<sup>59</sup>

Söz konusu olayı daha kısa anlatan, ancak tarafların niyetlerini anlama açısından önemli bir ayrıntıya işaret eden Arîb, Mûnis'in, Halife Muk-

54 *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 236; Hemedânî, *Tekmile*, s. 252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 170.

55 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 165.

56 Geniş bilgi için bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 175-178, 182; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 238-240; Hemedânî, *Tekmile*, s. 253-254; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 171-173, 181; Ayrıca bk. Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, s. 347-348; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 114-115.

57 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 184-185; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 183-184.

58 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 182; Hemedânî, *Tekmile*, s. 256; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 181.

59 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 187-189; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 187-188. Ayrıca bk. *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 241-242; Hemedânî, *Tekmile*, s. 257-259.

tedir'i ziyarete gitmemesi sebebiyle evine düzenlenen saldırı sonrasında Bâbü-Şemmâsiye'de karargâh kurduğunu zikretmektedir.<sup>60</sup> Nâzûk ve Ebü'l-Heycâ başta olmak üzere diğer komutanlar da askerleriyle birlikte gelerek Mûnis'e katılmışlardı. Buna karşılık Muktedir'in yanında Hârûn b. Garîb ve Ahmed b. Kayıgı ile sarayda bulunan Huceriyye<sup>61</sup> ve Mesâffiyeye<sup>62</sup> askerleri kalmıştı. Ancak kısa bir süre sonra saray askerlerinin büyük bir çoğunluğu da Mûnis'in yanına giderek ona katıldılar. Bu esnada Muktedir ile devam eden mektuplaşmalarda Mûnis, saray hizmetçileri ve harem mensuplarının idareye bu kadar müdahil olması ve onlara verilen malların fazlalığı gibi hususlarda askerlerin rahatsızlık duyduğunu, bu malların geri alınması ve bazı kimselerin görevden ayrılmasını istediklerini, özellikle de Hârûn b. Garîb'in saraydan uzaklaştırılmasını talep ettiklerini bildirdi. Muhtemelen saray askerlerinin büyük bir çoğunluğunun saf değiştirmesi ile büyük bir güç kaybına uğrayan Muktedir, bu şartları kabul ederek Hârûn b. Garîb'i Suğur bölgesine gitmek üzere saraydan uzaklaştırınca, Mûnis ve beraberindekiler Bağdat'a girdiler ve ortalık sakinleşti.<sup>63</sup> Fakat ertesi gün Nâzûk ve Ebü'l-Heycâ'nın yapmış olduğu baskı neticesinde yeniden harekete geçen Mûnis, yanındakilerle birlikte saraya gelerek Muktedir'i ele geçirmiş ve onu ailesiyle birlikte kendi evine göndermiştir. Daha sonra Kâdilkudât Ebû Ömer getirilerek Muktedir'in kendi isteğiyle halifelikten çekildiğine şahit tutulmuş ve kardeşi Muhammed b. Mu'tazıd, Kâhîr-Billâh lakabıyla halife ilan edilmiştir (15 Muharrem 317/28 Şubat 929).<sup>64</sup> Ancak iki gün sonra Mesâffiyeye askerlerinin çıkarmış oldukları isyan işlerin tamamıyla tersine dönmesine neden olmuştur. Yeni halifenin göreve başlaması sebebiyle toplanan Mesâffiyeye askerleri bir yıllık maaşlarının peşin olarak ödenmesini istemişler, ardın-

60 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 121. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 279.

61 Hâssa ordusunun bir kısmını teşkil eden ve Gilmânu hucer veya Gilmânu'd-dâr isimleriyle de anılan bu birlik Halife Mu'tazıd tarafından kurulmuştur. İkamet ettikleri yer olan "hücre" kelimesinin çoğulu "hucar" kelimesine nispetle kendilerine bu isim verilmiştir. Geniş bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler'de Emirülümerâlığın Ortaya Çıkışı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 10-11 (İstanbul 1981), s. 98; Mustafa Zeki Terzi, "Gulâm", *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 179-180.

62 Bâbü'l-âmme'de görev yapan bu birlik, Abbâsî ordusundaki piyade (reccâle) sınıfının kolundan birisidir. Geniş bilgi için bk. Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 15-16; Marmer, *The Political Culture*, s. 223; Terzi, "Gulâm", s. 180.

63 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 189-192; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 200-201. Ayrıca bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 121-122; Hemedânî, *Tekmile*, s. 259-260.

64 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 122-123; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 192-194; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 201-203. Ayrıca bk. *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 242, 244-245; Hemedânî, *Tekmile*, s. 261; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâhîr-Billâh", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 172.

dan çıkardıkları isyan sırasında Nâzûk ve Ebü'l-Heycâ'yı öldürmüşlerdi. Kâhîr-Billâh ise kaçarak ellerinden zor kurtulmuştu. Daha sonra bu olayların yaşandığı gün dışarı hiç çıkmayan Mûnis'in evine gelen Mesâffîyye askerleri, kendisinden Muktedir'i serbest bırakmasını istemişlerdir. Bunun üzerine Mûnis, Muktedir'e saraya dönmesi için izin vermiş ve o da gelecek yeniden tahta oturmuştur.<sup>65</sup> Kaynakların ortak kanaatine göre Mûnis, Muktedir'in halifelikten azledilmesine taraftar olmamış, ancak başta Nâzûk ve Ebü'l-Heycâ olmak üzere diğer komutanların bu yöndeki isteğine engel olamamıştır. Bunun üzerine Muktedir'i kendi evine getirerek koruma altına alan Mûnis, diğer taraftan el altından da Mesâffîyye askerlerinin çıkardığı isyanı organize ederek bu halife değişikliğinin başarısızlığa uğramasını sağlamıştır.<sup>66</sup>

Emîrül-ümerâ gibi davranan ve bu davranışının Halife Muktedir tarafından da kabullendiği anlaşılan Mûnis'in Bağdat'ta ortaya çıkan olaylara müdahalesi, Hârûn b. Garîb'in emîrül-ümerâlık görevine getirildiği haberinin yayılması üzerine olmuştur. Kaynaklarda, Mûnis'in bundan önce resmi olarak emîrül-ümerâ tayin edildiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>67</sup> Bu noktada geriye dönerek İbnü'l-Furât'ın öldürülmeden önce Mûnis'i Bağdat'tan uzaklaştırmak amacıyla Muktedir'e söylediği sözleri hatırlayacak olursak, söz konusu dönem için böyle bir durumun fiilî olarak da mevcut olmadığını söyleyebiliriz. Bu durumda Mûnis'in güçlü rakibi İbnü'l-Furât'ı devreden çıkarmasıyla birlikte kendisini bu pozisyonunda gördüğünü ve bunun Muktedir tarafından da başka çaresi olmadığı için kabul edildiğini düşünmek mümkündür. Nitekim kaynaklarda söz konusu tarihten itibaren onun, vezirin de üstünde bir konumda bulunduğu gösteren iki örnek, yapılan bu tespiti teyit eder mahiyettedir. Yukarıda bahsedildiği gibi, İbnü'l-Furât'ın son vezirliği esnasında onun kurduğu plan neticesinde, adeta sürgüne gönderilir gibi Rakka'ya gönderilen Mûnis, kısa bir müddet sonra Muktedir'in yapmış olduğu acil çağrı üzerine Bağdat'a geri döndüğünde, kendisini karşılayanlar arasında bizzat Vezir

65 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 123-124; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 195-201; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 245-248; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 203-206.

66 Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, s. 343; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 124; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 206-207.

67 Abbâsî tarihindeki resmi ilk emîrül-ümerâ olan İbn Râik, 324 (936) yılında Halife Râdî-Billâh tarafından göreve getirilmiştir. Emîrül-ümerâlık hakkında geniş bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler'de Emîrülümerâlığın Ortaya Çıkışı", s. 103-108; a.mlf., "Emîrül-Ümerâ", *DİA*, XI (İstanbul 1995), s. 158-159. Ayrıca bk. Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi* (trc. İsmail Yiğit ve ark.), III (İstanbul 1985), s. 373-378.

İbnü'l-Furât'ın da yer aldığı kaydedilmektedir. Bu rivâyeti zikreden İbn Miskeveyh, İbnü'l-Furât'ın ve ondan önceki vezirlerin böyle bir uygulaması olmadığını özellikle altını çizer.<sup>68</sup> Yine aynı yıl İbnü'l-Furât'ın öldürülmesinden sonra vezir tayin edilen Ebü'l-Kâsım el-Hâkânî'nin maaşları ödeyememesi üzerine Muktedir, Mûnis'i Vâsıt'tan Bağdat'a çağırarak ve geldiğinde kendisini karşılayanlar arasında halifenin oğlu Ebü'l-Abbâs ve Vezir Ebü'l-Kâsım el-Hâkânî de yer almıştır.<sup>69</sup> Mûnis'in konumu hakkında yapılan böyle bir tespit, az önce bahsedilen son olay da dâhil, İbnü'l-Furât'ın öldürülmesinden sonra Mûnis ile Muktedir arasında yaşanan sürtüşme ve çekişmeleri anlamlandırmamızı daha da kolaylaştıracaktır. Konuyla ilgili rivâyetler dikkatlice takip edildiğinde, Mûnis'in baskısından bunalmış bulunan Muktedir'in, dayısının oğlu Hârûn b. Garîb ile ona karşı bir denge unsuru oluşturmaya çalıştığı ileri sürülebilir. Ancak Muktedir, Mûnis'in şiddetli tepkisi ve gücü karşısında geri adım atmak zorunda kalmış olmalıdır. Diğer taraftan Hârûn b. Garîb'in Bağdat'tan uzaklaştırılmasıyla istediğini elde eden ve güçlü konumunu koruyan Mûnis, Muktedir ile savaşıma kararından vazgeçmiştir. Hatta daha da ileri giderek beraber hareket ettiği kimselerin yapmış olduğu ihtilalin başarısız olması ve Muktedir'in tahtta kalması için gayret göstermiştir. Bu son davranışı da onun temel politikasıyla gayet uyumludur. Muhtemelen bu ihtilalin başarıya ulaşması halinde sadece iktidarını kaybeden Muktedir olmayacak, aynı zamanda bu ihtilalin önderliğini yapan Nâzûk ile kendisinin konumlarının değişmesi de kaçınılmaz olacaktı.

Mûnis, Muktedir'i kaybettiği tahtına ikinci kez taşınırsa da, bu durum ilişkilerin normal bir seyre dönmesini sağlamamıştır. Aksine ikisi arasındaki çekişme ve mücadele, Muktedir'in öldürülmesine kadar geçen süreç içerisinde daha da şiddetlenerek devam etmiştir. Karşılıklı tedirginliğin daha da arttığı taraflar arasındaki ilk çatışma konusu yine vezir tayini ile alakalıydı. Mûnis'in Bağdat dışında bulunmasını fırsat bilen Muktedir, Şurta komutanı Muhammed b. Yâkut'un da teşvikleriyle, Mûnis'in tarafını tuttuğunu düşündüğü İbn Mukle'yi vezirlik görevinden azlederek tutuklatı (Cemaziyelevvel 318/Haziran 930). Ancak bu sırada Bağdat'a dönen Mûnis, onun yerine Hüseyin b. Kâsım'ı vezir tayin etmeyi düşünen Muktedir'in kararına şiddetle karşı çıkarak, İbn Mukle'nin görevine devam

68 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 122-123. Ayrıca bk. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, İstanbul 2000, s. 113.

69 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 142-143.

etmesinde ısrar etti. Yeni bir krizin çıkmasına sebep olacak bu görüş ayrılığı, ancak Ali b. İsa'nın araya girmesiyle halledilebildi. Neticede iki taraf, danışmanlığını Ali b. İsa'nın yapması şartıyla Süleyman b. Hasan'ın vezir tayin edilmesi hususunda anlaştı.<sup>70</sup>

Muktedir'in bundan yaklaşık bir yıl sonra Şurta komutanı Muhammed b. Yâkut'u aynı zamanda Hisbe teşkilatının başına tayin etmesi işlerin yeniden karışmasına neden olmuştur. Mûnis, kendisinin tayin ettirdiği ve desteklediği Vezir Süleyman'a karşı Muhammed b. Yâkut'un sürdürdüğü açık muhalefet sebebiyle önceden beri rahatsızdı. Bu tayinle birlikte Muhammed b. Yâkut'un maiyetindeki asker sayısının ve gücünün artırılması tedirginliğini daha da artırdı. Bunun üzerine, kadı sıfatı taşımayan ve âdil olmayan birisinin Hisbe teşkilatının başına getirilmesinin doğru olamayacağını ileri süren Mûnis, Muktedir'den onu Hisbe teşkilatının başından almasını istedi. Burada Mûnis'in, Muktedir'in iki görevi bir elde toplayarak Muhammed b. Yâkut'u güçlendirmesini kendisine karşı yeni bir güç oluşturma gayreti olarak değerlendirmiş olması güçlü bir ihtimaldir. Yine, Muhammed'in babası Yâkut'un hâciblik görevinin yürütüyor olması, Mûnis'in bu tedirginliğini artıran bir diğer unsur olmalıdır. Muhtemelen başka çaresi bulunmayan Muktedir, onun bu isteğini olumlu karşıladı. Ancak bu sırada Yâkut ve oğullarının askerleriyle birlikte sarayda ve Muhammed b. Yâkut'un evinde toplandığı ve Mûnis'in evine gece baskın düzenleyecekleri haberi ulaştı. Bunun üzerine Mûnis, maiyetindeki askerlerle birlikte Bâbü's-Şemmâsiye'de bir kez daha karargâh kurdu. Yapılan görüşmelerde Muhammed b. Yâkut'un Şurta ve Hisbe komutanlıklarından, babası Yâkut'un da hâciblik görevinden azledilmesini ve Bağdat'tan çıkarılmalarını talep etti. Muktedir'in söz konusu şartları kabul etmesiyle bu kriz daha fazla büyümeden sona erdirildi (319/931).<sup>71</sup>

Artık yapılan her tayin Mûnis ile Halife Muktedir arasında karşı tarafa gücünü kabul ettirme mücadelesine dönüşmüştü. Vezir Süleyman devlet görevlilerinin maaşlarını ödeyemez hale gelince, Muktedir bir türlü vazgeçemediği Hüseyin b. Kâsım'ı yeniden vezir tayin etmek istedi. Mûnis buna itiraz edince, onun teklif ettiği Ebül-Kâsım el-Kelvezânî'yi vezir

70 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 203-205; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 251; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 218; Abdülkerim Özyayın, "İbn Mukle" *DİA*, XX (İstanbul 1999), s. 211.

71 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 209-211; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 252-253; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 224-225. Krş. Arif b. Sa'd, *Sıla*, s. 137-138; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 178.



taïin etmeyi kabul etmek zorunda kaldı (25 Recep 319/14 Ağustos 931).<sup>72</sup> Ancak Muktedir'in bundan sadece üç ay sonra Kelvezânî'yi azlederek yerine Hüseyin b. Kâsım'ı vezir taïin etmesi<sup>73</sup> ve yeni vezirin bazı komutanlarla birlikte Mûnis için tuzak hazırlama gayreti içine girmesi bardağı taşırın son damla oldu. Mûnis, öncelikle kendisine tuzak hazırlama gayretinde olan Hüseyin b. Kâsım'ı ele geçirmeye çalıştı. Ancak onun saraya taşınması üzerine buna muvaffak olamayan Mûnis, Muktedir'den onu görevden almasını talep etti. Bu arada boş durmayan Hüseyin b. Kâsım, Muktedir'e oğlu Ebü'l-Abbâs er-Râzî'yi Şam'a götürecektir olan Mûnis'in, burada ona biat etmeyi tasarladığını bildirdi. Ayrıca Mûnis'in düşmanlarından bu sırada Deyrülakûl'de ikamet etmekte olan Hârûn b. Garîb ve Ahvaz'da bulunan Muhammed b. Yâkut'u Bağdat'a çağırıldı. Bütün bu gelişmelerin ardından Muktedir ve vezirin kendisine karşı ciddi bir hazırlık içerisine girdiğini ve Hârûn b. Garîb'in Bağdat'a yaklaşmak üzere olduğunu öğrenen Mûnis, maiyetindeki askerleri ile birlikte Musul'a gitmek üzere yola çıktı (Muharrem 320/Ocak-Şubat 932). Bağdat'tan ayrılmadan önce komutanlarından Büşrî ile Halife Muktedir'e bir mektup gönderen Mûnis, Muktedir'in cevap mektubunda gönlünü alacağını ve kendisini geri çağıracağını umuyordu. Fakat gelişmeler hiç de onun beklediği gibi olmadı. Halifeye ulaşmaya çalışan Büşrî'ye, mektubu kendisine vermesi hususunda ısrar eden Vezir Hüseyin, mektubu Muktedir'den başka hiç kimseye vermeyeceğini söyleyen Büşrî'yi hapsetti. Daha da ileri giderek Mûnis'in bütün mallarına el koydu ve Musul'un idaresini elinde bulunduran Hamdânoğulları'ndan Saïd ve Dâvud ile yeğenleri Nâsıruddevle'ye Mûnis'i Musul'a sokmamaları için talimat gönderdi.<sup>74</sup>

Arîb'in eserinde, neticede Mûnis ile Halife Muktedir'i savaşı meydanında karşı karşıya getirecek olan olayın sebebi biraz daha farklı anlatılmaktadır. Ancak bu daha çok, olaya, Mûnis'e karşı oluşturulan cephede yer alan diğer kişiler üzerinden yapılan başka bir bakışa benzemektedir. Buradaki anlatıma göre Mûnis, az önce geçtiği gibi, Şurta Komutanı Muhammed b. Yâkut'u Bağdat'tan uzaklaştırdıktan sonra bu göreve Râik'in iki oğlunu getirmiştir. Diğer taraftan nikris hastalığına yakalanan ve bu sebeple evine çekilen Mûnis, kendisine ait bütün yetkileri ve halife ile

72 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 211-212; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, VIII, 225-226.

73 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 140-141; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 214-221; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, VIII, 230-231.

74 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 221-223; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, VIII, 232-233, 237-238.

görüşme işini komutanlarından Yelbak'a (Büleyk) bırakmıştır. Ancak aradan belli bir süre geçtikten sonra Mûnis'in hâciblik görevini de Râik'in oğullarından alarak Yelbak'a vereceği söylentileri ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Mûnis'e kızan Râik'in oğulları Vezir Hüseyin b. Kâsım ve Müflih başta olmak üzere bazı komutanlarla Mûnis aleyhine anlaşmaya varmıştır. Hatta buradaki anlatıma göre Mûnis'e karşı mücadele etmek için onun düşmanlarından Yâkut ve oğlunu Bağdat'a çağırarak da Râik'in oğullarıdır.<sup>75</sup> Arîb'in eserinde yer alan rivâyetin devamı, yukarıda zikredilen rivâyetten biraz farklılık arz eder. Buna göre komutanı Büşrî'yi Muktedir'e gönderen Mûnis, net bir şekilde kendisine karşı bir isyan içinde olmadığını, ancak kendisini yakalamaya çalışanlardan korunmak için kendisinden uzak kaldığını bildirmiştir. Buna rağmen Muktedir, haberi getiren Büşrî'yi hapsedmiş ve bunu haber alan Mûnis de Bağdat'tan uzaklaşmak zorunda kalmıştır.<sup>76</sup> Bu iki rivâyet birlikte ele alındığında Vezir Hüseyin b. Kâsım ve Râik'in iki oğlu başta olmak üzere Mûnis'e karşı bir cephe oluşturulduğu gayet açıktır. Aynı şekilde Halife Muktedir'in de onları desteklediği, hatta daha kuvvetli ihtimal onlarla birlikte hareket ettiği söylenebilir.

Mûnis'e karşı oluşturulan cephenin içinde yer alan ve onun Bağdat'tan ayrılmasını sağlayan Vezir Hüseyin b. Kâsım'ın devreden çıkması uzun sürmemiştir. Önce onun Mûnis'e yaptıklarını takdirle karşılayan Muktedir, kendisine Amîdüddeve lakabını vermenin yanı sıra paraların üzerine isminin basılmasına da müsaade etmiştir. Böylece o, istediğini tayin eden ve istediğini de azleden bir güce kavuşmuştur. Ancak Basra örneğinde olduğu gibi çok düşük meblağlarda iktâlar dağıtan ve devleti çok ciddi bir malî krizin içine sürükleyen Vezir Hüseyin, göreve getirilmesinden yedi ay sonra Muktedir tarafından azledilerek yerine Fazl b. Ca'fer tayin edilmiştir (Rebiülahir 320/Nisan-Mayıs 932).<sup>77</sup>

Ne var ki, Muktedir'in geç kalan bu azil kararı olayların seyrini değiştirmek için yeterli olmamıştır. Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Musul'a yönelen Mûnis, Hamdânoğulları'na karşı elde ettiği galibiyet sonrasında Musul'a girmiştir (3 veya 4 Safer 320/14 veya 15 Şubat 932).<sup>78</sup> Bu arada Hamdânoğulları'ndan Nâsirüddeve'nin yanı sıra daha önce kendisinden

75 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 142.

76 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 142-144.

77 Geniş bilgi için bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 147-148; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 223-228; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 238-239.

78 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 145-146; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 233-234; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 239-240.

iyilik görmüş bulunan Bağdat, Şam, Mısır ve daha başka yerlerden pek çok kimse gelerek kendisine katılmıştır.<sup>79</sup> Burada yedi ay<sup>80</sup> kalan ve belki de hâlâ Muktedir'den gelecek cevabı bekleyen Mûnis, etrafındakilerin de teşvikiyle sonunda Bağdat üzerine yürüme kararı almıştır. Diğer taraftan Mûnis'in harekete geçtiğini öğrenen Muktedir, ona karşı iki ayrı öncü birlik sevk etmişse de, bunlar Mûnis'in kendilerine yaklaşmakta olduğunu haber alınca Bağdat'a geri dönmüşlerdi. Böylece hiçbir engelle karşılaşmayan Mûnis ordusuyla birlikte Bağdat önlerine gelerek Bâbü'ş-Şemmâsiye'de karargâh kurdu. Görülen o ki, Muktedir akıldan daha ziyade korku ve endişeye dayanan siyaseti neticesinde çok ciddi bir şekilde karşısına dikilen rakibi önünde ne yapacağı konusunda kararsızdı. Her ne kadar kendisi Bağdat'tan Vâsıt'a geçerek yeniden asker topladıktan sonra Mûnis üzerine yürümeyi düşünmüşse de, Vezir Fazl b. Ca'fer ve Muhammed b. Yâkut'un ısrarları neticesinde savaşı Bağdat'ta kabul etmeye razı oldu. Yine onların yaptığı son tavsiye doğrultusunda savaş meydanına çıkması ve askerlerinin yenilmeye yüz tuttuğu bir sırada onları cesaretlendirmek üzere çarpışma alanına girmesi kendisinin sonunu hazırlamış, savaş alanında halifeye rastlayan Mağribli ve Berberî bir grup asker onu öldürmüştür (27 Şevval 320/31 Ekim 932). Muktedir'in başı Mûnis'e getirildiğinde söylediği sözlere ve duyduğu üzüntüye bakılırsa, aslında onun Muktedir'i öldürmek gibi bir niyet taşımadığı, yine önceden olduğu gibi ona istediklerini kabul ettirme peşinde olduğu anlaşılmalıdır. Ancak olaylar yaşlı komutanın planladığı gibi seyretmemiş ve aralarındaki çekişme ve mücadeleye rağmen verdiği destekle yirmi beş yıl tahtta kalmasını sağladığı Muktedir, onun askerleri tarafından öldürülmüştür. Muktedir'in öldürülmesi ve savaşın neticesinin belli olması üzerine Mûnis, askerlerinden bazılarını Dârü'l-hilâfe'ye göndererek buranın yağmalanmasını önlemiştir. Diğer taraftan Muktedir'in oğlu Abdülvâhid, kendisini sürekli savaşa teşvik eden ve onun adına bu acı sonunun hazırlanmasında büyük payları bulunan Hârûn b. Garîb, Muhammed b. Yâkut ve Râik'in iki oğlu ise Medâin'e kaçmıştır.<sup>81</sup>

79 Mûnis, Musul'da iken gelerek kendisine katılanlar hakkında bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 146-147.

80 İbn Miskeveyh'in (*Tecâribü'l-ümem*, I, 234) eserinde Mûnis'in Musul'da dokuz ay kaldığı zikredilmekteyse de, onun Musul'a giriş ve ayrılış tarihleri dikkate alındığında bunun yanlış olduğu anlaşılmalıdır.

81 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 234-237; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 241-243. Krş. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 148-152; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 254-257.

Mûnis ile Halife Muktedir arasında geçen mücadeleye bir bütün olarak bakıldığında, öncelikle, bu mücadelenin temelinde İbnü'l-Furât'ın devreden çıkmasıyla daha da güçlenen Mûnis'in, bundan sonraki süreçte tam bir emîrû'l-ümerâ gibi davranmasının ve neredeyse bütün tayin ve azillere daha fazla müdahale etmeye başlamasının yattığını söylemek mümkündür. Ancak belki de bundan çok daha önemlisi, Muktedir'in her zaman kendisine sadakat gösteren ve gerçekte hiçbir zaman kendisini azletme gibi bir niyeti bulunmayan Mûnis'e karşı sürekli bir alternatif güç oluşturma gayreti içerisinde bulunmasıdır.

### **3. Kâhir-Billâh'ın Halifeliğini Onaylamak Zorunda Kalması ve Öldürülmesi**

Artık yeni halifeyi belirleyecek konumda bulunan yaşlı Mûnis'in, bu aşamada gerekli dirayeti gösterememesi ve istemediği halde kendisiyle birlikte hareket edenlerin talebi doğrultusunda Kâhir-Billâh'ın halifelik makamına oturmasına izin vermesi, bir anlamda kendisinin de sonunu hazırlayan olayların başlangıcı oldu. Muktedir'in öldürülmesinden sonra yeni halifeyi belirlemek için yapılan görüşmelerde Mûnis, akıllı, cömert, verdiği sözde duran ve aynı zamanda kendi elleriyle büyüttüğü Muktedir'in oğlu Ebü'l-Abbâs Ahmed'in halife seçilmesini teklif etti. Onun halife seçilmesi halinde bu durumdan memnun olacak babaannesi, kardeşleri ve saray hizmetinde bulunan ileri gelen kimselerin halifeye ait paranın harcanmasına müsaade edecekleri gibi, Muktedir'in öldürülmesinden dolayı herhangi bir kimsenin mücadeleye kalkışmasının önünün de alınmış olacağını ileri sürdü. Ancak Muktedir'in halifeliği döneminde dirayetli bir yönetim sergileyememesi, annesi başta olmak üzere saray hanımlarının sürekli devletin işlerine müdahalede bulunmaları ve bu durumun ortaya çıkardığı hoşnutsuzluğun zihinlerde çok canlı olması Mûnis'in bu teklifinin boşa çıkmasına neden oldu. Mûnis'in teklifine tepki gösteren Ebû Ya'kûb İshak b. İsmâil en-Nevbahtî, Muktedir'i kastederek, annesi, teyzeleri ve hizmetçileri devlet işlerine müdahale eden halifeden çok çektiklerini bildirdi. Ardından bu kadar olumsuz tecrübeden sonra yeniden aynı duruma düşmek istemediklerini, halife seçilecek kişinin hem kendisini hem de halkı yönetecek olgunlukta birisi olması gerektiğini belirterek, Ebû Mansûr Muhammed b. el-Mu'tazîd'in halife tayin edilmesini teklif etti. Onun bu görüşünde ısrar etmesi ve muhtemelen daha fazla destek bulması, Mûnis'in istemeyerek de olsa bu teklifi kabul etmesine neden

olmuştu. Yine de Müktefî'nin oğlu Ebû Ahmed ve Muhammed b. Mu'tazid ile ayrı ayrı görüşen Mûnis, Ebû Ahmed'in bu işe amcasının daha layık olduğunu bildirmesi üzerine Muhammed b. Mu'tazid'i Kâhîr-Billâh laka-bıyla halife ilan etti (27 Şevval 320/31 Ekim 932). Ayrıca o, elleriyle tayin ettiği yeni halifeden kendisi, hâcibi Yelbak, Yelbak'ın oğlu Ali ve kâtibi Yahya b. Abdullah et-Taberî için eman almayı da ihmal etmedi. Mûnis, halifenin vezirini ve hâcibini de kendisi belirlemiş, Ebû Ali b. Mukle'yi vezir tayin ederken, hâciblik görevine de yine kendi adamlarından Ali b. Yelbak'ı getirmişti.<sup>82</sup>

Ancak bütün bu tedbirler, Mûnis'in çok kötü niyetli bir adam diye halife olmasına karşı çıktığı Kâhîr-Billâh'ı durdurması için yeterli olmadı. Mûnis yaptığı tayinlerle onu kontrol altında tutmaya çalışırken, Kâhîr-Billâh ise başta Mûnis olmak üzere kendisini halife yapan gücün vesâyê-tinden kurtulmak için her türlü tedbire başvurmaktan geri kalmadı. Hatta bu konuda çok kısa bir süre önce Mûnis ile birlikte üzerine asker sevk ettiği ve Mûnis'in düşmanı olan Muhammed b. Yâkut ile işbirliği yapmaktan çekinmedi. Önceden geçtiği gibi, Muktedir ile Mûnis arasında gerçekleşen savaş sonrasında Muhammed b. Yâkut, Muktedir'in oğlu Abdülvâhid ve Hârûn b. Garîb ile Medâin'e kaçmıştı. Daha sonra eman almayı başaran Hârûn b. Garîb Bağdat'a dönerken, Muhammed b. Yâkut da Abdülvâhid ile birlikte önce Vâsıt'a ardından da Ahvaz'a geçmişti. Bu ikisi şehrin valisini kovarak buranın haracını toplamaya başlamışlardı. Bunun üzerine Kâhîr-Billâh ve Mûnis, bunların üzerine Yelbak komutasında bir ordu sevk etmişti. Sevk edilen ordu Vâsıt'a yaklaşınca bu ikisi Tüster'e geçmişti. Daha sonra kendilerine eman verilmesi şartıyla önce Abdülvâhid, ardından Muhammed b. Yâkut teslim olmuş ve Yelbak ile birlikte Bağdat'a dönmüşlerdi.<sup>83</sup> Muhammed b. Yâkut'un Bağdat'a dönmelerinden sonra, muhtemelen Mûnis ile geçmişten gelen düşmanlığını dikkate alan Kâhîr-Billâh, ona karşı iltifatını artırarak kendisiyle daha fazla istişare etmeye başladı. Onun bu girişimi, yine Muhammed b. Yâkut ile arası açık olan Vezir İbn Mukle'yi de oldukça rahatsız etti. Mûnis'e, bu ikisinin kendisine karşı tuzak hazırlamak üzere bir araya geldiklerini bildirdi. Bunun üzerine Mûnis'in emri ile harekete geçen Ali b. Yelbak, ikisi arasında elçi-

82 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 241-242; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 244-245. Ayrıca bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 152-153; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 261-262; Küçükaşçı, "Kâhîr-Billâh", *DİA*, XXIV, 172.

83 Geniş bilgi için bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 253-258; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 248-250.

lik görevi yaptığı söylenen İsa b. Tabîb'i yakalamış, ancak bu haberin ortaya çıkması üzerine kaçıp saklanan Muhammed b. Yâkut'u bir türlü ele geçirmeye muvaffak olamamıştı. Bu yaşananlardan sonra Kâhir-Billâh üzerindeki baskısını daha da artıran Ali b. Yelbak, sarayın kapısına Ahmed b. Zeyrek'i nöbetçi dikerek yanına gelen giden herkesi tespit etmesini istedi. Hatta saraya giren kadınların yüzlerinin açılarak kim olduğuna bakılmasını ve şayet yanlarında herhangi bir mektup varsa bunun Mûnis'e götürülmesini emretti.<sup>84</sup> Ancak o uygulamaya koymuş olduğu bu sıkıştırma tedbirleriyle, Kâhir-Billâh'ın çabalarının daha fazla artmasına ve aynı zamanda işinin de kolaylaşmasına yardımcı olmuş görünmektedir.

Bu yapılanlar karşısında boş durmayan Kâhir-Billâh, Mûnis'in en önde gelen komutanlarından Tarîf es-Sübkerî ve Büşrî'yi yaptığı vaatlerle kendi safına çekmeyi başardı. Kâhir-Billâh'ın halife olmasından sonra devletin idaresini tamamıyla ele geçiren Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak'ın söz konusu komutanları devre dışı bırakmaları, onların bu şekilde saf değiştirmesinin en önemli sebebiydi. Kâhir-Billâh'ın ikinci hedefi, kaynaklarda Mûnis'in eli ayağı diye tanımlanan Sâciyye askerlerini kazanmak oldu. Daha önce Yusuf b. Ebi's-Sâc'ın emrinde çalışan bu askerler, onun Karmâtîler tarafından öldürülmesinden sonra Mûnis'in emrine verilmişti.<sup>85</sup> Bundan sonra çıktığı bütün savaşlarda Mûnis'in ordusunda yer alan Sâciyye askerleri, onun Muktedir ile yaptığı savaşta da en büyük yardımcıları olmuştu. Ancak Mûnis'in bu mücadele öncesinde yapmış olduğu vaatleri, mücadelenin kazanılmasından sonra yerine getirmemesi onları bir hayli gücendirmişti. Diğer taraftan bu askerler de artık iyice yaşlanan Mûnis'in işlerden el ayak çekmesinden ve Yelbak ile oğlu Ali b. Yelbak'ın her işte söz sahibi olmasından rahatsız olmaya başlamışlardı. Bu memnuniyetsizliği kendi adına gayet iyi değerlendiren Kâhir-Billâh, yaptığı vaatler ve verdiği paralarla Sâciyye askerlerinin ileri gelenlerinden bazılarının gönülünü kazanmaya muvaffak olurken, bir taraftan da onları ortak düşmanları Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak aleyhinde Tarîf es-Sübkerî ile işbirliği yapmaları için teşvik etti. Onun bu planı sonuç vermiş ve Mûnis, Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak ile bundan sonra ilişki kurmayacaklarına dair aralarında anlaşmaya varmışlardı. Yine bu anlaşmada, Mûnis'in konumunu

84 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 259-260; Hemedânî, *Tekmilâ*, s. 276; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 250-251. Ayrıca bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 156.

85 Sâciyye askerleri hakkında bilgi ve referanslar için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler'de Emirülümerâliğin Ortaya Çıkışı", s. 98; Terzi, "Gulâm", s. 180.

koruması ve Yelbak ile oğlunun evlerinden çıkmasına müsaade edilme-  
mesi karara bağlanmıştı. Daha sonra bu anlaşma Kâhir-Billâh'a iletilince,  
o, kendisinin namazlarda halka imamlık yapacağını, Cuma günleri hutbe  
okuyacağını, kendileriyle hacca gitmenin yanı sıra savaflara katılacağını  
ve halkın şikâyetlerini dinleyeceğine dair verdiği sözlerle onların bu hu-  
sustaki kararlılığını daha da pekiştirmişti. Bu sırada Ali b. Yelbak'ın Huce-  
riyye askerlerine karşı yaptığı muamele onların da bu grubun içine katıl-  
masına zemin hazırladı. Az önce temas edildiği gibi, Kâhir-Billâh üzerin-  
deki denetimi daha da artırmak isteyen Ali b. Yelbak, saraydaki Huceriyye  
askerlerini görevden alarak kendi adamlarını görevlendirmişti. Onla-  
rın bu muamele karşısındaki kızgınlıklarını fırsat bilen Tarîf es-Sübkerî,  
Sâciyye askerleriyle vardıkları anlaşmayı onlara da iletmış ve onlar da  
bunu kabul etmişlerdi. Bütün bu olup bitenler hakkında bazı bilgilere  
ulaşan Vezir İbn Mukle ve Hâcib Ali b. Yelbak, Sâciyye ve Huceriyye as-  
kerlerinin ileri gelenlerinden bazılarını tutuklatmayı düşünmüşlerse de,  
gelen bilgilerin doğruluğundan tam emin olamadıkları için bir fitnenin  
ortaya çıkması endişesiyle bu kararlarından vazgeçmişlerdi. Diğer taraf-  
tan Vezir İbn Mukle'nin en yakın adamlarından olan Ebû Ca'fer Muham-  
med b. Kâsım'ı, vezir yapacağı vaadiyle kendi yanına çekmeyi başaran  
Kâhir-Billâh, onun vasıtasıyla bütün olup bitenlerden haberdar olmak-  
taydı.<sup>86</sup>

Bütün bu anlatılanlardan Kâhir-Billâh'ın tahta oturmasıyla birlikte  
Mûnis'in adamlarından Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak'ın devletin idaresin-  
de öne çıkması, Tarîf es-Sübkerî ve Büşrî gibi diğerlerini gücendirdiği ve  
aralarında ciddi bir çekişmenin ortaya çıkmasına neden olduğu gayet açık-  
tır. Artık iyice yaşlanmış olan Mûnis'in adamları arasında yaşanan bu kıs-  
kançlık ve geçimsizliği izale etmek için herhangi bir tedbir alamayışı ken-  
disine olan desteğin büyük ölçüde zedelenmesine yol açmış görünmekte-  
dir. Diğer taraftan rakibinin adamları arasında meydana gelen bu geçim-  
sizlik ve kıskançlığı gayet iyi tahlil etmiş olan Kâhir-Billâh, bu durumun  
ayrılığa dönüşmesi için elinden gelen her şeyi kullanmaktan çekinmemiş-  
tir. Onun bu çabaları, Mûnis'in ileri gelen adamları arasında ortaya çıkan  
bu ayrılığın daha da derinleşmesine ve başta Sâciyye grubu olmak üzere  
Mûnis'i destekleyen askerler arasına da sirâyet etmesine ve Mûnis'ten  
uzaklaşmalarına sebep olmuştur.

86 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 251-252, 256-260. Ayrıca bk. Hemedânî, *Tekmile*, s. 279; İbnü'l-  
Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 317.

Doksan yaşına ayak başmış ve savaş meydanlarında olduğu kadar siyaset alanında da büyük bir tecrübe kazanmış olan Mûnis'in yapmış olduğu uyarılara adamları tarafından yeterince kulak verilmemesi, hem Mûnis'in hem de kendilerinin sonunu hazırlamış görünmektedir. Vezir İbn Mukle, Kâhir-Billâh'ın kendilerini yakalatmak üzere bazı tedbirler aldığı- nı haber verince, Mûnis ve Yelbak bu durumdan oldukça endişe duymaya başlamış ve onun azledilmesi hususunda görüş alış verişinde bulunmuş- lardı. Bu görüşmenin ardından Vezir İbn Mukle, Yelbak, oğlu Hâcib Ali b. Yelbak ve kâtibi Hasan b. Harun gizlice Mükteff'nin oğlu Ebû Ahmed'e biat ederek durumu Mûnis'e bildirmişlerdi. Bunun üzerine Mûnis, Kâhir- Billâh halife seçilirken onun ne kadar kötü bir kimse olduğu hususunda kendilerine yapmış olduğu uyarıları hatırlatmış ve ardından gelinen bu noktada onu azletmenin çok kolay olmayacağına dikkat çekerek acele etmemelerini söylemişti. Ayrıca bu işi uygulamaya koymadan önce Kâ- hir-Billâh'ın kendi tarafına çektiği Sâciyye ve Huceriyye askerlerinin du- rumunu iyice araştırıp öğrendikten sonra harekete geçmeleri tavsiyesin- de bulunmuştu. Ancak Kâhir-Billâh'ın yapmış olduğu hazırlıkları tam an- lamıyla tahlil edememiş gözükten Ali b. Yelbak ve Hasan b. Harun, işi bu kadar uzatmalarına gerek olmadığını, onun kafesteki bir kuş gibi ellerin- de bulunduğunu ve bu işi gerçekleştirmek için hiç kimseye ihtiyaçları ol- madığını belirterek Mûnis'in sözlerine itiraz ettiler. Daha sonraki görüş- melerde Vezir İbn Mukle de onların görüşünü desteklemiş ve Kâhir-Bill- âh'ın azledilmesi konusunda kendilerine izin vermesi için Mûnis'e ısrar etmişlerdi. Bunun üzerine Mûnis de kendilerine izin vermişti. Onların, Kâhir-Billâh'ın yakalanması için hazırladıkları plana göre, önce Bahrein Karmatîleri'nin lideri Ebû Tâhir'in altı bin kişilik bir ordu ile Kûfe dolayla- rında gözüktüğü şayiisi yayılacaktı. Ardından onun Bağdat'a ulaşmasını engellemek amacıyla Ali b. Yelbak komutasında bir ordu hazırlanacak ve Kâhir-Billâh bu orduyu yolcu etmek üzere geldiğinde kendisini yakalaya- rak tutuklayacaklardı.<sup>87</sup>

Ne var ki işler onların planladığı gibi gitmemiş ve rakibi küçümse- mek suretiyle iyice hesaplanmadan yürürlüğe konan bu plan, tam tersine kendilerinin kolay bir şekilde ele geçirilmelerine sebep olmuştur. Hazırla- nan plan gereği Vezir İbn Mukle, Kâhir-Billâh'a yazdığı yazıda, Karmatîle- ri bertaraf etmek için Kûfe'ye gönderilmek üzere bir ordu hazırladığını ve bu ordunun sefer öncesinde kendisinin emir ve talimatlarını almak üzere

<sup>87</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 252-253. Ayrıca bk. *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 268-269.



ikinci sıralarında hazır olacağını bildirdi. Kâhir-Billâh'ın ordunun sefere çıkarılması hususunda kendisine izin veren yazısı geldiği sırada uykuda bulunan ve bu sebeple kendisine halifenin cevap yazısı ulaşmayan İbn Mukle, aynı konuda ikinci bir yazı daha gönderdi. Ancak tam bu sırada gizli bir şekilde saraya gelen Tarîf es-Sübkerî, onların Mükteff'nin oğlu Ebû Ahmed'e gizlice biat ettiklerini ve kendisini yakalamak üzere hazırladıkları planı Kâhir-Billâh'a haber verdi. Bunun üzerine gerekli tedbirleri almakta gecikmeyen Kâhir-Billâh, Sâciyye askerlerini saraya getirterek gizli bölmelere yerleştirdi. Bu gelişmelerden haberi olmayan ve belki de Kâhir-Billâh'ı sarayda ele geçirme düşüncesinde olan Ali b. Yelbak ise ikinci vaktine doğru adamlarından yanına aldığı küçük bir grupla saraya gelerek Kâhir-Billâh ile görüşmek istediğini bildirdi. Ancak kendisine izin verilmeyince zorla da olsa görüşeceğini belirterek ısrar edince, Kâhir-Billâh onu durdurmaları için Sâciyye askerlerine emir verdi. Bunun üzerine Ali b. Yelbak'ın yanında bulunan adamları dağıldı, kendisi de geldiği kayığa binmek suretiyle nehrin batı tarafına geçerek orada saklandı. Aynı şekilde bütün bu olup bitenleri haber alan Vezir İbn Mukle ve Hasan b. Harun da kaçıp gizlendiler. Diğer taraftan sarayda yaşananları haber alan Tarîf es-Sübkerî de adamlarıyla birlikte Kâhir-Billâh'ın yanına geldi.<sup>88</sup>

Bu olayla birlikte rollerin değiştiğini ve artık hadiselerin Kâhir-Billâh'ın kontrolünde seyrettiğini söylemek mümkündür. Gerçekleşen her olay, kendisini Mûnis ve adamlarına bir adım daha yaklaştırmaktaydı. Oğluna yapılanları haber alan Yelbak, hiç vakit kaybetmeden Mûnis'in sarayında bulunan komutanlar ile birlikte Dârü'l-hilâfe'ye geldi. Ayağına gelmiş düşmanını yakalatan ve hapse attıran Kâhir-Billâh, ayrıca şurta komutanı Ahmed b. Zeyrek'i de tutuklattı. Ardından maaşlarının artırılacağı ve hapsedilenlerin de cezalarını çektikten sonra serbest bırakılacağı vaatleriyle, sarayda toplanan komutanların sessiz bir şekilde dağılmalarını sağladı.<sup>89</sup> Böylece daha da rahatlayan Kâhir-Billâh, asıl hedefi olan Mûnis'i ele geçirme konusunda harekete geçmek için hiç vakit kaybetmedi. Tarîf es-Sübkerî'yi yanına çağıran Kâhir-Billâh, Muktedir'in oğlu Muhammed'e devrettiği bütün iş ve görevleri oğlu Abdüssamed'e verdiğini, ona vekâlet etmesi için de kendisini görevlendirdiğini, yine Mûnis'in görevleri arasında bulunan ordu komutanlığı, emîrû'l-ümerâlık ve beytül mâli idare etme görevlerini de kendisine verdiğini belirtmiş, buna karşılık ondan Mûnis'i

88 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 263-264; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, VIII, 253-254.

89 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 264; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, VIII, 255.

saraya getirmesini istemiştir. Şayet evinde kalacak olursa onun yüzünden bir sürü karışıklıklar çıkacağını, ancak yanına geldiği takdirde kendisini emrindeki hizmetçilerle birlikte refah ve huzur içinde yaşatacağını vaat etti. Bunun üzerine Mûnis'in yanına gelen Tarîf es-Sübkerî, şu anda Kâhir-Billâh'ın yanına gitmesinin doğru olacağını, aksi takdirde kendisinden şüpheleneceğini ileri sürerek, kendisiyle birlikte saraya gelmesi için onu ikna etti. Ancak, Mûnis saraya geldikten sonra kendisiyle görüşmeyen Kâhir-Billâh, onun tutuklanmasını ve hapse atılmasını emretti.<sup>90</sup> Bu arada daha önce kaçarak gizlenmiş olan Ali b. Yelbak da ele geçirilerek hapsedildi.<sup>91</sup> Böylece Mûnis başta olmak üzere rakiplerini teker teker ele geçirmiş olan Kâhir-Billâh, Ali b. Yelbak'tan boşalan hâciblik görevine Selâme et-Tolûnî'yi, Ahmed b. Zeyrek'ten boşalan şurta komutanlığına Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hâkân'ı ve İbn Mukle'nin yürüttüğü vezirlik görevine ise Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Kâsım'ı tayin etti.<sup>92</sup> Mûnis'in tutuklanmasından sonra ona bağlı askerlerin isyan çıkardığını gören Kâhir-Billâh'ın verdiği emirle, Mûnis, Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak boyunları vurulmak suretiyle öldürüldü (Şaban 321/Ağustos 933).<sup>93</sup>

## Sonuç

Halife Mu'temid'in ikinci sırada veliahdı tayin edilmesi amacıyla efendisi Mu'tazid'in hapisten çıkarılmasına verdiği destek, Mûnis'in içerisinde yer aldığı ilk siyasî olaydır. Bununla birlikte, bundan kısa bir süre sonra halife olan ve yaklaşık on yıl iktidarda kalan Mu'tazid döneminde, şurta komutanlığının çeşitli kademelerinde resmi görevlerde bulunan Mûnis'in herhangi bir siyasî olaya müdahalesi söz konusu değildir. Aynı şekilde Halife Müktefi döneminde muhtemelen daha önce yürütmüş olduğu sâhibü'ş-şurtalık görevine ilk birkaç yıl devam eden ve daha sonra Mekke'ye sürgüne gönderilen Mûnis, Ordu komutanı Bedir'in öldürülmesi hususunda sergilediği düşünülen tavır dışında, bu dönemde de herhangi bir siyasî olay içerisinde yer almamıştır.

Muktedir'in tahta oturmasının hemen ardından verdiği emirle yeniden Bağdat'a dönen Mûnis'in Abdullah b. Mu'tez isyanının bastırılmasının

90 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 255-256. Ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 264.

91 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 266.

92 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 260.

93 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 267-268; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 260-261. Ayrıca bk. *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 269; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 317.

da gösterdiği başarı, kendisini yaklaşık yirmi beş yıl sürecek olan yeni dönemin en önemli siyasî aktörlerinden biri haline getirmiştir. Halife Muktedir ve annesi Şağab Hatun nezdinde büyük bir itibar elde etmesini sağlayan bu başarı, diğer yandan devletin idaresinde söz sahibi olmasından çekinen bazı üst düzey devlet ricâli ile büyük bir mücadele içine girmesine neden olmuştur. Kendisine karşı düşmanca tutum sergileyenlerin başında gelen Sâfi el-Hurremi'nin erken bir zamanda vefat etmesi ve bundan yaklaşık bir yıl sonra diğer rakibi Vezir İbnü'l-Furât'ın görevden alınması, Mûnis'in siyasî anlamda elini bir hayli güçlendirmiştir. Bunlara ilâve olarak kısa bir süre sonra kendisinin tavsiye ettiği Ali b. İsâ'nın vezir tayin edilmesi ve askerî seferlerde sürekli elde ettiği başarılarla her geçen gün siyasî konumu biraz daha güçlenen Mûnis, seferlerde halife gibi davranmaya, beytül mâl üzerinde istediği tasarrufta bulunmaya ve vezir tayinlerine müdahale etmeye başlamıştır. Bununla birlikte, rakibi İbnü'l-Furât'ın ikinci defa vezir tayin edilmesini engelleyememiştir. Ancak onun görevinden azledilmesinde Mûnis ve arkadaşlarının önemli bir rol oynamış olması kuvvetle muhtemeldir. Devletin içinde bulunduğu malî sıkıntı sebebiyle üçüncü defa vezir tayin edilen rakibi İbnü'l-Furât'ın kurduğu komplo neticesinde Mûnis, Bağdat'tan uzaklaştırılmıştır. Ancak bu sırada şiddetlenen Karmatî saldırıları sebebiyle kısa bir süre sonra Halife Muktedir tarafından Bağdat'a geri çağırılan Mûnis'in ilk işi, rakibi İbnü'l-Furât'ın görevden alınması ve öldürülmesini sağlamak olmuştur.

İbnü'l-Furât'ın öldürülmesiyle önündeki en büyük engeli aşan ve artık tam bir emîrül-ümerâ gibi davranmaya başlayan Mûnis, bundan sonraki süreçte sık sık Halife Muktedir ile karşı karşıya gelmeye başlamıştır. 315 (927) yılında Bizans topraklarına çıkacağı sefer öncesinde ortaya atılan bir söylenti sebebiyle baş gösteren ilk kriz, iki tarafın karşılıklı iyi niyetlerini bildirmesi sonucunda büyümeden önlenebilmiştir. Ancak 317 (929) yılında Muktedir'in dayısının oğlu Hârûn b. Garîb'in emîrül-ümerâ olduğu şeklindeki söylentiler sonucunda çıkan ikinci krizde, Mûnis ve arkadaşları tarafından Muktedir azledilerek yerine Kâhîr-Billâh halife ilan edilmiştir. Bununla birlikte gerçekte Muktedir'i azletmek istemeyen Mûnis, iki gün sonra onun yeniden tahta geçmesine müsaade etmiştir. Ancak Mûnis'in bu tavrı ilişkilerin normal bir seyre dönmesini sağlamamış, aksine karşılıklı tedirginliğin daha da arttığı bundan sonraki süreçte başta vezir tayinleri olmak üzere çeşitli makamlara yapılan tayinler, sürekli ikisinin karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Mûnis istemediği halde vezir tayin edilen Hüseyin b. Kasım'ın, bazı komutanlarla birlikte Mûnis'i

ele geçirme gayreti içine girmesi ve Muktedir'in bunlara destek vermesi sonucu Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalan Mûnis, Musul'u ele geçirmiştir. Daha sonra Bağdat'ta gerçekleşen savaşta Muktedir, Mûnis'in askerleri tarafından öldürülmüş ve yerine Kâhir-Billâh halife ilan edilmiştir. Şüphesiz ki kendisini kaybetmiş olduğu iktidarına iki kez taşınmasına rağmen Muktedir'in Mûnis'e karşı sürekli korku ve endişeye dayalı bir politika izlemesi ve ona karşı alternatif bir güç oluşturma gayretinde bulunması ikisi arasındaki mücadeleyi körükleyen ana unsurlardan biri olmuştur. Muktedir bu gayretleri sonucu hem hayatını hem de iktidarını kaybetmiştir. Ne var ki, Mûnis de Muktedir'in katledilmesinden kısa bir süre sonra, tahta çıkarılmasına onay verdiği Kâhir-Billâh tarafından önce hapsedilmiş, ardından boynu vurularak öldürülmüştür.

## Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri

**Cengiz ÇUHADAR\***

### **Abstract**

*This article aims to give information about the definition of anarchism and it's short history. Anarchism is a word open to misunderstanding. It must not be confused with terror. Anarchism refers to a social philosophy in which there exists no state(government), rule or authority in general. It claims to be a social philosophy against all administrative institutionalization. Despite its common features, because of interpretation and methodical differences, it has some different variations. In spite of this variety, the anarchists agree upon a non-governmental understanding of society.*

**Key Words:** Anarchism, state, government, Godwin, Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Baha Tevfik.

İnsanların bir arada yaşama mecburiyeti insan doğasının gereği olduğu için toplum dışında tek başına yaşamını devam ettiren insan örneğine ancak masallarda rastlanmaktadır. Sosyal bir varlık olan insanın, yaşamını devam ettirebilmek için gerekli kaynakları ve ürettiklerini, toplum içinde birlikte yaşadığı diğer insanlarla paylaşmak ve yardımlaşmak zorunda olduğu açıkça görülmektedir. Müşterek hayatın sağlıklı yaşaması için de toplumun bütününe ilgilendiren eylemlerde, eylemi yönlendiren kavramların farklı anlamlarından birinin kabulünde zaruret vardır. Aksi halde o topluma düzensizlik, anarşi hakim olacak ve müşterek hayat yok olacaktır.<sup>1</sup> Diğer taraftan insanın, sonsuz ihtiyaçlarını karşılayabileceği değer ve kaynakların sınırlı olması nedeniyle ilk toplum döneminde görülen kişisel çekişmelerin yerini, ortak gereksinimlere sahip kişilerin oluş-

\* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Necati Öner, "Demokrasinin Epistemolojik Dayanağı", *Felsefe Dünyası*, S:27, Türk Felsefe Derneği Yay., Ankara, 1998, s.4.

turduğu grupların kendi aralarında kıt kaynaklardan daha fazla pay almak amacıyla yapılan mücadele almaktadır. Bunun için kimin, neyi, ne zaman ve nasıl alacağını belirleme görünümünde siyasal olgu, toplumların varlığını açıklayan önemli bir veri olmaktadır.<sup>2</sup>

İnsanlar arasındaki bu hayat mücadelesi sonucunda, insanların teşkilatlanma gereksinimi ortaya çıkmış ve siyasal düşünce oluşmaya başlamıştır. Siyasal düşüncelerin başlangıcı, sosyal hayatın başlamasından bu yana toplumları kimlerin nasıl yönetmesi gerektiği ile ilgili düşüncelerin felsefi açıdan değerlendirilmesine dayanmış ve bu düşüncelerin bir anlam ifade etmesi için devlet adı verilen kurumun doğması beklenmiştir.<sup>3</sup> Her politik eylem, kendi içerisinde iyinin bilgisine, yani iyi yaşamın veya iyi toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşır. Çünkü tam politik iyi, iyi toplumdur.<sup>4</sup> Bu açıklamalar göstermektedir ki insanların yönetme adına yaptıkları bütün eylemler daha iyiyi arama, daha iyi şartlarda yaşama arzusuyla yapılmaktadır. Ancak yapılan bütün bu eylemler sonuçları itibariyle beklenen şartları oluşturmayabilir.

Tarihe bakıldığında örgütlü siyasal toplumların filozoflar var olmadan önce de mevcut olduğu görülmektedir. Uzun zaman önce insanların otorite, adalet ve itaat gibi şeyler hakkında inançlara sahip olduklarının kanıtı, antik halkların geleneklerini oluşturan yazılı ve sözlü kaynaklarda bulunmaktadır.<sup>5</sup> İnsanlığın uzun tarihi geçmişinde yer alan duygu, inanç ve düşünceler siyasal sistemlerin doğuşunda etkili olmuştur. Onun için insanı çevresine hakim olmaya zorlayan ihtiyaçlarla, tabiatı anlama merakı siyaset kurumunun doğuşunda rol oynayan faktörler arasında en önemlilerindendir.<sup>6</sup> Bu da siyasetin ilk topluluktan bu yana insan yaşamının çok önemli bir bölümünü oluşturduğunu göstermektedir. Evreni anlama ve açıklama ihtiyacı felsefe tarihinin temelini oluşturmaktadır.

Siyasi ve toplumsal gelişmeler sonucunda insanı merkez alan felsefi problemler gündeme gelmiştir. İnsan sorunlarını temel konu yapan ve onları geliştirenler, antik Yunan dünyası söz konusu olduğunda Sofistler

2 Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yay., 9. Baskı, İstanbul, 2005, s.24.

3 Metin İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, Der Yay., İstanbul, 2004, s. 1.

4 Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, Çev: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2000, s.32.

5 Donald Tannenbaum-David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, Ankara, 2005, s.2-3.

6 İşçi, a.g.e., s. 9-10.

olmuştur. İnsanı, düşünce sistemlerinin içine alan Sofistlerin “kendilerine temel aldıkları ahlâk ve siyaset, kültürün değer alanlarını da belirleyen kurumlar olarak kabul edilmişlerdir.”<sup>7</sup> Bu dönemden sonra siyaset ve devlet kavramları açıklanmaya başlanmış, hangi tür devletin daha iyi veya kötü olacağı sorgulanarak, daha sistemli düşünceler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Atina’da uygar hayat en yüksek devresine M.Ö. 5. yüzyılın sonlarında vardığı halde, siyasi düşüncenin en ileri devri ancak Atina’nın Sparta ile yaptığı mücadeleyi kaybetmesinden sonraki devreye rastlamaktadır. Beşinci yüzyılda siyaset konusunda epeyce düşünüldüğünü ve tartışıldığını, sonraları Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322)’te rastlanan fikirlerin o zamanlarda billurlaştıklarını gösteren açık belirtiler bulunmaktadır.<sup>8</sup> Siyasal düşünce, Sofistlerden (M.Ö.500) Machiavelli’ye (1469-1527) kadar, “metafizik ilkelerle temellendirilen bir ideal düzen arayışı içinde gelişmiştir.”<sup>9</sup>

İnsanların düzenli toplum oluşturma sürecinde siyaseti açıklama adına birçok tanım yapılmış bu konu açıklanmaya çalışılmıştır. Bugüne kadar yapılan siyaset tanımları incelendiğinde görülmektedir ki tanımlardan her biri siyasetin değişik yönlerini öne çıkartmakta veya tanımı yapanların ideolojik konumunu sergilemektedir. Herkesi tatmin edecek ve herkesin üzerinde tam bir mutabakat sağladığı bir siyaset tanımının şimdiye kadar ortaya çıkmadığı görülmektedir. Örneğin “Antik Yunan’da Polis’i ‘yönetme sanatı’ olarak anlaşılan siyaset, Yeni Çağ’da “devletin faaliyetleri” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>10</sup>

Siyaset, her şeyden önce sosyal bir faaliyettir; o daima bir diyalogdur, asla bir monolog değildir. Yalnız bireyler, basit bir ekonomi geliştirebilirler, bir sanat ortaya çıkarabilirler vesaire ama siyaset yapamazlar. Siyaset ancak bir başka insanın, gelişiyile ortaya çıkmaktadır.<sup>11</sup> *Siyaset* terimi, Arapça’da ‘idare etmek’, ‘işleri düzene koymak’ anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> Siya-

7 Ayhan Bıçak, “Sofistler’in Siyaset Anlayışları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:12, Türk Felsefe Der. Yay., Ankara, 1994, s.73.

8 George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, Çev: Harun Rızatepe, Sevinç Matb., Ankara, 1969, s.17.

9 Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yay., 1. Baskı, Ankara, 1998, s.39.

10 Hasan Çiçek, *Karl Jaspers’in Siyaset Anlayışı*, A.Ü. Sos. Bil. Enst., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003, s. 5.

11 Andrew Heywood, *Siyaset*, Çev: Bekir Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., Ankara, 2006, s.1.

12 S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., 6.Baskı, Ankara, 1996, s.366.

set teriminin Batı dillerindeki karşılığı olan *politika* terimi ise Yunanca 'polis, politeia, politica, politike gibi sözcüklerden türemiştir. Polis, "site, kent, yöre; kenti oluşturan yurttaşların toplantısı demektir. Politeia; devlet, siyasal rejim cumhuriyet, yurttaşlık anlamına gelir. Politica ise siyasal ve yurttaşlık hakkına ilişkin şeyleri içermektedir. Politike ise iyiye, güzele dayalı bir yapıt ortaya koyan politika sanatı anlamına gelmektedir."<sup>13</sup> Eski Yunan toplumu, her biri kendi hükümet sistemine sahip bağımsız şehir-devletleri topluluğu şeklindeydi. Bunun ışığında siyaset polisin işlerine, daha doğrusu, 'polisle ilgili olana' atıfla anlaşılabilir.<sup>14</sup> Ancak Antik Yunan'daki siyasetin, bugünkü demokratik siyaset gibi herkesi kapsama, çoğulcu ve yarışmacı olma vasıflarına sahip olmaktan uzak olduğu da ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Bu açıklamalara göre bu dönemde hükümet etme sanatı anlamına gelen siyaset kelimesinin Polis'den türemiş olduğu görülmektedir. Polisin "tam anlamıyla kent devleti olarak yorumlanması, yanlış ya da en azından yanlış anlaşılmalara açık değerlendirmelere yol açar. Her şeyden önce kent devletinin yalnızca Yunan'a özgü bir kurum olmadığını belirtmek gerekir; değişik dönemlerde ve değişik toplumlarda aynı örgütleniş biçiminin çeşitli örneklerine rastlanmaktadır."<sup>16</sup>

Siyasetin başka bir tanımı ise "insanların hayatlarının bazı kesimlerinin geçici veya daimi olarak ortak olması veya zaman zaman kesişmesi yüzünden alınması gereken ve uyulmaları bir ahlâkî müeyyideden ziyade hukuki bir yaptırımla veya buna benzer maddi temeli olan yaptırımlarla desteklenen kararları alma sürecidir"<sup>17</sup> şeklindedir. Buna benzer bir anlamda o, "birbirlerine karşılıklı bağlarla bağlı bulunan insanların, birlikte yaşama amacıyla buldukları topluma, gruba kendilerini uydurma çabaları ve faaliyetleri"<sup>18</sup> şeklinde açıklanmaktadır.

Siyaseti iktidarla ilgili olarak düşünenlere göre siyaset iktidar etme, iktidar kullanma ve iktidarı kullanmaya katılma uğraşı<sup>19</sup> olarak tarif edilmektedir. Siyaset, "özü itibariyle bireyden iktidara ve iktidardan bireye olmak üzere çift yönlü bir ilişki ve etkileşim sürecidir. O, siyasal ilişki yasalarının toplumsal alanlara girmesini sağlarken oluşturduğu dil, kullandı-

13 Çam, a.g.e., s.21-22.

14 Heywood, *Siyaset*, s.4

15 Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitapevi., 4. Baskı, Ankara, 2004, s. 1; Heywood, a.g.e., s.4.

16 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989, s.1.

17 Atilla Yayla, *Siyasi Düşünceler Sözlüğü*, Adres Yay., 3. Baskı, Ankara, 2005, s. 208.

18 Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Kalite Matbaası, Dördüncü Baskı, Ankara, 1976, s.197.

19 Gencay Şaylan, *Çağdaş Siyasal Sistemler*, Sevinç Matb., Ankara, 1981, s.2.



ğı söylem, yarattığı sembolik ve mitolojik evren, üretilen toplumsal hiyerarşi ile bireysel dünyanın da etkilenmesine neden olur.”<sup>20</sup> Bu tanımlarda olduğu gibi siyaset kelimesinin temelinde iktidar olgusu yatmaktadır.

Siyaset en geniş anlamda “insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir. Aynı zamanda bu faaliyetin incelenmesidir”<sup>21</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Buraya kadar yapılan tanımlara bakıldığında siyaset filozoflarının güncel insan problemleri veya hükümetle ilişkili gördükleri çatışmalar hakkındaki sorulara cevaplar verdikleri ve çözüm aradıkları görülmektedir. Bu filozofların siyaset ile ilgili düşüncelerinden bazı örnekler vermek konunun daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır. Siyasetin gelişme sürecinde Platon ve Aristoteles, öncüler kategorisi içinde önemli bir yer işgal etmektedir.

Bu öncülerden Platon siyaseti sanat olarak kabul etmekte ve bu sanatın çobanlık örneğinde olduğu gibi uygulamayla ortaya çıkacağını belirtmektedir. Ona göre “çobanlık sanatı, güttüğü koyunlara en büyük iyiliği nasıl sağlayacağını düşünür, başka tasası da yoktur. Çünkü çobanlık özünden bir şey kaybetmedikçe, sanatının gereklerini kusursuz ve yetesiye sağlamaktır. Bunun için şunda anlaşmamız gerekir: Her yönetim, bir yönetim olarak, ister devlet hayatında, ister tek insanın hayatında, bir başkasının iyiliğini değil, yönettiği, bakımını üzerine aldığı şeyin iyiliğini gözetir.”<sup>22</sup> Bu açıklamada da görüldüğü gibi Platon siyaseti veya yönetme işini sanat gibi görmekte, bu sanatında da yönetimin sorumlu olduğu insanların yararlarını düşünmek olduğunu belirtmektedir.

Platon, devletleri yönetenlerin, bunu hangi amaçla yapacaklarını ise şu şekilde ifade etmektedir: “Hiçbir sanat, hiçbir yönetim kendisine yarayamı sağlamaz. Güçlü kendi yararını değil güçsüzün yararını gözetir. Yönetilen işine geleni sağlar ve buyurur. İşte bunun içindir ki kimse yönetmeyi gönülden istemez, başkalarının kötü durumlarını düzeltmeye yanaşmayacağını, bunun için ücret isteyeceğini söylemişim. Çünkü sanatıyla başarılar elde etmek isteyen kimse, sanatına uygun bir şekilde iş görmek istese, kendine en iyi olanı değil, yönetilene en iyi olanı yapar

20 Halis Çetin, “İnsan ve Siyaset: ‘Siyasal İnsan’ın Yol Hikayesi”, *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Der. Yay., S:38, Ankara, 2003, s.72.

21 Heywood, a.g.e., s.2.

22 Platon, *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyupoğlu-M. Ali Cimcoz, T. İş Bankası Yay., İstanbul, 1999, s.35.

ve buyurur. İşte bundan ötürü de yönetmeyi göze alana bir ücret verilmedir. Bu ücret ya para, ya şereftir. Yönetmeden kaçanlara ise verilecek ücret cezadır.(...) Ancak iyiler ne para için yönetmeyi üzerine alırlar, ne de şeref için. Bu yüzden yönetmeyi üzerlerine almak için karşılarında bir zor, bir ceza bulunması gerekir. Burada en büyük ceza da, kendimiz yönetime karışmayınca daha kötü birinin yönetimine girmiş olmasıdır.”<sup>23</sup>

Platon’a göre devleti bütün tutacak, bölünüp dağılmamasını sağlayacak bütün meselelerin çözümünü sağlayacak şey eğitim ve öğretimdir. Kusursuz bir eğitim ve öğretimden değerli varlıklar çıkar. Bu varlıklar da o eğitimle yoğrulur eskilerden daha iyi de olurlar her bakımdan.<sup>24</sup> Platon devlet adamı ile ilgili tanımlamasını yaparken iyi bir devlet yönetimi ve yöneticisinin de nasıl olması gerektiğini izah etmektedir. Ona göre krallık bilimi, her ikisi insanlık olan enerji ve ölçü karakterini ele alarak, her iki hayatı anlaşma ve dostlukla bir arada topladığı ve birleştirdiği, böylece kumaşların en güzelini, mükemmeli meydana getirdiği, her şehirde köle ve efendi, bütün halkı bu kumaşın içinde dürdüğü, ikisini birden mekiğinde dokuduğu ve şehre, durup dinlenmeden, hak ettiği bütün saadeti sağlayarak onun emir ve idaresi altında bulundurduğu zaman, devlet sanatının dokuduğu kumaşın, hiç aksamadan sona erdiği söylenebilir.<sup>25</sup> Bu açıklamalardan sonra görülmektedir ki Platon insanları yönetmeyi, yani siyaseti, bir sanat gibi görmekte ve bu yönetme işinin de insanların durumlarını iyileştirmek, güçsüzlerin yararını gözetmek olduğunu söylemektedir. Bunu başarmanın en iyi yolunun da insanları eğiterek yapacağını belirtmektedir.

Siyasetin Antik Yunan dünyasında, bilimsel bir görünüm kazanması yani bir eylem aracından çok, bir araştırma ve gözlem alanı olarak ele alınıp nesnel olarak araştırılması Aristoteles ile başladığı kabul edilmektedir. Aristoteles siyaseti bilim olarak kabul ettiğinden onun bazı ödevleri olduğunu söylemektedir. Ona göre siyaset biliminin birinci ödevi en iyi anayasanın ne olduğunu ve herhangi bir dış engel çıkmasaydı da tam dilediğimiz gibi kurulabilseydi nasıl bir şey olacağını savunmaktır. İkinci ödevi ise, hangi anayasanın hangi halka uygun olduğunu araştırmaktır. Çünkü en iyiye erişmek belki olanaksızdır; bundan ötürü, iyi yasa koyucu ve gerçek siyasetçi, hem mutlak olarak en iyiyi, hem de koşullara

23 A.g.e., s.35-36-37.

24 A.g.e., s.103.

25 Platon, *Devlet Adamı*, Çev: Behice Boran-Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul, 1997, s.128

göre en iyi bilecektir. Üçüncü ödevi ise belli bir anda var olandan başlayarak; verilen anayasayı, gerek özgün durumuyla gerekse bir kez başladık-tan sonra nasıl uzun ömürlü olabileceği açısından tartışmaktadır. Bilinmesi gereken dördüncü ödev ise, şehirlerin hepsine ya da hemen hepsine uy-gun olacak anayasanın ne olacağını tartışmaktadır.<sup>26</sup>

Aristoteles'e göre "insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka, amaç ve son ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterlik ise hem amaç hem yetkinliktir. Bundan, devletin doğada varolan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar. (...) Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla da, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir."<sup>27</sup> Bu cümlelerde de görüldüğü gibi Aristoteles siyaseti beşeri faaliyet türlerinden biri olarak görmüş ve insanı siyasal hayvan olarak tanımlamıştır. Siyasetin insan için önemini dile getirerek, insanın ancak siyasi toplum içinde iyi hayatı yaşayabileceğini anlatmak istemektedir. Ona göre insanın tek amacı toplum içinde mutluluğu aramaktır.

Helenistik dönemde Romalıların siyaset bilimi üzerindeki etkileri düşünürlerinden çok, ortaya koydukları kurumlar ve bunların deneyleri yoluyla olmuştur. Devlet, ulus, hükümet, cumhuriyet, emperyalizm, anayasa, özgürlük gibi modern siyaset kapsamına giren bir çok kavram Roma kökenlidir. Roma düşüncesinde yeri büyük olan Cicero (M.Ö. 106-43) Yunanlıların site kavramını genişletip cumhuriyet kavramını 'halkın malı' biçiminde halk kitlesine dayandırmıştır.<sup>28</sup> Cicero'nun siyaset tarihindeki asıl önemi Stoacı doğal hukuk öğretisini kendi devrinden 19. yüzyıla kadar bütün batı Avrupa'da tanıdığı biçimi ile dile getirmiş olmasıdır.<sup>29</sup>

Augustinus'un(354-430) siyaset felsefesi ya da devlet anlayışı, onun ahlak dolayısıyla metafizik anlayışına bağlı olduğu görülmektedir. Ona göre "işte Tanrı , işte Tanrı'nın yarattığı yaratıkları, Tanrı iyidir ve yaratıklarından çok daha değerlidir, Tanrı iyi olduğu için iyi varlıklar yarattı ve onları nasıl da çevreliyor ve kaplıyor."<sup>30</sup> Onun için "her türlü iyiden

26 Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul, 1993, s.109-110.

27 A.g.e., s.9.

28 Çam, a.g.e., s.49.

29 Sabine, a.g.e., s.157.

30 Saint Augustinus, *İtiraflar*; Çev: Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s.144

yoksun olmak demek, mutlak hiçlik demektir. Nesnelere var oldukça iyidirler. Şu halde var olan her şey iyidir; kökenini aramakta olduğum kötü ise bir töz değildir, çünkü bir töz olsaydı, iyi olurdu. Ya bozulmaz bir töz olacak, o halde bir iyi olacaktır, ya da iyi olmadığından bozulamayan, bozulan töz olacaktır.”<sup>31</sup> Augustinus’a göre kötülük “yüce tözden yani Tanrım, senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gurura şişinen bir iradenin ahlak bozukluğudur.”<sup>32</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Augustinus’a göre Tanrı kötülük hariç her şeyden sorumludur ve O’nun izni olmadan insanın hiçbir şey yapması mümkün değildir.

Cevizci’nin ifadesine göre Augustinus’ta “nasıl ki biri iyi ve uygun aşk, diğeri de kötü ve düzensiz aşk olmak üzere, iki tür aşk varsa, bu ayrımın iki ucuna karşılık gelecek şekilde biri yeryüzü devleti, diğeri de Tanrı devleti olmak üzere iki devlet anlayışı vardır. Tanrı’ya yönelmek yerine maddeye yönelen, Tanrı’dan çok yeryüzünü ve kendisini sevenlerin, ruhları tensel yönlerinin, duyuusal isteklerinin hizmetine girmiş olanların bir araya gelerek yeryüzü devletini, buna karşın iyi ve gerçek aşk içinde olup, ruhsal yönlerini temele alarak yaşayan ve Tanrı’ya sevenlerin de gökyüzü devletinde birleşmektedirler.”<sup>33</sup>

Siyasal düşüncenin ilk kez Rönesans dönemiyle, en belirgin olarak da Machiavelli ile birlikte, konusu ‘gerçekçi’ bir biçimde tanımlanmış olan iktidar sorunuyla temellendirildiği, bir diğer deyişle, siyasal düşüncenin ‘idealar dünyası’ (Platon) veya ‘Tanrı Devleti’ (Augustinus) gibi ‘bu dünya’ ötesi, aşkın kavramlardan arındırılarak bilimselleştirilmesi sürecinin başladığı sıkça rastlanan bir görüştür. Onun, ‘siyaset bilgisini’ ampirik bir temele oturttuğu, böylelikle de siyasetin dünyevileştirilmesi yönünde önemli bir sıçrama noktası oluşturduğu söylenmektedir.<sup>34</sup> Leo Strauss, modern siyaset felsefesinin kurucusu olarak Machiavelli’yi göstermektedir.<sup>35</sup> Machiavelli’nin siyaset bilimi açısından en önemli öncülüğü “siyaset ahlâkı ile kişi ahlâkını ayırması olmuştur. Sözcüklerinde iyi ya da kötü, ahlâka uygun ya da ahlâka uygun değilin yerlerini devlete, hükümdara yararlı ya da yararsız kavramları almıştır. Onun, İtalyan

31 A.g.e., s.154

32 A.g.e., s. 156

33 Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa, 1999, s.56

34 Köker, a.g.e., s.41.

35 Strauss, a.g.e., s.75.

birliğinin gerçekleşmesi için hükümdarın ahlâk kurallarından arındırılmış biçimde her türlü yönetime başvurma hak ve yetkisiyle donatılması gerektiği tezi vardır.”<sup>36</sup>

Machiavelli’ye göre “insanlar yaratılıştan kötü oldukları için bir çıkar karşısında sevgi bağları yok olur. Oysa korku ile bağlanmış insanlar ceza tehdidi altında oldukları için bu bağdan hiçbir zaman kopamazlar. Bununla birlikte hükümdar halkı öylesine korkutmamalı ki, sevilme bile nefret uyandırmasın. Çünkü korkutmakla nefret uyandırmamak bir arada bulunabilir.”<sup>37</sup> Ona göre “insanlar, sevmekte kendilerine, korkmakta ise hükümdara tabi olduklarına göre, hükümdar başkalarının elinde olana değil, kendisinin elinde olana güvenmelidir, yeter ki, üzerine kin ve husumet çekmemeye dikkat etsin.”<sup>38</sup>

Machiavelli yönetim anlayışını şu sözleriyle gayet iyi açıklamaktadır: “Bir hükümdarın sözünde durmasının, sinsi değil, içtenlikle davranmasının ne kadar övgüye layık olduğunu herkes kabul eder. Fakat, deneyler bize göstermektedir ki, büyük işler yapmış hükümdarlar verdikleri sözleri fazla dikkate almamışlar, insanları ustalıklı aldatmışlardır. Sonunda, doğruluğa dayanmış olanları geçmişlerdir.”<sup>39</sup> Machiavelli’nin siyasal düşünce tarihine getirdiği yenilik, tek kelimeyle, gerçekçiliktir. O, siyaseti din ve ahlaktan açık bir biçimde ayrı tutmuş, skolastik görüşlerden soyutlamış ve ahlaktan tümüyle ayrı bir siyasal düşünce geliştirmiştir. O, siyasal düşünce tarihinde ‘amaca ulaşmak için her araç meşrudur’ görüşü ile de ün kazanmıştır. Ancak ahlak açısından bir suçlama sayılabilecek olan bu görüşün siyasal açıdan bir gerçekliği dile getirdiğini nasıl yadsıyabiliriz? Onun ilgi alanı ise tümüyle siyasal alandır; bu alan içindeki kurallardır. O, devleti maddileştirmekte, siyaseti ahlâk ve hukuka bağlamak istememektedir. Siyasal olayları iyi ve kötü diye değerlendirmemekte, gerçekliklerinin var olup olmadığına bakmaktadır.<sup>40</sup>

“Siyaset bilimi” teriminin, ilk defa, 16. asrın sonlarına doğru kullanıldığı görülmektedir. Ünlü Fransız hukukçusu Jean Bodin (1530-1596) bu terimden söz etmektedir. Bodin’in siyasal düşüncesinin odak noktası ve onun siyasal düşünüşüne katkısı ‘egemenlik’ kavramı oluşturmaktadır.

36 Çam, a.g.e., s. 50-51.

37 Machiavelli, *Hükümdar*, Çev: Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul, 1994, s.84

38 A.g.e., s.85

39 A.g.e., s.86

40 A.g.e., s.9

Bodin için egemen bir iktidar olmadıkça iyi düzenlenmiş bir toplumun olamayacağı ve Kralın egemenliğinin de babanın egemenliğinden kaynaklandığı bu nedenle babanın egemenliğinin mutlak olduğu belirtilmektedir.<sup>41</sup> Şenel'e göre Bodin için egemen en yüksek buyurma gücüne sahip olan kimsedir. Herhangi bir yönetici kendi üzerindeki birinin buyurma gücü ile sınırlıysa, o kimse egemen sayılmaz. Bir ülkede tek bir egemen vardır. tek bir egemen yoksa o ülkede devlet, devlet düzeni yoktur, kargaşa vardır. kısacası egemenlik bölünemez. Egemenlik mutlaktur, onu sınırlayan güç yoktur.<sup>42</sup>

Bodin'e göre "bütün yasalarda, hiçbir ayrıcalık ve kişisel fark gözetilmeksizin eşitlik ve adalet bulunmasın isteyen ve toplum yasalarını doğa yasalarına indirgeyen halk devletinin en iyi devlet biçimi olduğu söylenebilir. Çünkü doğa nasıl zenginlikleri, mevkileri ve şerefleri bazılarına daha az dağıtmış değilse, halk devleti de bütün insanları eşit kılmak amacına yönelmiştir; bu amaç da, ancak mallar, şerefler ve adalet, hiçbir ayrıcalık veya üstünlük tanımaksızın herkese eşit olarak dağıtıldığı takdirde gerçekleştirilebilir."<sup>43</sup> Bodin egemenlik kavramını, "modern devletin ayrıcalık vasfı olarak aydınlık ve bağımsızlığa kavuşturmuştur."<sup>44</sup>

Fakat bugün anladığımız manada siyasal bilim deyimi 1800'lere doğru, anarşist düşünür William Godwin ve faydacı filozof Jeremy Bentham (1748-1832) tarafından kullanılmıştır.<sup>45</sup> Siyasal düşüncenin "bilimselleşmesi bakımından Machiavelli sonrası dönemin önemli düşünürleri Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) ve Montesquieu (1685-1755)'dur. Hobbes, Descartes (1596-1650) çizgisinin rasyonalizmini siyasete uygulamakla dönemin siyaset anlayışına katkıda bulunmuştur. Locke ampirizmiyle bir bakış açısı kazandırmıştır. Montesquieu toplumun kökeni sorununu bir kenara bırakarak, toplumların mevcut varoluşları içinde neden farklı siyasal sistemlere sahip olduklarını (ampirik olarak) açıklamaya çalışmıştır."<sup>46</sup>

41 Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yay., Kısaltılmış Bask., Ankara, 2004, s.314

42 A.g.e., s.314

43 Jean Bodin, *Devlet Üstüne Altı Kitap*, Çev: Özer Ozankaya, Derl: Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 2, Seçilmiş Yazılar*, Sevinç Matb. Ankara, 1969, s.109

44 Yavuz Abadan, *Devlet Felsefesi, Seçilmiş Okuma Parçaları*, Ajans-Türk Matb., Ankara, 1959, s.237

45 Daver, a.g.e., s. 28.

46 Köker, a.g.e., s.42-43.

Montesquieu'da "güçler ayrımı ilkesi, olaylar arasındaki zorunlu ilişkiler anlayışı ve tarafsız gözlemci davranışıyla siyaset biliminin gelişmesine katkıda bulunan öncüler grubuna girmektedir. Özellikle olaylar arasındaki zorunlu ilişkileri incelerken gözlemcinin olması gerekenin değil, olanın üzerine tarafsız bir biçimde eğilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve sistematik gözlemi önermiştir."<sup>47</sup> Ona göre kanunlar, olayların özelliğinden doğan zorunlu bağlardır. Bu bakımdan da bütün varlıkların kanunları vardır; Tanrı'nın kanunları vardır; maddi evrenin kanunları vardır; insan üstü varlıkların kanunları vardır; hayvanların kanunları vardır; insanların kanunları vardır.<sup>48</sup>

Montesquieu'ya göre insanın, toplum halinde yaşamak isteği, tabiat kanunlarından biri olarak kabul edilmektedir. İnsanlar toplum halinde yaşamaya başlar başlamaz zayıflık duygularını yitirirler; aralarındaki eşitlik yok olur, savaş hali başlar. Her özel toplum kendi kuvvetinin farkına varır; bu da milletler arasında savaş durumunu meydana getirir. Bu iki çeşit savaş durumu, insanlar arasındaki kanunların yerleşmesine sebep olur. Böylece gelişmeler sonucunda devletler hukuku, siyasi hukuk ve medeni hukuk ortaya çıkmıştır. Toplumların tümünü birden ilgilendiren devletler hukukundan başka, her toplumun bir de kendi siyasi hukuku vardır. Bir toplumun hükümsüz yaşması mümkün değildir.<sup>49</sup> Buna göre Montesquieu insanların toplu halde yaşama ihtiyacını tabiat kanunu olarak görmekte, bu yaşama esnasında insanların gerek kendi aralarında gerekse diğer toplumlar arasındaki ilişkilerin ortaya kanunları çıkardığını söylemekte ve bu kanunlara göre insanların kendilerini iyi bir şekilde yönetebileceğini ve bunu sağlayacak bir hükümetin bulunmasını zorunlu olarak görmektedir.

Locke ise siyasi gücü "ölüm cezalarıyla kanun koyma hakkı olarak ve sonuçta mülkiyeti koruma ve düzenleme için tüm daha az cezalar ve toplumu bu tür kanunların uygulanmasıyla yürütme ve ulusun yabancı zarar vermelerden savunmada ve tüm bunu sadece kamu yararına yapma olarak"<sup>50</sup> ele almaktadır. Bunun anlamı siyasi otoritenin, insanlara emir ver-

47 Çam, a.g.e., s. 51.

48 Montesquieu, *Kanunların Ruhunu 1*, Çev:Fehmi Baldaş, Kuram Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1998, s.49.

49 A.g.e., s.54-55.

50 J. Locke, *Sivil Toplumda Devlet, Uygar Yönetim Üzerine İkinci Deneme*, Çev: Serdar Taşçı-Hale Akman, Metropol Yay., İstanbul, 2002, s.22.

me ve bu emirlere itaat edilmediği takdirde de onları cezalandırma hakkına sahip olduğudur.<sup>51</sup> Onun genellikle “siyasal düşüncesiyle başladığı kabul edilen liberal düşüncenin, temelde insanı hak sahibi bir özne olarak değerlendirdiği bilinmektedir. İnsanın hak sahibi olmasının en önemli sonuçlarından biri, bireyin doğuştan, dokunulmaz ve devredilmez haklarla çevrilmiş bir ‘özel alan’ın her türlü dış müdahaleye karşı güvence altına alınmak istenmesidir.”<sup>52</sup>

18. yüzyılda ortaya çıkan ve diğer anlayışlara göre farklılık ortaya koyan anarşist düşünürlerden biri olan Godwin için ise siyaset ahlâkın bir parçasıdır. Bütün kurumlar insanın erdem ve mutluluğunu etkilediği için onun siyaset felsefesinin hedefi ‘iyi hayat’ elde etmek için kişiye en iyi imkan tanıyacak toplumsal organizasyonun şeklini ortaya çıkarmaktır. Yaşadığı devirdeki insanlar gibi Godwin de, siyaset ve ahlâkın bilimi olduğuna inanmış ve ‘en iyi sosyal yaşam tarzını’ oluşturmanın ilkelerini bulmak için bu bilimlerin disiplinlerini araştırmaya koyulmuştur.<sup>53</sup> Godwin’e göre siyaset “bir bilimdir. İnsan doğasının genel özellikleri anlaşılmasına müsaittir ve bu bilim toplumdaki insanın koşullarına en iyi uyarlanacak şekilde uygulanabilir. Eğer bu bilimin her yerde ve bir an evvel uygulamaya konulması için mücadele verilmezse, şartların değişmesiyle orantılı olan değişiklikler ve gerçekleştirileceği dereceler de bilimsel bir konu başlığı halini alır. Adımlarında ilerici olmak bilimin doğasında var. Siyasi bilgi, hiç şüphesiz, emekleme döneminde ve bir hayat, bir hareket ve irade işi olduğundan, daha çok birliktelik ve insan toplumunun endişeleri hususunda daha az güvenilmez etkiler sergiler.”<sup>54</sup>

19. yüzyıl ise sosyal, ekonomik, siyasal olaylar açısından zenginliği ve canlılığı yanında, sosyal bilimler alanında ilginin, siyasetin, devlet yönetiminin incelenmesinden tüm toplumun ve sosyal olayların incelenmesine doğru kaymasına tanık olmuştur. Önceki dönemlerde ki siyaset anlayışında ise yönetime ilişkin konuların incelenmesi ağır basmıştır.<sup>55</sup> Çağ-

51 Neşet Toku, “Siyaset Felsefesi Nedir?”, *Felsefe Dünyası*, T. Felsefe Der. Yay., S: 35, Ankara, 2002/1, s. 45.

52 Köker, a.g.e., s.58-59.

53 William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice And Its Influence On Morals And Happiness*, Edit: F.E Priestley, Vol: III Critical Introduction and Notes, University of Toronto Press, Canada, 1946, s. 27.

54 W. Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice And Its Influence On Morals And Happiness*, Vol: I, Edit: F.E. L. Priestley, University of Toronto Press, Canada, 1946, s. 272-273.

55 Köker, a.g.e., s. 53.



daş siyaset bilimi de en çok sosyolojiden etkilenmiştir. A. Tocqueville (1805-1859), Max Weber gibi çağdaş siyaset biliminin kurucuları sayılabilecek bilim adamları aynı zamanda birer sosyologdurlar.<sup>56</sup> Tocqueville siyasetin geniş tabana yayıldığını gözleyen ve daha da yayılacağını gözlemlerine dayanarak kanıtlayan bilim adamı, siyasetçi ve düşünürdür. 19. yüzyılın siyaset bilimine Tocqueville'in yöntem açısından yaptığı katkı büyük olmuştur. Birçok siyaset bilimcisi tarafından Tocqueville, bu bilim dalının kurucularından biri olarak tanıtılmaktadır.<sup>57</sup>

Bu yüzyılda siyaset biliminin daha da önemli bir öncüsü kuşkusuz Max Weber'dir (1864-1920). Weber'in siyaset bilimine katkısı "metodolojik alandadır ve geliştirdiği analitik çerçeve, bugünde, birçok siyaset araştırmacısının başvurduğu varsayımlarını dayandırdığı birinci planda bir araç niteliğini korumaktadır. Weber siyaseti, kişinin, kişiye egemen olması, kişinin diğer kişiler üzerinde egemenlik kurması olayı olarak görmüştür. Bu noktadan hareket ederek iki soru sormaktadır: bu egemenlik hangi egemenliktir ve bu egemenliği kuranlar ve egemenliği kabul edenler tarafından nasıl meşru olarak gösterilmektedir? Ona göre egemenlikle seçilen konu, iktidardır; ama siyaset bilimi egemenliği yalnız hükümetler düzeyinde değil, kişilerin egemenlik kurduğu örgütler düzeyinde de incelemektedir. Hükümet düzeyindeki incelemelere, parti ve baskı grupları da eklenmektedir."<sup>58</sup>

Giddens, Weber'in düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: "O, her şeyden önce devletin zor kullanıma yoluyla tanımlanmış bir yeryüzü bölgesini sahiplenme kapasitesini vurguluyordu. Modern devlet 'bir toprak temeli olan mecburi bir örgütlenme'ydi ve sınırları içinde güç kullanımının meşru denetimi üzerinde tekel kurmuştu. 'Siyasi' bir grubu hizmet ettiği amaçlardan oluşan belirli herhangi bir kategori açısından tanımlamak imkansızdı: 'Herhangi bir siyasi örgütlenmenin şu ya da bu zamanda peşine düşmediği bir amaç tasavvur edilemez. Kişisel güvenliğin korunmasından adaleti icra etmeye kadar, bütün örgütlenmelerin birden tanıdığı hiçbir amaç yoktur'. Yani bir grubun 'siyasi' karakteri, yalnızca bir gücün tasarrufu üzerinde kurduğu tekelle tanımlanabilir -ki bu da bir "amaç"tan çok araçtır."<sup>59</sup>

56 Çam, a.g.e., s. 54

57 A.g.e., s. 57

58 A.g.e., s. 58

59 Anthony Giddens, Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 42-43

Bu dönemde egzistansiyalist felsefenin önde gelen temsilcilerinden biri olan Karl Jaspers (1883-1969) ise siyaseti 'insanın kaderi olarak' dile getirir. Ona göre, "düşünce ve davranış olarak insan toplumunu kuşatıcı bir düzenleme olan siyaset, 'insanların dünyada beraber yaşamaları için büyük bir olaydır'."<sup>60</sup> Çiçek'in belirttiğine göre Jaspers "siyaset bizi acıtır! Varlığımızı sınırlandırır, bizi koşullandırır; bana göre bu konu, 'nasyonal sosyalizm' ile ortaya çıkmıştır"<sup>61</sup> demektedir.

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, sanayi devrimi ile siyasal yapı değişikliğini belli bir çizgiye oturtmaya çalışan batı dünyasında siyasal düşünce, devletin temel örgütlenmesini belirleyen kuralların analizi üzerinde yoğunlaşan ve daha çok 'anayasa hukuku' paraleline giren bir ağırlık kazanmıştır. Ancak bu yüzyılın ilk yarısında, temelinde bireysel hak ve özgürlüklerin bulunduğu batılı devlet sistemine rakip, faşist, nasyonal sosyalist ve komünist sistemlerin yükselişiyle karşı karşıya gelinmesi, anayasa hukuku paralelinde gelişen siyasal düşünce içinde insan hak ve özgürlükleriyle belirlenen değerler sisteminin savunulması gibi 'normatif bir boyutu da beraberinde taşıya gelmiştir.'<sup>62</sup>

Siyasetle ilgili bu açıklamalardan sonra siyaset felsefesi ile ilgili kısaca bilgi vermek, aralarındaki farkın anlaşılması için uygun olacaktır. Siyaset felsefesi; siyasi eylem tekniğini yani iktidarın kaynağını, iktidarın kazanılışını ve elde tutulmasını, fertle devlet arasındaki ilişkileri ele alır.<sup>63</sup> Onun başlangıç noktasını, "devletin ya da siyasi otoritenin ne olduğu sorusu oluşturur. Siyaset felsefesinin temel görevi, toplumda otonomi ve otorite arasındaki doğru dengeyi belirlemeye çalışmaktır."<sup>64</sup> Siyaset, toplum halinde yaşayan insanlar "için ampirik bir zorunluluktur. Siyaset felsefesi ise siyaset üzerine yapılan refleksiyonlu düşüncedir. Genel olarak felsefe, özel olarak ta ahlâk, siyaseti bir inceleme konusu olarak aldığı anda ortaya siyaset felsefesi çıkmaktadır."<sup>65</sup> Başka bir fark olarak siyaset felsefesi sadece "soyut bir uygulama değildir. Fikirler çok önemlidir. Onlar, otoriteyi sorgulamak, araştırmak, ona meydan okumak ve hatta onu haklılaştır-

60 Hasan Çiçek, "Karl Jaspers'in Siyaset Anlayışında 'Politik Suç' Kavramı", *Felsefe Dünyası*, Sayı:37, Türk Felsefe Derneği Yay., Ankara, 2003, s.144.

61 Çiçek, *K. Jaspers'in Siyaset Anlayışı*, s.149.

62 Köker, a.g.e., s.45.

63 Bolay, a.g.e., s.366.

64 Toka, a.g.m., s. 46.

65 Mehmet Vural, "Aydınlanma Felsefesi ve Siyasal Muhafazakarlık", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Der. Yay., Sayı: 35, Ankara, 2002/1, s.127.

mak için silah olarak hizmet ederler.(...) Siyaset felsefesi, fikirler ve onların siyasal sonuçları üzerindeki umut, hüsrân ve kavgadan ibaret olan yaşayan bir duvar kilimidir.”<sup>66</sup>

Siyaset felsefesi “politik şeylerin doğası hakkındaki kanının yerine politik şeylerin doğasının bilgisini geçirme girişimi olacaktır. Politik şeyler doğaları gereği, tasvip etmeye ve etmemeye, kabul edip seçmeye ve reddetmeye, övmeye ve kınamaya tâbidir. Politik şeylerin özünde, insanların itaatine, bağlılığına, karar veya yargısına karşı nötr olmak değil, bir iddiada veya talepte bulunmak vardır.”<sup>67</sup> Siyaset felsefesi, “inançları ve değerleri sunar ve yargılar; onların bir kısmını kabul etmek, diğerlerini de reddetmek için gerekçeler sunar.”<sup>68</sup>

Sonuç olarak siyaset ilkçağ düşünürlerinde yönetme sanatı olarak kabul edilmiş insanlara en iyi yaşam tarzı sunmak için onların nasıl yönetilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Ortaçağ düşünürlerinde genellikle din, dünyasal siyasetin üstünde kabul edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise siyaset ahlaki ayrışma söz konusu olmuş ve siyaset ahlaki ile kişi ahlaki ayrılmıştır. 19. yüzyılda ise siyaset ikinci planda kalmış iktisat ön plana çıkmıştır. Çağdaş siyaset düşünürlerinde ise siyaset yönetim biçimlerine dönüşmüş insan üzerinde egemenlik kurma yoluna girmiş, iktidar olarak algılanmış hukuk öne çıkmıştır.

Siyaset insanlar arasındaki menfaatlerin çatışması ve kaynakların paylaşılmasında ortaya çıkan dengesizliklerin sonucunda bu problemleri çözmek için ortaya çıkmış yönetme eylemi olarak algılanabilir. Siyaset, toplumun tümünü ilgilendiren birimler arasındaki ilişkileri düzenleyen eylemler bütünü şeklinde tanımlanabilir. Günümüzde anlaşılması gereken siyaset ise, insanlar arasındaki her türlü farklılığı bilerek adalet ve denge içinde insanları yönetmek, onlara daha iyi yaşam tarzı sunabilmek sanatı olarak anlaşılmalıdır. Yönetici olan kişilerin kendi menfaatleri gereği insanları kandırma veya yanlış yönlendirme sanatı olarak anlaşılmamalıdır. Siyaset ve devlet felsefesi yapan filozofların düşünceleri göz önüne alındığında siyasetin insanlar arasındaki problemleri çözme ve onların toplum içinde daha iyi bir yaşam tarzı elde etmelerini sağlamak için yapılan eylemler olarak kabul edildiği görülmektedir. Kısaca siyaset, sorunları çözmek sanatı olarak kabul edilmeli, ayrıştırıcı değil birleştirici bir karakter taşımalıdır

66 Tannenbaum-Schultz, a.g.e., s. 3.

67 Strauss, a.g.e., s.35.

68 Tannenbaum-Schultz, a.g.e., s. 15.



# Çevre Bilinci Oluşturmada Yaygın Din Eğitiminin Rolü

Adem KORUKCU\*

## Abstract

**The Role of Informal Religious Education getting Environmental Consciousness** The problems regarding to environment make difficulties both the world and human life in all of the contemporary World. In the basis of environmental problems lie human being's negative attitudes towards environment and their uncontrolled behaviors. Humanity towards environmental deformations, if it is late too, are beginning to search a solution. Religions present contributive suggestions to their said searches. The Religion of Islam illuminates to said matter with Qur'anic verses (ayâths) and Prophet's traditions (hadiths) in the era of when environmental problems did not arise. To be told Islamic knowledge our society and to be tried to form consciousness about that issue is a necessity that is not to be blinked. In this paper, it is stressed that religious accumulation and experience regarding to environment is necessary to be told to society by means of Education of Religion.

**Key Words:** Environment, Environmental Problems, Extended Education, Extended Religious Education, Discourse.

## 1. Giriş

Küresel ısınmanın kendisini iyiden iyiye hissettirdiği günümüzde çevre konusu, üzerinde en çok konuşulan ve zihin yorulan konuların başında gelmektedir. Çevre konusu ve problemleri, sağlıklı nesiller yetiştirmek ve geleceğe güvenle bakabilmek açısından üzerinde durulmaya değerdir. Dünya üzerinde yaşayan insanlar, karşılaşılan problemlerin ortak olmasından ve global bir etki meydana getirmesinden dolayı, çevre sorunlarının çözümlü uluslararası çözümlerle mümkün olabilecektir.<sup>1</sup> Çünkü çevre sorunları ilk bakışta yerelmiş gibi görünse de gerçekte, bölgesel

\* Arş. Gör. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi

1 Michael Keating, *Yeryüzü Zirvesinde Değişimin Gündemi*, Çeviri: Türkiye Çevre Vakfı Çeviri Grubu, Önder Matbaası 1995, s. 7.

hatta küresel sonuçlar doğurmaktan geri kalmamaktadır. Rusya’da meydana gelen Chernobil kazasının yaratmış olduğu tehlikeden, Chernobil kentinden çok uzaklarda bulunan başka ülkelerdeki insanlar da etkilenmişlerdir.<sup>2</sup>

İklimlerdeki hızlı değişme, aşırı sıcaklar ve soğuklar, aşırı hava kirlenmesi, su kaynaklarının azalması ya da kullanılamaz duruma gelmesi, sera etkisi-küresel ısınma, ozon tabakasındaki tahrifat gibi pek çok neden, söz konusu bu ilgi ve endişenin temel nedenleri arasındadır. Ancak burada ilginç bir durumun varlığı da dikkatten kaçmamaktadır. Tabiatı bozulmalara neden olan insanın, tabiatı korumaya çalışıyor olması bir paradoksa işaret etmektedir.<sup>3</sup>

Çevre ve çevre problemleri konusunda gerçekleştirilen en kapsamlı toplantı, 1992’de Rio de Janeiro’da 179 ülkenin devlet başkanı ve yetkililerinin katılımıyla, “Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı” adıyla düzenlenmiştir. Konferans sonucunda ortaya “gündem 21” adlı çevreyle ilgili küresel eylem planı ortaya çıkarılmıştır. “Çevre ile ekonomik ve sosyal kalkınmanın birbirinden ayrı konular olarak düşünülemeyeceği” temel fikri benimsenmiştir. Bu eylem planında, ülkelerin refah düzeylerini hesaplama sistemlerinde para yerine, doğal kaynakların değerleri ve çevre tahribatının bedelinin hesaba katılması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>4</sup>

Dinlerin insanların etkinlikleri üzerinde motive edici etkisi bulunmaktadır. Çevre problemleri ve bunların çözümü söz konusu olduğunda, göz ardı edilmemesi gereken bir olgu da din ve kültür konusudur. Zira insanlar belli bir kültür ve belli bir dini atmosfer içerisinde dünyaya gelmektedir. Bu kişilerin diğer insanlar ve doğayla ilgili değer yargılarını dinleri ve kültürleri oluşturmaktadır. Bu gerçeği göz önünde bulunduran BM teşkilatı, çevre korumada her milletin kendi dini ve kültürel zenginliklerinden yararlanmasını tavsiye etmiştir.<sup>5</sup> Çevrenin korunması ile ilgili çalışmalarında dinin bu katkısından yararlanmak insanların işlerini kolaylaştıracaktır. Ayrıca, İslam’ın bu konudaki görüşlerini ortaya koymak, insanımızın bu hususlarda daha duyarlı davranmasına yardımcı olacaktır.<sup>6</sup>

2 Ruşen Keleş, “İnsan, Çevre, Toplum”, *İnsan Çevre Toplum*, Yayına Hazırlayan: Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 9.

3 İbrahim Uslu, *Çevre Sorunları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 33.

4 Keating, *age*, ss. 10-12.

5 Özdemir, Yükselmiş, *age*, s. 26,

6 Muhit Mert, “Çevre Bilinci Oluşturmada İslam’ın Katkısı Üzerine”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, c. II, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 26.

İnsanoğlu dünyaya gönderildikten sonra başıboş bırakılmış değildir. Allah ona ihtiyaç duyduğu durumlarda çıkış yolları göstermiştir. Zira Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin hadislerinde insanın Allah'la, diğer insanlarla ve evrenle kuracağı ilişkilere yönelik bilgilendirmelerde bulunmaktadır. İnsanoğlu yaşamış olduğu kâinatta canlı cansız tüm varlıklarla bir ilişki ve etkileşim halindedir. Bu ilişkide diğer varlıkların da aktif bir etkisi olmakla birlikte, sahip olduğu becerileri açısından insanın etkinliği en üst düzeyde yer almaktadır. Kur'an insanın genelde evrenle; özelde de evrenin içinde bulunan canlı cansız tüm varlıklarla olan ilişkilerinde ona rehberlik edecek veriler bulunmaktadır.

## 2. Çevre ile İlgili Bazı Temel Kavramlar

Bu başlıkta çevre problemleri ile ilgili bazı kavramlar kısaca tanımlanacaktır:

**2.1. Çevre:** Tüm canlılar gibi insanlar da belirli mekân biriminde yaşamakta ve bu mekânın organik ve inorganik unsurları ile karşılıklı etkileşim esasına dayalı bir ilişki içinde bulunmaktadır. Uslu çevreyi "canlı varlıkların hayati bağlarla bağlı oldukları, etkiledikleri ve etkilendikleri mekân birimleri" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>7</sup>

**2.2. Çevre Bilim (ekoloji):** Ekoloji, canlıların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini inceleyen bilim dalıdır.<sup>8</sup> Ekoloji terimi, ilk defa ünlü alman zoologu E.K. Haeckel tarafından 1873 yılında kullanılmıştır. Haeckel bu kelimeyi canlı varlıkların ve organizmaların çevreleriyle ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyen bilimin adı olarak kullanmıştır. Bayraktar'a göre, bugünkü kullanımıyla ekoloji, bütün çevre sorunlarını da konu alan bir bilim haline gelmiştir.<sup>9</sup>

**2.3. Çevre Problemleri/Kirliliği:** Tabiatıta var olan kaynaklar belli çevrimlere sahiptir. Bu durum, bu kaynakların sonsuza dek yinelenmesini sağlamaktadır. Hava, su, toprak, bitkiler ve hayvanlar arasında sürekli bir alışveriş olması yeryüzünün tüm zenginliklerinin tekrar tekrar kullanılabilmesine ve böylelikle yaşamın sürmesine imkan verir. Ancak insanların çeşitli faaliyetleri zaman içinde çevreyi değiştirmekte ve doğal çevrimlerin bozulmasına neden olmaktadır. Çevrimlerin, herhangi bir doğal

7 Uslu, Çevre Sorunları, age, ss. 17-18.

8 Mine Kışlalıoğlu, Fikret Berkes, *Çevre ve Ekoloji*, Remzi Kitabevi, 6. Basım, İstanbul 1997, s. 16.

9 Mehmet Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 19.

maddenin gereğinden çok veya az üretimi ile bozulması ve kirlenmeye karşılık gelmektedir.<sup>10</sup> Bayraktar'a göre çevre krizine yol açan bütün maddi ve manevi olumsuz faktörler çevre kirliliği olarak değerlendirilmelidir.<sup>11</sup> Başlıca çevre problemlerini şu şekilde belirtmemiz mümkündür:

Hava kirlenmesi; önemli biri çevre sorunudur. Atmosferin birincil kirleticilerinin büyük bir kısmı, beşeri faaliyetlerin neticesinde meydana gelmektedir. Katı, sıvı veya gaz yakıtların kullanılması, sanayi tesislerinin bacalarından çıkan dumanlar, özellikle petrol, kimya, kâğıt-plastik endüstrileri, atom reaktörlerinin atık ve kaçakları vs. gibi beşeri faaliyetler birincil kirleticilerin kaynaklarıdır.<sup>12</sup>

Ozon tabakasının incelmesi; büyük bir tehlike olarak insanoğlunun gündemindedir. Havalandırma sistemlerinde, spreylerde, otomobillerde ve soğutucularda kullanılan kloroflorokarbon kökenli kimyasal maddelerin yol açtığı ozon katmanı deliği kutup bölgelerinde yoğunlaşmıştır ve giderek büyümektedir. Ozon katmanı yeryüzüne ulaşan morötesi-ultraviyole ışınların etkilerini azaltmaktadır.<sup>13</sup>

Sera etkisi; atmosferde bulunan küçük ölçekteki sera etkisi yapan gazlar, yeryüzünü yaşanacak bir düzeyde ısıtmaya yeterlidir. Güneşten gelen sıcaklıkla beslenen bu mükemmel atmosfer kompozisyonu, dünyayı insan yaşamına uygun olan bir ısıda tutmaktadır. Fakat bu gazların oranlarında insan etkisiyle meydana gelen değişim, sera etkisinin olumsuz bir duruma dönüşmesine neden olmaktadır. Kömür, odun, akaryakıt gibi fosil yakıtların yanmasıyla açığa çıkan karbondioksitin oluşturduğu bu tabaka, yeryüzünden yansıyan güneş ışınlarını engelleyerek atmosferin aşırı biçimde ısınmasına yol açmaktadır.<sup>14</sup>

Su kirliliği; çevre kirliliğinin diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Evlerden, ticaret ve sanayi kuruluşlarından kaynaklanan kanalizasyon atıkları, su kirlenmesine yol açan başlıca etkenlerdir. Tarım ilaçları, böcek öldürücüler ve kimyasal gübreler de su kirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. 3,7 litre benzin 3 milyon litre içme suyunu kirletebilmektedir.<sup>15</sup>

10 Richard Spurgeon, *Ekoloji*, Çeviri: Deniz Yurtören, Tübitak Yayınları, 24. Basım, Ankara 2006, ss. 12-14.

11 Bayraktar, *age*, s. 16.

12 Uslu, *age*, s. 21.

13 Emrullah Güney, *Çevre Sorunları*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2004, s. 38.

14 Spence, *age*, s. 17, Spurgeon, *age*, s. 13, Güney, *age*, s. 53.

15 Güney, *age*, ss. 62-63. İbrahim Özdemir, Münir Yükselmiş; *Çevre Sorunları ve İslam*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 20.



### 3. Çevre Problemleri Oluşum Nedenleri

Günümüzde, insan ile hayatın kendisi arasındaki ilişkide bir bunalım söz konusudur. Modern insanın bu ilişkisi bir koruma ve sorumluluk ilişkisi olmayıp arzularını tatmin etmek isteyen bir insanın bir tahrip ve bozma ilişkisidir. Tabiatta var olan kriz aynı zamanda bir hayat krizidir. Bu yüzden bu kriz, sadece dış dünyaya değil, içimize de, yani insanoğlunun içine de işlemiştir.<sup>16</sup> İnsanoğlu yirminci yüzyılda kendisinin bile alışık olmadığı bir hızda yenilikler ortaya koymuştur. Bu hız ona aynı zamanda kendi çevresini kontrol altına alma konusunda olağanüstü bir çaba ortaya koymasına neden olmuştur.<sup>17</sup>

Bilimsel devrimde meydana gelen bakış açısıyla, ilahi hikmetin tecelli ettiği, ilahi hakikatlere ulaşılacak kutsal bir tabiat anlayışından, tamamen mekanik kurallara göre işleyen boyun eğdirilmesi gereken bir obje olan tabiat anlayışına geçilmiştir.<sup>18</sup> Copernicus (1473-1543) ile başlayan bilimsel devrim ile insanlık, “hikmet”i arayan bilgi anlayışından, insanın “hâkimiyet”ini artırması için güç olarak gördüğü “bilim” anlayışına; kutsal bir niteliğe sahip olan “kozmos”tan da mekanik kurallara göre işleyen “evren” anlayışına geçmiştir. Dinlerin insanlar üzerinde var olan etkisinin azalmaya başlamasıyla birlikte, manevi beklentiler ve manevi ahlaki değerler geri plana atılmış, bunun yerine bireysel hazların her hâlukarda tatmin edilmesi anlayışı öne çıkarılmıştır. Bu durum kendi beklenti ve menfaatleri için her tür faaliyeti mubah görme anlayışının insanlarda egemen olmasına neden olmuştur. Artık gelir elde ederken ve ihtiyaçları karşılarken, doğru ve yanlış arasında bir ayırım yapma gereği duzulmamaktadır.<sup>19</sup>

Nasr’a göre problemin temelinde çarpık hümanizm anlayışı yer almaktadır. Bu tür hümanizm insanı nihai belirleyici ve değer olarak kabul etmektedir. Bu anlayışta her şey insana feda edilmiştir. Feda edilenlerin, ilki de Tanrı olmuştur. Bu yeni hümanizm anlayışı, insanın bu dünyadaki yerini onun nihai yeri olarak görmekte; insanı da tamamen dünyevi bir varlık olarak düşündüğü için, onun refahını da mutlak bir durum olarak

16 Seyyid Hüseyin Nasr, “Geleceğin Aileleri: İnsan ve Tabiatın Uyumu”, *Makaleler (1)*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 59.

17 Chris Spence, *Küresel Isınma*, Çeviri: Selin Gönen, Serkan Açar, Pegasus Yayınları, İstanbul 2007, ss. 20-23, Zbigniew Brzezinski, *Kontrollden Çıkış Dünya*, Çeviri: Haluk Menemenci-oğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İkinci Baskı, Yer yok 1996, ss. 32-33.

18 İbrahim Uslu, *Çevre Sorunları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 55.

19 Uslu, *age*, s. 111-112, Brzezinski, *age*, ss. 63, 66.

görmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak bütün hayvanlar ve bitkiler, insan tarafından kullanılacak nesnelere olarak görülmüştür.<sup>20</sup>

Tabiat hâkimiyetini ve tahribatını mümkün kılmış olan ikinci önemli gelişme de Rönesans'la birlikte ortaya çıkmış olan insan modelidir. Bu insan tipi, beşeri düzeyin ötesindeki hiçbir şeye veya kimseye karşı kendini sorumlu hissetmediği gibi, kendi üstünde hiçbir dînî otorite de tanımamaktadır. Bu yapılanmaya on yedinci yüzyılda İngiliz filozofu Francis Bacon ile bir üçüncü önemli öge eklenmiştir. Bu öge bilgidir. Bu, O'nun mesajının özü olup sonradan burjuva olarak adlandırılan tüccar ve "sanayiciler" arasında kabul görmüştür. Bilgi geleneksel medeniyetlerin öğretmiş olduğu şeyden çok farklı bir mahiyete bürünerek, dünyevi gücün kaynağı olmuştur.<sup>21</sup>

Bu anlayış ve yaklaşımlarla Tanrı'nın olmadığı, güçlünün haklı olduğu, bencilliğin ve başkasını sömürmenin, kendi menfaati ve çıkarı için harcamanın meşru ve haklı olarak kabul gördüğü bir değerler sistemi oluşmuştur. 19. yüzyılın Tanrıyı hayattan ve dünyadan dışlayan bu felsefi görüşü, 20. yüzyılda metafizik olan her şeyin dışlanmasıyla daha da güçlenmiştir. Onun daha fazla haz alma beklentisi çevresini, yani havayı, suyu ve kullandığı her şeyi, özetle dünyayı kirletmiş, bir ölçüde hayatı yaşanmaz hale getirmiştir.<sup>22</sup>

#### 4. İslam'ın Çevreye Bakışı

İnsanların kendisini, hayatını ve etrafındaki olup biteni anlama çabasına bilim, ideoloji ve dinler katkıda bulunur. Bilim ölçülebilir, gözlenebilir ve incelenebilir boyutu açıklamaya çalışırken ideolojiler ve özellikle dinler niçin sorusuna cevap vermeye çalışır. Din insanın niçin yaratıldığını, yaratılışının gayesini, varlıkla olan ilişkisinin hangi amaç çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiği vb. hususlarda bazı açıklamalar yapmıştır.<sup>23</sup> Unutulmaması gereken bir gerçek de ilahi dinlerin kendi inanlarının bireysel ve sosyal açıdan mutlu ve huzurlu olmaları için manevi, ahlaki ve

20 Nasr, "Geleceğin Aileleri: İnsan ve Tabiatın Uyumunu", ss. 64-65.

21 Scyyid Hüseyin Nasr, "Ekolojik Kriz: Hinduizm ve İslam'ın Çevreye Bakışı", *Makaleler (1)*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 46, 48.

22 İbrahim Özdemir, "Çevreyi Korumada Çevre Ahlakının Önemi", *Yalnız Gezegen*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001, s. 30, Lütfi Doğan, "İnsan ve Çevresi", *Diyanet Aylık Dergi*, Temmuz 1991, Sayı: 7, s. 46.

23 Naci Kula, "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000, s. 362.

evrensel mesajlar sunduklarıdır. Eğer bu değerler yaşatılmaz ve onlardan faydalanılmazsa, insanlar hem bu verileri sadece kültürel bir öge olarak görüp önemsizleştirecekler hem de dinin sağladığı bu katkıdan istifade edemeyeceklerdir.<sup>24</sup>

İnanç, ibadet ve ahlâk ilkeleriyle, insanın mutluluğunu amaçlayan İslâm, temiz, huzurlu ve sağlıklı bir çevrenin oluşmasına da önem vermiştir. İslâm'ın sağlıklı bir çevre öğütlediğini görmekteyiz. İslam kültürü incelendiğinde, özellikle tabiatı ve tabii varlıkları koruma alanında bir ekolojik hareketin düşünce ve eylem olarak var olduğu görülmektedir. İslam Allah'a, kutsala ve tabiata karşı sorumlu hissetmeyen insan anlayışına kesinlikle izin vermemiştir. İslam'ın her ne pahasına olursa olsun karşı çıktığı, var oluş zincirini kırıp Tanrı'dan ve dünyadan bağımsızlığını ilan eden isyankâr insan modelidir. İslam'da insan, Allah'ın halifesidir. İslam'da halife insan ile tabiat arasında daima bir ahenk olmuştur.<sup>25</sup>

Kur'an ve hadislerin tabiatı yaşayan canlılara yüklediği anlamdan gerekli mesajı çıkartan ecdadımız, onlara gerekli ihtimamı göstermiştir. Hayvanların korunmaları, beslenmeleri ve barınmalarını sağlamak amacıyla birçok vakıf kurarak, onlar için "kuş evleri" örneğinde olduğu gibi, estetik ve kullanışlı barınaklar yapmışlardır. Osmanlı dönemi vakıf binaları incelendiğinde, bunların çevresindeki kuş evlerinin zarif bir taç gibi, bu binaları süslediği görülür. Böylece mimari eserlerle tabiat ve çevre arasında bir uyum sağlanmış ve onların dengeli bir hayat sürmeleri hedeflenmiştir.<sup>26</sup>

#### 4.1. Kur'an-ı Kerim'de Çevre ile İlgili Ayetler

İnsanlara şifa ve rahmet olarak gönderilen Kur'an-ı Kerim'in insanın manevi dünyası kadar maddi dünyası ile de ilgilenmiştir. Her konuda olduğu gibi, çevre konusunda da Kur'an Müslümanlara rehberlik etmiştir.<sup>27</sup> Bu bağlamda Kur'an, insana kâinatın niçin yaratıldığı, nasıl yaratıldığı, ondaki çeşitli varlıkların yapısı hakkında çok çeşitli genel bilgiler verdiği

24 Mustafa Köylü, "Çağdaş Din Eğitimi Teorileri: Batı Örneği", *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı-I*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, ss. 200-201.

25 Bayraktar, *age*, s. 25, Nasr, "Ekolojik Kriz: Hinduizm ve İslam'ın Çevreye Bakışı", ss. 54-56, Doğan, *age*, s. 46.

26 İrfan Başkurt, "Dengeli Bir Dünya İçin Evreni Doğru Okumak: İnsan ve Evren Üzerine İslami Bir Bakış", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, c. II, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 19, Talat Sakallı, *İslam'da Hoşgörü ve Kolaylık*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996, s. 48, İbrahim Özdemir, "Osmanlı'da İnsan ve Çevre Anlayışı", *Yalnız Gezegen*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 131-134.

gibi, insanın onunla nasıl bir irtibat ve ilişki içerisinde olması hakkında da bilgiler vermekte ve ona yol göstermektedir. Farklı ayetlerde insanın çevresine dikkat çekilmekte, onlar hakkında düşünmesi istenmektedir.<sup>28</sup>

Kur'an-ı Kerim'e göre dünya ve dünya nimetleri insan için yaratılmıştır. Kur'an Allah yeryüzünde olan her şeyin insanın emrine verildiğini dile getirmektedir: "Görmedin mi, Allah yerdeki eşyayı ve emri uyarınca denizde yüzen gemileri sizin hizmetinize verdi."<sup>29</sup> Allah'ın insanlara yeryüzünde ve gökyüzünde olanlarla bol bol ihsanda bulunduğu Kur'an'da sıkça dile getirilmektedir: "Allah'ın göklerde ve yerdeki (nice varlık ve imkanları) sizin emrinize verdiği, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?"<sup>30</sup> "Size tohumlar, bitkiler, (ağaçları) sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler yetiştirmek için üst üste yığılıp sıkışan bulutlardan şarıl şarıl akan sular indirdik."<sup>31</sup> Bu ayetlerde ve diğerlerinde vurgulandığı gibi, söz konusu nimetler insanlara bahşedilmiştir. Kâinatın insan için iki boyutlu bir önemi bulunmaktadır. Birincisi metafizik ve manevi önem. Bu kâinatın, Allah'ın var olduğunu gösteren ve bu maksatla okunması, tetkik edilmesi gerekli apaçık bir "kitap" oluşudur. İkincisi maddi ve fiziki önem. Bu da kâinatın insanın tüm ihtiyaçlarını giderebileceği bir "hazine" oluşudur.<sup>32</sup> İnsan bir yandan tabiatta bulunan varlıklardan yararlanırken diğer yandan da bu varlıkların yaratılışındaki incelik ve güzelliklere bakarak Rabbinin varlığına ulaşacaktır.

İnsanın dünyada sahip olduğu imkânlar Allah'ın bir lütfudur, bir emanetidir. Emanet olgusunda bir şeyin belli süreliğine birine verilmesi söz konusudur. Emanet olarak verilen şeyin gerçek sahibi başkasıdır. Bu çerçevede insan kendisine emanet olarak verilen tabiatın gerçek sahibinin kendisinin değil Allah olduğunun bilincinde olmalıdır. Bu durumda, insan kendisine emanet edilmiş bütün varlıkları ve imkânları sorumsuz bir mal sahibi gibi değil, bir emanetçi gibi titiz bir şekilde ve ihtiyacı miktarınca israf etmeden kullanmak zorundadır. Kur'an'da öncelikli olarak insanın yeryüzüne halife olarak gönderildiğine dikkat çekilerek, konumu belirlenmiştir.<sup>33</sup> Halife kavramı Esed tarafından insanın yeryüzündeki varlık-

27 Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, Ankara 1992, s. 25.

28 Bayrakdar, *age*, Ankara 1992, ss. 29-30.

29 Hac, 22/65.

30 Lokman, 31/20.

31 Nebe, 78/14-16.

32 Bayrakdar, *age*, s. 38.

33 Naci Kula, "Sahip Olma ve Emanet Duyguları Açısından İnsan-Çevre İlişkisi", *Uluslararası*

ların kendisine emanet edildiği ve onlara sahip çıkacak olan şekilde açıklanmıştır.<sup>34</sup> Allah'ın yeryüzünde olan her şeyi insanın emrine vermiş olması, insanın sınırsız arzu ve istekleriyle kendine verilenlere hükmetmesi ve zarar vermesi anlamına gelmemektedir. İnsanın tabiattaki hükmü ve onlardan yararlanmasına Allah'ın izin verdiği ölçülerde müsaade edilmiştir. İnsan halife olduğu için insana verilen bu kudret, güç, aslında yalnızca Allah'a aittir. Halife sıfatıyla yeryüzüne gönderilen varlık olarak insan olmak demek, "halifetullah" konumunun gerektirdiği mesuliyetin şuurunda olmak anlamına gelmektedir.<sup>35</sup>

Kur'an, insanlara olduğu gibi aynı zamanda bütün evrene de hitap etmiştir. Bir anlamda tabiat, Kur'an vahyine katılmaktadır. Kur'an'ın bazı ayetleri, insanlara olduğu kadar tabiat varlıklarına da hitap eder; kaldı ki, diğer bazı ayetlerde Allah; bitkiler, hayvanlar, güneş ve yıldızlar gibi insan dışındaki varlıklarını şahit tutmaktadır. Kur'an'ın eğittiği ruh, tabiat âlemini, boyun eğdirilecek bir düşman olarak değil; aksine onun dünya hayatının ve ahiret hayatının ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir.<sup>36</sup> Allah tarafından her varlığın kendisine ibadet edici olduğunun bildirilmesi kâinatın manevi yönünün olduğunu ispatlamaktadır.<sup>37</sup> Bu konuya işaret eden ayetlerin bazıları şunlardır: "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur...."<sup>38</sup> "Bitkiler ve ağaçlar secde ederler."<sup>39</sup> "Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor..."<sup>40</sup>

Kur'ana baktığımızda, pek çok hayvan adının Kur'an ayetlerde geçtiğini görmekteyiz: Sinek, arı, karınca, eşek, inek, domuz gibi. Bunların yanı sıra

*Çevre ve Din Sempozyumu*, c. I, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 217. Mevlüt Güngör, "Kur'an'dan Çevreye Bakış", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, c. I, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 140. Naci Kula, "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000, s. 363.

34 Bakara 2/30, Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, İşaret Yayınları, İstanbul 2000, s. 9

35 Nasr, "İslam Ve Çevre Bunalımı", s. 161, Halifelik, kelime anlamı olarak "birinin yerine geçerek işini, görevini devam ettiren" şeklinde tanımlanmaktadır. Süleyman Uludağ, "Halife" *TDVİA*, Cilt. 15, İstanbul 1997, s. 299. Kula, "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi", s. 363.

36 Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam ve Çevre Bunalımı", Çeviri: Mevlüt Uyanık, *İslami Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 3, Temmuz 1990, s. 157, M. Kemal Atik, *Kur'an ve Çevre*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1992, s. 1.

37 Mehmet Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 36.

38 İsra, 17/44.

39 Rahman, 55/6.

40 Hacc, 22/18.

bazı hayvan adları da surelere ad olarak verilmiştir: Bakara (inek), Nahl (arı) Ankebut (örümcek) gibi. Diğer yandan, soğan, mercimek, sarımsak, üzüm, incir, hurma gibi meyve sebze isimleri de yer almaktadır. Allah balarısı ve karınca gibi hayvanlara vahyettiğini; dağlara, taşlara, gök cisimlerine emrettiğini ve onların emirlerine uyduğunu belirtmektedir. Böylece insanlar için, varlıkların manevi açıdan en az insan kadar değerli oldukları vurgulanmaktadır. Canlı olsun, cansız olsun her şeyin fiziki kıymetinin ötesinde manevî bir değeri vardır. Varlıkların, manevi bakımdan değerli ve kutsal olarak değerlendirilmesi, İslam çevreciliğinin temelini oluşturmaktadır. Bu temele dayanarak, Müslümanlar çevreye her zaman sahip çıkmışlar ve çevreyi sorun haline getirmemişlerdir. Çünkü çevreye yapılan bir kötülük, Allah'a karşı yapılan bir kötülük olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Müslüman için tabiat, her yönüyle kendisine Allah'ı hatırlatan, kendisi gibi Allah'ın bir mahlûku olan ve yaratıcısına ibadet eden bir varlıklar âlemidir.<sup>41</sup>

Tabiattaki güzellikleri koruyup, tüm güzelliklerin Allah'ın bir ihsanı olduğunu düşünmek ve onları sevmek gerçek manada Allah'ı zikirdir ve ibadettir.<sup>42</sup> Diğer yandan Allah tabiatta var olan hayvanatı Allah'ın yarattığı bir ümmet olarak nitelemekte ve onların da ahiret gününde Rablerinin huzurunda toplanacaklarını belirtmektedir: “*Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa, hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. ...Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler.*”<sup>43</sup>

Her şey belli bir ölçüye göre yaratılmıştır.<sup>44</sup> Bu ayetlere göre, bu ölçüye dikkat etme ve onu bozmama görevinin insana düştüğü görülmektedir. Ekolojinin bize gösterdiği de, kainatın çok hassas eko-sistemlere ve dengelere sahip olduğu; bu nedenle de insanın bu ekolojik sistemleri dik-kate alması gereğidir. Allah'ın eseri olan bu dengenin korunmasında görev, Allah'ın “ahsen-i takvim” olarak (en güzel şekilde) yarattığı ve kendisine vekil (halife) kıldığı insana aittir.<sup>45</sup>

41 Bayrakdar, *age*, ss. 37-38, M. Kemal Atik, *Kur'an ve Çevre*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1992, ss. 7-8, Uslu, *age*, s. 11.

42 Atik, *age*, ss. 126-127.

43 En'am, 6/38.

44 Mülk, 67/3-4.

45 İbrahim Özdemir, “İslami Bir Çevre Anlayışı”, *Yalnız Gezegen*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001, s. 116.

## 4.2. Hz. Peygamber'in Çevre ile İlgili Görüşleri

Hz. Peygamberin hadislerine bakıldığında genel anlamda bir tabiat sevgisinin onun düşünce yapısına egemen olduğu görülmektedir. Dinimizin tabiata verdiği önemi yansıtmaması bakımından peygamberimizin hayvanlara ve diğer canlılara göstermiş olduğu ihtimam oldukça dikkate değer niteliktedir. Peygamberimizin bu çerçevedeki görüşlerinin temelini yüzündeki canlılara merhamet gösterilmesi gereği oluşturmaktadır: *“Merhamet eden insanlara Rahman da merhamet eder. Yeryüzündekilere merhamet edin ki semâdakiler de size merhamet etsin.”*<sup>46</sup>

Peygamberimizin hayvan sevgisi üzerinde durduğu konuların başında onlara gösterilecek bakım ve ihtimam gelmektedir: *“Bir adam yolda (giderken) şiddetli bir şekilde susadı. Bir kuyu buldu ve onun içine girerek su içti ve oradan çıktı. Bir de baktı ki bir köpek susuzluktan toprağı yalıyordu. Adam kendi kendine şöyle dedi: ‘Köpeğin susuzluktan hali benim gibiydi.’ Daha sonra adam kuyuya girdi, ayak kabısına su doldurdu ve köpeği suladı. Allah (bu davranışından dolayı) ona teşekkür etti ve onu (günahlarını) bağışladı.”*<sup>47</sup> Bu hadis hayvanların ihtiyaçlarını gidermenin faziletine vurgu yapmakta ve bu tür bir davranışın insanların affına vesile olacağını dile getirmektedir.

Peygamberimizin hassasiyet gösterdiği konulardan birisi avcılıktır. Av bir hayvan türünün yok olmasına veya aşırı bir şekilde artmasına neden olabilmektedir. Peygamberimiz, konu ile ilgili olarak belli bir çerçeve çizmiştir: *“Haksız yere serçeleri öldüren, Allah-ü Teâlâ azze ve celle kıyamet gününde ondan hesap soracaktır.”*<sup>48</sup> Bu hadiste herhangi bir ihtiyaç yokken keyfi olarak kuşların öldürülmesi tenkit edilmektedir. Adı geçen hadiste peygamberimiz kuşlardan yararlanmak yasaklanmamıştır. Ancak bunun nasıl olması gerektiğini ise Ashâbın kendisine serçenin hakkı nedir diye sorması üzerine şu cevabıyla açıklamıştır: *“Onun hakkı senin onu boğazlamak suretiyle onu yemendir, (onun) başını koparma ve taşla öldürme!”*<sup>49</sup>

46 Tirmîzi, El-Câmiu's-Sahîh, Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla, Bab: 16, Hadis: 1924, Cilt: 4, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, s. 285.

47 Sahih-i Buhâri, Kitâbu'l-Mezâlim, Bab: 23, Hadis:2466, Cilt:3, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1992, s. 145.

48 Sünen-ü'n-Nesâi, Cilt: 7-8, Kitâbü't-dahâya Bab: 42, Dâru'l-Mâriفة, 2. Baskı, Beyrut-Lübnan 1992, s. 274.

49 Sünen-ü'n-Nesâi, Cilt: 7-8, Kitâbü't-dahâya Bab: 42.

Peygamberimiz insanların gerek davranışlarında gerekse kendilerine verilen nimetleri kullanmaları konusunda ümmetine orta yolu tutmalarını tavsiye etmektedir: “Ey insanlar size orta yol gerekir.”<sup>50</sup> Peygamberimiz Allah tarafından bize verilen nimetlerin yerli yerince israf edilmeden kullanılmasını tavsiye etmektedir. Bu konuda su kullanımında dikkatli davranılması ile ilgili hadisi şu şekildedir: “Peygamberimiz Sa’d’e uğradı, O abdest alıyordu. Peygamberimiz: ‘Nedir bu israf?’ Sa’d cevap verdi: ‘Abdestte de israf var mıdır?’ Peygamberimiz buyurdular: ‘Evet akan bir ırmakta bile olsan israf vardır.’”<sup>51</sup> Peygamberimiz mevcut su kaynaklarının korunmasını da oldukça önemsemiştir. Bununla ilgili olarak açılacak su kuyularının temiz tutulmasını Müslümanlara tavsiye etmişlerdir: “Kim bir kuyu açarsa, onu hayvanların ağılından kırk arşın öteye yapması gerekir.”<sup>52</sup> Diğer bir hadislerinde ise suların insan tarafından kirletilmemesi için dikkat çekici bir uyarıda bulunmuştur: “Sizden biriniz durgun suya bevletmesin, sonra ondan abdest alması gerekebilir.”<sup>53</sup>

Peygamberimiz Müslümanların sahip oldukları toprakları değerlendirmelerini, çorak ve bakımsız bırakamamalarını önermektedir: “Her kimin arazisi varsa, onu eksin. Eğer onu ekmezse o araziye kardeşine ektirsin.”<sup>54</sup> Toprağın işlenmesi ve yeşertilmesi ile ilgili olarak peygamberimiz şöyle buyurmuşlardır: “Kim kuru, çorak bir araziye sulamak, ağaçlandırmak ve ekim suretiyle ıslah/ihya ederse, onun için (Allah katında) ecir vardır. Ondan diğer canlılar yediğinde ise ona sadaka vardır.”<sup>55</sup>

Yaşamış olduğu dönemde Hz. Peygamber, ağaç ve yeşile verdiği değeri açıkça göstermiştir. Peygamberimizin hadislerine bakıldığında, ağaç dikme her müslümanın yaşamı boyunca yerine getirmesi gereken ve ecri sevabı câri olan bir amel olarak görülmektedir: “Kim bir ağaç dikerse; onun korunması ve büyütülmesine gayret ederse, bu ağacın her meyvesinden istifade edildiğinde ona bir sadaka (sevabı) verilir.”<sup>56</sup>

50 İbn Mâce, *Sünen-ü İbn-i Mâce*, Kitâbu'z-Zühd, Bab: 28, Hadis: 4241, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, s. 1417.

51 İbn Mâce, *Sünen-ü İbn-i Mâce*, Kitâbu't-Tahâre, Bab: 48, Hadis:425, Cilt: I, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, s. 147.

52 İbn Mâce, *Sünen-ü İbn-i Mâce*, Kitâbu'r-ruhun, Bab: 22, Hadis:2486, Cilt: 2, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, s. 831.

53 Sahih-u Müslim, Kitâbu't-tahare, Bab: 28, Hadis: 95, Cilt: 1, Dâru'l-Hayâ ve't-Terâsü'l-Arabî, 1991, s. 235.

54 Sahih-u Müslim, Kitâbu'l-Buyu, Bab: 17, Hadis: 88, Cilt: 3, Dâru'l-Hayâ ve't-Terâsü'l-Arabî, 1991, s. 1176.

55 Sünen-ü Dârimî, Kitâbu'l-Buyu, Tahkik Dîbü'l-Bağâ, Bab: 25, Hadis: 2509, Dâru'l-Kalem, Dîmeşk 1991, s. 719.

56 Ahmed B. Hanbel, Müsned, Hadis: 61, Cilt: 4, Dâru's-Sadr, Beyrut.



Peygamberimiz, Medine'ye hicret ettiğinde, burada bir ağaçlandırma faaliyetine girişmiştir. Her tür canlının yaşadığı yeşil alanları ve ormanları koruma altına almıştır. Buna hima (koruluk) denilmektedir. Örneğin O Medine'nin etrafındaki yaklaşık 12 mil genişliğindeki bir alanı hima olarak ilan ederek koruma altına almıştır.<sup>57</sup> Bu konu ile ilgili peygamberimizin hadisi şu şekildedir: “Medine şuradan şuraya haram kılınmıştır. Onun ağacı kesilmez. Ve onun içinde bid'at ihdas edilmez. Kim bunu yaparsa, Allah'ın laneti; meleklerin ve tüm insanların laneti o kimse üzerine olsun.”<sup>58</sup>

Bitki ve ağaçların ısınmaya karşı koruyucu etkileri bulunmaktadır. Dikilen her bir bitki ya da ağaç iklim değişiklikleri ile mücadeleye doğrudan katkı sağlamaktadır. Bunun sebebi, bitkilerin karbondioksiti emmeleridir. Ortalama bir ağacın yaşam süresi boyunca bir ton karbonu emdiği düşünülecek olursa ağaç dikmenin çevreyi koruma açısından ne kadar yararlı bir iş olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>59</sup> Peygamberimiz Müslümanların yaşamakta oldukları şehirlerin insan yaşamına elverişli ve sağlıklı olması için Allah'a dua etmiş; bu yönde Medine'nin doğal çevresinin korunması ve iyileştirilmesi için gayret sarf etmiştir: “Allah'ım bizlere Mekke'yi sevdirdiğin gibi yahut ondan daha fazla Medine'yi sevdire. Sa' ve müdd ile ölçülen rızıklarımızı bizim için bereket ihsan eyle. Allah'ım Medine'nin havasını bizim için sıhhatli kıl”<sup>60</sup> Ayrıca Peygamberimiz, Müslümanların yaşamakta oldukları evlerini ve onların çevrelerini temiz tutmaları konusunda tavsiyelerde bulunmuştur: “Evlerinizin avlularını, bahçelerini temiz tutunuz.”<sup>61</sup>

## 5. Yaygın Din Eğitiminde Çevre Eğitimi

Eğitim uygulamaları, örgün ve yaygın olarak iki ana grupta incelenmektedir. Yaygın eğitim, örgün eğitime katılmış olsun veya olmasın, bireylerin yaşamlarının herhangi bir noktasında yeni ihtiyaçlarını karşılamak üzere yararlanabilecekleri bir eğitim uygulaması olarak değerlendirilmek-

57 İbrahim Özdemir, “İslami Bir Çevre Anlayışı”, *Yalnız Gezegen*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001, s. 106.

58 Buhâri, *Sahîh-i Buhâri*, Kitâb-u Fedâilî'l-Medîne, Bab: 1, Hadis: 1867, Cilt: 2, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan 1992, s. 576.

59 Spence, *age*, s. 183.

60 Sahîh-i Buhâri, Kitâb-u Fedâilî'l-Medîne, Bab: 13, Hadis: 1889, s. 582.

61 Tirmîzi, *El-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu'l-Edeb, Bab: 41, Hadis: 2799, Cilt: 5, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1987, ss. 103-104,

tedir. Bu çerçevede toplumun duyduğu ihtiyaçlar ve karşılaştığı sorunlara (çevre ve trafik problemleri gibi) çözümler aranmasında yaygın eğitim uygulamalarından yararlanması gerekmektedir.<sup>62</sup>

Eğitim, pek çok toplumsal sorunda olduğu gibi, çevre problemlerinin çözümünde de en başta gelen çözüm yolu olarak kabul edilmektedir.<sup>63</sup> Bu çerçevede çevre noktasında eğitimin amacı; “insanların ekolojik çevre dizgelerini ve insanlığın bu dizge içindeki yerini kavramalarına, aynı zamanda bireylerin, insan toplumlarının gezegenle nasıl uyum içinde yaşayabileceklerine ilişkin görüş geliştirmelerine, etkin ve sorumlu bir katılım için gerekli becerileri kazanmalarına yardım etmektir.”<sup>64</sup> Çevre (doğa) eğitiminin en kısa tanımı “doğanın dilinin öğrenilmesi”dir.” Bu noktadan hareketle, 1977 yılında Tiflis’te gerçekleştirilen Çevre Eğitimi Konferansı’nda başarılı bir doğa eğitiminin “insanı yaşadığı ortamın farkında olan, daha çok sorumluluk duyan, daha bilgili, daha deneyimli, daha tutumlu, daha becerikli ve daha katılımcı bir duruma taşıması gereği” üzerinde durulmuştur.<sup>65</sup>

Yaygın eğitimde çevre eğitimi, toplumu oluşturan bireylerin tamamını çevre problemleri ve tehlikeleri konusunda bilgilendirmeyi, bilinçlendirmeyi ve uyarmayı amaçlayan ve onların ekolojik etkinliklerde katılımcı, karar verici ve sorumluluk üstlenecek bireyler olarak yetişmelerini hedefleyen bir yaygın eğitim türüdür. Seminer, sempozyum ve benzeri toplantılarla önemli sorunları ve bu yöndeki çözümleri basın, TV. ve radyolarla kamuoyuna iletmeleri çevre eğitimine bir katkı olarak değerlendirilmektedir.<sup>66</sup>

62 Süleyman Çetin Özoğlu, “Yaygın Eğitim Düzeyinde Çevre İçin Eğitim”, *Çevre Eğitimi*, Türkiye Çevre Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 69.

63 Ahmet Mutlu, Banu Aygün, “Yüksek Lisans Öğrencilerinin Çevre Bilinci Üzerine Bir Araştırma”, *Doğa ve Çevre, V. Ulusal Ekoloji ve Çevre Kongresi*, İzmir 2004, s. 329.

64 Cevat Geray, “Çevre Koruma Bilinci ve Duyarlılığı İçin Halkın Eğitimi”, *Yeni Türkiye Çevre Özel Sayısı*, Temmuz-Ağustos 1995, sayı: 5, ss. 664-665.

65 F. Sancar Ozaner, “Türkiye’de Okul Dışı Çevre Eğitimi Ne Durumda Ne Yapmalı?”, *Doğa ve Çevre, V. Ulusal Ekoloji ve Çevre Kongresi*, İzmir 2004, s. 67. Çevre için eğitim bir başka anlamda; çevrenin oluşturucusu, ögesi ve kullanıcısı olan insanın çevre açısından ve çevre bağlamında eğitilmesi işlemleri ve süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre, bu tür eğitim, bilgilendirme, bilinçlendirme, uyarma, dengeleme, geliştirme ve koruma gibi işlemleri içermektedir. Geray, “Çevre Koruma Bilinci ve Duyarlılığı İçin Halkın Eğitimi”, s. 666, Süleyman Çetin Özoğlu, “Yaygın Eğitim Düzeyinde Çevre İçin Eğitim”, *Çevre Eğitimi*, Türkiye Çevre Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 65.

66 Özoğlu, “Yaygın Eğitim Düzeyinde Çevre İçin Eğitim”, s. 72, Orçun Bozkurt, “Çevre Eğitimi”, *Çevre Bilimi*, Editörler: Mustafa Aydoğdu, Kudret Gezer, Anı Yayınları Ankara 2006, ss. 219-221. Not: Ozaner’e göre, bireyler ekosistemlerin işleyişi insanların onlar üzerindeki olumlu

Yaygın eğitimin bir boyutunu da yaygın din eğitimi oluşturmaktadır.<sup>67</sup> Örgün eğitim dışında daha geniş insan kitlelerine hitap eden din eğitimine yaygın din eğitimi adı verilmektedir.<sup>68</sup> Yaygın din eğitimi, örgün din eğitimi kadar önemli bir ihtiyaçtır. Zira okul dışında bulunan insanların da din konusunda bilgilenmeye ihtiyaçları bulunmaktadır. Bununla bağlantılı olarak, ihtiyaçlar da çoğalmakta ve çeşitlenmektedir. Bu değişim ve çeşitlilik dinî inançlar ve yaşantılar alanında da kendini göstermektedir. Her gün yeni bir dini sorunla karşılaşan insanların ihtiyaçlarını yaygın din eğitimi kurum ve araçları karşılayabilecektir.<sup>69</sup> Zaten, din eğitimi bilimi, yaratılışını, yaratıcısını, hayatın anlamını ve geleceği ile ilgili problemleri öğretime uygun hale getirip, insanların bu türden ihtiyaçlarını gidermeye çalışır. Ancak bunu yaparken parçacı bir yaklaşım yerine, söz konusu ihtiyaçlarla ilgili hiçbir noktayı göz ardı etmeden bütüncül bir yaklaşımı benimser. Din eğitimi, yeni gelişmeleri, hayatın hızla artan ve çözüm bekleyen problemlerini de din eğitimi ve öğretiminin içersisine katmak durumundadır.<sup>70</sup> Bu yeni gelişme ve çözüm arayan sorunlardan biri de çevre problemleridir.

Çevre problemleri gibi konuların vaaz ve hutbelere konu edilmesi konusu zaman zaman tartışmalara konu olmuştur.<sup>71</sup> Eğer Kur'an ve hadislerde çevre konusu değişik açılardan ele alınıp değerlendirilmişse, bu konunun faaliyetlerde ele alınması bir gerekliliktir. Söz konusu problemlerin çözümünde dinden İslam'dan yarar beklemek faydacı bir yaklaşım olarak anlaşılmalıdır. İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerde söz konusu olan çevre ve tabiat hassasiyeti, İslamiyet'in zuhur ettiği dönem açısından oldukça ileri bir düzeyi ifade etmektedir. Bu gereksinim iki açıdan önemlidir: 'Saadet-i dâreyn'i amaçlayan dinimiz İ-

---

ve olumsuz etkilerini öğrendikçe doğayla ilgili daha sorumlu davranışlar geliştirmektedirler ve doğaya karşı yatkınlıkları artmaktadır. Ozaner, "Türkiye'de Okul Dışı Çevre Eğitimi Ne Durumda Ne Yapmalı?", ss. 67-68.

67 Nurullah Altaş, "Dinî Danışmanlığın Teorik Temelleri", <http://acikarsiv.ankara.edu.tr/full-text/187.htm>.

68 İlhan Yıldız, "Eğitim Düzeyi Bağlamında Din Görevlilerinin Yeterliliği", *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu*, İbav Yayınları Kayseri 2003, s. 70.

69 Nevzat Yaşar Aşkoğlu, "Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım", *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu*, İbav Yayınları Kayseri 2003, s. 91.

70 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara 1998, s. 28, H. Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2003, s. 63.

71 Recai Doğan, "Osmanlı'nın Son Döneminde Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vaizlik", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 35, Sayı: 1, s. 183.

lam'ın kendi müminlerine bu dünyada mutlu olabilmeleri için önerilerde bulunmaktadır.<sup>72</sup> Yaşanılan ortamın çevrenin niteliği, elde edilmeye çalışılan mutluluk için oldukça gereklidir. İkinci olarak ise, dünyada halife olarak bulunan insanın kendine verilen emanete bakışını, ona karşı görev ve sorumluluklarını şekillendirme açısından da İslamiyet'in çevreye bakışının tespit edilmesi ve müminlere anlatılması gerekmektedir.

Yaygın din eğitiminin kullanmakta olduğu kanallar göz önüne alındığında, yaygın eğitimin kullandığı kanallara yeni kanallar eklendiğini görmekteyiz. Bunların en öne çıkanı ise cami etkinlikleridir. Camilerde gerçekleştirilen yaygın din eğitiminin kullanmış olduğu kanallar ise şunlardır: Vaaz, hutbe, sohbet, Kur'an dersleri....Ülkemizde din hizmetlerinin düzenleme ve icra faaliyetleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve sorumluluğunda gerçekleşmektedir. Bu bağlamda din görevlilerimizin, vaizlerimizin yetiştirilmesinde, hutbe ve vaazların hazırlanması sürecinde çevre ile ilgili ilke, gerek ve hassasiyetlerin göz önünde bulundurulması, çevre problemlerinin aşılmasında katkı sağlayacaktır. Ülkemizde mevcut cami sayısı göz önüne alındığında, yaygın din eğitimi açısından ne kadar geniş bir halk kitlesine ulaşabilme imkânının var olduğu açıkça görülecektir. Camiye gelen insanların dini açıdan belli bir kabul edişle ve zihinsel/içsel hazır bulunuşlukla oraya geldikleri unutulmamalıdır. Bundan hareketle orada bulunan cemaatte vaaz ve hutbeler aracılığıyla oldukça nitelikli ve kalıcı izli öğrenmeler sağlamak mümkündür. Bu bağlamda toplumu oluşturan bireylerin Allah'ın tabiatı kullarına bir emanet olarak verdiği ve insanın doğanın bir parçası olduğu fark ettirilmelidir. Ayrıca, tabiatın insana bir lütuf olarak ihsan edildiği ve insanın tabiatın bir hâkimi değil emanetçisi olduğu öğretilmelidir.<sup>73</sup>

Konunun toplumumuz tarafından algılanmasını örneklemek amacıyla, bir vakit namazı öncesi merkezi sistem yoluyla vaaz eden bir vaizimizin ifadelerine yer vermek istiyorum: Besmele ve salveleden sonra, "Değerli Cemaat-ı Müslimîn bugünkü vaazımız avcılık üzerine olacaktır. Belki ilk

72 Talat Sakallı, "Hadisler Açısından İsrâf ve Tasarruf", *SDÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, Yıl: 1994, Sayı:1, s. 69.

73 Ahmet Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*", Yıl: 2001, Sayı: 8, s. 149. Hutbe, Belirli günlerde hatiplerin minbere çıkarak cemaate karşı yaptıkları konuşmadır. Fahri Kayadibi, "Cumhuriyet Dönemi İmam-Hatiplik ve Vaizlik", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*", Yıl:1999, Sayı:6, s. 171. Vaaz, bir şeyi hatırlatmak, iyiliğe teşvik, birine nasihat edip kalbini yumuşatacak ve Allah'ın cezalandırmasından korkutacak şeyleri hatırlatmak, öğüt vermek tavsiye etmek anlamına gelmektedir. Mehmet Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yay. İstanbul 2001, s. 30. Atik, Kur'an ve Çevre, s. 6.

bakışta basit bir konu gibi gözüküyor olabilir. Ama her konuda olduğu gibi dinimizce bu konuda da uymamız için uyarılarda bulunulmuştur...” bu olayda vaizimizin taşımış olduğu psikoloji oldukça dikkat çekicidir. Kendisi mevsimi olması dolayısıyla, bu konunun anlatılmasının gerekli olduğunu düşünmüşken, dinleyicilerin konuya bakışını kestirememesinden hareketle, çekimser bir şekilde vaazına başlamıştır. Kanaatimizce vaizin burada düştüğü çekimserliğin nedeni, bu türden konuları dinde olup olmadığı; vaaz ve hutbelerde bahsedilip edilemeyeceği konusunda halkımızın taşıdığı tereddüttür. Burada öncelikli olarak, toplum ve fertler açısından maslahat taşıyan bu tür konuların İslam’ın temel metinleri içerisinde yer aldığı cemaatimize fark ettirilmesi gerekmektedir.

## 6. Yaygın Din Eğitiminde Ele Alınabilecek Konu Başlıkları

### 6.1. Bugünün İnsanı ve Gelecek Nesillerin Hakkı Olarak Çevre

Vaaz ve hutbelerde üzerinde durulması gereken konuların başında, çevre ile kul hakkı arasında var olan ilişki olmalıdır. Çünkü yaşanılabilir bir dünya bugünün insanların olduğu kadar gelecek nesillerin de hakkıdır. Çevre hakkı, günümüzde yaşam hakkıyla eşdeğer kabul edilmektedir. Çevre hakkı tüm canlılar için en temel haktır.<sup>74</sup> Sağlıklı ve ekolojik açıdan korunmuş bir çevrede yaşama hakkı anlamına gelen “çevre hakkı” günümüzde insanların temel haklarından biri olarak kabul edilmektedir. Çevre sorunlarının 1970’lerden sonra önem kazanması, çevre politikalarını yürütecek mevzuatların hayata geçirilmesine ve bağımsız bir *Çevre Hukuku’nun* doğmasına yol açmıştır. Bu yeni hukuku geleneksel uluslararası hukuktan ayıran temel fark, hareket noktası olarak kabul ettikleri temel süjelerinin farklı olmasıdır. Klasik hukuk anlayışı şimdiki neslin üyeleri arasındaki ilişkileri esas alırken, uluslararası çevre hukuku insanoğlu kavramını hareket noktası olarak ele almıştır. Gelecek nesillerin sağlıklı bir çevrede yaşama hakkı ancak böyle bir hareket noktasından sonra söz

74 Durmuş Ali Bal, “Çevre İle İlgili Yeni Yaklaşımlar”, *Çevre Bilimi*, Editörler: Mustafa Aydoğdu, Kudret Gezer, Anı Yayınları Ankara 2006, s. 185. Çevre hakkı Anayasamızın 56. maddesinde düzenlenmiştir. Buna göre; “herkes sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkına sahiptir. Çevreyi geliştirmek, çevre sağlığını korumak ve çevre kirlenmesini önlemek devletin ve vatandaşın ödevidir.” Taner Ürkmez, “Çevre Hakkı Kavramının Tarihsel Gelişimi”, [http://www.cekud.org/site/page.asp?dsy\\_id=904](http://www.cekud.org/site/page.asp?dsy_id=904)

konusu olmuştur.<sup>75</sup> Ayrıca insan merkezli bir hak-ahlak anlayışından tüm yaşamın birbiriyle bağımlılığı ve kutsallığı temelinde bir biyolojik, ekolojik ve teolojik bir yönelime gidilmesi tabiatın korunması açısından gerekli görünmektedir.<sup>76</sup>

Bu bağlamda konuyu İslam açısından ele alıp değerlendirdiğimizde, yaşadığımız dünya bireysel olarak her bir insanın; toplumsal olarak da her bir ülkenin ortak değeri olarak görülmelidir. Dünyanın herhangi bir yerinde çevreye verilen bir zarar, dünyanın herhangi bir bölgesinde yaşayan bir insanın yaşamını olumsuz etkilemektedir. Allah'ın affetmediği tek günah kul hakkı olduğuna göre, böylesi bir hak ihlalinin ortaya çıkması dinimiz açısından doğru bir davranış değildir. İnsanların birbirlerinin, hak ve hukukunu dikkate aldığı, diğer insanı, kendi nefesine tercih ettiği, çok kazanma hırsını terk ettiği, helal-haram sınırını gözetmediği bir toplumda, çevre problemiyle karşılaşmak söz konusu olmayacaktır. Çünkü çevrenin ifsadında en önemli etken insandır. İnsanın yabancılaşması, kalp ve kafasının ifsadı önlenmedikçe çevre kirlenmesinin önüne geçmek mümkün değildir.<sup>77</sup>

## 6.2. İsrif ve Fakirlik

Yaygın din eğitimi uygulamalarında üzerinde durulabilecek diğer bir konu ise israf ve açlık problemleri olmalıdır. Kur'an-ı Kerim'in yeryüzündeki Allah'ın hazinelerinden ve nimetlerinden bahsetmesine rağmen, insan bugün her zamandakinden daha şiddetli bir şekilde, fakirliğin ve açlığın kucağına düşmüştür. İnsanların bir kısmının, her türlü nimet ve içinde yüzdüğü, en modern üretim vasıtalarına sahip bulunduğu bir devirde yaşanan bu fakirlik ve açlık gerçeği, kaynakların yetersizliğinden değil, paylaşım ve tüketimdeki dengesizlikten kaynaklanmaktadır.<sup>78</sup> Ayrıca Allah tarafından insanlara verilen nimetlerin kıymetinin bilinmemesi bu

75 İbrahim Uslu, *Çevre Sorunları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 7, Bal, "Çevre İle İlgili Yeni Yaklaşımlar", s. 184, İbrahim Özdemir, "Çevre- Ahlak İlişkisi", *Yalnız Gezegen*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001, s. 18.

76 Köylü, "Çağdaş Din Eğitimi Teorileri: Batı Örneği", s. 215.

77 Fahri Kayadibi, "Çevre Sorunları ve Dinlerin Çevreye Bakışı", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, c. I, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 279, Atik, Kur'an ve Çevre, s. 8, Ahmet Coşkun, *Çevre Kirlenmesi Problemine İslami Açından Bir Bakış*, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, Kayseri 1986, s. 312.

78 Hicr, 15/21, Coşkun, "Ayetlerin Işığında Fakirlik ve Açlık Problemi", s. 47, Özdemir, Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam*, s. 13.

durumun diğer bir nedenidir. Netice itibariyle, hayatı ve geçim şartlarını zorlaştıran sebeplerin başında israf gelmektedir. İsrâf; bir şeyin gereğinden fazla kullanılması ve insanın yaptığı her eylemde aşırı gitmesi (haddi tecavüz etmesi)<sup>79</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Allah Kur'an'da yer alan ifadesine göre israfı asla sevmemektedir: “(O kullar), harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar.”<sup>80</sup>

Kur'an'ın israfı yasaklamasının bir hikmeti Allah'ın nimetlerinden herkesin faydalanmasını sağlamaktır:<sup>81</sup> “Yiyiniz içiniz ancak, israf etmeyiniz”,<sup>82</sup> Yoksulluğun değişik nedenleri olmakla birlikte insanların tüketim alışkanlıklarının öncelikli olarak göz önüne alınması gerekmektedir. Dünya nimetleri insanın emrine sunulmuştur. Ancak bu imkânın sınırları da yine Kur'an tarafından ortaya konulmuştur. Burada göz önünde tutulması gereken gerçek, insanlığın yaşamlarını sürdürmelerinde kendilerine verilen nimetlerden gereği gibi yararlanmaları, ancak onun ötesinde imkânların gereksiz yere heba edilmemesidir. Burada ihtiyaç olanla olmayan arasında bir sınırın belirlenmesi gereği karşımıza çıkmaktadır. İslam ifrat ve tefrite karşı, “tasarruf” bir başka ifadeyle “dengeyi koruma” fikri üzerinde durmuştur. Bununla bağlantılı olarak da tasarrufun iki aşırı ucu olan “cimrilik” ve “israf”ı da yasaklamıştır.<sup>83</sup> “Ey âdemoğulları! Her secde eddiğinizde güzel elbiselerinizi giyin; yiyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.”<sup>84</sup> Bu ayette önce, namaz kılarken başta olmak üzere Müslümanların güzel giyinmeleri öğütlenmekte, hemen ardından yeme ve içmede de israf edilmemesi onlara öğütlenmektedir.

İsrâf olgusunun dinimizde oldukça önemsenen bir konu olmasından dolayı, yaygın din eğitimi uygulamalarında bu kavram hakkında özellikle ve nitelikli bir şekilde durmak gerekmektedir. Öncelikli olarak dünyanın ve özelde de ülkemizin sıkıntısını yaşamaya başladığı su sıkıntısının önüne geçilebilmesinin birincil yolu, israfı önlemek ve tasarrufu toplum bireylerine aşılacaktır. Zira Kur'an, akrabaya, yoksula ve yolcuya iyilik yapmayı bizlere emrederken bu işte bile aşırılığa kaçılmamasını, savurganlık

79 Talat Sakallı, “Hadisler Açısından İsrâf ve Tasarruf”, SDÜ İlahiyat Fak. Dergisi, Yıl: 1994, Sayı:1, s. 71.

80 Furkan, 2/7.

81 Ahmet Coşkun, Ayetlerin Işığında Fakirlik ve Açlık Problemi”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, Kayseri 1990, s. 57.

82 Araf, 7/32.

83 Talat Sakallı, “Hadisler Açısından Çevre İsrâfı”, Diyanet İlmî Dergi, Temmuz-Ağustos-Eylül 1991, Cilt: 27, Sayı: 3, ss. 60-61.

84 A'raf, 7/31.

edilmemesini bizlere hatırlatmaktadır.<sup>85</sup> Peygamberimizin akan suda bile abdest alırken israftan kaçınılmasını istemektedir. Diğer yandan günümüz tüketim anlayışı, gereğinden fazla mal sahibi olma, ihtiyacını karşıladığı halde yeni çıkan moda olanı alıp önceki, olanı gözden çıkarma gibi bir eğilime sahiptir. Böylesi bir tutumun dinimizce israf olduğu yaygın din eğitiminde muhatap kitleye fark ettirilmeli ve israfın önüne geçmek için bilinç oluşturulmalıdır.

### 6.3. Halifelik ve Kendini Tanıma Bilinci ile Çevreye Karşı Sorumluluk

Vaaz ve hutbelerde insanların Allah'ın halifesi olduğu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmalıdır. Böylesi büyük bir sorumluluğu yüklenen insanın tabiata karşı hangi tutum içerisinde olması gerektiği ona fark ettirilmelidir. Halifelik olgusu Kur'an'da açıkça ifade edilen bir gerçekliktir: "*Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi...*"<sup>86</sup> Allah'ın halifesi olarak insan, içerisinde yaşadığı çevreyi korumalı ve gerekli dikkati göstermelidir.<sup>87</sup> Günümüzde insan teknolojik ve refah konusunda oldukça büyük ilerlemeler kat etmiştir. Fakat içinde yaşadığı tabiatla dengeli bir ilişki kuramamış, onu bilinçsizce kullanarak, hem kendisini hem de gelecek nesilleri tehlikeye atmıştır. Bunun temelinde insanın kendisine, içinde yaşadığı tabiata ve yaratıcısına karşı yabancılaşmış olması ile tabiatı baş eğdirilmesi gereken cansız bir varlık olarak görmesi yer almaktadır.<sup>88</sup> Bu nedenle vaaz ve hutbelerde halifelik kavramının ne anlama geldiği ve insanın dünyadaki bulunmasının anlamı cemaate anlatılmalıdır.

Halifelik olgusu ile ilgili olarak insanın önce kendisini tanıması sağlanmalıdır. Kendini tanıyan insan, öncelikle bu dünyada niçin var olduğunu bilir. Bununla bağlantılı olarak da iç dünyasında ve dış dünyadaki olayların farkına varır. Bu bilinçte olan bir kişi, çevresindeki olay ve kişilerin kendini nasıl etkilediklerinin farkında olduğu gibi, kendisinin de çevresini nasıl etkilediğini bilir. Kendini tanıyan ve hayatın anlamını bilen bir kişi, kendisi ile Allah'la ve evrenle var olan ilişkisinin de ne anlam ifade ettiğini kolaylıkla anlayabilir. Özellikle Allah'a karşı kul olma, onun hali-

85 İsra, 17/26, 29.

86 Bakara, 2/30.

87 Nasr, "İslam Ve Çevre Bunalımı", s. 161.

88 Güngör, "Kur'an'dan Çevreye Bakış", ss. 135-136.



fesi olma anlayışı, diğer insanlarla ve evrenle olan ilişkisinde ona olumlu katkılar sağlayacaktır. Eğitim uygulamalarında üzerinde durulması gereken bu konu, çevre problemlerinin azaltılması ve insan eliyle giderilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Zira uygulamalarda Kur'an'da ortaya konulan esaslara göre, insan ve Allah arasındaki ilişkinin olması gereken noktaya taşınmasıyla, insanlar öncelikle kendilerini tanıyacaklar, daha sonra da çevrelerini diğergam bir içgüdüyle tanımaya ve anlamaya çalışacaklardır.<sup>89</sup>

#### 6.4. İnsana Verilen Nimetlerin Anlamı

Yaygın din eğitimi uygulamalarında bize bahşedilen nimetlerin veriliş hikmet ve gayelerinin ayrıntılı bir şekilde anlatılması çevre bilinci oluşturmada önemli katkılar sağlayacaktır. Allah Kur'an'ın pek çok ayetinde tabiatın insan için yaratıldığını vurgulamaktadır. Bu vurguda yaratılan tabiatın mükemmel özellikler taşıdığı, insanların bu lütuflara şükretmeleri ve onlardan ibretler çıkarmaları istenilmektedir: *“Gökten suyu indiren O'dur. Ondan hem size içecek vardır, hem de hayvanlarınızı otlatacağınız bitkiler. (Allah) su sayesinde sizin için ekinler, zeytinler, hurmalar, üzümler ve diğer meyvelerin hepsinden bitirir. İşte bunlarda düşünen bir toplum için büyük ibret vardır...”*<sup>90</sup>

İnsanın içinde bulunduğu ortamla olan bu ilişkisi, onun istediği şekilde bu ilişkiyi gerçekleştirmek yerine bazı görev ve sorumluluklarını göz önünde bulundurarak sürdürülmesini beraberinde getirmektedir. Çünkü keyfi davranmak, ilişkiye zarar verebileceği gibi, belli bir zaman sonra ilişki içindeki varlıklardan birinin diğerine hâkim olmasına yol açacaktır. Bu nedenle ilişkinin sağlıklı yürüyebilmesi, insan tarafından belli görev ve sorumlulukların bilinmesi ve dikkate alınması ile mümkündür.<sup>91</sup> Bir başka ayette bu duruma şu şekilde vurgu yapılmaktadır: *“İnsanların bizzat işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan)*

89 Çamdibi, Din Eğitiminde İnsan ve Hayat, s. 82, Sadiye Hawar Han Çiști, “Fitrat: İnsanlar ve Çevre İçin Bir İslami Model”, *İslam ve Ekoloji*, Haz: Richard C. Foltz ve Arkadaşları, Çeviri: Nurettin Elhüseyni, Oğlak Yayınları, İstanbul 2007, s. 97, Fazlun M. Khalid, “İslam, Ekoloji ve Modernlik: Çevre Bozulmasının Kökenindeki Sebeplere İlişkin İslami Bir Eleştirisi”, *İslam ve Ekoloji*, Haz: Richard C. Foltz ve Arkadaşları, Çeviri: Nurettin Elhüseyni, Oğlak Yayınları, İstanbul 2007, s. 276.

90 Nahl, 16/ 10-12,14.

91 Kula, “Kur'an İşığında İnsan-Çevre İlişkinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi”, s. 363.

dönerler.”<sup>92</sup> Ayrıca Bu ayet insanların potansiyel olarak tabiatı bozabileceklerini ona zarar verebileceklerini vurgulamaktadır. Ayetin ikinci kısmı ise, bu bozulmanın etkisini insanların bu dünyada görececeklerini, bu durumun da yaptıkları yanlıştan dönmeleri için bir fırsat olduğu vurgulanmaktadır.

Allah’ın halifesi olarak insan ile kendisine sunulan tabiata arasında olan bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki iki yönlü bir yapıdadır. İnsan Allah’ın lütfu olarak tabiatta var olan nimetlerden yararlanacaktır. Ancak, halife olması bakımından ve kendisine emanet edilen tabiata karşı da sorumluluğunu yerine getirecektir. İnsanlar, ayetlerde her birinden ümmet olarak bahsedilen tabiattaki varlıkların bakımından ve korunmasından sorumludurlar. İşte bu iki nokta arasında bir denge kurulması gerekmektedir. İhtiyaçlar tabiattan karşılanacaktır, ancak aynı zamanda da tabiatın doğal yapısının sürdürülebilirliği de muhafaza edilecektir.<sup>93</sup>

Bu konuda üzerinde durulabilecek diğer bir konu da tabiatın Allah’ın varlığının bir işareti delili olduğu gerçeğidir. Gökte uçan kuşlarda, akan sulara, hoş güzel bir bebeğin simasında, rüzgarda uçan bir yaprakta, açan çiçekte, rengarenk açan çiçeklerde, yaşama renk katan ve bize engin bir mutluluk veren tüm olgularda Allah’ın kudreti ve yansıması vardır.<sup>94</sup> Bu durum Kur’an’da şu şekilde ifade edilmiştir: “Sizin yaratılışınızda ve (Allah’ın) yeryüzünde yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan bir toplum için ibret verici işaretler vardır.”<sup>95</sup>

### 6.5. Bu Dünyadakilere Karşı Tutumun Hesabı Allah’a Verilecektir

Vaaz ve hutbe etkinliklerinde konu edilebilecek önemli bir husus da bu dünyada yapılıp edilenlerin hepsinin hesabının Allah’a verileceği olmalıdır. Ahiret inancı kişilerde emanet duygusunun gelişmesine önemli katkılar sağlamaktadır. Ahirete inanan bir kişi, başta kendi varlığı olmak üzere, kendine verilen nimetlerin değerini daha iyi anlayabilir. Onların gerçek sahibinin Allah olduğunu düşünerek, kendisini emanetçi gibi gö-

92 Rum, 30/41.

93 Çiştî, “Fitrat: İnsanlar ve Çevre İçin Bir İslami Model”, s. 97.

94 M. Kemal Atik, “Kutsal Kitaplara Göre Tanrı Doğa İlişkisi, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, c. I, Yahn Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 1.

95 Casiye, 45/4.

96 Kula, “Sahip Olma ve Emanet Duyguları Açısından İnsan-Çevre İlişkisi”, s. 218.

rür ve onlarla ilgili hesaba çekileceğini düşünerek, görev ve sorumluluklarını gereğince yerine getirmeye çalışır.<sup>96</sup>

İçinde yaşadığımız bu kâinat insanın imtihanı için yaratılmıştır. Onun içindeki bütün varlıklar ve imkânlar insana emanet olarak verilmiştir. Bunları doğru bir tutumla kullanması istenilen insan böyle yapmadığı takdirde bunun hesabını ahirette verecektir.<sup>97</sup> Öyle ki insan yeryüzünün hem halifesidir, hem de kendisine verilen nimetlerle imtihan olunmaktadır. Bu nimetlere karşı takınacağı tutum, onun imtihanında belirleyici olacaktır. Aşağıdaki ayette insanın halifelğine vurgu yapılırken, içeriği ile ilgili de bilgi verilmektedir: “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği (nimetler) hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O’dur.”<sup>98</sup> İnsan halife olarak seçilmesi dolayısıyla fazladan sorumluluklar yüklenmiş ve hesap günü bu sorumlulukların yerine getirilip getirilmeyişi durumuna göre karşılık görecektir. İnsan kendisine verilen imkânlarla nimetlerle bu dünyayı huzurlu ve mutlulukla yaşanılabilir bir ortama dönüştürebileceği gibi, bozgunculukla, fesatla, israfla bu dünyayı tahammül edilemez bir ortama çevirebilecektir.<sup>99</sup> Bu bağlamda yaygın din eğitimi uygulamalarında bu dünyasını mahvedip mutlu olamayan insanın ahirette de mutlu olmasının söz konusu olmadığı vurgusu üzerinde durulmalıdır.

## Sonuç

Alınacak tedbirlerle, daha güzel bir çevre oluşturup gelecek nesillere yaşanabilir bir dünya bırakmak her duyarlı insanın dikkat etmesi gereken bir husustur. Bu duyarlılık ancak eğitimle sağlanabilir. Bu anlamda çevre için eğitim, çevre sorunlarının önlenmesi ve çözümünde başta gelen bir çözüm yolu olma özelliğini korumaktadır. Zira çevre problemlerini insan oluşturmuştur. İnsanların bu problemlere karşı takınacakları tavır problemin gelecekte nasıl şekilleneceğine büyük ölçüde yön verecektir.

Çevre problemlerinin çözümü ve onların ıslahı için dini temelli çözüm önerilerinin geliştirilmesi kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Din toplumlara

97 Mevlüt Güngör, “Kur’an’dan Çevreye Bakış”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, c. 1, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, ss. 145-146.

98 En’am, 6/165.

99 Bayraktar Bayraklı, “Çeşitli Boyutlarıyla Çevre Sorunu”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, c. 1, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, s. XIX, Fazlun M. Khalid, “İslam, Ekoloji ve Modernlik: Çevre Bozulmasının Kökenindeki Sebeplere İlişkin İslami Bir Eleştiri”, *İslam ve Ekoloji*, Haz: Richard C. Foltz ve Arkadaşları, Çeviri: Nurettin Elhüseyni, Oğlak Yayınları, İstanbul 2007, s. 276.

yön veren onların tutum ve davranışlar geliştirmesine katkı sağlayan en önemli amillerin başında gelmektedir. Çözüm arayışının bu boyutunun açıkta bırakılması, çözümsüzlüğün devam etmesine neden olacaktır. İnsanların bireysel ve toplumsal mutlulukları dinimiz açısından öncelikli bir durumdur.

Çalışmada ortaya konulan Kur'an ve hadislerde ortaya çıkan İslam dininin çevre ile ilgili bakış açısı gerçekçi ve ihtiyaca yönelik olarak tetkik edilmeli ve yaygın din eğitiminin imkânları kullanılarak, günümüz çevre problemlerinin çözümünde ve çevre bilinci oluşturmada değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, özellikle, vaaz ve hutbelerde çevre ile ilgili konuların ele alınıp anlatılmasının niçin gerekli olduğu camiye gelen cemaate anlatılmalıdır.

İslam dini açısından çevre konusunun ele alınıp işlenilmesinde bazı kavramların cemaate doğru bir şekilde anlatılması ve öğretilmesi gerekmektedir. Kur'an'a göre yeryüzünde ve gökyüzünde olan her şey insana verilmiş olmakla birlikte, aynı insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi konumundadır. Halifeliğin bir boyutu da emanete sahip çıkmakla ilgilidir. İnsana verilen dünya nimetlerinin tasarrufu tümüyle insana bırakılmasına rağmen, insanın dünya üzerindeki varlıklarla kuracağı ilişkide nasıl bir tutum belirlemesi gerektiğine dair ipuçlarının Kur'an ve hadislerde yer aldığı cemaate anlatılmalıdır.

Bu bağlamda çalışmamızın temel konusu olan, yaygın din eğitimi etkinlikleri mevcut yapısı çevre ile ilgili olarak yeniden düzenlenmelidir. Ayrıca, TV, radyo, internet gibi iletişim araçlarıyla, resmi ve özel din eğitimi etkinliklerinde çevre bilinci geliştirmeye yönelik yayınlar yapılmalıdır. Son olarak, oluşturulacak bilinçle bağlantılı olarak, her bir camimizin cemaatinin birlikte oluşturacakları hatıra ormanları şehirlerimizin ve köylerimizin kısa bir sürede yeşil bir örtüye kavuşmasına yardımcı olacaktır. Çevre bilinci oluşturmamızın sadece bir parçasını oluşturan ağaç dikme etkinliği oluşturulan bilincin güzel bir yansıması olacaktır.

# Kur'an'da Yer Alan Başlıca Ziraâ Temalar

**Necdet ÇAĞIL\***

## **Abstract**

**The Main Themesconnected with Agriculture from the Point of View of Koran.** Koran -as it's known- is not an agricultural book, but it doesn't mean that Koran never talk about some subjects which connected with the agriculture. So, we can see that Koran sometimes deals with some agricultural topics and instruments; as growing of plants, trees, gardens, grains, fruits, etc., by means of the rainwater, and Koran also speak of nature of soil and its quality as well. It's a fact that, Koran as soon as presents all of these subjects, it demands from human beings to think about God's portents and creation and to believe in His uniqueness and raising on the Day of Resurrection and to worship their Lord.

**Keywords:** Koran, agriculture, soil, water, plant, believe.

## **GİRİŞ**

Kur'an-ı Kerim'i herhangi bir bilim dalı için özel kanun ve kurallar vazeden, ansiklopedik bilgiler sunan bir kitap olarak görme gibi bir lüksümüz olmamalıdır. Zira Kur'an, tıpkı diğeri Semavî Kitaplar gibi, insanların kendi maddî imkânlarıyla elde edemeyecekleri ölmez değerleri onlara sunma adına bir "yol gösterici" olarak gelmiş olup, amacı, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmektir. Bu "yol gösterici" oluşunun yanı sıra Kur'an'ın, pek çok konuda olduğu gibi *ziraat* konusunda da zaman zaman önemli bilgiler sunduğu bir vakıadır ki, bu da çok doğaldır. Zira dinin merkezinde yer alan insan, her şeyden önce toprağın mahsulüdür. Dolayısıyla, insanın toprakla olan bu sıkı alâkası ve topraksız yapamayacağı gerçeği, Kur'an'da ziraâ unsurların geneli bir yaklaşımla, yer yer karakterize edilmesi dâhilinde şekillenip karşımıza çıkmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki, Kur'an ziraâ temalara değinirken, bunu, öncelikle "iman"

\* **Doç.Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ncagil@hotmail.com

ve “tevhit” merkezli olarak, hem ahiretteki dirilişin ispat ve izdüşümünü oluşturmak üzere, “yaratma” ilkesini ön plana çıkaracak şekilde ilahî azamet ve kudretin bir tecellisi, hem de *Aşkın (Müteal)* olan Bir Tek Yaratıcı’ya kulluğun bir gerekçesi olarak sunmaktadır. Yani Kur’an, ileride ele alacağımız belli başlı ziraî temaları sunarken, öncelikli amacı, tevhit akidesi bünyesinde tebellür eden iman esaslarını yerleştirmek olup, işlenen ziraî temalar, sadece bu amaca hizmet eden tali unsurlar olarak takdim edilmiştir.

Şimdi ziraatla ilgili, Kur’an-ı Kerim’de yer alan temel kavram ve unsurları maddeler halinde sunmaya çalışalım:

### 1. Hars

Sözlükte “toprağa tohum atmak, toprağın ziraat için hazırlanması, tarım, ekin, ekin ekip, ağaç dikmek, lehte iş yapmak, mal kazanıp biriktirmek, toplamak, çoğaltmak, canlandırmak” anlamlarına gelen *hars* sözcüğü<sup>1</sup>, Kur’an’da hem fiil, hem de isim olarak kullanılmaktadır. Örneğin, “*Eferaeytum mâ tahrusûn: Şimdi bana ektiğinizi haber verin!*”<sup>2</sup> ayetinde bu tabir fiil olarak; “...*lâ zelûlun tusîru’l-arda velâ tesqî’l-harsa: ...O ne boyunduruğa koşulup arazi süren, ne de hars (ekin) sulayan bir inektir.*”<sup>3</sup>; “*en-iğdû ‘alâ harsikum in kuntum sârimîn: Madem devşireceksiniz, hadi erkenden harsınızın (mahsulünüzün) başına gidin!*”<sup>4</sup> gibi ayetlerde ise isim olarak kullanılmıştır.

“Hars” tabirinin Kur’an’da teşbihli anlatıma konu olduğunu da görmekteyiz. Örneğin, “*Men kâne yurîdu harsa’l-âhirati nezid lehû fî harsih. Vemen kâne yurîdu harse’d-dunyâ nu’tihî minhâ...: Kim ahiret harsını (kazancını) istiyorsa, onun kazancını artırırız. Kim de dünya harsını (kârını) istiyorsa, ona da dünyadan bir şeyler veririz...*”<sup>5</sup> ayetinde geçen “*harsa’l-âhirati (ahiret harsı)*” ifadesi, gerçekte bir teşbih olup, bununla kastedilen “ahiret sevabı”dır. Zira “hars” aslında tohumun toprağa atılmasının ve

1 Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, Beyrut 1988, III, 205; İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed, *Cemheratu’l-Luga*, Beyrut, ts., II, 34-35; İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed, *Mucmelu’l-Luga*, Beyrut 1986, I, 230; Râgıb Isfehânî, Ebu’l-Kâsım Huseyn, *el-Mufredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Beyrut, ts., s. 112; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1990, II, 134-135, “h-r-s”.

2 Vâkıa 56/63.

3 Bakara 2/71.

4 Kalem 68/22.

5 Şûrâ 42/20.

ondan hâsıl olan ekinin adıdır. Burada ahiret sevabının ekine benzetilmesinin esprisi, bunun dünyadaki amel sayesinde elde edilmesidir. İşte bu yüzden “*Dünya ahiretin mezrasıdır*” denmiştir<sup>6</sup>. Nitekim bu manada dünya insanlar için bir ziraat mahalli, insanlar da oradaki ziraatçılar olarak telakki edilmiştir<sup>7</sup>.

“Hars” tabirinin şık bir teşbihli anlatıma konu olduğu bir başka örneği, “*Nisâukum harsun lekum...: Kadınlarınız sizin harsınızdır (ekeneğinizdir)...*”<sup>8</sup> ayeti oluşturmaktadır. Bu ayette, kadınların rahmine bırakılan meni latif bir teşbihle tarlaya atılan tohuma benzetilmiştir. Zira toprak, kendine ekilen tohum sayesinde insanların bekasını (geçimini) temin ederken, kadın da, kendine ekilen (meni) sayesinde insan türünün bekasını temin etmektedir<sup>9</sup>. Böylece “*Kadınlarınız sizin ekeneğinizdir*” ifadesi, “*Onlar çocuklarınızın üreme mahalleridir*” anlamına gelmektedir<sup>10</sup>. Kur’an’ın bu teşbihli anlatımından yola çıkarak diyebiliriz ki, toprak, bitki kültürünün kaynağı olduğu gibi, kadın da insan kültürünün kaynağıdır. Esasen “hars” deyiminin, “kültür” ve “medeniyet” kavramlarını ifade ettiği bilinmektedir. Nitekim Ziya Gökalp milletleri dört nevi halinde taksim edip incelerken, üçüncü tip olarak “*Harsî Milletler (Nations Culturelles)*” tabirini kullanmakta ve o meyanda “hars”ın birbirine merbut *Manzûme = Systeme*’lerden teşekkül ettiğini belirtmektedir ki, harsı teşkil eden bu manzumeler din, ahlâk, hukuk, sanat, dil, ekonomi ve fen alanlarını kapsamaktadır<sup>11</sup>.

Öte yandan Kur’an “zar” tabirini “hars” anlamında kullanmakta olup, “*Yunbitu lekum bihi’z-zar’a ve’z-zeytûne ve’n-nahîle...: (Allah) o su sayesinde sizin için ekinler, zeytinler, hurmalar...bitirir...*”<sup>12</sup> ayeti bunun örneğidir. Ne var ki, bu benzerlik, “zar” tabirinin isim olarak kullanılmasıyla kayıtlı olup, zaten bu iki tabirin lügat olarak ortak kullanım alanı bulduğu kaynaklarda belirtilmektedir<sup>13</sup>. Fakat fiil olarak kullanılmaları durumuna

6 Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, İstanbul 1885, II, 396-397. Vurgular tarafımızdan yapılmıştır.

7 Râgıb İsfehânî, s. 112.

8 Bakara 2/223.

9 Râgıb İsfehânî, s. 112; Beydâvî, I, ... Vurgu ve ilaveler tarafımızdan yapılmıştır.

10 Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*, Beyrut 1992, II, 404.

11 Bk. Gökalp, Ziya, *Makaleler III*, Hazırlayan: M. Orhan Durusoy, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1977, s. 13. Ayrıca bk. Tahsin Görgün, “Medeniyet”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 300.

12 Nahl 16/11. Diğer ayet örnekleri için bk. En’âm 6/141; Ra’d 13/4; İbrâhîm 14/37; Şuarâ 26/148.

13 Bk. Halîl b. Ahmed, I, 353; İbn Dureyd, II, 321; İbn Fâris, II, 450, “z-r-‘a”.

gelince, Kur'an bu iki tabir arasında fark gözetmiştir. Nitekim: “*Eferaey-tum mâ tehrusûn. Eentum tezra'ûnehû em nahnuzzârî'ûn: Şimdi bana hars ettiğinizi (ektiğinizi) haber verin! Onu siz mi ziraat ediyor (bitiriyor)sunuz, yoksa ziraatçılar (bitiriciler) biz miyiz?*”<sup>14</sup> ayetlerinde Cenabı Hak “hars”ı insanlara, “ziraat”ı ise, -“bitkiyi bitirme” anlamında- kendi zatına nispet etmiştir ki, bu “bitirme” eylemi, gerçekte beşerî değil, ilahî eylemler kategorisine dâhildir. Nitekim bu manada “*Zara'allâhu veledek: Allah senin çocuğunu yetiştirsin!*” denir<sup>15</sup>.

## 2. Toprak

Ziraatın medarı olan toprak, dinî inancımıza göre aynı zamanda ilk insanın (Hz. Âdem) menşeyini; yaratıldığı orijinal maddeyi ifade eder. Hz. Âdem'in topraktan yaratılışı keyfiyeti, Kur'an'ın yanı sıra Kitabı Mukaddes'te de yer almakta olup,<sup>16</sup> ne var ki, insanî varlığın esasını oluşturan bu toprağın mahiyeti ve fizikî yapısına dair Kur'an'da daha teferruatlı bilgi verildiği bir gerçektir. Bu cümleden olarak, insanın yaratıldığı toprak, yüce Kitabımızda: “çamurdan süzölmüş öz (sülâle)”,<sup>17</sup> “yapışkan çamur (tîn-i lâzib)”,<sup>18</sup> “pişmiş, kuru çamur; şekillenmiş kara balçık (salsâl/hamein mesnûn)”<sup>19</sup> ve “fırınlanmış, tınlayan çömlekçi çamuru (salsâl-i fahhâr)”<sup>20</sup> şeklinde sıfatlar giymektedir. Bunun yanı sıra insanın, yaratıldığı nutfeyi (sperma) oluşturan biyolojik maddelerin asıl itibarıyla topraktan gelmesi sebebiyle, yaratılışın doğrudan toprağa nispet edildiği de bir vakıa olup:

“...*Seni topraktan, sonra nutfeden yaratan, sonra da seni eksiksiz bir insan olarak düzenleyen Allah'ı inkâr mı ediyorsun?*”<sup>21</sup>

“...*Şüphesiz biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan,*<sup>22</sup> *sonra da yaratılışı belli belirsiz bir mudgadan*<sup>23</sup> *yarattık.*”<sup>24</sup> ayetleri bunu orta-

14 Vâkıa 56/63-64.

15 Râgıb İsfehânî, s. 212.

16 *Tekvin* 1: 26-28, 2: 7.

17 *Mu'minûn* 23/12.

18 *Sâffât* 37/11.

19 *Hicr* 15/26,28,33.

20 *Rahmân* 55/14.

21 *Kehf* 18/37.

22 Sperma ile döllenmiş dişi yumurtadan bir hafta zarfında oluşan hücre topluluğunun, rahim cidarına asılıp gömülmüş formu.

23 Çiğnenmiş gibi üzerinde diş izlerini andıran şekiller taşıyan; henüz uzuvları teşekkül etmemiş cenin.

24 *Hac* 22/5.



ya koymaktadır.<sup>25</sup> Bu ayetlerde insan neslinin ilk etapta topraktan yaratıldığıının belirtilmesi, onun aslının (Hz. Âdem) maddesinin veya maddesinin (meni) aslının toprak olması; meniyi oluşturan besinlerin topraktan gelmesi sebebiyledir.<sup>26</sup> Ayrıca:

*“Sizi topraktan yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi oradan çıkaracağız.”*<sup>27</sup>

*“Allah sizi yerden bitki bitirir gibi bitirmiştir. Sonra sizi yine oraya döndürecek ve sizi yeniden çıkaracaktır.”*<sup>28</sup> ayetlerinin ifadesi doğrultusunda toprak, insan varlığının ontolojik koordinatlarını teşkil eden üç farklı merhaleye; yaratılış, ölüm ve diriliş süreçlerine zarf oluşturma gibi bir işlevliği haiz olmanın yanı sıra, mümbitliğin, yetiştiriciliğin ve yeniden hayatla buluşturmanın sembolü olarak sunulmaktadır. İncil’de de: *“Size doğrusunu söyleyeyim: Buğday tanesi toprağa düşüp ölmedikçe yalnız kalır; ama ölürse çok ürün verir...”*<sup>29</sup> denirken bu, *teşbih* bazında Hz. İsa’nın öldükten sonra tekrar dirilip, insanları irşada devam edeceği anlamı çerçevesinde aynı gerçeği vurgulamaktadır. Öyle gözüküyor ki, inkârcılar alaycı ve yadırgayıcı bir üslûpla: *“Sahi biz ölüp, bir toprak ve kemik yığından olduktan sonra mı diriltilecekmiz?”*<sup>30</sup> diye sorarlarken, toprağı çürüyüp yok olmanın ölçütü görme yanılığısına düşüyor; onun biyolojik dinamizmini, mümbitliğini kavrayamıyorlardı. Nitekim: *“...Yeryüzünü de ölü, kuru görürsün; fakat biz onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir.”*<sup>31</sup> ayeti, toprağın biyolojik açıdan havi olduğu canlılık ve dinamizme işaret etmektedir.

Kur’an’da toprağın, biyolojik ve kimyasal yapısı itibariyle başlıca iki sınıfa ayrıldığını görmekteyiz:

*“Toprağı iyi ve elverişli beldenin bitkisi, Rabbinin izniyle bol ve bereketli çıkar. Toprağı kötü ve elverişsiz olandan ise faydasız bitkiden başkası çıkmaz...”*<sup>32</sup> Bu ayette *temsîlî* bir anlatıma yer verilmiş olup, Kur’an’ın indirilişi yağmurun yağmasına, Allah’ın ayetlerini tefekkür edip, onlardan yararlanan kimse (mümin) kaliteli ve elverişli toprağı, bu ayetler karşı-

25 Aynı manayı vurgulayan diğer iki ayet için bk. Mu’minûn 23/14; Mu’min 40/67.

26 Beydâvî, II, 13, 95.

27 Tâ Hâ 20/55.

28 Nûh 71/17-18.

29 Yuhanna 12: 24.

30 Mu’minûn 23/82, Sâffât 37/16, Vâkıa 56/47.

31 Hac 22/5.

32 A’râf 7/58.

sında hiç umursamayan, etkilenmeyen kimse de (inkârcı) tarıma elverişli olmayan çorak toprağa benzetilmiştir.<sup>33</sup>

Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 662-63)'den gelen bir rivayette ise Hz. Peygamber teşbihli bir anlatımla toprağın üç türüne işaret etmiştir: "Allah'ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim bol yağmura benzer. Bu yağmur, kâh öyle bir temiz toprağa düşer ki, o, suyu kabul eder de çayır ve bol ot yetişir. O toprağın bir türü de vardır ki, verimsizdir; (ama) suyu üzerinde tutar da, Allah onunla halkı faydalandırır; ondan hem kendileri içerler hem hayvanlarını sularlar hem de tarım yaparlar. Bu yağmur diğer bir tür toprağa daha isabet eder ki, düz ve kaygandır; ne suyu üzerinde tutar, ne de çayır bitirir. İşte, Allah'ın dinini anlayıp, Allah'ın benimle gönderdiği şeyden faydalanan ve bunu bilip başkalarına bildiren kimse ile, buna bîgâne kalan ve Allah'ın benimle gönderilen hidayetini kabul etmeyen kimsenin durumu böyledir."<sup>34</sup> Bu nebevî taksimde topraklar ve insanlar üç kısma ayrılmaktadır: a) Hem faydalandıran hem kendisi faydalanan, b) Faydalandıran, fakat kendisi faydalanmayan, c) Ne faydalandıran ne de faydalanan.<sup>35</sup> Bu üçlü taksimde ilk maddenin humuslu toprağı, ikinci maddeninse killi toprağı tasvir ettiği düşünülebilir.

Kur'an'da toprağın renginden de bahsedilmekte olup: "...Dağlardan da beyaz, kırmızı, (birbirinden farklı) çeşitli renklerde ve simsiyah yollar (katmanlar) yaptık."<sup>36</sup> ayeti bunu dile getirmektedir.

### 3. Su

Canlılık ve yaşamın sembolü olan suyun, Kur'an'da ziraat için "olmazsa olmaz" vasfını haiz bir konumda sunulduğu bir gerçektir. Öyle ki, yediğimiz ekmekten, hayvanlarımızın yiyeceğine varıncaya dek, bütün bir besin zincirinin yanı sıra, giyeceklerimizin de temel kaynağını oluşturan tüm bitki ve canlıların varlığı suya bağlanmaktadır. İşte bununla ilgili bazı örnekler:

"...O, gökten su indirip, onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır."<sup>37</sup>

"...Her canlıyı sudan meydana getirdik..."<sup>38</sup>

33 Beydâvî, I, 428. Ayrıca bk. Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Mısır 1966, II, 84.

34 Buhârî, İlim, 20.

35 Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi (Tecdî'in Metin Kısmı ve Osmanlıca Orijinalli)*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1926-1927, I, 69.

36 Fâtır 35/27.

37 Bakara 2/22.

38 Enbiyâ 21/30.

“Allah her canlıyı sudan yarattı: İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak, kimi de dört ayak üzerinde yürür...”<sup>39</sup>

Bu ayette “karnı üzerinde” ifadesiyle yılan gibi sürüngenlere; “iki ayak üzerinde” ifadesiyle insan ve kuş türü gibi canlılara; “dört ayak üzerinde” ifadesiyle de, davar ve vahşi hayvan türlerine işaret edilmekte olup, ayrıca “dört ayak üzerinde” derken bu, yengeç, hamamböceği, örümcekgiller ve kırkayak gibi “çok ayaklılar”ı da kapsamına almaktadır.<sup>40</sup>

“Kupkuru yere suyu ulaştırıp da, onunla hem hayvanlarının, hem kendilerinin yiye geldikleri ekini çıkarmakta olduğumuzu görmediler mi?...”<sup>41</sup>

“O, gökten sizin için su indirendir. İçeceğiniz de, hayvanlarınızı otlatacağınız bitkiler de işte bu sudan meydana gelir.”<sup>42</sup>

“Ey ademoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise indirdik...”<sup>43</sup> Bu son ayette müsebbebiyye -sebebe bağlananın (giysi) zikredilip, sebebin (yağmur) kastedilmesi- türünden bir mecaza yer verilmek suretiyle, gökten indirilen ve giysilerin ana maddesinin oluşumuna sebep teşkil eden yağmur, o giysilerin yerine konmakta ve yerde oluşanın gökten inenle sıkı ilişkisi nedeniyle, gökten bizzat elbise indiriliyormuş gibi bir anlatım sergilenmektedir. Zira giysiler ya pamuk ve keten gibi bitki türünden, ya da karada ve suda yaşayan hayvan cinslerinin kürkünden (yün, yapağı, tiftik, kıl, deri vb.) elde edilir ki, bunların hepsini kıvama erdiren yağmurdur.<sup>44</sup>

#### 4. Güneş

Kur’an’da güneş daha çok kozmolojik ve astronomik açıdan konu edilmekle birlikte,<sup>45</sup> güneşle bitki arasında bir ilgi bulunduğu -dolaylı da olsa- delâlet eden bazı ayetler mevcuttur. Bu konuda şu örnekleri sıralayabiliriz:

39 Nûr 24/45.

40 Câhız, Ebû Osmân Amr, *Kitâbu'l-Hayevân*, Beyrut 1969, IV, 271-272; Mâverdî, Alî b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut 1992, IV, 114-115; Beydâvî, II, 147; Sâvî, Ahmed el-Mâlikî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Mısır 1939, III, 144.

41 Secde 32/27.

42 Nahl 16/10.

43 A'râf 7/26.

44 Nahhâs, Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II, 120; Begavî, Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Ma'âlimu't-Tenzîl*, Bombay 1852, II, 3-4; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Mısır 1938, XIV, 51; Ukberî, Abdullâh b. Huseyn, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, Mısır 1976, I, 562; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VII, 118.

*“Alev alev yanan; aydınlatıcı ve ısıtıcı bir kandil yarattık. Taneler, bitkiler, (ağaçları) sarmaş dolaş olmuş bağlar, bahçeler çıkaralım diye yüklü, yoğun bulutlardan şarıl şarıl yağmur yağdırdık.”*<sup>46</sup> Bu ayetlerde önce güneşin “ısıtıcı” özelliğine değinilip, hemen ardından yağmur ve bitkiden bahsedilmesi, su + güneş + bitki üçlü kombinasyonuna dikkat çeken bir görüntü sergilemektedir. Zira bitkinin bitirilmesi işinde gök ve yer arasında ciddi bir irtibat olduğu; bunların birbiriyle koordineli biçimde doğal olaylara zemin hazırladığı bir vakıdır. Nitekim bu ayetlerin yorumlanması sadedinde gök kocaya, yer zeyceye, yağmur meniye, bitkiler de doğan çocuklara benzetilmiştir.<sup>47</sup>

*“Allah’ın rızasını kazanmak ve ruhlarındaki cömertliği kuvvetlendirmek için mallarını hayra harcayanların durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki, üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir; ona bol yağmur düşmese bile, (hiç olmazsa) bir çisenti isabet eder (de yine ürün verir)...”*<sup>48</sup> Teşbihli anlatımın yer aldığı bu ayette bahçenin, -dağ olmamak şartıyla- yüksekçe bir yerde kurgulanmasının esprisi, böyle bir bahçenin bol güneş alması ve aşılayıcı rüzgârlara açık olması sebebiyle kalite arz etmesidir. Zira çukur yerde bulunan bir bahçe böyle olmayacağı için, canlılık yönünden zayıf kalır.<sup>49</sup>

*“... O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, güneşin sırf doğduğu yere, ya da sırf battığı yere ait olmayan mübarek bir ağaçtan; zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, kendisine bir ateş dokunmasa bile, neredeyse ışık vermek üzeredir...”*<sup>50</sup> Başından itibaren, Allah’ın nurunun teşbihli bir anlatım formu dâhilinde sunulduğu bu ayette, kandillerin ana yakıtı olan zeytinyağının elde edildiği zeytin ağacından bahsedilirken, söz konusu ağacı betimleyen: “doğuya da batıya da ait olmayan” ifadesi, hem meyvesi hem yağı kaliteli olan bir zeytin ağacını anlatmaktadır ki, burada kastedilen, sırf kuşluk güneşinden yararlanıp, öğlen sonrası güneşine kapalı kalacak biçimde doğuda bulunan veya sırf öğlen sonrası güneşinden yararlanıp, kuşluk güneşine kapalı kalacak biçimde batıda bulunan ve böylece ara ara güneş alan bir zeytin ağacı değil; aksine, sabah akşam,

45 Örnekler için bk. Ra’d 13/2, Enbiyâ 21/33, Lokmân 31/29, Yâsîn 36/38, 40, Rahmân 55/5.

46 Nebe’ 78/13-16.

47 Bikâî, Burhânuddîn İbrâhîm, *Nazmü’l-Durer fî Tenâsubi’l-Ây ve’s-Suver*, Beyrut 1995, VIII, 298.

48 Bakara 2/265.

49 Bikâî, I, 518-519.

bütün bir gün boyu güneşe açık olan yahut sırf güneşe veya sırf gölgeye maruz kalma yerine, birbirini izleyecek biçimde hem güneşten hem de gölgeden nasiplenene zeytin ağacıdır. Zira böyle bir ağacın zeytini dolgun olduğu gibi, bu zeytinin yağı da kaliteli, güçlü ve iyi aydınlatıcıdır.<sup>51</sup>

## 5. Rüzgâr

Canlıların ve bitkilerin yaşamında çok önemli bir rolü haiz olan rüzgâr, gerçekte güneş ısısının harekete geçirdiği havadan (hava akımı) başka bir şey değildir. Şayet hava sakin ve sabit kalsaydı da rüzgâr oluşmasaydı, yaşam olmazdı.<sup>52</sup>

“O dilerse rüzgârı durdurur da, onlar denizin üzerinde kalakalırlar...”<sup>53</sup> ayeti, Kur’an’ın nâzil olduğu o dönemlerde gemilerin hareketini sağlayan yegâne doğa gücü olması nedeniyle rüzgârın ne büyük bir nimet olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim rüzgâr “bitkinin hayatı” diye tanımlanmış ve bu bağlamda: “Rüzgâr Rahman’ın nefesindedir” şeklinde bir vecizeye yer verilmiştir.<sup>54</sup>

Kur’an başlıca iki tür rüzgârdan bahsetmektedir ki, bunlardan birisi, genellikle *tekil* sıygalı olarak “rîh” şeklinde kullanılmakta olup, bununla eski sapık toplumların helâki için gönderilen azap rüzgârları (kasırgalar) ve ekini yakıp mahveden sam yeli kastedilirken,<sup>55</sup> diğeri *çoğul* sıygalı olarak “riyâh” şeklinde kullanılan ve bununla, çiçeklerin döllenesini sağlayan ve yağmur getiren rüzgârın kastedildiği rahmet rüzgârlarıdır. Bizim konumuz bu ikinci rüzgâr türü olup, bununla ilgili birkaç ayet meali sunmak istiyoruz:

“O, rüzgârları rahmetinin (yağmurun) önu sıra müjde olarak gönderendir. Nihayet (bu rüzgârlar) ağır bulutları yüklenince, onları ölü bir memleket sevk ederiz de, oraya suyu indirip, onunla türlü türlü meyveler çıkarırız...”<sup>56</sup>

“O, rüzgârları gönderen Allah’tır; bu rüzgârlar da bulutları harekete geçirir. Allah bu bulutları dilediği gibi (bazen bütün göğü kaplayacak şekil-

50 Nûr 24/35.

51 Ebû Ubeyde, Ma’mer, *Mecâzu’l-Kur’ân*, Beyrut 1981, II, 66; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Ma’âni’l-Kur’ân*, Beyrut 1988, IV, 45; Mâverdî, IV, 104; Zemahşerî, III, 67-68; Beydâvî, II, 142.

52 Cevherî, Tantâvî, *el-Cevâhir fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Mısır 1931, VIII, 31.

53 Şûrâ 42/33.

54 Bikâi, I, 519.

55 Bk. Fussilet 41/16, Zâriyât 51/41, Kamer 54/19, Hâkka 69/6, Âl-i İmrân 3/117, Rûm 30/51.

56 A’raf 7/57.

de) yayar ve (bazen) parçalı kılar; nihayet yağmurun onların arasından çıktığını görürsün.”<sup>57</sup>

“Rüzgârları da aşılایıcı olarak gönderdik ve gökten bir su indirip, onunla su ihtiyacınızı karşıladık. O suyu (yer katmanlarında) depolayan siz değilsiniz.”<sup>58</sup> Bu ayetler, rüzgârların iki temel fonksiyonuna; döllendirici ve yağmur taşıyıcı oluşuna dikkat çekmektedir. Bilhassa, naklettiğimiz son ayet bu hususta daha bir belirleyicilik arz etmektedir. Şöyle ki, ayet metninde yer alan “levâqıh” çoğul kelimesi, ya “hamile deve” anlamındaki “lâqıh”, ya da “aşılایıcı” anlamındaki “mulqıh” lafzının çoğuludur. Birinci değerlendirmeye göre kelime, “özünde rutubet barındıran ve yağmurun yağmasını sağlayan rüzgârlar” anlamına gelmekte olup, burada rüzgârların “hamile deve”ye benzetilmesi, bu rüzgârların yağmur yağdıran bulutların oluşması hususunda hayır getirici olmaları sebebiyledir. Nitekim: “...Hani o Âd kavminin üzerine **hayırsız** (köklerini kesen, kasıp kavuran) rüzgârı göndermiştik.”<sup>59</sup> ayetinde ifade edilen azap rüzgârından da **akîm** (kısır; hayırsız) diye bahsedilmektedir.<sup>60</sup>

İkinci değerlendirmeye göre ise burada kastedilen, rüzgârların bitkileri ya da bulutları aşılایıcı olmasıdır. Bulutların aşılınması su buharıyla,<sup>61</sup> bitkilerin aşılınması ise, bunların erkek çiçeklerine ait ince tozların rüzgârlar vasıtasıyla kaldırılıp, dişi çiçeklere nakledilmesiyle gerçekleşir. İşte bu tozlaşma sayesinde bitki ürün vermeye elverişli hale gelir.<sup>62</sup>

## 6. Bitki

Kur’an, gerek bitkinin bitirilişi keyfiyeti gerekse bitkilerin türleri hakkında zengin bilgiler sunmaktadır.

### 6.1. Bitkinin Bitirilişi Keyfiyeti

Yüce Kitabımız, bitkinin bitirilişi keyfiyetini, bazı fizikî tasvirler eşliğinde bizlere sunmuş bulunmaktadır. İşte bununla ilgili bazı örnekler:

57 Rûm 30/48.

58 Hicr 15/22.

59 Zâriyât 51/41.

60 Beydâvî, I, 646; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, VII (14. cüz), 37.

61 Bugün bazı bulutların konum itibarıyla (-), bazılarının (+) yüklü tanecikler taşıdığı bilinmektedir ki, bu zıt kutuplu bulutları buluşturup aşılایan ve şimşegin oluşumunu sağlayan da yine rüzgârdır.

62 Zeccâc, III, 177; Mâverdi, III, 155; Beydâvî, I, 646; Tantâvî, VIII, 31, 149; İbn Âşûr, VII, 37-38.

“...Onların (Hz. Peygamber’in ashabı) İncil’deki vasıfları ise şöyledir: “Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzer ki, bu, ziraatçıların hoşuna gider”...”<sup>63</sup>

“...Yağmuru bol bol yağdırdık. Sonra toprağı göz göz yarıdık da, orada taneler... bitirdik...”<sup>64</sup>

“...Yerin üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarıp ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir.”<sup>65</sup> Gerek toprağın gerekse bitkinin, ziraî işlemler süresince sergilemiş olduğu fizikî değişim keyfiyeti bu ayetlerde ortaya konmaktadır.

## 6.2. Bitki Türleri

Kur’an-ı Kerim bitirilen bitki türleri hakkında da oldukça zengin bilgiler vermekte olup, bunu iki başlık altında sunmak istiyoruz:

### a) Bitkinin Botanik Yapısı Yönünden:

Kur’an, gerek doğrudan, gerekse teşbihli anlatım formu dâhilinde başlıca iki çeşit bitkiden bahsetmektedir ki, bu “gövdesiz” ve “gövdeli” bitki türüdür:

“Gövdesiz ve gövdeli bitkiler Allah’a secde ederler.”<sup>66</sup> Ayet metninde yer alan “*necm*” lafzı, baklagiller gibi, gövdesi bulunmayan ve yer üzerine yayılıp yapışan; “*şecer*” lafzı ise gövdesi bulunan ve yerden yüksekçe olan her bir bitki anlamına gelmektedir.<sup>67</sup>

Son dönem İslâm âlimlerinden Tantâvî, ismini zikretmediği, Sorbon Üniversitesi’nde tabiat bilimcisi olarak çalışan bir botanikçiden yaptığı alıntıya göre başlıca üç tür bitki bulunmaktadır: Ağaçlar, makiler ve gövdesizler.<sup>68</sup>

Yine Tantâvî, adını belirtmediği İngilizce bir kaynaktan naklettiğine göre bütün ağaçlar, makiler ve ziraî bitkiler “yeşil yapraklı olma” hususunda müştereklik arz ederler. Ne var ki, Tantâvî naklettiği bu görüşü beğenmemekte; zira -örneğin-mantarın ve ancak büyüteç sayesinde

63 Fetih 48/29.

64 Abese 80/25-27.

65 Hac 22/5.

66 Rahmân 55/6.

67 Zeccâc, V, 96; Mâverdi, V, 424; Zemahşeri, IV, 43.

68 Tantâvî, XXV, 16.

görülebilen bazı sayısız miktarda küçük bitkilerin yeşil yapraklı olmadığını; dolayısıyla, yeşilliğin tüm bitkiler için genelgeçer bir özellik oluşturmadığını belirtmektedir.<sup>69</sup> Şu halde Kur'an'da geçen "gövdesiz ve gövdeli bitkiler" ifadesi, daha belirleyici bir bitki tasnifi veriyor gibi durmaktadır. Nitekim modern botanik biliminin öngördüğü; gövde yapısını esas alan bitki tasnifi; Kur'an'ın, söz konusu bu ikili tasnifine çok yakın düşmektedir. Şöyle ki, bir bitki, genel yapısıyla üç bölümden oluşur: Kök, gövde ve yapraklar. Kök, suyu ve besleyici mineralleri topraktan emerken, yaprak da sürekli besin imal eder. Gövde ise bu ikisini birleştirme görevini üstlenmiştir.<sup>70</sup> Yaprak, çiçek ve meyveler için mekanik bir destek olarak görev yapan ve bu organlarla kökler arasında iletişim sağlayan gövdeler, ya toprak üstünde dik şekilde uzar, ya yeraltında kalır veya toprak yüzeyi boyunca yayılırlar. Bir kısmı ise son derece kısa ve görünmeyecek kadar küçüktürler; bu nedenle bu tip bitkilerin gövdesiz olduğu söylenir.<sup>71</sup>

Bir diğer benzer tasnife göre gövde yapısı, dış görünüşü itibariyle üçe ayrılır:

a) *Otsu Gövdeler*: Bu gruba dâhil olan bitkilerin gövdeleri, genellikle yumuşak ve yeşil olup, bunların odunsu dokuları ya çok küçüktür ya da hiç yoktur.

b) *Odunsu Gövdeler*: Bunlar (büyük ve küçük ağaçlarda olduğu gibi) oldukça kuvvetli, kalın ve uzun ömürlüdürler.

c) *Konca (Tomurcuk) Gövdeler*: Bunlar da tomurcuklardan büyüyüp gelişen yeni gövde ve yaprak cinsleri olup, Kaliforniya at kestanesi buna örnektir.<sup>72</sup>

Öte yandan havuç, karahindiba, patates, soğan ve çiçek soğanı gibi bitkiler, "gövdesizler" kategorisine dâhil edilebilir. Zira bu gibi bitkilerin ya çok küçük gövdeleri vardır, ya da ömürlerinin hiç olmazsa bazı aşamalarında gövdesizdirler ve bunların yaprakları veya filizleri, hemen hemen doğrudan kök sisteminin ucundan bitip büyürler ve her yıl toprak sathına çıkarlar. Seneden seneye yaşayan pek çok tıbbî otların da yer aldığı bu kategoriye ait bitkilerin ana gövdesi yeraltında gizli olup, besin depolama

69 Tantâvî, XXV, 16.

70 Sinnott, Edmund W. & Wilson, Katherine S., *Botany: Principles and Problems*, New York 1955, s. 81.

71 Daha geniş bilgi için bk. Akman, Yıldırım, *Botanik*, Palme Yayınları, Ankara 1996, s. 232-233.

72 Bu üçlü tasnif için bk. Müller, Walter H., *Botany: A Functional Approach*, New York 1964, s. 57-58.



işlevi görürler ki, bu tür gövdelere "kök gövdeler (yeraltı gövdeleri)" adı verilir.<sup>73</sup>

Yine Kur'an'ın tasnifine çok benzeyen bir başka taksimde bitkiler, gövde yapılarına göre: a) *Ot cinsi*, b) *Çalı cinsi*, c) *Ağaç cinsi* olmak üzere başlıca üç kategori halinde ele alınıp incelenmektedir.<sup>74</sup>

Söz konusu ayete tekrar dönecek olursak, Tantâvî'nin tespitine göre ayet, başlıca üç tür bitkiyi anlatmaktadır: a) Buğday, arpa ve pirinç gibi hububat cinsi, b) Ot, çayır (ve baklagiller) gibi (gövdesiz) bitki türü, c)- Hurma ve zeytin gibi ağaçlar.<sup>75</sup> Bu tespit, ayetin başlıca iki tür bitki tasnifini öngören ifadesiyle çelişiyor gibi gözükse de, a ve b maddeleri, -cılız gövdeli bitkileri kapsamaları itibariyle- aynı kategoriye dahil edildiğinde, gerçekte herhangi bir çelişki söz konusu olmamış olur.

"Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? Güzel söz, kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir ki, o , Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir... Kötü bir sözün misali de, yerden koparılmış, ayakta durma imkânı bulunmayan kötü bir bitkinin misali gibidir."<sup>76</sup> Bu ayetlerde zikredilen "güzel söz"le Kelime-yi Tevhit veya Kur'an yahut müminin kendisi; "kötü söz"le şirk veya küfür, yahut inkârcının kendisi; "güzel ağaç"la hurma, incir, üzüm ve nar gibi hoş meyveli ağaçlar; "kötü ağaç"la ebu-cehilkarpuzu gibi (gövdesiz) bitkiler kastedilmektedir.<sup>77</sup>

"...ve bir kökten çıkan çok gövdeli ve tek gövdeli hurma ağaçları vardır."<sup>78</sup> Bu ayette de hurma ağacının botanik yapısı belirtilmekte olup, ayetin orijinal metninde yer alan "*sınvân*"lafzı, aynı kök üzerinde büyüyüp, başka hurmayla buluşan ve böylece iki, üç ve daha fazla sayıda çatallı gövde oluşturan hurma ağacı; "*ğayru sınvân*" tamlaması ise, farklı kökten oluşan yahut çekirdekten biten tek gövdeli; yani çatalsız hurma ağacı anlamına gelmektedir.<sup>79</sup>

#### b) Ürün Çeşidi Yönünden:

Yine Kur'an'da, yerin bitirdiği ürünlerin çeşidine dair zengin bir bilgi sunumu söz konusu olmaktadır. Biz konuya dair birkaç ayeti burada aktarmak istiyoruz:

73 Detaylı bilgi için bk. Sinott & Wilson, s. 102-104.

74 Bk. Sinnott & Wilson, s. 82-83.

75 Tantâvî, XXV, 8.

76 İbrâhîm 14/24-26.

77 Zeccâc, III, 160,161; Mâverdî, III, 132,134; Zemahşerî, II, 376,377.

78 Ra'd 13/4.

79 Zeccâc, III, 138; Mâverdî, III, 94; Zemahşerî, II, 349; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1962, IV, 2958; İbn Âşûr, VII (13. cüz), 87.

“O, gökten su indirendir. İşte biz onunla her türlü bitkiyi çıkarıp, onlardan yeşillik meydana getirir ve o yeşil bitkilerden, üst üste binmiş taneler, hurma ağacının tomurcuğunda da aşağıya sarkmış salkımlar, üzüm bahçeleri, zeytin ve nar çıkarırız: Her biri birbirine benzer ve her biri birbirinden farklı. Bunların meyvesine, bir meyve verdiği zaman, bir de olgunlaştığı zaman bakıverin hele! Kuşkusuz, bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır.”<sup>80</sup> Bu ayette yiyecekler sıralanırken, “tane”ye öncelik verilmesindeki maksat, ekinin (hububat) üstün meziyetli olmasıdır. Zira o, pek çok memleketin azığı ve ekseri hayvanatın gıdasıdır. Aynı yiyeceklerin “nar” ile noktalanması ise, bu meyvenin hoş ve çok faydalı olması sebebiyledir. Şöyle ki, nar dört kısımdan oluşur: a) Dış kabuk, b) İç (yumuşak ve beyaz) kabuk, c) Çekirdekler, d) Su. Bunlardan ilk üçü katı, kuru, yoğun, kekrek ve asitli iken, sonuncusu olan su (bunların aksine) içeceklerin en leziz ve latifi, mutedil tabiata en uygun olanıdır. Zayıf karakteri güçlendirir; bir yönüyle besin, bir yönüyle de ilaçtır.<sup>81</sup>

Ayetin son kısmında ise meyvelerin renk, miktar, tat ve şekille ilgili olarak,<sup>82</sup> çağla ve olgunlaşma evrelerinde sergilemiş olduğu fizikî görünüm ve değişime dikkat çekilmektedir.

“Gökten bereketli bir su indirip, onunla kullar için rızık olarak bahçeler ve hasatlık taneler, birbirine girmiş küme küme tomurcukları olan yüksek hurma ağaçları bitirdik...”<sup>83</sup>

“İnsan, yediğine bir baksın! Şöyle ki biz, yağmuru bol bol yağdırdık. Sonra toprağı göz göz yardık da, sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzümler, (baklagiller gibi) taze sebzeler, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar ortaya çıkardık.”<sup>84</sup>

“Allah o su sayesinde sizin için ekinler, zeytinler, hurmalar, üzümler ve (diğer) bütün meyvelerden bitirir...”<sup>85</sup>

“Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, bir kökten çıkan çok gövdeli ve tek gövdeli hurma ağaçları vardır ki, bunların hepsi aynı su ile sulanır; böyle iken, yemişlerinde onların bir kısmını bir kısmına üstün kılıyoruz...”<sup>86</sup>

80 En'âm 6/99.

81 Bikâî, II, 685,686. Bugün tıp dünyasında nar suyunun kanseri önlediğinden bahsedilmektedir.

82 Bk. Bikâî, II, 687.

83 Kaf 50/9-11.

84 Abese 80/24-32.

85 Nahl 16/11.

86 Ra'd 13/4.

“Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki hem de güzel rızık ediniz...”<sup>87</sup> Bu son ayet Mekke’de indiği için, henüz şarabın haram kılınmadığı dönemlere rastlamakta olup, “içki”nin “güzel rızık”tan ayrı zikredilmesi, Kur’an’ın daha o zamanlarda bile içkiyi hoş bir şey saymadığını ortaya koymaktadır. Böylece içkinin en azından “güzel bir rızık” olmadığı dolaylı olarak anlatılmış olmaktadır. Bütün bunlar bir yana; hurma ve üzümün, reçel, pekmez, pestil, sirke, şıra, hoşaf gibi mamullerin ana kaynağı oldukları gibi, hem taze hem de kuru olarak, zevkle yenebilen, kalori değeri yüksek, nefis birer besin oldukları bir gerçektir.

“Hani siz: “Ey Musa! Bir tek yemeğe katlanamayız; bizim için Rabbine dua et de yerin bitirdiği şeylerden; sebzesinden, hıyarından, sarımsağından, mercimeğinden, soğanundan bize çıkarırsın” demiştiniz...”<sup>88</sup> Bu ayette Yahudilerin, kendilerine gökten indirilen “kudret helvası (man)”ve “bıldırcın eti”nden oluşan mөнünün<sup>89</sup> bıkırtıcı monotonluğundan yakınmaları üzerine, Mısır’da kendilerini bekleyen bazı önemli sebzelerden bahsedildiğini görüyoruz.

## 7. Bitirilme Hâdisesinin Felsefî Tahlili

Bitkinin bitip neşvünema bulmasında, yukarıdan beri sunmuş olduğumuz doğal enstrümanlar bu “bitirilme” hâdisesinin fizikî boyutunu oluşturmakla birlikte, bunun “yaratma” bazında Allah’a ait olduğu; **toprak + su + güneş** üçlüsü etrafında şekillenen bu “bitirilme” keyfiyetinin yokluktan varlığa taşınması işinin Allah tarafından gerçekleştirildiği bir vakıa olup, Kur’an bu konuda da aydınlatıcı bilgi sunarak bizi tefekküre davet etmektedir. İşte buna dair bazı örnekler:

“Şüphesiz Allah, taneyi ve çekirdeği yarıp filizlendirendir. Ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarır. İşte budur Allah! Peki (O’ndan) nasıl çevriliyorsunuz!”<sup>90</sup>

“(Allah’a koştuıkları ortaklar mı hayırlı) yoksa gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indiren mi? O suyla, gönül alıcı güzel bahçeler meydana getirdik. Oysa siz o bahçelerin bir ağacını bile bitirmeye muktedir değiliz...”<sup>91</sup>

87 Nahl 16/67.

88 Bakara 2/61.

89 Bk. Bakara 2/57. Ayrıca bk. Çıkış 16: 12-31; Sayılar 11: 6-9, 31-32.

90 En’âm 6/95.

91 Neml 27/60.

“Şimdi de ektiğinizi bir haber verin bana! Onu siz mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz? Dileseydik, onu kuru bir çöp yapardık da şaşar kalırdınız.. Söyleyin şimdi bana, tutuşturmakta olduğunuz ateşi! Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz?”<sup>92</sup> Bu ve benzeri ayetler, ziraat da dâhil olmak üzere tabiatta cereyan eden tüm hâdiselerin gerçek yaratıcısının ALLAH olduğu hususunu dikkatlerimize sunmakta olup, aynı gerçeğe İncil’de de yer verildiğini görmekteyiz: Aziz Pavlus’un mektuplarında yer alan ve birincisi İsa Mesih’in davasını, ikincisi ise bedenlerin dirilişini konu alan şu: “Apollos kim? Pavlus kim? İman etmenize aracı olmuş hizmetkârlardır. RAB her birimize bir görev vermiştir. Tohumu ben ektim, Apollos suladı. Ama Tanrı büyüttü. Önemli olan, eken ya da sulayan değil, ekilene büyüten Tanrı’dır...”<sup>93</sup>

“...Ektiğin zaman, oluşacak olan bitkinin kendisini değil, yalnız tohumunu; buğday ya da başka bir bitkinin tohumunu ekersin. Tanrı tohuma dilediği gibi bir beden verir; tohumların her birine özel bir beden verir...”<sup>94</sup> şeklindeki teşbihli anlatımlar da aynı gerçeği terennüm etmektedir.

## 8. Hayvancılık

Kur’an-ı Kerim’de, bitkilerin yanı sıra insanoğlunun hizmetine sunulmuş olan; kara ve suda yaşayan bazı hayvanlar ve bunların ürünlerinden de bahsedilmektedir. İşte bununla ilgili bazı örnekler:

“O Allah (hayvanlardan dişi ve erkek olarak) sekiz eş yarattı: Koyundan iki, keçiden iki... Yine (erkek ve dişi olarak) deveden iki, sığırdan da iki...”<sup>95</sup> İnsanlığın hâlâ etinden, sütünden, derisinden, yün ve yapağısından yararlanmakta olduğu tüm deve, sığır ve koyun cinsleri bu ayette sunulmuş olmaktadır.

“Hayvanlardan yük taşıyan ve tüyünden döşek yapılanları yaratan O’dur...”<sup>96</sup> Ayetin orijinal metninde yer alan “hamûle” kelimesi “yük taşıyan hayvan”, “ferş” kelimesi ise “henüz binilme çağına gelmemiş küçük hayvan” veya “yününden, kılından yaygı, sergi ve döşek yapılan hayvan” anlamına gelmektedir. Yine “ferş” lafzı, “yatırılıp kesilen hayvan” anlamına da gelmektedir.<sup>97</sup>

92 Vâkıa 56/63-65,71-72.

93 1. Korintliler 3: 5-7.

94 1. Korintliler 15: 37-38.

95 En’âm 6/143-144.

96 En’âm 6/142.

97 Zemahşerî, II, 56; Beydâvî, I, 406; Bikâî, II, 729.

“Hayvanları da O yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma<sup>98</sup> ve birçok faydalar vardır; bir kısmını da yersiniz. Akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik (ve zevk) vardır o hayvanlarda. Bu hayvanlar, sizin ağırlıklarınızı, ancak güçlülere katlanarak varabileceğiniz beldelelere taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok şefkatli, pek merhametlidir. Hem binesiniz, hem de süslenesiniz diye atları, katırları ve merkepleri de yarattı. O, bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır.”<sup>99</sup>

“Görmediler mi ki, biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin) eseri olan birçok hayvan yarattık da, şimdi onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar. Biz o hayvanları kendilerine boyun eğdirdik. Onların bir kısmını binek olarak kullanırlar, bir kısmını da yerler. Bu hayvanlarda onlar için nice faydalar ve içilecek sütler vardır! Hâlâ şükretmeyecekler mi?”<sup>100</sup>

“Kuşkusuz (sağmal) hayvanlarda da sizin için büyük bir ibret vardır. Zira onların karınlarındaki fişki ile kan arasından süzülüp gelen, içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz size.”<sup>101</sup>

“Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden, gerek göç gününüzde, gerekse konaklama gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; yünlerinden, yapağularından ve kıllarından, bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi.”<sup>102</sup> Bu ayetlerde, karada yaşayan; etinden, sütünden, derisinden ve yününden yararlanan hayvanların yanı sıra, binilen ve kendisiyle yük taşınan hayvan cinsleri de sunulmuş olmaktadır.

“O, taptaze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir.”<sup>103</sup>

“İki deniz aynı olmaz; şu tatlıdır, susuzluğu giderir; içimi kolaydır. Şu ise tuzludur, acıdır. Bununla beraber her birinden taze et yersiniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarırsınız...”<sup>104</sup>

“O iki denizden (acı ve tatlı sudan) inci ve mercan çıkar.”<sup>105</sup>

98 Gerek kıl ve yünlerinden mamul iç ve dış giysiler sağlanması, gerekse et ve süt ürünlerinden yenmesi sayesinde hayvanlar, insanlar için (dışsal ve içsel) ısı temin etmektedirler. Mâverdî, III, 179; Zemahşerî, II, 401; Celâleyn (Celâleddîn Mahallî ve Celâleddîn Suyûtî), *Tefsîru'l-Celâleyn* (Ahmed es-Sâvî'nin Hâşiye'siyle birlikte), II, 305.

99 Nahl 16/5-8.

100 Yâsîn 36/71-73.

101 Nahl 16/66.

102 Nahl 16/80.

103 Nahl 16/14.

104 Fâtır 35/12.

105 Rahmân 55/22.

“Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı...”<sup>106</sup> Mealini sunduğumuz bu ayetlerde, suda yaşayan av hayvanları ve bunlardan elde edilen su ürünleriyle, bilhassa denizden elde edilen inci, mercan gibi kıymetli süs eşyalarından bahsedilmektedir. Burada “deniz avı” derken, Hanefiler’e göre bununla kastedilen sadece balık türüdür. İbn Ebî Leylâ (ö. 702), Mâlik b. Enes (ö. 795), Evzâî (ö. 774), Şâfîî (ö. 820) ve -bir rivayette- Sevrî (ö. 778)’ye göre ise, ilgili ayette mutlak bir ifade söz konusu olup, herhangi bir tahsise gidilmediği için, balık türünün yanı sıra, denizde yaşayan bütün canlıların etini yemek helâldir.<sup>107</sup>

## 9. Arıcılık

Kur’an, önemli bir besin maddesi olan balın mahiyeti ve imal edilmesi hakkında da bizlere doyurucu bilgi sunmaktadır:

“Rabbin bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler (petekler) edin! Sonra meyve (ye dönüşecek olan çiçek)lerin her birinden ye ve Rabbin sana amade kıldığı yaylım yollarına gir!”. Onların karınlarından (bal midelerinden) renkleri çeşitli bir şerbet (henüz çok sulu bir bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır.”<sup>108</sup> Eski ve yeni kuşak müfessirler, Kur’an surelerinden birisine ismini veren bal arısının (*nahl*), balı nasıl yaptığı konusunda, bu ayeti esas alarak çeşitli yorumlar ortaya koymuşlardır. Şöyle ki, arının bu petekleri inşa etmesinde, ihtisas sahibi mühendislerin bile aletlerle ve derin incelemelerle güç yetiremeyecekleri bir sanat güzelliği ve bir simetri mevcuttur. Ayette geçen “her meyveden ye!” ibaresi, gerek acılığı, gerek tatlılığıyla, arının iştahını çeken her bir meyve, çiçek, yaprak ve yaprakların üzerine düşen latif maddeleri anlatmaktadır. Bir görüşe göre “meyve” derken, bununla kastedilen, bizatihi çiçekler ve yapraklardır. Zira arı, çiçeklerden ve kokulu yapraklardan topladığı küçük, tatlı maddeleri (nektar) biriktirip, bunları bala çevirir. Bu durumda (bilhassa) çiçeğin “meyve” diye isimlendirilmesi, meyve ile çiçek arasındaki alâka sebebiyle olup, ayette *serbest mecaz (mecâz-ı mürsel)* sanatına yer verilmiştir.<sup>109</sup>

106 Mâide 5/96.

107 Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1916, II, 479; Kurtubî, VI, 319.

108 Nahl 16/68-69.

109 Beydâvî, I, 672-673; Bikâî, IV, 286; Tantâvî, VIII, 148; İbn Âşûr, VII (14.cüz), 207.

“Rabbinin sana amade kıldığı yaylın yollarına gir!” ibaresi: “Rabbinin sana ilham ettiği yollara gir!” veya: “Allah’ın sana amade kılıp kolaylaştırdığı yollara gir; kovanından uzak yerlerdeki çiçeklere gidip yedikten sonra, yolunu hiç şaşırmadan ve kaybolmadan kovanına dön!” şeklinde yorumlanmıştır.<sup>110</sup>

“Onların karınlarından...” ibaresi ise “ağzlarından...” anlamına gelmektedir. Arı, çiçekleri ve kokulu yaprakları yiyip, bunları karında (bal midesinde) bala çevirdikten sonra, ağzından peteklere kusar.<sup>111</sup>

Bütün bunların ötesinde, ilgili ayette bal arısından bahseden *fil* kelimelerin *ittahızî (edin!)*, *külî (ye!)* ve *uslukî (gir!)* şeklinde, *müennes (feminine; dişil)* formunda gelmiş olması, bunun morfolojik değil; gerçek, yani bir cinsiyet dişiliği olduğu da bir vakiadır. Zira bugün, balı yapanın dişi arı (işçi arı) olduğu artık bilinmektedir.

## 10. Tarım ve Hayvancılığın Korunup teşvik Edilmesi

Kur’an-ı Kerim’in dolaylı olarak vurgu yaptığı bir diğer önemli konu ise, hem tarım hem de hayvancılığın korunması hususu olup, bu iki temel kaynağın bazen nasıl insafsızca ve bilinçsizce itlaf edildiğine dikkat çekmektedir. Öyle ki, Kur’an, bu iki değerini heba edilmesini, tüm yeryüzünün fesada verilmesiyle eşdeğer görmektedir:

“İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (sözünün, özüne uyduğuna dair) Allah’ı şahit tutar. Halbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır. O, senin yanından ayrılınca, yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez.”<sup>112</sup> Bu ayetin inişini hazırlayan tarihî olaya (sebeb-i nüzûl) baktığımızda şunu görüyoruz: Ahnes b. Şerîk es-Sakafî, Zühre Oğulları ile yeminli dost idi. Medine’de Hz. Peygamber’e gelip, kendisine Müslüman olduğunu açıklamıştı. Hz. Peygamber de onun bu davranışını çok beğenmişti. Bu zat: “Ben ancak Müslüman olmayı istediğim için geldim. Allah biliyor ki, ben gerçekten doğru söylüyorum” demiş, sonra Hz. Peygamber’in huzurundan ayrılıp, Müslümanlardan bir grubun ekinine ve merkep sürüsüne uğramış; ekinleri yakıp, merkepleri de kesmişti. Ayetin iniş sebebi budur.<sup>113</sup>

110 Zemahşerî, II, 418; Beydâvî, I, 673.

111 Beydâvî, I, 673.

112 Bakara 2/204-205.

113 Vâhidî, Ebu’l-Hasen Alf b. Ahmed, *Esbâbu’n-Nuzûl*, Kahire 1968, s. 39.

Ayetin iniş sebebini hazırlayan bu tarihî vakanın ötesine geçip: “*İti-bar lafzın umumîliğindedir; sebebini hususîliğine değil*”<sup>114</sup> kuralı çerçevesinde bu ayetin evrensel boyutuna baktığımızda şu yorumlarla karşılaşmaktayız: Ayet metninde yer alan “*tevellâ*” fiili, “dönüp gitti”, anlamının yanı sıra, “yönetici oldu; iş başına geçti” anlamı da taşımakta olup, buna göre ayet ya: “*Kötü yöneticilerin katil, telef ve zulüm gibi uğursuzlukları yüzünden Allah yağmuru men eder de, buna bağlı olarak ekin ve hayvan nesli yok olur*”, ya da: “*İş başına geçince, ekini ve nesli mahvedip, bunu bir akide hâline getirir; kendi süflî ve shehevî emelleri uğruna, bütün bir yeryüzünü fitne ve fesada verip harap eder ve kendisini yadırgayan erdemli kişilere düşman kesilir*” şeklinde yorumlanır. Zira yeryüzüne yönelik bir genel bozgunculuk, o yeryüzünün bir parçası olan ekin ve hayvan neslinin mahvolmasını da beraberinde getirecektir.<sup>115</sup>

### 11. Kur’an’da Zikredilen Belli Başlı Meyveler

Kur’an’da, gerek dünya gerekse ahirete yönelik olarak ismi zikredilen başlıca yedi çeşit meyve bulunmakta olup, bunlar hurma, üzüm, incir, zeytin, nar, muz ve kirazdır.<sup>116</sup> Bu meyvelerin hepsinin çok yüksek besin değeri taşıdığı bu gün artık bilinmektedir. Ayrıca bu meyvelerden bilhassa incir ve zeytinin: “*İncire, zeytine... yemin olsun ki...*”<sup>117</sup> ayetinde yer aldığı şekliyle kaseme konu olmalarının ekstra bir yönü olmalıdır. Nitekim incirin, aynı anda hem bir besin, hem bir meyve, hem de bir ilaç olduğu, fazla posa bırakmayan, çabucak hazmedilen, mideye çökmeyen, mizacı yumuşatan, balgam söktüren, böbrekleri ve mesaneyi temizleyen, ciğer ve dalak tıkanıklığını açan, bedeni semizleştiren, basuru kesen, ağız kokusunu gideren, saç uzamasını sağlayan ve felci önleyen latif bir meyve olduğu söylenmiştir.<sup>118</sup> Keza zeytinin hem bir meyve hem bir katık hem de bir ilaç olduğu ve pek çok yararları bulunan latif bir yağa sahip olduğu belirtilmekte olup,<sup>119</sup> bugün zeytinyağının sağlık açısından vazgeçilemez bir besin olduğu, bilhassa kötü kolesterolü önlemesi açısından ideal bir yağ olduğu, uzmanlar tarafından medya aracılığıyla ifade edilmektedir.

114 Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1972, I, 32.

115 Zeccâc, I, 277-278; Zemahşerî, I, 352; Beydâvî, I, 148; Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru’l-Merâğî*, Mısır 1953, II, 111.

116 Bk. En’âm 6/99,141, Rahmân 55/68, Vâkıa 56/28,29, Tîn 95/1.

117 Tîn 95/1.

118 Râzî, XXXII, 8; Beydâvî, II, 610.

119 Beydâvî, II, 610.



Ayrıca Kur'an'da sıkça geçen "*fâkihe*" ve bunun çoğulu olan "*fevâkih*" kelimesi "taze meyve" anlamına gelmekte olup, şeftali, üzüm, incir, elma, armut, erik, portakal, limon, hinthurması, ananas, nar, kavun, karpuz, ayva, ahududu vb. meyve türlerini ifade için kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>120</sup>

## SONUÇ

Buraya kadar sunmaya çalıştığımız bilgi ve bulguları özetleyerek diyebiliriz ki, Kur'an-ı Kerim'de, insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olan ziraat konusuyla alâkalı, bize ufuk açıcı genel bilgiler sunulmakta; bu yapılırken de, modern ve teknik anlamda detaylı bilgi sunma yerine, geneli ve daha çok duyulara hitap edip, tefekküre davetiye çıkaran, fizikî karakterli bilgilere yer verilmekte ve ilahî bir lütuf olarak bizlere sunulan ekinler, sebzeler, meyveler, meralar, hayvanlar ve pek çok giyim ve ziynet eşyasının yanı sıra, bal, et ve süt gibi temel gıda maddelerinden oluşan çeşitli nimetler karakterize edilip sıralanmakta, tüm bu nimetleri yoktan var etme güç ve saltanatının, ancak Allah'a ait olduğu gerçeğine dikkat çekmenin eşliğinde, Allah'a karşı kulluk görevlerimiz hatırlatılarak, bahşedilen bunca sayısız nimetlere karşı bizden, "iman" başta olmak üzere şükür ve tefekkür talebinde bulunmaktadır. Makalemizin başında da belirttiğimiz gibi, Kur'an tüm bu ziraat tema ve unsurları ele alırken, öncelikle Allah'ın, hem Zat'ında hem fiillerinde tek, eşsiz ve ortaksız olduğu hususunu; yani "tevhit akidesi"ni ön plana çıkarıp, bunu sistematik bir öğreti formu dahilinde zihinlere naksetme ve bunun uzantısı olarak, ahiret hayatını ispatlama amacı güder.

120 Bikâf, VIII, 331; Tantâvî, XXV, 52-53.



# Çatışma Bağlamında Yalan ve Din İlişkisi

**Bozkurt KOÇ\***

## **Abstract**

*The relationship between religion and lying in terms of conflict. This study deals primarily with the following themes: the term of lie, the kinds of lies, how lying is learned, reasons for lying, and the negative psychological and social effects of lying on the individual and social life. Next, lying is investigated in terms of its being perceived as a negative behavior in many religious, ethical and value systems and its being considered to be in the category of grave sins and to be a factor ruining the social unity and solidarity. Moreover, suggestions made towards how to struggle with lying. Lastly, the relationship between religion and lying is evaluated in terms of its conflicting nature and the act of lying is examined within the context of its conflict with the individual itself, society, and God.*

**Key Words:** Lie/lying, truthfulness, religion, ethics.

## **Giriş**

Öteden beri yalan olgusu, birey ve toplum hayatını önemli ölçüde etkileyen psiko-sosyal bir fenomen olarak varlığını korumuştur. Dinlerde ve ahlâki öğretilerde yasaklanmış ve olumsuz bir davranış olarak kabul edilmiş olmasına rağmen yalan varlığını sürdürmektedir. Artık adeta yaşamın kaçınılmaz bir parçası haline geldiği düşünlen yalanlar, insanların güven duygularını tahrip eden bir duruma ulaşmıştır. İnsanlar böyle bir güvensizlik ortamı içerisinde yalan ile gerçek mesajlar arasındaki ayrım-  
da bocalayıp durmakta, kuşkucu bir edayla ifadelerin gerçek anlamından daha çok, ifade ve jest-mimiklerin ardındaki anlamları yakalamaya çalışmaktadır. Yalan yakalama ile ilgili olarak geliştirilen tüm metot ve yöntemlerle, alfabeyi yeni öğrenmeye başlayan bir çocuk gibi beden dilini okumaya çabalamaktadır. Güvenilecek insan sayısının oldukça azaldığına

---

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakltesi

vurgu yapılarak, geçmişte yaşamış güven abidesi insanlardan nesilleri tükenmeye yüz tutmuş varlıklar gibi bahsedilmektedir. Aslında, hiç kimse kendisine yalan söylenilmesinden hoşlanmamasına rağmen kendi söylediği yalanlara aynı tepkiyi göstermemektedir. Çünkü, söylediği yalanların kendisine göre masum birtakım nedenleri bulunmaktadır. Yalanlar “beyaz” ya da “küçük” gibi isimlerle masum gösterilmeye çalışılırken, “Babana bile güvenmeyeceksin” gibi laflarla güvensizliğin toplumdaki geldiği boyut dile getirilmektedir.

Yelkenli'nin, “Klasik bir tabirle, ‘Ben asla yalan söylemem’ dediğimiz anda, yalan söylemeye başlamışızdır bile”<sup>1</sup> şeklindeki ifadesi, yalan söyleme konusunda halkayı daha da genişletirken, güven sınırlarını da bir o kadar daraltmaktadır.

Bu çalışmada, yalan kavramı genel hatları ile ele alınacak, yalanın olumsuz psikolojik ve toplumsal etkileri, yalan söyleme ile mücadelenin nasıl olacağı üzerinde durulacaktır. Daha sonra, yalan ve din ilişkisi çatışma bağlamında ele alınacaktır.

## 1. Yalanın Tanımlanması

Genel olarak yalan; “Söyleyen kişi tarafından gerçeğe aykırı olduğu bilindiği halde başkalarına doğru olduğu inancını verme amacı ile söylenmiş söz ya da ileri sürülmüş bir sav”<sup>2</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda, yalan söylemek bir aldatma girişimi ve kasıtlı bir kandırma şeklidir.<sup>3</sup> Yalan söylemenin nedenleri ya da yalan söyleyen kişinin amacına bağlı olarak çeşitli tanımların yapıldığı da görülmektedir. Örneğin yalan, kasten inkâr etmek, bencil birtakım menfaatler elde etmek, doğrunun bir kısmını yanlış yönlendirecek şekilde saklamak, davranışların sonuçlarından kaçınmak ya da bir hatayı gizlemek amacıyla birini kandırmak<sup>4</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

1 Aylin Yelkenli, *Yalan Söylememek Mümkün (mi)!...*, Haz. Aylin Yelkenli, Yakamoz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 14.

2 Thomas L. Carson, “The Definition of Lying”, *Noûs*, 40:2, (2006), s. 286-287, 291-292; Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 2000, s. 1152.

3 Paul Faulkner, “What is Wrong with Lying?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXV, No. 3, Nowember, 2007, s. 535-536.

4 Elaine K. McEwan, *Anne Yemin Ederim Ben Yapmadım (Çocuğunuzun Dürüstlüğe Sığmayan Davranışlarıyla Başağıkmanızın Yolları)*, çev. Şerife Küçükcal, HYB Yayıncılık, Ankara, 1998, s. 19; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 27. Basım, İstanbul, 2005, s. 247; Mitat Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, Dördüncü Basım, İstanbul, 1968, s. 126.

## 2. Yalan Çeşitleri

İçeriği, nedeni, hangi amaçla söylendiği ya da kim tarafından söylenildiğine bağlı olarak yalanların farklı şekillerde sınıflandırıldığı görülmektedir. Bunların bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: *Beyaz yalanlar*: Zararsız ve masum yalanlar olarak da isimlendirilen bu yalanlar, başka bir kişiye zarar vermek amacı taşımayan ve bireyin bazı kişisel ihtiyaçlarını tatmin etmek ya da başka bir kişiyi mutlu etmek amacı ile söylenen yalanlardır.<sup>5</sup> *Savunma için söylenen yalanlar*: Kendimizi ve yeri geldiğinde diğer insanları korumak, saldırı ve cezaya karşı önlem almak, kendi benlik saygımızı kaybetmemek,<sup>6</sup> güç bir durumdan kurtulmak ve belirli kişisel avantajlar elde etmek amacıyla söylenen yalanlardır.<sup>7</sup> *Patolojik yalanlar*: Yalan söylemenin, normal gelişime ya da kişinin yaşam kalitesine zarar verecek boyuta ulaşmasıdır.<sup>8</sup> Patolojik yalancılıkta birey, sürekli ve görünürde zorunlu bir şekilde yalan olaylar anlatır. Bu yalanlar, genellikle planlanmamış ve daha çok zorunludur.<sup>9</sup> Bu tür yalanlarda bir başka kişinin zararına olsa da bazı kişisel faydalar elde etme amacı vardır.<sup>10</sup> *Yanılığın fantezisi*: Patolojik yalanın bir başka türü olan yanılığın fantezisinde yalan söyleyen kişi birtakım hikâyeler uydurur. Önceleri inandırıcı gelen bu hikâyelerde zaman geçtikçe tutarsızlıklar ortaya çıkar. Bu kişilerin uydurdukları yalanlar yüzlerine vurulduğunda, doğruyu söylemediklerini kolaylıkla itiraf ederler. Böylece, psikolojik bir rahatsızlıklarını olmadığı imajını vermeye çalışırlar. Oysa açıklama getirirken bile yeni hikâyeler uydururlar.<sup>11</sup>

*Küçük çocukların sözde (pseudo) yalanları*: Çocukta gerçekçilik duygusu zaman içinde kazanıldığı için çocukların söyledikleri bu tür yalanlar,

- 
- 5 Ben Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", *Journal of Criminal Law and Criminology (1931-1951)*, Vol. 40, No. 2, (Jul.-Aug., 1949), s. 141.
- 6 Charles V. Ford, *Yalan! Yalan!! Yalan!!! Yalancılığın Psikolojisi*, çev. Şerife Küçük, HYB Yayıncılık, Ankara, 1997, s. 27.
- 7 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 146.
- 8 Charles V. Ford, Bryan H. King and Marc H. Hollender, "Lies and Liars: Psychiatric Aspects of Prevarication", *The American Journal of Psychiatry*, 145: 5, May 1988, s. 555.
- 9 Charles C. Dike, Madelon Baranaski, Ezra E. H. Griffith, "Pathological Lying Revisited", *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 33: 342-349, 2005, s. 342, 344.
- 10 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 141; Don Grubin, "Commentary: Getting At The Truth About Pathological Lying", *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 33: 350-3, 2005, s. 351.
- 11 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 28-29.

aslında gerçek yalandan farklıdır. *Alışkanlık haline gelen yalanlar*: Çocuğun gerçekle gerçek olmayı ayırt etmesinden sonra yalanın hâlâ devam etmesidir. Burada hayali yalandan daha önemli yalanlar söz konusudur. Bu tür yalanlar, birtakım bencilce sonuçlar elde etme amacıyla bilerek ve isteyerek başkalarını aldatmaktır.<sup>12</sup> *Bencillığe ya da toplumsallaşmaya dayanan yalancılık*: Bireyin kendi davranışlarını denetleyememesinden ve toplumsallaşmamanın sonucu olarak ortaya çıkan yalanlardır. Bu kişiler, her olayı kendi çıkarları açısından değerlendirirler. *Baskı sonucu ortaya çıkan yalancılık*: Eğitimde sert yöntemlerin uygulandığı ortamlar, savunma yalanlarının ortaya çıkmasına neden olur. Sürekli olarak eleştirilme, kınanma, azarlanma ve cezalandırılma tehlikesi içindeki kişiler, kendilerini koruyabilmek için, yalan söylemek zorunda kalırlar. *Taklide dayanan yalancılık*: Ana-babanın kimi zaman çok masumane olarak çocuklarına söyledikleri yalanlar, çocuk tarafından taklit edilerek zamanla yalancılık davranışına dönüşür.<sup>13</sup> *Telaflı edici yalanlar*: Bir kişinin başkasının itibarını kullanarak ve onun büyük başarılarını kendisininmiş gibi göstererek insanları etkilemeye çalışmasıdır. Bu şekilde kişi aşağılık duygularını gizlemeye çalışır. *Dedikodu yapmak için söylenen yalanlar*: Küçük söylentileri abartmak ya da belirli kişileri incitmek amacıyla kötü niyetle bazı şeyler uydurmak ve bu tür dedikodulardan kişisel tatmin elde etmeye çalışmak. Bunlar, genellikle düşmanlık ve kıskançlık gibi güçlü kişisel duygular tarafından harekete geçirilir.<sup>14</sup>

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, yalan söyleme sadece kelimelerle olmayabilir. Bir kişi, sözel iletişimle olduğu gibi sözsüz iletişimle de<sup>15</sup> -yani jest, mimik ve davranışlarını bu amaçla kullanarak- insanları kandırabilir.<sup>16</sup> Örneğin, penaltı vuruşunda gol atamayan bir futbolcu, tek

12 Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 248-250.

13 Cavit Binbaşoğlu, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, Binbaşoğlu Yayınevi, Üçüncü Basım, Ankara, 1983, s. 170.

14 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 146-147.

15 James M. Carroll and James A. Russell, "Do Facial Expressions Signal Specific Emotions? Judging Emotion From The Face in Context", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1996, Vol. 70, No. 2, s. 206-207, 216.

16 Anthony S. R. Manstead, Hugh L. Wagner, Christopher J. MacDonald, "Face, Body and Speech as Channels of Communication in Detection of Deception", *Basic and Applied Social Psychology*, 1984, Vol. 5, No. 4, s. 317; Peter Thomson, *İletişimin Sırları*, çev. Metin Yurtbaşı, Arion Yayınevi, 11. Basım, İstanbul, 2002, 142-145; Philippe Turchet, *Bedenin İnce Dili (Sinergoloji)*, çev. Yeşim Ongan Akyüz ve Simla Ongan Kocaoğlu, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 25-26; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 1997, s. 272, 275-276.

ayağı üzerinde sekerken, aslında kendisinin yetenekli bir futbolcu olduğunu ancak topa vururken ayak bileğinde bir problem oluştuğunu ve bu yüzden gol atamadığı mesajını verebilir.

### **Yalan Söylemeyi Nasıl Öğreniriz?**

İnsanlar yalancı doğmazlar. Fakat yalan söylemeyi öğrendikleri bir gelişim süreci yaşarlar. İnsan büyüdükçe başarılı bir şekilde yalan söyleme becerilerini kazanır ve ne zaman, nerede ya da nasıl yalan söyleyeceğini öğrenir.<sup>17</sup>

Çocuğun yalan söylemeyi nasıl öğrendiği ile ilgili olarak çeşitli fikirlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Ancak, bu konu ele alınırken, öncelikle çocuğun okul öncesi dönemdeki yalan söyleme ile ilgili durumuna açıklık getirilmesi bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira, özellikle ilk çocukluk döneminde, çocuklar hayalle gerçeği tam olarak ayırt edemezler.<sup>18</sup> Küçük çocuklar yalan söyler ve bunu gerçeğe düşürmelerini birbirinden ayıramadıklarından yaparlar. Çocukların yalanları kendilerine hoş gelen hayallerden kurulmuş bir oyundur, kendilerine haz sağlamak için sürekli böyle bir oyunu oynayıp dururlar.<sup>19</sup> Çocukluk anılarının her zaman gerçek anılar olması şart değildir; bunlar hayal ürünü niteliği de taşıyabilir.<sup>20</sup> Bu nedenle çocukların gerçektışı konuşmaları çok sık görülür. Ana-babaların birçoğu ise, çocuğun gerçeğe sadık kalmasını çok erken bir dönemde isterler. Oysa 3 yaş çocuğunun “inanılmayacak öyküler” uydurması ve taklit oyunlarından hoşlanması doğaldır. Öykü uydurmak ve taklit oyunu, yalan söylemek değildir. Öykü uydurmaktan ayrı olarak, kasıtlı biçimde gerçeğe sadık kalmama küçük bir çocukta doğaldır.<sup>21</sup> Çocukta imgelem gücü çok kuvvetlidir. Buna karşılık uslamlama yeteneği gelişmemiştir. Bu durum, çocuğun gördükleri arasına görmediklerini de karıştırmasına yol açar. Gerçeği bilen yetişkinler, bunu, bir yalancılık gibi görebilirler. Bu nedenle çocukların, özellikle 5-6 yaşlarındaki çocukların, gözlemlerine ihtiyatla bakmak gerekir. Bundan dolayı çocuk, suçlanmamalı<sup>22</sup> ve kendi düşlerini gerçekmiş gibi anlatan

17 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 18, 61.

18 Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, s. 125.

19 Hans Zulliger, *Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi*, çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 86.

20 Alfred Adler, *Okulda Güç Eğitilebilir Çocuklar*, çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 66.

21 Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 248.

22 Binbaşoğlu, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, s. 170.

anlatı meraklısı çocuklara “yalancı” damgası vurulmamalıdır.<sup>23</sup> Ana-baba, kafalarında kurduklarını gerçekmiş gibi anlatan çocuklarına yalan söyledikleri için çıkışmak, onları yalancılıkla suçlamak yanlısına düşmemelidir. Böyle davranmak, çocuğun yapmak üzere olduğu aşamayı, yani gerçek olanla olmayan arasındaki ayrımı fark etme aşamasını, tökezletir.<sup>24</sup> Ancak burada şunu da ifade etmek gerekir ki, ana-babaların çocuğun bu tür yalanlardan farklı olarak söylediği yalanlara tamamen duyarsız kalması da doğru değildir. Nitekim çocukların daha erken yaşlarda bilinçli bir şekilde yalan oluşturabileceğini ortaya koyan araştırmalar da bulunmaktadır.<sup>25</sup>

Bu açıklamalar ışığında yalan söylemenin nasıl öğrenildiği ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Çocuğun yalan söylemeyi öğrenmesindeki en önemli faktör, taklittir. İlk önce diğer çocukları taklit eden çocuk, daha sonra yalanın onlara bazı olanak ve avantajlar sağladığını saptar. Yetişkinleri taklit de çocuğu yalan söylemeye iten bir başka etkidir. Yetişkinler kendi aralarında ve daha da önemlisi, çocuklara yalan söylerler. Bunun da ötesinde yetişkinler, bazen çocuğun yalan söylemesini isterler. Örneğin, “Dün evdeydik diyeceksin” ya da “Bunu yaptığımı babana söylemeyeceksin” gibi tembihlerle çocuğu yalan söylemeye yönlendirir ve teşvik ederler. Yalan söylemenin teşvik edilmesi açık bir şekilde olmayabilir, örnek olmak da bir tür telkindir. Örneğin, istemediği bir yere gitmemek için başının ağrıdığını bahane eden anne, sofrada çocuğuna ellerini yıkayıp yıkamadığını sorduğunda, çocuk yemeğe başlamak için olumlu yanıt verecektir. Bundan sonra çocuk, her durumda isteğine uygun yanıt arayacak ve bundan suçluluk duymayacaktır.<sup>26</sup>

Birçok ana-baba da hareket serbestisi elde etmek için çocuklarına yalan söylemekten çekinmezler. Kendisine söylenilenin yalan olduğunu öğrenen bir çocuk, hem onlara olan güvenini kaybeder hem de işine yarayacağı zaman kendisinin de yalan söylebileceğini öğrenir.<sup>27</sup> Örneğin, arkadaşı kendisini telefonla aradığında çocuğuna, “Evde yok” dedirten ya

23 Zulliger, *Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi*, s. 87.

24 Fitzhugh Dodson, *Çocuk Yetiştirme Sanatı*, çev. Ahmet Kolkıran, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 117.

25 P. Newton, V. Reddy and R. Bull, “Children’s Everyday Deception and Performance on False-Belief Tasks”, *British Journal of Developmental Psychology*, Volume 18, Number 2, June 2000, (21), s. 297.

26 Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 252-253.

27 Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, s. 127.



da “Sakın dedene geçen hafta sonu amcanlara gittiğimizi söyleme” diye tembih eden ebeveyn, yalanı artık meşru hale getirmiş olur. Çocuk, bu alışkanlığı bir kez edindikten sonra er ya da geç elbette ebeveynine de yalan söyler. Büyüklerin bazen yalanları açığa çıkmasın diye çocuklarını kendilerine sırdaş yaptıkları da görülür. Böylece çocuk yalanla tanışmış, suç ortağı edilmiş, kendi çıkarları için yalan söylemeye başlamış olur.<sup>28</sup> Kendi yalanına çocuğunu ortak eden ve çocuğunu sus payı ile kandırmaya çalışan ana-baba, sonunda onun oyuncağı durumuna düşer. Çocuk da yalanlardan kendine kazanç sağlamak gibi bir alışkanlık edinir. Çocukların yalan söylemesinin bir başka nedeni de, çoğunlukla yetişkinlerin gerçek karşısında takındıkları çelişkili tutumdur. Çocuklar, ana-babalarının yalanlarına oldukça duyarlıdırlar ve aldatılmayı kolay başışlamazlar. Çocuk, “Doktora gidiyoruz” diye gezmeye çıkan ana-babasından hesap sorar. Ya da olmadık bir zamanda bunun acısını çıkarır. Örneğin, konuklar önünde ana-babasının konuklar için ettiği bir sözü açıklayıverir.<sup>29</sup> Benzer şekilde, kendileriyle birlikte gelmemesi için, sinemaya giden ana-babası tarafından “Dişçiye gidiyoruz” diyerek kandırılan bir çocuk, yalan da söylenebilirmiş sonucuna varır ve artık yalan söylemekte bir sakınca görmez.<sup>30</sup>

Bazen de ana-babalar, doğruyu söyletmek için çocuklarını itirafa zorlarlar. Köşeye sıkıştırılan çocuğun ilk tepkisi de yadsımak olur. Nedense kimi ana-babalar eli yüzü çikolataya bulanmış küçük bir çocuğa, “Söyle, dolaptaki çikolatayı sen mi yedin?” gibi saçma sorular yöneltilir. Bu durumdaki çocuk, yalana sığınmaktan başka ne yapabilir? Bundan daha sakıncalı bir tutum da gizli polis yöntemiyle, “Doğru söylersen ceza vermeyeceğim” diye kandırdıktan sonra, “Biliyordum bunu senden başkasının yapmayacağını!” diyerek çocuğu dövmektir. Gerçeği söylemenin başına iş açtığını görmek, çocukta en azından yalanı pekiştirir. Yalan kendini savunmanın en kolay aracı olup çıkar.<sup>31</sup> Her hareketi daima tenkit edilen çocuklarda da yalancılık gelişebilir. Çocuk bu tenkitlerin verdiği rahatsızlıktan kurtulabilmek için olanı olduğu gibi değil, büyüklerin istediği gibi olmuş göstermekten çekinmez.<sup>32</sup>

28 Yelkenli, *Yalan Söylememek Mümkün (mi)!*, s. 89.

29 Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Özgür Yayınları, 19. Baskı, İstanbul, 1994, s. 335-336.

30 Binbaşoğlu, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, s. 170.

31 Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 336-337.

32 Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, s. 127.

## Yalan Söylemenin Nedenleri

Yalanlar farklı derecelerde, farklı amaçlarla ve farklı sıklıkta söylenir.<sup>33</sup> Yalan söylemenin biyolojik, psikolojik ve toplumsal bir takım nedenleri bulunmaktadır. Nitekim, tıbbi ve nörolojik veriler, beynin bazı fonksiyonlarını tam olarak yerine getirememesinin bir sonucu olarak, in-sanda yalan söyleme patolojisinin oluştuğunu ortaya koymaktadır. Konunun biyolojik yönüyle ilgili bu açıklamalarla yetinerek, konumuz gereği daha çok yalanın psikolojik ve toplumsal nedenleri üzerinde duracağız. Nitekim, yalan söylemenin birçok nedeninin bulunduğunu belirten Ford, avantaj sağlamak, güç kazanmak, övgü görmek, takdir edilmek, ihtiras, istediğini elde etmek, sadist arzular, ilişkilerimizin iyiliği, ilgi toplamak, kendimizi zor durumdan kurtarmak, başkalarını etkilemek, kişisel çıkarlar elde etmek, abartarak laf yaymak, yarı doğru ile yanlış yönlendirme yapmak gibi nedenlerden dolayı yalan söylenildiğini belirtmektedir.<sup>34</sup> McEwan ise, yalan söylemenin nedenlerini şu şekilde sıralamaktadır: Fantezi yaratarak veya hikâyeler uydurarak ilgi toplamaya çalışmak, övünmek, cezadan kurtulmak, kazançlı duruma geçmek, kurallara karşı geldiğini örtbas etmek, sadâkat, utanmamak, bilgi saklamak, güç ve statü kazanmak, beklenmedik sosyal olaylardan kaçınmak.<sup>35</sup>

Yetişkinler gibi, çocuklar da ilgi çekmek, cezalandırılmaktan kurtulmak, korktukları, vaziyeti idare edebilmek, kendilerini sevdirmek, ama hepsinden önemlisi ailelerinden böyle gördükleri için yalan söylerler.<sup>36</sup> Çocuk işlediği suçun olumsuz sonuçlarından yalana başvurarak kendini korumak ister. İşlediği bir suçu masum eylemler diye gösterip, kendini temize çıkarmak için, “zorunlu yalanlara” başvurur.<sup>37</sup>

Bazen de, karşıdaki kişiyi hoşnut etmek için, tamamen iyi niyetle yalan söylenir. Kötü durumda olan bir kişiden, doğruyu gizlemenin altında da aynı iyi niyet vardır.<sup>38</sup> Yine, aileye bağlılık, dayanışma, verilmiş söze saygı gibi durumlar da yalan söylemeye neden olabilir. Çocuk, yetişkinlerden çekindiği, bazen de kendisine fazla karışıldığı için ya da zayıflığıyla alay edileceği endişesiyle yalan söyleyebilir.<sup>39</sup> Ebeveyn tara-

33 Grubin, “Commentary: Getting At The Truth About Pathological Lying”, s. 351.

34 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 18-19, 25.

35 McEwan, *Anne Yemin Ederim Ben Yapmadım*, s. 29-37.

36 Yelkenli, *Yalan Söylememek Mümkün (mü)!...*, s. 89.

37 Zulliger, *Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi*, s. 86.

38 Yelkenli, *Yalan Söylememek Mümkün (mü)!...*, s. 33-34.

39 Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 253-254.

ından katı kuralların uygulandığı ve bu kuralların dışına çıkılmasına çok az izin verildiği ailelerde, ergenlik döneminde ya da yetişkinliğin ilk yıllarında bulunan kişiler, haklı oldukları oranda özerkliklerini koruma çabasıyla daha fazla yalan söyleyebilirler. Öte yandan, ailede kendilerine tercih hakkının tanınması, düşünce ve eylemlerinin ebeveynleri tarafından desteklenilmesi, bu kişilerin yalan söylemesini engelleyici bir faktör olabilir.<sup>40</sup>

Kimi çocuk açıkça yalan söylerken bir özlemini dile getirir. Örneğin, babasız kalmış bir çocuk babası olduğunu söyler. Babasızlık, utanılacak bir durummuş gibi, gerçeği saklamak yolunu seçer. Bunun tam karşıtı bir tutum takınan çocuklar da vardır. Örneğin, bir ilkokul öğrencisi okulda annesinin öldüğünü söylüyordu. Durumu incelendiğinde şu sonuca varılmıştır: Anne altı ay önce yeni bir doğum yapmış ve sağlığı bozulmuştu. Ev işlerinden ve çocuk bakımından kızına ayıracak zamanı kalmamıştı. Ayrıca ondan, yaşının üstünde işler bekliyor, sabırsız ve ters davranıyordu. Çocuk, “Annem öldü!” derken annesinin kendisinden uzaklaştığını, sevgi ve destekten yoksun kaldığını anlatmak istiyordu. Kardeş doğumuyla yitirdiğini sandığı sevgiyi, kendine acındırma yoluyla çevrede kazanmak istiyordu.<sup>41</sup>

Öte yandan, manevî değerlerin önemini yitirdiği, maddiyatın ve çıkar ilişkilerinin ön plana geçtiği günümüzde, kısa yoldan başarı ve para kazanma hırsı yalanın çekiciliğinin ve boyutunun daha da artmasına neden olmaktadır.<sup>42</sup> Bunun yanı sıra, iyi gelişmemiş ahlâk bilinci ve grup içinde statü kaybetme endişesi, bazen çocuğun yalan söylemesine neden olabilir. Örneğin, fakir bir çocuk, bu durumu utanç verici olarak algılayabilir ve ailesinin geçim sıkıntısı olmadığını söyleyebilir.<sup>43</sup> Nitekim, yapılan araştırmalarda, ailelere yalan söyleme eğiliminin evrensel olmadığı, yaş, cinsiyet, aile çevresi ve kişilikle ilişkili olduğu belirtilmektedir.<sup>44</sup> Yapılan diğer bir araştırmaya göre ise, dürüstlük ve yalan söyleme ile ilgili fikirlerin gelişimi diğer kavramlardaki gelişmeler tarafından etkilenmektedir.

40 Lene Arnett Jensen, Jeffrey Jensen Arnett, S. Shirley Feldman and Elizabeth Cauffman, “The Right to Do Wrong: Lying to Parents Among Adolescents and Emerging Adults”, *Journal of the Youth and Adolescence*, Vol. 33, No. 2, April 2004, s. 103.

41 Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 336.

42 Yelkenli, *Yalan Söylememek Mümkün (mü)!..*, s. 31.

43 Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 254.

44 Jensen, Arnett, Feldman and Cauffman, “The Right to Do Wrong: Lying to Parents Among Adolescents and Emerging Adults”, s. 111.

Örneğin, ailelere yalan söyleme hakkındaki değerlendirmeler, ailesel direktiflerin uygunluğu ve özerklik kavramları ile; arkadaşlara yalan söyleme hakkındaki değerlendirmeler ise, yakın ilişkideki dostluk ve güven kavramları ile ilişkili olabilir.<sup>45</sup>

### Çatışma Unsuru Olarak Yalan ve Din İlişkisi

Doğruyu, iyiyi ve güzeli aramak ilk zamanlardan beri, insanlığın yaşamındaki en güçlü güdülerden biri olmuştur. Farklı çağlarda ve kültürlerde, bunların açıklama standartları ile ilgili çeşitli vurgular yapılmıştır.<sup>46</sup> Öte yandan yalan söylemek, birçok toplumda oldukça yüksek ahlâkî değerler olarak kabul edilen dürüstlük ve doğruluğa aykırı bir davranış olarak görülmüştür. Bu yüzden yalan, birçok bilim adamının ilgi odağı olmuş ve felsefe, mantık, psikoloji, iletişim bilimleri ve son zamanlarda sosyoloji bu fenomeni bütün yönleriyle incelemeye çalışmıştır.<sup>47</sup>

Yalan söylemek, birçok din, ahlâk ve değer sisteminde, olumsuz bir davranış olarak kabul edilmiştir. Dinler, sosyal bütünleşmeyi sağlamak için bir takım normlar (emir ve yasaklar) ortaya koymuştur. Toplumun birlik, beraberlik ve dayanışmasını sağlamak amacıyla gönderilen dinler, bu birlik ve beraberliği bozucu unsurları bir sapma, hatta büyük günah kategorisinde değerlendirmiştir. Yalan da bu birliği bozucu unsurlarından birini oluşturmaktadır. Nitekim, oldukça yaygın bir davranış bozukluğu olan yalan söylemek, Allah tarafından yasaklanmıştır. Bu gerçek Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde bildirilmektedir: "...Yalan sözden sakının."<sup>48</sup> ; "*Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elîm bir azap vardır.*"<sup>49</sup> ; "...Onlar zandan başka bir şeye tâbi olmaz, yalandan başka söz de söylemezler."<sup>50</sup> Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi, hadislerde de yalan söylemek olumsuz bir davranış olarak zikredilmektedir. Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili hadislerinden bazıları şöyledir: "*Ey insanlar, pervanenin ateşe atılma-*

45 Serena A. Perkins and Elliot Turiel, "To Lie or Not Lie: To Whom and Under What Circumstances", *Child Development*, March/April 2007, Vol. 78, No. 2, s. 619.

46 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 135.

47 Els Van Dongen and Sylvie Fainzang, "Lying, Misery and Illness: Towards A Medical Anthropology of The Lie", *Anthropology and Medicine*, Vol. 9, No. 2, 2002, s. 85-87.

48 Hac, 22/30.

49 Bakara, 2/10.

50 En'âm, 6/116; ayrıca bkz. Zâriyât, 51/10; Âl-i İmrân, 3/19; Mâide, 5/42; Tevbe, 9/77.

sı gibi sizi yalanın peşine düşmeye sevkeden şey nedir?”<sup>51</sup> ; “Yalan söylemekten sakınınız çünkü yalan söylemek insanı kötülöklere süröklör ve kötölöklör ise insanı Cehennem ateşine götüör. İnsan daima yalan söyler ve yalandan yana olur. En sonunda o, Allah katında yalancı yazılır.”<sup>52</sup> Kitab-ı Mukaddes’te de, yalan söylemenin yasaklandığı görölmektedir: “Birbirinize yalan söylemeyin. Çünkü eski yaradılışı kötü alışkanlıklarıyla birlikte üzerinizden çıkarıp attınız.”<sup>53</sup> “Çalmayacaksınız. Hile yapmayacaksınız. Birbirinize yalan söylemeyeceksiniz.”<sup>54</sup> Benzer şekilde, Budizm, Şintoizm, Konfüçyanizm gibi dinlerde de doğru sözlü olmanın ve yalan söylememenin dinî ve ahlaki prensipler içerisinde yer aldığı görölmektedir.<sup>55</sup>

Öte yandan, yalan söylemek yasaklanırken, insanlara doğru sözlü olmaları emredilmektedir. “Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve doğrularla beraber olun.”<sup>56</sup> “...Emrolunduğun gibi dosdoğru ol...”<sup>57</sup> Doğru sözlü olmanın önemi Hz. Peygamber tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Daima doğruyu söyleyiniz çünkü doğruluk insanı hayra götüör ve insanın yaptığı hayırlı işler onun Cennete girmesine vesile olur. İnsan doğruyu söylemeye devam eder ve daima doğruluktan yana olur. En sonunda Allah katında siddik (doğrular) yazılır.”<sup>58</sup> ; “Eğer siz Allah ve Resulü’nün sizi sevmesini istiyorsanız, size verilen emaneti yerine veriniz. Söylediğiniz vakit doğru söyleyiniz, komşularınız ile güzel komşuluk yapınız.”<sup>59</sup>

Genelde psikoloji özelde ise din psikolojisi perspektifinden bakıldığında, yalan söylemenin yasaklanmasının arkaplanında birtakım psikolojik ve toplumsal faktörlerin yer aldığı görölmektedir. Zira, bireyin hem kişiliği ve benliği ile hem de ailesi ve sosyal çevresindeki diğer kişi-

51 et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen (el-Câmi’u’s-Sahîh)*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Fikr, Birr, 26.

52 Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, Thk. Muhammed Fuad Abdölbaki, Dâru İhyâi’t-Turâs, Beyrut, Tsz. Birr, 102; el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu’l-Buhârî*, Thk. Muhammed Dîbu’l-Buğa, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1987, Edeb, 69; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Thk. Muhammed Muhyiddin, Dâru’l-Fikr, Beyrut, Tsz, Edeb, 80; Tirmizî, Birr, 46.

53 Koloseliler’e Mektup, 3/9.

54 Levililer, 19/11; Sefanya, 3/13; Yeremya, 9/3-5. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Xavier Léon-Dufour, *Kutsal Kitap’taki Teoloji Sözlüğü*, Ohan Matbaacılık, İstanbul, 2002, s. 948-950.

55 Osman Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 137, 156, 161.

56 Tevbe, 9/119.

57 Hûd, 11/112 ; Şûrâ, 42/15; ayrıca bkz. Fussilet, 41/30 ; Mâide, 5/119.

58 Müslim, Birr, 102; Buhârî, Edeb, 69; Ebû Dâvud, Edeb, 80; Tirmizî, Birr, 46.

59 et-Taberânî, Ebûl-Kâsım Süleymân, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, Thk. Tânk b. Avdillâh ve ark., Dâru’l-Harameyn, Kâhire, 1415, VI, 320. Bu konuda ayrıca bkz. Müslim, İmân, 62; Tirmizî, Kıyâmet, 60.

lerle ilişkisinde yalan söylemenin bu olumsuz etkileri açık bir biçimde kendisini göstermektedir. Yalan söyleyen bir insan aslında hem kendisiyle, hem toplumla, hem de Tanrı ile bu bütünleşmeyi bozmuş ve bir çatışma içerisine girmiş olmaktadır. Yalan ve din ilişkisi bu çatışma alanları bağlamında üç temel başlık altında incelenecektir.

### 1. Bireyin Kendisi (Kişiliği ve Benliği) ile Çatışması Bağlamında Yalan

İnsan iç ve dış dünyasının birleşiminden oluşmaktadır. İnsanın iç dünyası, inançları, fantezileri ve algıladığı gerçeklerden oluşur. Halbuki, dış dünya toplum tarafından paylaşılan inançlar ve salt gerçekten oluşur. Bu ikisinin birleştiği noktada, insanları kendi iç dünyamızda inandığımız şeylere inandırmak için yalan söyleriz. Ya da dış dünyamızdan iç dünyamıza bilgi geçirirken veya eski bilgimizi değiştirirken kendimize yalan söyleriz. Yalan, kendini kandırma (kendine yalan söyleme) ve gerçeğin gerçekçiliğinin sorgulanması, birbiriyle ilişkili kavramlardır.<sup>60</sup>

Nitekim, Ford'a göre, yalanın en yaygın alanı, kişinin kendine yalan söylemesi, yani kendini kandırmasıdır. Gittikçe güçlenen kendini kandırma olgusu, bugün insanlık için en büyük tehditlerden birisidir. Ona göre, insanın başkalarına ve kendisine yalan söylemesi arasında çok büyük bir benzerlik vardır. Başkalarına yalan söylemek insanın kendisini kandırmasını da kolaylaştırır. Aslında insan kendini kandırma için başkalarına yalan söyler. İnsanlar kendilerine yalan söylemekle yetinmeyip, karşıdaki kişinin de yalan söylemesi için ortam hazırlar. Kendini kandırma dürtüsünü doyurmak için başkalarını kendisine yalan söylemeleri için cesaretlendirir. Böylece, kendini kandırma yolunda adım atmış olur.<sup>61</sup> Zira, Karpman'ın da ifade ettiği gibi, belki de en sinsi ve en tehlikeli yalan şekli, kendini kandırma ve burada birey en büyük zararı kendisine yapar. En ılımlı şekilde, böyle bir durumda kişi gerçekte olduğundan daha iyi ve daha başarılı olduğuna kendisini inandırmaya çalışır. Görünürde bazı insanlar, kendi benliklerinden hoşlanmaz ve farklı olduklarına inanmak isterler. Onlar genellikle yenilgi ve yetersizliklerinin bilinçliliğinden kurtulma yolunu araştırır ve kendilerini gerçekte olduğundan daha iyi olduklarına inandırmaya gayret ederler, buna göre davranırlar.<sup>62</sup>

60 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. xii.

61 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 17-18, 92.

62 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 147.

Yalan söyleyen kişiler, benlik saygılarını korumak için kendilerini kandırmaya ihtiyaç duyarlar.<sup>63</sup> Becerileri ve başarıları beklentilerinin altına düşen, benlik saygıları düşük kişiler sık sık başarısızlık duygusu ve aşağılık kompleksi yaşarlar ve benlik saygılarını korumak için yalana başvururlar. Ustaca söylenmiş bir yalan potansiyel olarak benlik saygısını artırır. Burada en az iki farklı mekanizma söz konusudur: Birincisi, herkesin inanacağı bir yalan söylemek yalancıya ustalık duygusu verecek ve onu kandırdığı kurbanı karşısında yüceltecektir. Yalanın benlik saygısını artırdığı ikinci mekanizma, kişinin söylediği yalanla kendisini de kandırmış olmasının gerekliliğidir. Diğer bir ifadeyle, eğer bir yalana inanılırsa, o artık yalan olmaktan çıkar. Kişi başarılarını, yeteneklerini ve gücünü abartabilir. Başkaları ona inanmış gibi davranırsa kendisi de yarattığı yalanların doğru ve şekillendirdiği kişinin kendisi olduğuna inanır. Ustaca söylenmiş bir yalan, yakalanmadığı sürece gerçek başarıya dönüşebilir. Söylenen yalanlar başkalarının kendilerini kandırmalarını da sağlayabilir. Hem iyiliksever bir yaklaşım gösteren yalanlar, hem de beyaz yalanlar egoyu yüceltir ve karşıdaki kişinin benlik saygısını artırır. Kişi benlik saygısını korumak, güçlü olmak ve kimlik kazanmak için hem başkalarına hem de kendisine yalan söyler. Böyle bir durum ise, savunma mekanizmaları ile doğrudan ilişkilidir.<sup>64</sup>

Bu anlamda, kişinin gerek kendisine gerekse başkalarına yalan söylemesi, onun çatışma içerisinde olduğunun bir göstergesidir. Her iki çatışma durumunda da kişi kendisini savunma davranışı gösterir. Baymur'un da belirttiği gibi, savunma mekanizmaları, çatışmaların meydana getirdiği kaygıları geçici olarak dindirseler ve sosyal bakımdan yararlı olsalar bile, hiçbir zaman kişiyi tam anlamıyla bir doyuma ve mutluluğa götürmezler. Çoğu zaman savunma mekanizmaları ile kaygılarını kısmen dindiren kişiler, problemlerini gerçeğin ışığı altında çözme sıkıntısına girmeyip toplumla ilişkilerini kesebilirler. Böylece doyurulmamış temel ihtiyaç ve güdülerin etkisiyle kişi hayatını tüketebilir. Aşırı durumlarda ciddi uyumsuzluk ve ruh hastalıkları meydana gelebilir.<sup>65</sup> Dolayısıyla, bütün savunma mekanizmaları kendini kandırma unsuru taşırlar. Savunma mekanizmaları stres yaratan durumla doğrudan başa çıkabileceğimiz ana kadar bize yardımcı olsa-

63 J. A. Barnes, *A Pack of Lies (Towards A Sociology of Lying)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 93; Bella M. DePaulo, Susan E. Kirkendol, Deborah A. Kashy, Melissa M. Wyer, Jennifer A. Epstein, "Lying in Everyday Life", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1996, Vol. 70, No. 5, s. 980.

64 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 90-92, 234.

65 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, 11. Baskı, İstanbul, 1994, s. 98-99.

lar bile, sorunlara tepki göstermek için kullanılan başat yöntem haline geldikleri zaman, kişilik uyumsuzluğu görülür.<sup>66</sup> İnsan benliği kendisiyle tutarlı kalabilmek, hatalı davranışları haklı ve mazur göstermek için bahaneler bulmaya daima hazırdır. Böyle bir mekanizma ile haklı bulunan bir davranış, şuuru muza gerçekten haklı bir davranış şekli olarak yerleşir. İnsan bu türlü bahanelerle kendini kurtarmaya çabaladıkça daha çok batır; her hatalı hareket bir başka hatayı davet eder.<sup>67</sup> Benlik saygısını beslemek için söylenen yalanlar kişiye geçici olarak haz verebilir. Ancak, kendini kandırmanın benlik saygısının artması ve depresiflikten kurtulmaya yardımcı olması yanında, hem kişinin kendisi hem de başkaları için çok zararlı yönleri vardır. Zamanla kişi öylesine bir yalan sürecinin içine girer ki, yalanı ve doğruyu ayırt edemez hale gelir.<sup>68</sup> Yalan söylemedeki başarı, yalancıların kendi yalanlarının gerçekliğine inanmalarına neden olabilir.<sup>69</sup> Yıllarca tekrar edilen yalan, sonuçta kişinin yaşam tarzı haline gelebilir.<sup>70</sup>

Psikanalitik bakış açısına göre, yalan söylemek diğer davranış şekillerinde olduğu gibi tamamen bilinçli ya da kasıtlı değildir. Yalanlar bastırmanın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar ve bilinçsiz bir şekilde söylenirler. Yalanın arkasındaki motivasyon bilinmedikçe yalan anlamsız olarak görülebilir. Bir kişinin yalan söylememekte ya da doğruyu söylemekte ısrar etmesinin nedeni, o kişinin geçmiş yaşantılarına, süperegonun gücüne bağlıdır. Yalanların bilinçaltının bir ürünü olduğu kabul edilirse, birçok bilinçaltı yalanın var olduğunu görebilir. Rasyonelleştirmeler kesinlikle aldatmalardır, ancak aldatmalar bilinçaltı seviyesinde ortaya çıkar. Duygusal durumlara yetersiz ve eksik bir şekilde tepki göstermek, yalan söylemeye neden olabilir. Bu durumların en önemli olanları, yetersizlik, güvensizlik, karşılık görmeyen sevgi, düşmanlık ve belki de bütün bunların en önemlisi suçtur ve özellikle de bilinçsiz olarak işlenen suçtur. Böylece her nevrozlu ve her ruh hastası kendi geçmiş yaşantısına ve kişiliğine uygun türdeki yalanları söyler. Bir kişiye uygun olan yalan her zaman diğer bir kişiye uygun olmayabilir, bu yüzden diğer bir kişi tarafından kullanılmayabilir. Yalanlar serbest bir şekilde ve engellenmeden ortaya çıkabilir ve gerçekte bireyin özel bilgisinin olmadığı ve kontrolünün bu-

66 Rita L. Atkinson ve arkadaşları, *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan, Arkadaş Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2002, s. 512.

67 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995, s. 69.

68 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 91-92, 227.

69 Barnes, *A Pack of Lies (Towards A Sociology of Lying)*, s. 93.

70 Dike, Baranaski, Griffith, "Pathological Lying Revisited", s. 343.



lanmadığı psikolojik süreçler tarafından kontrol edilebilir. Bundan dolayı, yalan bilinçaltının bir ürünü olarak görülmelidir. Bu yüzden yalan söyleyen kişi ne kadar zeki olursa olsun, farkında olmayarak ve bilinçsiz bir şekilde yalanı vasıtasıyla kendisini ele verir. Rüyalar ve fanteziler gibi yalanlar da, kendi yapılarına sahiptirler ve onların dikkatli bir analizi, onların arkasındaki insanı açık bir biçimde ortaya çıkarır. Bireyin konuşmasına ne kadar izin verilirse, doğru ve yeterli bilgiler elde edilir. Gerçekte bu, psikanalizde evrensel bir şekilde kullanılan bir yaklaşımdır.<sup>71</sup>

Diğer taraftan, gerçeğin gerçekçiliğinin sorgulanması anlamında, kişinin, gerçeğin gerçekliğini gözden geçirecek dereceye kadar kendini kandırması oldukça tehlikelidir.<sup>72</sup> Gerçeği öğrenmek istemediğimiz zamanlar kendimize yalan söyleriz.<sup>73</sup> Örneğin benliğin keşfedilmesi, kişinin kendini başkalarından ayırma sürecidir, halbuki yalan söylemek, çarpıtma ve gizleme yöntemidir.<sup>74</sup> İnsanlar gerçek durumları kendilerinden saklamaya çalıştıklarında, kendilerini kandırırlar.<sup>75</sup> Dolayısıyla bu kişilerin gerçeğe yüzleşmemeleri, gerçeği olduğu gibi değil de olduğundan farklı görmeye çalışmaları, gerçeği çarpıtarak kendilerini kandırmaları, bir kişilik problemi olarak düşünülebilir.

Nitekim Karpman, yalancılığın nevrotik semptomların bütün özelliklerine sahip olduğunu belirtir. Ona göre, psikopatolojik bakış açısından yalan söylemek, zihinsel bir rahatsızlık olarak görülebilir.<sup>76</sup> Yalan söyleme ile kişilik yapısı arasındaki ilişkinin incelendiği araştırmalarda, *Malingering*, *Confabulation*, *Factitious Disorder*, *Ganser Sendromu*, sınırda kişilik, antisosyal, histriyonik, narsistik ve zorlanımlı kişilik bozuklukları\* ile yalan söyleme semptomları arasında bir ilişki bulunduğu belirtil-

71 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 142, 148, 154-156.

72 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 41.

73 David J. Lieberman, *Kimse Size Yalan Söyleyemez*, çev. Sinem Sonuvar, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 155.

74 DePaulo, Kirkendol, Kashy, Wyer, Epstein, "Lying in Everyday Life", s. 980.

75 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 148.

76 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 141, 148.

\* *Malingering*: Hasta rolü yapma. Zanlının mahkemede deli numarası yapması gibi, sorumluluktan kaçmak, parasal kazanç sağlamak vb. amaçlarla kasten hastalık numarası yapmak. *Confabulation*: Boşluk doldurma. Hastanın, iyi hatırlamadığı şeyler konusunda ayrıntılar uydurarak veya başkalarının verdiği ayrıntıları benimseyerek belleğindeki boşlukları doldurmaya çalışmasıyla tanımlanan bir tür çarpıtma. *Factitious Disorder*: Düzmece hastalık. Kişinin, iradi olarak hasta rolü oynadığı psikolojik veya psikiyatrik rahatsızlıklar için kulla-

mektedir. [Sürekli yalan söylemek antisosyal kişilik bozukluğunun tanımlayıcı özelliklerinden biridir. Histriyonik kişilik bozukluğu, dramatik ve ilgi bekleyen davranışlar tarafından karakterize edilir. Bu kişiler, genellikle dikkat çekmek için ve güç durumlarda yalan söylerler. Narsistik kişilik bozukluğunda, genellikle kendi çıkarlarını düşünen ve çevredeki gerçekleri kendi ruhsal ihtiyaçları için kullanan kişiler, söyledikleri yalanların diğer insanları nasıl etkilediği hakkında pek endişe duymazlar. Zorlanımlı kişilik bozukluğu bulunan kişilerde kronik yalan görülmez. Bu kişilerin yalanları, genellikle antisosyal, histriyonik, narsistik ya da sınırdaki kişilik bozukluklarındaki kadar kötü değildir ve daha çok benliğin korunması şeklinde ortaya çıkar.]<sup>77</sup> Diğer bir ifadeyle, her yalanın arkasında bir yalancı, gerçeğe yüzleşemeyen ya da gerçeği kabul edemeyen belirli kişilik tipleri bulunur. Bir kişinin güç bir durumla karşılaştığında doğruyu söylemekte ısrar etmesine rağmen başka bir kişinin benzer bir durumla karşılaştığında niçin yalan söylediği kişiliklerin bir konusudur.<sup>78</sup>

Geçtan, yaşama nevroitik nitelikte davranışlar egemen olan insanların genellikle kaygılı, mutsuz, çevreleriyle ilişkilerinde etkisiz ve suçluluk duyguları içerisinde yaşadıklarını belirtmektedir.<sup>79</sup> Dolayısıyla, nevroitik semptomların bütün özelliklerini taşıyan, zihinsel bir rahatsızlık ve davranış bozukluğu olarak görülen yalancılığın, kendini kontrol edememek ve aşırı bencillikle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Benzer şekilde, aşağılık duygusu, suçluluk duygusu, saldırganlık ve kıskançlığın yalana neden olduğu belirtilmektedir.<sup>80</sup> Örneğin, Yusuf Sûresi'nde de Hz. Yakup'a çocuklarının yalan söylemelerinin asıl sebebinin, kardeşleri Hz. Yusuf'u

---

milan ortak bir ad. *Ganser Sendromu*: Sıklıkla psikotik düzeyde ağır psikolojik ve sözde bilişsel semptomların uydurulmasıyla tanımlanan bir tür. *Sınırdaki Kişilik Bozukluğu*: Bu özelliğe sahip bir kişi sürekli olarak, normal, uyumlu işleyişle gerçek ruhsal bozukluklar arasındaki "sınır çizgisinde" yaşar. Bu tür bir kişi genellikle pek de net olmayan bir dizi istikrarsızlıkla tanımlanır. *Histriyonik Kişilik Bozukluğu*: Aşırı duygusallık, dikkat çekme ihtiyacı, kolay heyecanlanabilirlik, aşırı hareketlilik, abartılı bir güvence veya onay arayışı, çocuksu, abartılı davranışlar veya konuşma, vb. gibi özelliklerle tanımlanan bir kişilik bozukluğu. (Bu psikolojik rahatsızlıklarla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 153, 244, 311, 352, 366, 670; Engin Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, 13. Basım, İstanbul, 1997, s. 278-281.)

77 Ford, King and Hollender, "Lies and Liars: Psychiatric Aspects of Prevarication", s. 559-560; Dike, Baranaski, Griffith, "Pathological Lying Revisited", s. 344-346.

78 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 154.  
79 Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, s. 67.

80 Rasim Bakırcıoğlu, *Ruh Sağlığı ve Rehberlik*, Çark Matbaası, Ankara, 1976, s. 270-271; Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, s. 126; Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 250; Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 156.

kıskanmalarının olduğu görülmektedir.<sup>81</sup> Adler'e göre, çocuk belirli yalanelara kendinde küçüklük duygusu uyandıran durumlarda başvurur ve hayal gücünü seferber ederek söz konusu durumlardan kendini kurtarmaya çalışır. Üstünlük duygusu ile bu çocuk, yalanları çok ustalıklı şekilde hazırlama ve kimsenin onları ele geçiremeyeceği umuduna kapılabilir. Çocuk kişilik duygusunu tümünden yitirmek istemiyorsa, böyle bir yolu izleyecektir ve bunun dışında yapabileceği başka bir şey yoktur. Çocuk, çevresindekilere karşı belli bir rolü sergileyebilmek için yalan söylemeye yönelmiştir. Dolayısıyla yalan söylemekten vazgeçmeyecektir; çünkü bunu yaptığında kendi gözünde bir hiç, değer taşımayan bir kimse durumuna düşecektir.<sup>82</sup>

Öte yandan yalan söylemek, gerçeği gizlemek ya da çarpıtmak anlamında ikiyüzlü davranmanın bir göstergesidir. Zira, yalan söylemek, aynı zamanda bir kişinin gerçekte olduğundan daha dürüst ve daha iyi görünme gayretinin bir parçasıdır.<sup>83</sup> Benliği ile dış dünyanın beklentilerine uyum sağlayamayan kişi, artan gerginlikle başa çıkabilmek için yalan söyleyebilir veya olduğundan başka biri gibi davranabilir.<sup>84</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim<sup>85</sup> ve hadislerde<sup>86</sup>, münafıkların olumsuz bir takım özellikleri zikredilirken, bunlardan birisinin de yalan söylemek olduğu bildirilmektedir. Bir kişi söylediği yalanlar için birtakım gerekçeler ortaya koysa da, aslında yalan söylediği için dürüst davranmadığının farkındadır. Yalan söyleyen kişi, doğru olmadığını bildiği bir şeyi söyleyerek karşısındaki insanı kandırmaya çalışmakta ve ona dürüst davranmamaktadır. Böyle bir durumda, kişinin inanmadığı yalana kendini ya da başkalarını inandırma gayretinin bulunduğu söylenebilir.

Yalan söyleme, insanları kendi iradelerine karşı gelmeye zorlar, kişinin başkalarına ve kendisine bakış açısını değiştirir.<sup>87</sup> Dolayısıyla, dünyayı nasıl gördüğümüz aslında kendimizi nasıl gördüğümüzü yansıtır. Dünyanın yalandan ve aldatmadan ibaret olduğunu düşünenlerin hayatı da

81 Yusuf, 12/8-10, 16-17.

82 Alfred Adler, *Sorunlu Okul Çocuğu*, çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 185, 179-180.

83 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Nourotic and Psychopathic Behavior", s. 136.

84 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 17, 245.

85 Bakara Suresi, 2/10.

86 Buhârî, İmân, 23; Müslim, İmân, 106.

87 Lense P. Minker and Thomas J. Miceli, "Lying, Integrity and Cooperation", *Review of Social Economy*, Vol. LXII, No. 1, Marc, 2004, s. 30-31.

yalan ve aldatma üzerine kurulu olabilir.<sup>88</sup> Nitekim, Hz. Peygamber'in de belirttiği gibi “*Yalançı hep kendini alçaltmaya yalan söyler.*”<sup>89</sup> Yalan söylemek güçsüzlüğün, kendine güvensizliğin ve çelişki yaşamının bir sonucudur. Böyle bir durumda insan özgüvenini, kendisine saygısını kaybeder ve kendisini değersiz olarak görür. Yalan söyleyen insan, gerçeklikle çeliştiği için ya da söylediği yalanın açığa çıkacağı endişesi ile çevresindeki insanların güvenini ve saygısını kaybetmenin tedirginliğini yaşayabilir.

Yalan söyleyen insanlar gerçeğin yüzlerinden okunabileceği hissine kapılırlar. Bir kişi yalan söylüyorsa ya da bir şeyi saklamaya çalışıyorsa, anlattıklarının karşısındaki kişiye nasıl geldiğiyle ve nasıl görüldüğüyle ilgilenir. Söylediği her kelimenin ve yaptığı her hareketin kontrolü altında olmasına gayret eder. Algılanmak istediği şekilde davranmaya çalışır. Yalan söyleyen biri, suçlamanın kendisine değil, suçlama karşısında vereceği cevaba odaklanır ve bir an önce cevap verme eğiliminde olur. Çünkü cevap vermekte gecikecek olursa daha çok suçlu gibi görüneceğini zanneder. Suç işleyen biri için saniyeler geçmek bilmez. Doğruyu söyleyen çoğu insan kendisine inanılacağını düşünür.<sup>90</sup> Yalan söylen insan ise, karşısındaki kişiyi kendisine inandırmaya çalışır. Yine, yalan söyleyen bir kişinin jest ve mimikleri, konuşması, davranışları vb. onun kaygı halini yansıtır. Nitekim yapılan araştırmalarda, yalan söyleyen kişilerin daha gergin ve oldukça katı düşünmek zorunda olmaları yanında kendilerini kontrol edebilmek için doğru söyleyen insanlardan daha fazla gayret etmeleri gerektiği tespit edilmiştir.<sup>91</sup>

## 2. Toplumla Çatışma Bağlamında Yalan

Yalan söylemenin psikolojik olduğu kadar toplumsal boyutu da dikkate alınmalıdır. Çünkü yalan söylemek aynı zamanda toplumsal bir olgudur. Yalan ve kendini kandırmanın yaşamımızın her alanında olduğu gibi hem yalanı söyleyen hem de diğer insanlar üzerinde olumsuz etkileri vardır. Zira yalan ve kendini kandırma benliğimizi ve kimliğimizi belirlemekle

88 Lieberman, *Kimse Size Yalan Söyleyemez*, s. 43.

89 ed-Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, Thk. es-Saîd b. Besyûni Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, V, 142.

90 Lieberman, *Kimse Size Yalan Söyleyemez*, s. 33, 43-44, 48; Matthew L. Newman, James W. Pennebaker, Diana S. Berry, Jane M. Richards, “Lying Words: Predicting Deception From Linguistic Styles”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 29, No. 5, May 2003, s. 674.

91 Letizia Caso, Augusto Gnisci, Aldert Vrij and Samantha Mann, “Processes Underlying Deception: An Empirical Analysis of Truth and Lies When Manipulating the Stakes”, *Journal of Investigative Psychology and Offender Profiling*, 2: 195-202, (2005), s. 200.

kalmayıp karşılıklı ilişkilerimizi de yönlendirir.<sup>92</sup> Yalan söylemek, kişinin toplumla entegrasyonunu olumsuz yönde etkileyerek, onun toplumda güvenilirliğini ve saygınlığını yitirmesine yol açabilir. Bu nedenle toplumda olması amaçlanan homojenlik ve bütünleşme bozulabilir.

Yalan çoğunlukla sosyal ortamlarda söylenildiği için sosyal faktörler yalanı, yalanın içeriğini ve yalana gösterilen tepkiyi etkiler. Yapılan araştırma sonuçlarına göre dürüstlük ve yalan söyleme ile ilgili fikirlerin gelişimi diğer kavramlardaki paralel gelişmeler tarafından etkilenmektedir. Örneğin, ailelere yalan söylemenin kabul edilebileceği hakkındaki değerlendirmeler ailesel direktiflerin yasalara uygunluğu ve özerklik kavramları ile yakın bir ilişki içerisindedir. Arkadaşlara yalan söylemeyle ilgili değerlendirmeler de, dostluk ve güven kavramları ile ilişkilidir.<sup>93</sup>

Kültürel farklılıklar, yalan söylemek ve doğrulukla ilgili beklentileri yansıtır. Dongen ve Fainzang, yalan söyleme ile ekonomik hayat, sosyal standartlar ve onur arasında ilişki olduğunu belirtmektedir. Onlara göre yalan söylemek, genel olarak oldukça yüksek ahlâkî değerler olarak görülen dürüstlük ve doğruluğa aykırı bir davranış olarak kabul edilmiştir.<sup>94</sup> Toplumsal anlamda yalan söylemek olumsuz bir davranış olarak kınanırken, dürüstlük insan ilişkilerinde bilgi ve güzellikten daha önemli olarak görülmüştür. Günümüz toplumunda dürüstlük, insan ilişkilerinde birçok şeyden daha önemlidir ve bütün insanî kötülüklerin temel nedeni olarak kabul edilir. Güven, kültürel bir zorunluluktur ve sosyo-ekonomik, politik ve yasal sistemlerin temelidir.<sup>95</sup> Zira, dürüstlük hem iş ilişkilerinin hem de her türlü kişisel ilişkinin temel taşıdır.<sup>96</sup> Toplumsal yaşamda düzeni sağlamanın pek çok kuralı bulunmaktadır. Özellikle ikili ilişkilerde, uyum ve birlikteliği sağlamanın en önemli yapı taşlarından birisi de güvendir. Kalıcı dostluklar, iş ilişkileri dürüstlikle sağlanır. Dürüst ve güvenilir olmak, sayılan ve sevilen bir insan olmayı da beraberinde getirir. Yalan söylemeyen ve dürüst davranan kişiler, daha büyük bir kişilik ve güç oluşturur.<sup>97</sup>

Yalan söyleyen kişinin, yalanının açığa çıkması endişeyle iç dünyasında sürekli kaygı ve endişe içerisinde olacağından daha önce bahsetmiştik. Ancak belkide bundan daha önemlisi, yalan söyleyen kişinin söylediği

92 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 240, 242.

93 Perkins and Turiel, "To Lie or Not Lie: To Whom and Under What Circumstances", s. 619.

94 Dongen and Fainzang, "Lying, Misery and Illness: Towards A Medical Anthropology of The Lie", s. 85, 89.

95 Karpman, "Lying: A Minor Inquiry into the Ethics of Neurotic and Psychopathic Behavior", s. 135, 155.

96 Lieberman, *Kimse Size Yalan Söyleyemez*, s. 13.

97 Yelkenli, *Yalan Söylememek Mümkün (mii)!..*, s. 19.

yalanlardan dolayı toplum içerisindeki itibarını, saygınlığını ve güvenini kaybetmesidir. Zira, yalan söyleyen kişilerin sözlerine şüphe ile bakılır, onlara güvenilmez ve söyledikleri sözlerin ve davranışların arkasında farklı anlamlar aranır. İnsanlar bu kişilerle ilişkilerinde oldukça temkinli davranır.

Yalanın söylenildiği sosyal ilişkiler, yalanın söylenilmediği sosyal ilişkilere göre istenilmeyen tarzda farklılaşır.<sup>98</sup> Yalan söylemek, insan ilişkilerinde zorunlu olan toplumsal güveni olumsuz etkiler.<sup>99</sup> Nitekim, deneysel kanıtlar yalanın yakınlığa ve samimiyete ket vurduğunu ve ilişkiyi sonlandırdığını ortaya koymaktadır. İlişkilerde yalan ve hile destek olarak algılanmadıkları sürece güvensizliğe yol açar ve samimiyete zarar verir.<sup>100</sup> Özellikle, yalan söyleyen kişiler, daha az samimi ve daha az güvenilir görülürler.<sup>101</sup> Eğer bir kişi yalancıysa ve çevresi tarafından da böyle tanınıyorsa, o kişiye karşı güven yitirilmiştir. Böyle bir kişi patronunun, ana-babasının, çocuğunun, dostunun nazarında gözden düşmüştür.<sup>102</sup> Yavuz'un da ifade ettiği gibi, yalan söyleyen kimseye karşı her şeyden önce itimat sarsılır, ona olan güven yıkılır ve böylece o kişi güvenilmez bir insan haline gelir.<sup>103</sup> Örneğin, bir etkileyici iletişim kaynağı, konusunda ne kadar uzman olursa olsun, o iletişimi yapmaktaki maksadı dinleyiciyi kandırmak olarak yorumlanırsa, o kişinin dinleyici üzerinde fazla bir etkisi olmayacaktır.<sup>104</sup> Yine, yalan sonradan düzeltilmesi imkânsız yanlışlıklara neden olarak toplumu bütünüyle etkileyebilir. Bu durum, özellikle yalan söyleyen kişi, saygı duyulan bir otoriteyse onarılamaz boyutlara ulaşır.<sup>105</sup> Hz. Peygamber bu güven unsurunun önemini şu şekilde ifade etmiştir: *“Müslüman kardeşin sana güvenip doğru konuştuğu halde, ona yalan konuşman ne büyük hıyanettir.”*<sup>106</sup> Zira, yalancı şahitlik yapmayı, alışverişte hatta insanları güldürmek için bile yalan söylemeyi toplumsal açıdan olumsuz bir davranış olarak nitelendiren Hz. Peygamber<sup>107</sup>, toplumun faydasına olabilecek yalnızca üç yerde bunu istisna tutmuştur: Eşi ile iyi geçinmek, savaşta ve iki kişinin arasını düzeltmek için.<sup>108</sup>

98 DePaulo, Kirkendol, Kashy, Wyer, Epstein, “Lying in Everyday Life”, s. 980.

99 Minker and Miceli, “Lying, Integrity and Cooperation”, s. 30.

100 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 238, 240.

101 DePaulo, Kirkendol, Kashy, Wyer, Epstein, “Lying in Everyday Life”, s. 980.

102 Yelkenli, *Yalan Söylememek Mümkün (mü)!*..., s. 19.

103 Kerim Yavuz, *99 Soruda Çocuk ve Din*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 205.

104 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, 9. Basım, İstanbul, 1996, s. 170.

105 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 236.

106 Ebû Dâvud, Edeb, 79.

107 Ebû Dâvud, Edeb, 88; Tirmizî, Zühd, 10.

108 Müslim, Birr, 101.

Yalanlar insanların hayallerinin gerçekleşmesine ve kendilerini kandırmalarına aracı olurlar. İyimser bir yaklaşımla söylenen yalanlar da başkalarının kendilerini kandırmalarını kolaylaştırır. Yalan söyleyerek başkalarının kendilerini kandırmalarını sağlayan insanlar aslında kendi kişisel güçlerini arttırmayı hedefler ve başkalarının önyargılarını beslerler. Bu bir noktaya kadar kişinin kendini kandırmasını içerir. Yalanın gerçek etkisi kişi yalancı olarak tanındığı zaman ortaya çıkar. Yalancı olarak tanınmaktan kaynaklanan güç kaybı, dışlanma ve utanmayı da beraberinde getirir. Bu da benlik saygısının gittikçe düşmesine neden olur. Yalancı kişiler benlik saygısını koruma bahanesiyle başarılarını abartır ve başarısızlıklarını hem kendisinden hem de toplumdaki diğer insanlardan gizlerler. Kişi daha güçlü ve akıllı olduğu imajını yaratmak için yalan söyleyebilir. Kendini kandırma süreci, başkalarına yalan söyleme ve başkalarının kendini kandırması için ortam yaratan dinamik olgulardır. İnsanların kendilerini kandırması grupça düşünmeyi kötü yönde etkiler.<sup>109</sup>

Yalan söylemek gibi yalancı şahitlik yapmak da, en önemli değerlerden biri olan adâlet inancını yıpratıldığı için toplumun bütünlüğünü tehdit eden olumsuz bir davranış olarak kabul edilmiş ve dinler tarafından yasaklanmıştır. “*Ey iman edenler! Adâleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana-babanız ve akrabalarınız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adâletten sapmayın, (şahitliği) eğer, büker (doğru şahitlik etmez), yahut şahitlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*”<sup>110</sup>; “(O kullar), yalan yere şahitlik etmezler, boş sözlerle karşılaştıklarında vakar ile (oradan) geçip giderler.”<sup>111</sup> Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber bir hadiste, büyük günahlardan birisinin de yalan yere şahitlik yapmak olduğunu belirtmiştir.<sup>112</sup> Kitab-ı Mukaddes’te de, yalan yere şahitlik yapmak yasaklanmıştır. On emirden birisi de yalancı şahitlik yapmamaktır. “*Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin.*”<sup>113</sup>; “*Güvenilir tanık yalan söylemez, Yalancı tanıkta yalan solur.*”<sup>114</sup>

109 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 235, 245-247.

110 Nisâ, 4/135.

111 Furkan, 25/72.

112 Buhârî, Şehâdet, 10; Müslim, İmân, 38.

113 Çıktış, 20/16; Tensiye, 5/20.

114 Süleyman’ın Özdeyişleri, 14/5.

Dürüst olmak ve dürüst olmamak arasında denge iş hayatında da önemli bir yer tutar.<sup>115</sup> Örneğin, kazanç sağlamak için yalan söylemek toplumla çatışma unsurlarından bir diğeridir. “Ölçüyü adâletle tutun ve eksik tartmayın.”<sup>116</sup> “Yalan yemin, malı satmak için yardımcı olabilir. Fakat tüm kazancı mahveder.”<sup>117</sup> Bu anlamda kazanç sağlamak için yalan söylemek hem satıcının insanlar nazarındaki güvenini kaybetmesi hem de alıcının aldatılmış olması yanında satıcı hakkındaki güveninin sarsılması açısından ticaret ahlâkını ve güveni olumsuz yönde etkileyecek bir problem olarak değerlendirilebilir.

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki, yalan söylemek, güven duygusunu ortadan kaldıracığı için dostlukların kaybolmasına da neden olur. Bu yüzden yalan söyleyen kişi hiçbir zaman gerçek ve samimi bir dost bulamaz ve insanlarla olan ilişkilerinde bu eksikliği ve ezikliği yaşar. Örneğin, bir çocuk anne ya da babasının kendisine yalan söylediğini bilse, böyle bir aile ortamında saygı, sevgi ve güven büyük oranda yıpranır. Aynı şekilde, bir iş yerinde arkadaşları tarafından yalan söylediğine inanılan bir insana güvenilmez. Bir müşteri, yalan söyleyen esnafla ilişkisini keser. Aslında kişilerarası ilişkilerde en önemli faktörlerden biri de insanların birbirlerine güvenmesidir. Dostluklar ve sağlam aile yapılarının kurulmasında ve sosyal ilişkilerin neredeyse tamamında dürüstlük olmazsa olmazlardandır. Yine, aile içerisindeki ilişkilerden, toplumsal, ekonomik ve ticari ilişkilere, hatta ulusal ve uluslararası ilişkilere varıncaya kadar, yalan söyleme istenmedik sonuçlara neden olabilecek önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, farklı şekillerde ve farklı konularda yalan söylemenin olumsuz bir davranış olarak nitelendirilmesinin arkaplanında, toplumsal ilişkilerde bireylerin birbirlerine zarar vermesini engellemenin, toplumda istenilen güven ortamını tesis etmenin ve sosyal çözülmeyi önlemenin bulunduğu görülmektedir.

### 3. Tanrı ile Çatışma Bağlamında Yalan

Dinler, bir taraftan birey ve toplumun bütünleşmesini sağlamayı amaçladığı için diğer taraftan da gerçekliğe karşı gelinmiş olunacağından dolayı yalan söylemeyi yasaklamıştır. Dinler toplumsal yapıyı ve ahlâki değerleri salt gerçek üzerine kurarken, bu gerçekle çatışan yalan olgusunu

115 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 243.

116 Rahmân, 55/9.

117 Buhâri, *Buyu'*, 16; Ebû Dâvud, *Buyu'*, 6.



da olumsuz bir davranış olarak nitelendirmişlerdir. Bundan hareketle diyebiliriz ki, din, yalanı bir varoluşsal problem olarak görmekte, doğru ve gerçeğin karşısında konumlandırmaktadır.

Dolayısıyla, çatışmanın bu yönünde, yalan söyleyen kişi, söylediği yalanla Tanrı ile ve gerçeklik ile de çatışma halinde olmaktadır. Çünkü, kendisini topluma ve yine kendisine karşı bazı savunma mekanizmaları ile yalan konusunda savunabilen insanın Tanrı karşısında herhangi bir argümanı bulunmayacaktır.

Tanrı ile şuurulu bir ilişki içerisinde olan insanın, yalan söylemenin bu şuurulu ilişki ile bağdaşmayacağını bilincinde olması gerekir. Zira, Allah'ın her şeyi gördüğüne, işittiğine ve bildiğine<sup>118</sup> inanan bir kişinin, Allah tarafından yasaklanan yalan söyleme davranışında bulunması, bu bilinçliliğe aykırı hareket etmesi anlamına gelecektir. Diğer bir ifadeyle bu durum, Allah'ın yasaklamış olduğu bir şeyin yapıyor olması anlamında bir çatışmanın göstergesi olacaktır.

Gerçeklikle çatışma bağlamında en dikkat çeken konulardan birisi de, Kur'an-ı Kerim'de yalan söylemenin Allah'ın ayetlerine inanmayan kişilerin bir özelliği olarak nitelendirilmesidir. *"Allah'ın ayetlerine inanmayanlar, ancak yalan uydururlar. İşte onlar, yalancıların kendileridir."*<sup>119</sup> *"Yalan sözlerle Allah'a iftira edenden veya O'nun ayetlerini yalanlayandan daha zalim kimdir!..."*<sup>120</sup>

Yine, yalan söylenme Kur'an-ı Kerim'de, şeytanın bir özelliği olarak nitelendirilmiştir. *"(Hesapları görülüp) iş bitirilince, şeytan diyecek ki: Doğrusu, Allah, size gerçek olanı vâdetti, ben de size vâdettim, fakat size yalan söyledim..."*<sup>121</sup> *"Gör ki, kendi aleyhlerine nasıl yalan söylediler ve (tanrı diye) uydurdukları şeyler kendilerinden nasıl kaybolup gitti!"*<sup>122</sup> Bu ayetler şeytanın insanları kandırmak için yalan vaadlerde bulunduğunu göstermektedir. Kitab-ı Mukaddes'te de bu konu ile ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır. *"Siz babanız İblis'tensiniz ve babanızın arzularını yerine getirmek istiyorsunuz. O başlangıçtan beri katildi. Gerçeğe bağlı kalmadı. Çünkü onda gerçek yoktur. Yalan söylemesi doğaldır. Çünkü o*

118 "Rabbin elbette onların kalplerinin gizlediklerini de, açığa vurduklarını da bilir." (Neml, 27/74); "İnsanlardan gizleseler de Allah'tan gizleyemezler..." (Nisâ, 4/108). Ayrıca bkz. Tâ-Hâ, 20/7; Bakara, 2/77; Mücadele, 58/7; Âl-i İmrân, 3/5.

119 Nahl, 16/105.

120 En'âm, 6/21; ayrıca bkz. Mâide, 5/10, 86; Bakara, 2/39.

121 İbrahim, 14/22.

122 En'âm, 6/24.

*yalancıdır ve yalanın babasıdır.*"<sup>123</sup> Şeytanın bir başka özelliği ise ilk yalancı olmasıdır. Şeytan, Hz. Adem ve eşini aldatmaya çalışmış ve onlara yalan söylemiştir.<sup>124</sup> Görüldüğü gibi, yalan söylemenin Allah'a karşı gelen şeytanın bir özelliği olduğu örnek gösterilerek, insanlar yalandan sakındırılmaktadır.

Çatışma noktalarından birisi de, yalan yere yemin etmektir. Bazı kişiler, çevresindeki insanları etkilemek ve kazanç sağlamak gibi nedenlerden dolayı Allah'ın adını kullanarak yalan yere yemin edebilirler. Bu bağlamda, insanları söylediği yalanlara inandırmak için bir kişinin Allah'ın adını kullanarak yalan yere yemin etmesi de, O'na iftira etmesi anlamında ya da O'nu yalan sözlerine ortak etmesi anlamında çatışmanın bir unsuru olabilir. "*Yeminlerinizi aranızda fesada araç edinmeyin, aksi halde (İslam'da) sebat etmişken ayağınız kayar da (insanları) Allah yolundan alıkoymanız sebebiyle (dünyada) kötülüğü tadarsınız. Sizin için (ahrette de) büyük bir azap vardır.*"<sup>125</sup>

Yine Kur'an-ı Kerim'de münafıkların özelliklerinden birisinin de yalan söylemek olduğu belirtilmektedir.<sup>126</sup> Münafıklarda bulunan bu olumsuz davranışın, Allah'a inanan bir kişi tarafından yapılması da bir çatışma olarak nitelendirilebilir. Yine, Allah münafıkların müminlere yardım vaadinde bulduklarını bildirmekte, ancak müminleri onların yalan söyledikleri konusunda da uyarmaktadır.<sup>127</sup> Münafıkların bir diğer yalancılığı da, yaptıkları ihanetler için yalan gerekçeler uydurmalarıdır.<sup>128</sup>

Diğer taraftan ahirette hiçbir şeyin gizli kalmayacağına inanan bir kişi, söylediği yalanların da bunların dışında kalmayacağını bilincinde olmalıdır. Ahirette her şeyin ortaya çıkacağı ayetlerde şöyle bildirilmektedir: "...Onların hiçbir şeyi Allah'a gizli kalmaz..."<sup>129</sup> "(Ey insanlar!) O gün (hesap için) huzura alınacaksınız; size ait hiçbir sır gizli kalmaz."<sup>130</sup>

123 Yuhanna, 8/44.

124 A'râf, 7/20-21.

125 Nahl, 16/94.

126 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Mısır, İsz., Kelâm, 19; Buhârî, İmân, 24.

127 Haşr, 59/11-12.

128 Fetih, 48/11.

129 Mü'min, 40/16.

130 Hâkka, 69/18.

## Yalanla Mücadele Nasıl Olmalıdır?

Açıkça ifade etmek gerekirse, yalanın sıkça söylendiği dünyada, çocukları yalandan uzak tutmanın güçlüğü ortadadır. Çocuğa hem açık sözlü olmayı öğretmek, hem de onu yalan söylemeyecek ve yalana kanmayacak biçimde yetiştirmek çetin bir eğitim sorunudur.<sup>131</sup>

Öncelikli olarak ana-babaların, çocuklarının neden yalan söylediklerini anlamaya çalışmalarının, bundan sonra ise, çocuklarının doğruyu söylemesini sağlamak anlamında yapmaları gereken ilk ve en önemli şeyin çocuklarına iyi örnek olmaları gerektiğinin bilinci içerisinde bulunmalarının, yalanla mücadelede faydalı olacağı söylenebilir. Öte yandan, aşırı cezalardan korkan çocuklar kendilerini korumak amacıyla daha çok yalan söylemeye başlarlar. Bu nedenle, aşırı cezalardan kaçınılması ve çocuğa doğruyu söylemesi gerektiğinin uygun bir tarzda anlatılması yalanla mücadelede önemli bir yer teşkil eder.<sup>132</sup> Wagland ve Bussey'in yaptığı araştırma sonuçları, cezanın beklendiği durumlardan daha çok, cezanın beklenmediği durumlarda doğru söyleme düşüncesinin onay gördüğünü ortaya koymaktadır.<sup>133</sup> Diğer araştırmalarda da bu bulguları destekleyen sonuçlar elde edilmiştir.<sup>134</sup>

Yalanla mücadele etmede en önemli faktörlerden bir diğeri ise çocuğa dürüstlüğün öğretilmesidir. Çocuklara dürüstlüğün önemi anlatılmalı ve onlar dürüst davrandıklarında takdir edilmelidir.<sup>135</sup> Biz doğruluğun niçin değerli olduğunu anlarsak, böylece yalan söylemenin niçin yanlış olduğunu açıklayabiliriz.<sup>136</sup> Ahlâki gelişimi besleyen ve cesaretlendiren önlemler almak, negatif, baskıya yönelik, her şeye hayır diyen bir yaklaşımdan daha başarılı olacaktır.<sup>137</sup> Nitekim, araştırma bulguları, çocukların doğruluk hakkındaki inançlarını geliştirmede, doğruluğun öneminin

131 Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 335; Beyza Bilgin, *İslâm ve Çocuk*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1991, s. 177.

132 McEwan, *Anne Yemin Ederim Ben Yapmadım*, s. 60; Beyza Bilgin ve Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, Akid Yayıncılık, Ankara, 1991, s. 100, 103.

133 Paul Wagland and Kay Bussey, "Factors that Facilitate and Undermine Children's Beliefs About Truth Telling", *Law and Human Behavior*, Vol. 29, No. 6, December, 2005, s. 649-650.

134 Victoria Talwar and Kang Lee, "Development of Lying to Conceal A Transgression: Children's Control of Expressive Behavior During Verbal Deception", *International Journal of Behavioral Development*, 2002, 26 (5), s. 443.

135 McEwan, *Anne Yemin Ederim Ben Yapmadım*, s. 61; Hüseyin Peker, *Çocuk ve Suç*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, 89-90.

136 Paul Horwich, "The Value of Truth", *Noûs*, 40:2, (2006), 347-360), s. 348.

137 McEwan, *Anne Yemin Ederim Ben Yapmadım*, s. 17.

desteklenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.<sup>138</sup> Aile uygun davranışlarla çocuğun doğruyu söylemesini kalaylaştıracak olursa, çocukta doğruluk alışkanlığı kökleşecek ve daha sonraları güç durumlarda da yalan söylemeyecektir.<sup>139</sup>

Bu konuyla ilgili olarak Piaget, çocuğun yalan söylemesinin doğal bir eğilim olduğunu ve kendiliğinden ortaya çıkan bir davranış olduğu için çocuğun egosentrik (benmerkezci) düşünce gelişiminin temelini oluşturduğunu belirtir. Bu yüzden, çocuğun yalan söyleme eğilimi yetişkinin getireceği ahlâki kısıtlama ile egosentrik bir çatışma oluşturur. Piaget'e göre, çocuklar 8 yaşlarında, hatayı yalandan ayırmaya başlar. Fakat, 10 yaşına gelemeden hiçbir çocuk yalanın bilerek ve planlanarak yapılan bir hata olduğunu fark edemez. Piaget, çocukların 10-11 yaşlarına geldiklerinde yalanın içeriğinden çok ahlâki boyutunu göz önünde bulundurmaya başladıklarını belirtir. Piaget bunun nedenini, çocukların doğruyu kendilerine göre değiştirip, arzu ve istekleri göz önüne alıp, gerçeği görmemezlikten gelmeleri olarak açıklar.<sup>140</sup> Selçuk, 10-12 yaş grubundaki öğrencilerin iç kontrol mekanizmasını geliştirmeye ve güçlendirmeye önem verilmesinin ve yine bu dönemde çocuklardan, "yalan söylemem çünkü cezalandırılıyorum" yerine, "yalan söylemem çünkü yalan kötü bir harekettir" demelerinin beklenilmesinin gerektiğini ifade etmektedir.<sup>141</sup>

Öte yandan, kişinin sahip olduğu değerler, normlar ve davranış örüntüleri yalan söyleme eğilimlerini etkilemektedir.<sup>142</sup> Yalan söylemenin en açık nedenleri dışsal etkilere bağlıdır. Çocukların yalanlarına ve hayallerine ailelerin ve diğer kişilerin tepkisi, çocuğun diğer kişilerin yalanlarına maruz kalmasıyla eşit derecede öneme sahiptir.<sup>143</sup> Olması gereken eğitimsel koşullarda yetişmiş normal çocuk yalan söylemez. Eğitimci ve yetişkinlerin, kendileri ve çevreleriyle barışık olan çocukların yalana en az başvuranlar olduklarını unutmamaları gerekir.<sup>144</sup> Çocuk belirli davranış şekillerini,

138 Wagland and Bussey, "Factors that Facilitate and Undermine Children's Beliefs About Truth Telling", s. 651-652.

139 Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, s. 160.

140 Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Routledge, Taylor & Francis Group, London, 1999, s. 135, 141-142.

141 Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, s. 162.

142 Ford, *Yalancılığın Psikolojisi*, s. 74.

143 Ford, King and Hollender, "Lies and Liars: Psychiatric Aspects of Prevarication", s. 557, 557.

144 Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 250.

kendine verilen örnekleri taklit ya da tekrarlama yolu ile kazanır. Bu alışkanlığın her şeyden önce çocuğun aile çevresi ve ailede aldığı eğitim ile bir münasebeti vardır.<sup>145</sup> Çocuk bir taraftan içinde bulunduğu çağın özelliklerinden, öte taraftan ise içinde yaşadığı kültürden etkilenir. Baskıcı ya da ilgisiz bir tutum içinde büyüyen çocukta ahlâk bilincinin oluşması gecikebilir.<sup>146</sup>

Bütün bunlardan hareketle şunu ifade etmek gerekir ki, yalan söyleyen kişiden daha çok yalan söyleme davranışının hedef alınması daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim, daha önceki bölümlerde geçen hadislerde de görüleceği gibi, Hz. Peygamber, bir toplum içerisinde yalan söyleyen kişiden daha çok, yalan söyleme davranışını eleştirmiştir. Yalan söyleyen bir kişiye sen yalan söylüyorsun ya da yalancısın demek, psikolojik olarak bu kişinin savunma durumuna geçerek durumu inkâr etmesine ve başka yalanlar uydurmasına neden olabilecektir. Yine, yalan söylediğinden dolayı toplum tarafından dışlanması, bu kişinin psikolojik ve toplumsal durumunun daha da kötüye gitmesine sebebiyet verebilecektir. Kişiyi doğruluğun önemini anlatılması, doğru örneklerin gösterilmesi ve kendisiyle yüzleşmesine fırsat verilmesi, onun hatasını anlaması ve düzeltmesi için bir fırsat olabilecektir.

## Sonuç

Bu makale kapsamında incelemeye çalıştığımız yalan olgusunun, aslında bir makalenin sınırlarını aşacak derecede çok boyutlu bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Zira, buraya kadarki söylediklerimizden de anlaşılacağı gibi, çeşitli psikolojik ve toplumsal faktörler yalan söyleme üzerinde etkili olurken, yalan söylemenin de birey ve toplum üzerinde olumsuz bir takım psiko-sosyal etkileri bulunmaktadır. Yalan söylemek, bireyin kendisi (kişiliği ve benliği) ile olduğu gibi, toplum ve Tanrı ile çatışmasının da önemli bir unsurunu teşkil etmektedir.

Yalan söylemek kimilerine göre dinî ya da ahlâkî açıdan olumsuz bir davranış olarak görülürken, kimileri de getireceği olumsuz psikolojik ve toplumsal sonuçları açısından yalan söylemeyi olumsuz bir davranış olarak kabul etmektedir. Öte yandan yalan söylemekte sakınca görmeyen hatta onu alışkanlık haline getiren insanların bile, kendilerine yalan söylenil-

145 Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, s. 127.

146 Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, s. 25, 105; Geniş bilgi için bkz. Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2007, 71-88.

mesinden hoşlanmadıkları görülmektedir. Yalan söylemeye karşı tutumlar da bu bakış açısına göre şekillenmektedir.

Burada sorulması gereken belki de en önemli soru, yalan söylemenin olumsuzluğuna dair referans noktası her ne olursa olsun, bu referans noktalarının insanın bu olumsuz davranışını (yani yalan söylemesini) engellemede rolünün bulunup bulunmadığı ya da onu engellemede ne derecede etkili olduğudur.<sup>147</sup> Kanaatimizce, bu durum, referans noktası olarak alınan şeylerin birey tarafından içselleştirilmiş olması, birey için bir önem ve gereklilik içermesi ya da bireyi bu olumsuz davranış yapmaktan engelleyici bir motivasyon değerine sahip olup olmaması ile ilgidir. Aynı zamanda bu konuda yeterli eğitim almış olmanın ve çevrenin bu tutumu desteklemesinin yanında doğru sözlü olmanın öneminin kazanılmasının da büyük bir rolü bulunmaktadır.

Nitekim, bireysel ve toplumsal anlamda güven bunalımının hat safhaya ulaştığı, sosyal çözülmenin giderek arttığı günümüzün modern toplumlarında, doğru sözlü olmak daha da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda, dinlerin, ahlâki normların ve değerler sistemlerinin, yalan söyleyen bireyin kendisi, yaşadığı toplum ve inandığı Tanrı ile girebileceği çatışma ortamından uzaklaştırmaya yönelik önerileri ya da çözüm yolları önemini biraz daha hissettirmektedir. Bütün bunlardan hareketle, bireyin kendisi, toplum ve Tanrı ile çatışmasına yol açan yalan olgusunun, bu çözücü etkilerinden kurtulmanın yegane yolu kişiliği, erdemi, benlik saygısını ve doğruluğu odak noktası yapan bir eğitim anlayışından geçmektedir. Çocukluk çağından başlayacak böyle bir eğitimde, başta aile olmak üzere toplumdaki diğer kişi ve kurumların üzerlerine düşen görevleri sistemli ve fonksiyonel olarak yerine getirdiği ölçüde, yalanla mücadelede başarı kazanılabileceği düşünülebilir.

147 Ahlâkî ve dinî motivasyonların değeri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 103, 120-121.

# Anadolu Şehirlerine Verilen İsimler ve Sivas Örneği

Sıddık ÜNALAN\*

## Abstract

*If we look at the historical process of the place names in Anatolia, we can see which the last owner these areas Turks gave place names right for their language. The Turk clans, who came to the Anatolia after 1071, analyzed their geography and in respect of gave names these areas. For instance; The Turks gave Ankyra-Ankara, Attaleia-Antalya, İkonium-Konya, Prusa-Bursa and Sebastia-Sivas names suitable for their expression. There are tracks of name places of the tribes which continued domination and become a thing of the past on the Anatolia along years in which we have used names. The names were given due to a stone or soil among using names in Anatolia. The sources, origin of historical place names are people and geography. The some place names were purification with king, queen, emperor, khan, princess, commander, vali, hero, women or man. These names were given cities or zones in order to remember a event, a legend and a epic.*

**Key Words:** Anatolia, Sivas

## GİRİŞ

Anadolu'da bilinen en eski adlar Güney Doğu komşuları, Akad ve Sümerler'in kayıtlarındaki isimlerdir. Daha sonra Asur tabletleri ile devam eden ve M.Ö. 2000 yılı ortalarındaki Hitit yazıları önemli kaynaklardır. Anadolu'da ikinci önemli devre, M.Ö. VII. Yüzyıldan itibaren başlardaki Anadolu'yu Asia, Armenia ve Mesopotima olarak ele alınabilir. Bu dönemde Sivas'ın ismi "Kappadokia" olarak geçmektedir.<sup>1</sup>

Anadolu: Çark manasına gelen bir sözdür. Bu söz Yunancadır.<sup>2</sup>

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Faköltesi.

1 Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş, I. Anadolu'nun İdari Taksimatı*, Ankara, 1988, s. 12-14; Rabia Demirören, "Sivas Tarihi", Yurt Yayınları, 1959, s. 3.

2 *Sivas Salnamesi*, 1325, s. 202.

Başka lügatlarda; “Anadı, Anadı, Essene ve Temekkene” şeklinde muharrer olup müteaddi ve lazım olduğu anlaşılmalıdır. Turan Lugat’ında “Ana, Anat, Anac, Anar, Anagöl, Anal, Anamur, Anay” kelimelerinin mas-tarları bulunmaktadır. Anatol kelimesi; Anatol tarihen ve lugatten Turanidir. Yunani değildir. Buna bir misal verecek olursak “Amasya da 708 de ikmal edilen Darüş-Şifa’nın kapısı üzerindeki kitabedi (Emir-i Anatol Ahmet) ismi ve diğer Arap kaynaklarında da (Anadol) ismi mevcuttur.<sup>3</sup>

Anadolu’nun coğrafyası yanında, bırakılan kültürel miras ve burada yaşayanların, bu topraklar üzerinde bıraktığı yer isimleri önemli bir yer tutmaktadır. M.Ö. ve M.S. devrelerin ve isimlerin bilinmesi gerekir. Anadolu kelimesi aslında Yunanca olmasına rağmen, Türkçeye çevrildiği zaman “Ana” ve “Dolmak” ayrı ayrı ele alınıp “Anadolmak” veya “Anadolu” diye söylediğimiz zaman, bu zamana kadar verilen isimlerin hiç birisi de bu ismin “Anadolu”nun yerini tutmamaktadır.<sup>4</sup>

Batılı tarihçilerin Sivas ve Anadolu’yu isimlendirmelerine göre küçük Asya, Anadolu gibi (Anatol) eski zamanlardan beri Türkler’in anayurdu olması münasebetiyle bu isimler verilmiştir. Çünkü Anatol, karakol vezninde olup te’sis ve temkin edilen yere yani mekan, ikamet, esas vatan olan yere denmektedir. Te’sis ve temkin etmek manasında olan “Anatmak” masdarından me’huz olup “Anatol” şeklinde bir sığaya mekandır.<sup>5</sup>

Yunanlılar her ne kadar “Anadol” kelimesi Yunancadır deseler de bu yanlış bir bilgiye dayanmaktadır. Zira Yunan’ın doğusunda bulunan bu yeri alıp kendi dillerine çevirerek “Anatolis” şekline sokarak kendilerine maletmeye çalışmışlarsa da, kelimenin aslı Turani olduğundan buna katılmak mümkün değildir. “Anadolu” kelimesi öz ve öz Türkçe’dir.<sup>6</sup>

Orta Anadolu’nun en büyük kentlerinden biri olan Sivas, tarihin çok eski devirlerinden beri iskan alanı olarak bilinmektedir.<sup>7</sup> Doğudan gelen her akın veya batıya yönelmiş her saldırı mutlaka Sivas’ta duraklamıştır. Askeri bakımdan önemli bir yol üzerinde bulunan Sivas’ın küçük bir kale iken, şehir olmaya başlaması muhtemelen Roma devrine rastlar.

Bizans hâkimiyeti zamanında askeri önemini koruyan şehir, Justin-yen tarafından yeniden tamir edilmiş, Emeviler döneminde kısa bir süre

3 H. Hüsameddin, a.g.e., C.II, s. 89-90.

4 Tuncer Baykara, a.g.e., s. 9.

5 H. Hüsameddin, a.g.e., C.II, s. 89; *Sivas Salnamesi 1325*, s. 202.

6 Hüsameddin, a.g.e., s. 90.

7 İ. Kılıç Kökten, “Orta, Doğu ve Kuzey Anadolu’da Yapılan Tarih Öncesi Araştırmaları”, *Belle-ten*, VIII/32, 1944, s. 662-667



Arapların eline geçmiştir. Şehir, bulunduğu konum itibarı ile Kashi bölgesinde, bir taraftan Göksun diğer taraftan Gürün Geçitleri'ne hâkim olmakla stratejik bir öneme de sahiptir. Gürün'deki Şuğul Vadisi'nde bulunan Hitit yazıları bunu doğrulamaktadır.<sup>8</sup> "Kral yolu" diye bilinen, tarihin en eski ticaret yolu şimdiki Samsun, Tokat ve Sivas'tan geçmektedir. Bütün kervan yollarının da buradan geçtiğini görmekteyiz.<sup>9</sup>

Bu yollar MÖ. 300-100 yıllarından beri Kral Yolu olarak bilinmektedir.<sup>10</sup> Yunan - Roma yol ağı, milattan önceki üç asır içinde konumu ne ise, milattan sonraki asırlarda da aynı özelliğini korumuştur.<sup>11</sup> Bir çok kavim, bu yoldan Anadolu içlerine kadar gelmiş ve aynı yolu takip ederek geri gitmişlerdir. Bu yol üzerinde kurulan pek çok kervansaray ve hanlar bunun açık örneklerinden biridir. Bu yollar vasıtasıyla Sivas, Anadolu'nun ticaret merkezi olmuş ve bu ticaret yolu İtalya'ya kadar uzanmıştır.<sup>12</sup>

Anadolu'ya gelen posta arabaları, kervanlar ve tacirler tarafından takip edilen yol ise Melitene (Malatya)'ye kadar gitmektedir. Bu yol kenarlarında dikilen taşlar ve üzerlerindeki işaretler, Malatya'nın ne kadar mesafede olduğunu göstermektedir. Bu yollar, tüm Anadolu illerini Roma'ya bağlamak, en kolay ve kısa yolu tercih etmek gayesiyle açılmış<sup>13</sup> ve Anadolu'nun büyük bir kısmını asırlar boyu birbirine bağlamış, Göksun'dan Malatya'ya oradan da Sivas'a geçerek, geçmiş yıllarda kullanıldığı gibi günümüzde de kullanılmıştır. Sebasteia (Sivas) -Tephrike (Divriği) yol güzergahı Roma dönemine değil, Bizans dönemine ait olmalıdır.

Zira Selçuklular, Anadolu'ya nehirlerin akış istikametini takip ederek gelmişlerdir. Sadece Selçuklular değil, İslam'dan önce Anadolu'ya gelen kavimlerin hepsi de bu yolu takip etmişlerdir. Bizans'ın Malazgirt Savaşı'ndan önce Anadolu'da özellikle de Sivas'taki Ermenileri yok etmesi, bölgede Selçukluların karşısına çıkacak engelleri ortadan kaldırmak suretiyle doğrudan Bizans'la karşı karşıya gelmelerini sağlamıştır.<sup>14</sup>

8 R. Nafiz-İsmail Hakkı Uzunçarşılıoğlu, *Sivas Şehri*, İstanbul, 1928, s. 3; Şemseddin Günaltay, *Yakınşark II Anadolu (En Eski Çağlardan Ahamenişler İstilasına Kadar)*, Ankara, 1987, s. 191,311.

9 W.M.Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, (Çev:Mihri Pektaş), İstanbul 1961, s. 27; Hamid Sa'di,

Anadolu'dan Geçen Kadim Transit Yolları", C. V. S. 28, *TürkYurdu*, İstanbul, 1927, s. 360-367

10 Ramsay, a.g.e., s. 44.

11 Ramsay, a.g.e., s. 46.

12 Ramsay, a.g.e., s. 47.

13 Ramsay, a.g.e., s. 47-48.

14 Mehmet Altay Köymen, "Anadolu'nun Fethi", 1961 yılı *DİBD*. Ayrı Basım, Ankara, 1962, s. 92.

## ANADOLU ŞEHİRLERİNE VERİLEN İSİMLER VE SIVAS ÖRNEĞİ

Anadolu'nun tarihi coğrafyasının genel yapısını oluştururken büyük iskan ve idari merkezlerinin ilk dönemlerden günümüze kadar aldığı bir çok değişik isimlerin mevcut olduğu bilinmektedir. Bu isimlerin kaynaklarının nereden geldiği hangi olaydan sonra aldığı ve ne için verildiği konularını yazımızın akışı içerisinde anlatmaya çalışacağız. Türkiye'de bu konularla ilgili olarak yapılmış en önemli çalışmalardan birisi; Bilge Umar'ın "Türkiye'deki Tarihsel yer Adları" isimli eseri olsa gerek.<sup>15</sup> Bu konuda batıda da farklı çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan Strabon'un ve Ramsey'in Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası adlı eserlerinde yer adları hakkında geniş bir bilgi bulmak mümkündür. Ayrıca Arap coğrafyacılarının ve seyyahların yazmış olduğu eserlerde de bu konuyla ilgili bilgi verdikleri görülmektedir. Bu çerçevede Anadolu'daki yer adlarının tarihi sürecine bakarsak bu toprakların en son sahibi olan Türkler kendi dillerine göre yer adları vermişlerdir. 1071'den başlayarak Anadolu'ya gelen Türk boyları kendi coğrafyalarını ve isimlerini kendilerine göre tahlil etmiş ve isimleri de bu doğrultuda vermişlerdir. Mesela; Ankyra Ankara, İkonium'a Konya, Prusa Bursa ve Sebastia'ya veya Sipas'e Sivas isimlerini kendi dillerine göre vermiştir. Hatta bazı isimlerin H. Hüsamettin'e Turani olduğu üzerine iddiaları bulunmaktadır.

Anadolu toprakları üzerinde hâkimiyetlerini asırlarca sürdüren ve tarihe karışmış kavimlerin kullandıkları yer adlarının izlerini halen kullandığımız yer isimlerinde bulmak mümkündür. Tarihi yer adlarının kaynakları insan ve coğrafyanın kendisidir. Kral, kraliçe, imparator, hakan, han, sultan, komutan, vali, kahraman, kadın ve erkek isimleri ile bir olay bir efsane bir destanın hatırlatma bakımından bölgelere yer ismi olarak verildiği görülmektedir.<sup>16</sup> Bunların örneklerini tarihin her döneminde görmek mümkündür. Bergama Kralı II. Attalos'un kurmuş olduğu "Antalya Körfezi" devletine Krala izafeten "Attaleia" adı verilmiştir. Bu isim daha sonraları Adalya ve günümüzde Antalya olarak isimlendirilmesine sebep olmuştur.<sup>17</sup> Bergama kralı II. Eumenes tarafından kurulan Hierapolis, Bergama'nın efsanevi kurucusu Telephos'un karısı Hiera'nın ismini almıştır.<sup>18</sup>

15 Bilge Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İstanbul 1993

16 Habib Karaçetin, *Antik Çağda Anadolu'da Tarihi Yer Adları, Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*, 11-13 Eylül, 1984, Ankara, s. 219

17 Besim Darkot, "Antalya" mad. *İslam Ansiklopedisi, C.I, MEB, Eskişehir 1997*, s. 459-462

18 Karaçetin, s. 220

Anadolu ve Sivas adı hakkında, çeşitli kaynaklarda değişik bilgilere rastlamak mümkündür.

Sivas adının ilk dönemlerde “Sipâs” dan geldiği söylenmektedir. Sipas<sup>19</sup>: Şükran minnet ve şefkat anlamlarını taşımaktadır. Yani Sivas şehrinin sembolü “Tanrıya şükür, ana-babaya minnet ve çocuklara şefkattir.

Sivas adı, “Üçgöz” anlamına da gelmektedir. Bu üç gözden şehre şükür minnet ve şefkat pınarları akmaktaydı. Bir zaman sonra insanların bu dustura önem vermemesi yüzünden bu pınarlar kurumuş, şehir de fakir düşmüştür.<sup>20</sup>

Sivas adının “Sebasteia”dan türemiş olduğunu iddia eden Süryaniler de bulunmaktadır. Anadolu’da Pers egemenliğinden sonra kurulan şehirlere Sebasteia adı verilmektedir. İşte bu şekilde isimlendirilen önemli şehirlerden biri de Sivas’tır. Şehir devletlerinin zamanla Roma İmparatorluğuna bağlanması sonucu, önemli yolların kesiştiği yerde bulunan şehir merkezinin iskan edildiği ve “Sebasteia” adını aldığı görülmektedir. Hititlerden sonra şehrin nerede kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir.<sup>21</sup>

Sivas adının Roma dönemindeki “Sebasteia” dan gelmiş olduğunu, bu ismin de Pontust kralı Poleman’ın dul zevcesi kraliçe Pythodoris tarafından Roma İmparatorluğu Augustus şerefine verildiği söylene de buranın Sivas şehri değil Niksar olması mümkündür. Şehir yerleşimi açısından Roma “Sebasteia” sının yerinde mi veya başka yerde mi kurulduğu kesin olarak tespit edilememiştir. Şehir diğer Anadolu şehirleri gibi Türkler tarafından tamamıyla yeniden inşa edilmiştir. Zira şehirde Selçuklu öncesi devirlere ait bir esere rastlanamaz.<sup>22</sup>

19 Sipas, Şükretme, duâ etme. Hamdü Sipâs: Allah’a şükür, Sipâs-dar: hameden, şükreden, Sipâas-dâari: Şükredereklik, şükretme, Sipâas-güzâr: şükreden, Allah’a duâ eden; Sipâsi: teşekkür eden, minnettar, Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankar 1999, s.955-956

20 Necdet Buluz, “Sivas Folkloru”, S.14, Mart 1974, s. 7; Kerim Yund, *Sivas Folkloru*, S.12, Ocak, 1974, s. 3; İbrahim Yasak- Ahmet Kaleli, *Dünden Bugüne Sivas İli*, Sivas, 1986, s. 7.

21 Kadir Erdil, *Sivas Rehberi*, Sivas, 1953, s. 19; A. Gabriel, *Monuments Tures D’ Anatolie*, 11 Paris, 1934, s.133; İbrahim Aslanoğlu, *Her Yönden Sivas*, İstanbul, 1979, s. 7

22 Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul 1993, s. 118; Besim Darkot, “Sivas” İ.A. C. X, İstanbul 1967, s. 569; Mehmet Önder, *Anadolu Adları Üzerine Efsanelerin Oluşumu*, Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri, 11-13 Eylül, 1984, Ankara, s. 69-73; Necdet Buluz, “Sivas Folkloru”, s. 7; Ömer Demirel, *II. Mahmud Döneminde Sivas’ta Esnaf Teşkilatı ve Üretim-Tüketim İlişkileri*, Ankara, 1989, s. 1; Fahreddin Başel, *Sivas Bülteni*, Sivas, 1935, s. 14-15, (Kamil Kitabevi) Hüseyin Yıldırım, “*Seyahatnamelerde ve Anılarda Sivas*”, *Toplumsal Tarih*, C.2/7. İstanbul, 1994, s. 24-31.

Bazı kaynaklara göre Romalılar'dan evvel Sivas'ın bulunduğu yerde Kabira adında bir kale vardı. Bu kalenin yeri günümüzdeki Sivas şehrine 8 km kadar uzaklıkta bulunan Gavraz veya (Goraz) köyü mevkidir. Burada aynı adı taşıyan bir şehir kurulmuştur. Kurulan bu şehre zamanla "Diyopolis" veya "Sebast" adı verilmiştir. Daha sonraları bu şehre Tanrı şehri anlamına gelen "Sebast" adı verilmiştir. Sebast: Yunan dilinde Oğüst şehri demektir. Ayrıca Sivas ismi (Bitodoris) namıyla da anılmaktadır.<sup>23</sup>

Hüseyin Hüsameddin, Sivas isminin Sebasit'ten geldiği iddia etmektedir ve Sebasitlerin Turani kavimlerden büyük bir oymak olduğunu söylemekte ve bu konuya da şu şekilde bir izah getirerek ispatlamaya çalışmaktadır. Sebasit ve Sevasit kelimelerinin "Savas- Sevas" gibi kelimelerle aynı olduğunu, bunların da Hita dilinde Sivilisli yani Sevimli, Sevgili anlamına geldiğini, ayrıca Sevasitler; bu günkü (Sivas) şehrini meydana getiren burada yerleşen ve bu şehri imar eden (Sivasit) halk topluluğudur demektir. Yunanlılar tarafından (Sebasit, Sebasit) diye söylenmiş olsa bile burası (Sivas) olarak halk dilinde yerleşmiş ve Sivas bu şekli ile şöhret olmuştur. Başka bir değerlendirmede de "Sivas Şehrini Saves bin Batur bin Yonat ibn Tarsus bina etmiştir"denilmektedir. H. Hüsametdin, yukarda bahsetmiş olduğumuz kelimelerin yapı ve anlam itibarı ile hepsinin Turani olduğunu söyler. Ona göre bu kelimeler "Saves Bin Betur Bin Yonat Bin Tiras"dır. Bunlardan Batur, cesur ve kahraman, Yonat ise yüğrük at manalarına gelmektedir. Saves ve tiras adları da Turani dir.<sup>24</sup>

Evliya Çelebi: Kırıl Sebast ismindeki Sivas şehrinin Hazreti Zekeriya (a.s) zamanında Cimcime'nin kardeşi tarafından kurulduğunu söylemektedir. Bu kırılın ismi "sebas" imiş. Bu ad zamanla halk dilinde "sivas" olarak geçmiş, kentin adı da "sivas" olarak günümüze kadar gelmiştir. Sivas adının kırıl "sebas"tan geldiği konusu ihtimallere en yakın olarak görülmektedir.<sup>25</sup>

Sivas isminin Roma egemenliği zamanında verildiği ileri sürülmektedir. Halbuki bu konuda kesin bir bilgi bulmak mümkün değildir. Daha

23 Ahmet Rifat, *Lugat-i Tarihiyye ve Coğrafıyye*, C. IV, İstanbul, 1300, s. 111; Ali Saib, *Coğrafıyayı Mufassal Memalik-i Devleti Osmanıyye*, İstanbul, 1304, s. 205; Rıdvan Nazif- İsmail Hakkı, *Sivas Şehri*, İstanbul, 1928, s.78; Ali Cevad, *Memalik-i Devleti Osmanıyenin Tarih-i ve Coğrafıya Lüğati*, C. II, İstanbul, 1314, s.465; Vital Cunet, *La Turquie D' Aste*, C. I, Paris, 1892, s. 669; Şemseddin Sami, *Kamusul Alam*, C. IV, İstanbul, 1311, s. 2793; Hasan Tahsin, *Sivas Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafıyası*, İstanbul, 1932, s. 34; Kadir Erdil, *Sivas Rehberi*, Sivas, 1953, s.19-20.

24 Abdizade Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, C.II, ?, s. 121,122.

25 Mehmet Zillioğlu, *Evliya Çelebi Seyehatnamesi*, C.III, Ankara, 1976, s. 847; Necdet Buluz, a.g.e., s. 7

önce buraya isim olarak “*Talavra, Megopolis, Karana, Diyopolis, Diyopolis, Gavraz, Sebasteia, Sebastiya, Sebastion*, gibi isimler verilmiştir. Sivas’ta yapılan kazılarda Sebasteia’ya ait eserlerin bulunmamış olması şüphelerimizi artırmıştır. Bu şüpheler dikkatimizi başka araştırmalara yönlendirmiştir. Burada bulunan kalenin suni bir höyük olmadığı tabii bir kalker kitlesinden oluştuğunu ortaya koymuştur.<sup>26</sup>

Teyes Chavles’e göre ise “Sebastia” olup Sezar’dan gelmektedir. Bu isim genelde Asya’nın sayılı olan şehirlerine verilen isimdir. “Sebaste” ismi de Sezar’a hürmeten verilmiş isimlerden olup aynı kelimeden türemiştir. Yunanca Thema, yer durum anlamındadır. Fakat Romalılar, Bizanslılar bunu, Osmanlıların zamanında kullanılan eyalet anlamında kullanmışlardır.<sup>27</sup>

Batılı seyyah Hans Dernschwam da Sivas ismini şu şekilde anlatmaktadır; 2 Nisan’da kıyısında konakladığımız ırmağın adı Kızılırmak ve bu ırmağa yakın bir yerde kurulan şehre “Zuas”(Sivas) denmektedir.<sup>28</sup>

Roma döneminde, Sebaste Cilicia, Sebaste Pophlogonia, Sebaste Phrygio, Sebaste Pontus, Sebasteia Mgalopolis gibi isimlerin sonlarına değişik ekler getirilerek duruma göre yer isimleri belirtilmekteydi.<sup>29</sup> Hatta Kral, Ciliciaya’ya sefere çıktığı zaman doğudaki toplanma yeri olarak Sanniana’da, Kommagene’ye sefere çıktığı zamanda Cappadocia, Armenia ve Sebasteia’da ordu toplanır. Bu şehir Pompeyden sonra Sebasteia, Megapolis ismini almıştır. İlk imparatorluk zamanında buraya isim olarak “Sebasteia” demiş ve şehrin kale duvarları Justinian tarafından yeniden tamir ettirilmiştir.<sup>30</sup>

Bu gibi şehirlerde her ne kadar eski ismi terk edilse bile isminin varlığı devam etmekte ve şehrin mevki değişmektedir.

Strabon’a göre; “Koinon Khorion (yeni yer) denen yerde tabii şekilde sarp ve mahfuz bir kaya olup bura Kabeira’dan (Sivas), 200 Stodion’dan daha az mesafededir. Tepesinde bol su çıkan bir kaynak bulunmaktadır.

26 Tahsin Özgüç, “Sivas ve Maltepe Kazıları”, Belleten, XI/41, 1967, s. 164-166; Mesrob K. Kırkorlan, *Armenians In The Service Of The Ottoman Empire 1860-1908*, Boston, 1997, s. 53.

27 Texes Charles, *Küçük Asya*, Çev: Ali Suad, C. I-III, İstanbul, 1329, s. 28

28 Hans Dernschwam, *İslam ve Anadolu’ya Seyhat Günlüğü*, Çev: Yaşar Önen, Ankara, 1987, s.267.

29 Ramsay, a.g.e., s.490,492,504,508,(399 Nolu Dip not, s.361)

30 Ramsay, a.g.e., s.361.

31 Straban, *Coğrafya (Geographika)*, Çev: Adnan Pekman, Kitap XII-XIII-XIV, İstanbul, 1993, s.33; Ali Saib, *Coğrafyayı Mufassal Memalik-i Devlet-i Osmaniyye*, İstanbul, 1304, s. 209; Cuinet, a.g.e., C.I, s. 669; William Francis Ainsworth, *Travels Aresearchesin Minor Mosopotamia, Chaldea, And Armenta*, London, 1842, s. 12; Oğuz Ceyhan, *Sur ve Kaleleri İle Tarihte Sivas*, Sivas, 1988, s.9.

Eteğinde bir nehir ve derin bir dere vardır. Üst tarafındaki kaya okadar yüksektir ki tepesine erişilmesi çok güçtür. Burası Romalılar'ın yıkılmış oldukları taraf hariç diğer tarafları muhteşem duvarlarla çevrili ve etrafı ormanlıktır. Mithridates'in en kıymetli hazineleri burada saklı idi ki bunlar şimdi Pompeius tarafından bir şehir haline getirilen ve Diospolis olarak adlandırılan, "Kabeira" ya gelince, Puthodoris sonradan burayı imar ederek ismini "Sebaste" olarak değiştirmiştir. Bu bahsedilen yer günümüzdeki Sivas şehridir.<sup>31</sup>

Ebu'l Farac, Tarihi'nde Sebastia ile ilgili meseleyi şu şekilde anlatır. "Ermeniler Hıristiyan oldukları için, Arapların kendilerinden intikam almalarından korkarak Roma hududuna kaçtılar ve terkettikleri yerleri de Roma Kralı Basil'e verdiler. Oda bunlara karşılık Sebastia ve Kapakdokya'yı onlara verdi. Ermeni eşrafı da burada yerleşerek çoğaldılar.<sup>32</sup>

Lisan'ul Arap'ta, Sevas isminin; belirli bir yer tayini yapmaksızın yer manasına geldiği ifade edilmektedir. Bu manaya kaynak olarak Sa'leb'i'nin şu şiiri örnek verilmektedir.

"İş akşama kaldı, onun Sevas sevgilisi olmaksızın,  
Sevas ki Ris Kuyularının ve göz yaşlarının vadisi,  
Onun yaşla dolu gözleri özür diliyor.<sup>33</sup>

Ayrıca Kamusu'l Muhit'in tercümesinde Sivas ismi ile ilgili şu bilgiler verilmektedir: Es-Sivas; sinin kesresiyle rum diyarında bir belde olduğu kaydedilmiştir.

Suvsisiye; sinin zammesiyle, Ürdün eyaletinde bir kaza ismidir.

Es-Sivas; garb vezninde bir illet adıdır ki at kısmının boyunlarında ve boğazlarında zuhur ederek atı tıpkı bir ağaç gibi kurutup yokeder.

Sivas; sehab ve zenende bir dağ yahud bir mevzu adıdır. Bir şecere adıdır ki Araplar'ın çıkmak için ittihaz edildikleri eşcanı efdaliyedir. Müfredi Sivas dir.<sup>34</sup>

Futuhu'l Buldan'da da şu şekilde bir ifade vardır. Hz. Ebu Bekir'in halifeliği döneminde Amr b. As'ın Gazze'yi, arkasından da Sebastia'yı ve Nablus'u Feth ettiği şeklinde bir ifade bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Sivas ismi en kuvvetli rivayet olarak Selçuklu Oğuz Türkleri'nin lehçesinde " Üç Değirmen" manasına gelen " Sebast" kelimesinden gelmiş

32 Gregory Abu'l-Farac (Barhebraeus) *Abu'l Farac Tarihi*, Çev. Ö.Rıza Doğrul, C. I-II, Ankara, 1987, s. 263, 274.

33 İbn Manzur, *Lisan'ul Arap*, C. VI, Beyrut, 1410, s. 109

34 Osman b. Süleyman Penah, *Okyanus*, C. II, 1250, s. 249.

35 El-Belazuri, *Futuhu'l Buldan*, Çev; Mustafa Fayda, Ankara, 1982, s. 197.

olmalıdır. Sebast ismi zamanla halk dilinde “ Sivas” olarak yerleşmiştir.<sup>36</sup>

Sivas şehrini, isim yapı ve geçirdiği dönemlere göre değerlendirmek gerekirse şu neticelere ulaşmak mümkündür. Sivas şehri kurulmadan önce burada ulu ağaçlar altında kaynayan üç pınar varmış. Bu pınarlar Allah’a şükür, ana-babaya minnet ve küçüklere şefkat duygularını ifade edermiş. Bu üç pınara “Sipas Suyu” denirmiş. Zamanla bu üç pınarın etrafında küçük yerleşimler olmuş ve buraya “ Sipas” adı verilmiştir. Daha sonra bu isim Sivas olarak söylenmiştir.

Toprak tepe kazılarında Sivas’ın gerçekten ilk yerleşim yeri olan bugünkü Topraktepe’de yapılan kazılarda M.Ö. 2000 nin başlangıcından beri iskan edildiği kesin olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Toprak Tepe’de Roma-Bizans devrine ait en küçük bir kalıntıya rastlanmamıştır. Bu da bize eski Sebasteia’nın Toprak Tepe’de kurulmadığını göstermiştir. Buna göre Sivas şehri ya aşağı iç kalede veya Sivas’ın dışında bir yerde aranması gerekir.<sup>37</sup>

Eski Sebastia’nın bugünkü Sivas olduğu hakkındaki görüşler daha yaygın ve isabetli olur. Biz bunları Sivas’ın devamlı olarak bir yerleşim merkezi olması ve yapı malzemelerinin sürekli olarak yeni binalarda kullanılmasına bağlayabiliriz. Payam Alan’daki eski şehrin bulunduğu yere daha münasip bir isim bulunamadığı için “ sebate” denilmiştir.<sup>38</sup>

Anadolu her biri müstakil olmak üzere pek çok ufak parçalara bölünmüş kısımlardan meydana gelmektedir. Roma’nın ikiye bölünmesiyle Anadolu’nun kuzey batısında yeni bir merkez ortaya çıkmış ve 1923 yılına kadar devam edecek yeni bir dönem başlamıştır. Anadolu’daki yeni durum Anadolu’ya Türk akınlarının başlayıp yurt edinmelerine neden olmuştur. Bu dönem X. Yüzyıldan itibaren Bizanslıların Türklerle temas ettikleri bir dönemdir. Bu dönem Türk devrinin başlangıcının anlaşılması için son derece önemlidir.

Roma döneminde Sivas şehrinin ismi “Sebasteia” dir. Bu dönem Türklerin Malazgirt savaşından sonra Anadolu’ya geçişleri dönemidir ki Anadolu’nun çehresi değişmiştir.<sup>39</sup> Sivas şehri, Bizanslılar zamanında “Sebast” ismiyle anılmış ve VIII. Asırdan itibaren de “Tehma” (askeri valilik) adını

36 Yeni Rehber Ansiklopedisi, “Sivas”, mad. C. VIII, İstanbul, 1994, s. 56-66

37 Tahsin Özgüç, a.g.m., s. 164-166

38 Ramsay, a.g.e., s. 148; Hakkı Acun, “Sivas ve Çevresi Tarihi Eserlerinin Listesi ve Türistik Değerleri”, Vakıflar Dergisi, S. XX, Ankara 1988, s. 183-220.

39 Tuncer Baykara, a.g.e., s. 16.

almıştır. Kapadokya’da kurulan üç Metropolilikten (Din adamları ile idare edilen) birinin de merkezi durumunda olmuştur. Günümüzde Sivas şehrinin eski sebast şehri sınırlarını koruduğu söylenemez. Asıl Sebast’ın Sivas’ın doğusunda Boğaz Köprüsü’nün etrafında 20-25 km. mesafede Kavraz Köyü civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu yerde Bizans eserlerinden başka bir esere rastlamak mümkün değildir.<sup>40</sup>

Selçuklu döneminde Anadolu şehirlerine bazı isimler verildiğini görürüz. Bu dönemde “Dar’ül-ala” (Yücelik Beldesi) Sivas Şehrine isim olarak verilmiştir.<sup>41</sup>

Sivas Şehri, XI. Yüzyıldan itibaren Danışmendliler’in egemenliği altına girmiş ve “Danışmend İli” adını almıştır.<sup>42</sup>

XV ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nin saltanat devri boyunca “Rum” eyaletinin çekirdeğini meydana getiren iller, Sivas, Tokat ve Amasya olmuştur. Rum kelimesinin coğrafi bir ıstılah olarak zaman zaman Anadolu’nun daha geniş bir kısmını *İklim-i Rum*, *Memleketi-i Rum* ifade etmesinden dolayı bir ayırım yapılarak Anadolu bölgesine *Eyalet-i Rumiye-i Suğra* adı verilmiş ve bu bölge idari bir teşkilat olarak *Eyalet-i Rumiye-i Suğra* diye tanınmıştır.<sup>43</sup>

Ayrıca bu dönemde resmi yazılarda ve konuşmalarda da Rum kelimesi kullanılmıştır. Mühimme defterlerindeki kanıtlardan anlamaktayız.

“Rum Beğlerbeğisine Hüküm:

Kangallı ve Ali Pınarı ahalisinin ekserisi İran’a ve muhabbet üzere olduğu bildirilmekle bu gibileri tahkik edip tahakkuk ettik de başka bir bahane ile katlonulmaları hakkında.”<sup>44</sup>

Rum Kelimesi; Roma kelimesinden gelmiş olup Araplar tarafından, özellikle Doğu Roma(Bizans) için kullanılmıştır. Rum ismi, Asya’nın diğer bölgelerinde Anadolu anlamında kullanılmakta idi. (Diyar-ı Rum) Türkler Anadolu’yu fethettiği dönemde de Rum ismi Anadolu için kullanıla gelmiştir. Türkiye Selçukluları devrinde de Anadolu’nun orta ve kuzey kısımları aynı isimlerle anılmakta idi.

40 Rıdvan Nazif- İ.Hakkı, a.g.e., s. 7; Gabriel, a.g.e., s. 133 ve 3 nolu dipnot; Hikmet Denizli, “Sivas Tarihi ve Eserleri” Revak Dergisi, S. I, Sivas, 1990, s. 11,35; Kadir Erdil, a.g.e., s. 22.

41 Tuncer Baykara, a.g.e., s. 57.

42 *Yurt Ansiklopedisi*, C. X, s. 685.

43 İbn Batuta, *Seyahatnamesi*, Seçmeler, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul, 1993, s. 3; Tayyib Gökbilgin, 15 ve 16. Asırlarda *Eyalet-i Rum*, *Vakıflar Dergisi*, S. VI, İstanbul, 1965, s. 51-61; Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri’nin Rolü*, Ankara, 1992, s. 43 ve 77 nolu dip not.

44 BA, Mühimme, 29/210 142. 984/1577.



Anadolu Türk ve Müslüman yurdu olunca “Rum” kelimesi bir anlam ifade etmez olmuştur. Rum kelimesi, ilk Osmanlı döneminde Kızılırmak yayı içinde bölgeyi içine alan sahanın yani Sivas ve çevresinin ismi olmuştur.<sup>45</sup>

Sivas yöresinin antik çağa ait isimleri, Pontus Polemoniokus, kimilerine göre de Kapadokya sınırları içinde kabul edilmektedir. Doğu Roma İmparatorluğu döneminde armenia ı, sonra da armenia ıı eyaleti içinde yer alır. Sivas şehri bu eyaletlerin bir dönem merkezi olmuştur.<sup>46</sup>

Bu bölge için Küçük Asya ismi de kullanılmıştır. Küçük Asya'nın taksimi şu şekilde yapılmıştır. Abhlakhonia, Malatia, El- Afa-Chim, Batalous (bunlara Alamin, Merdj-el-Chahm, Machkensis veya Mechkenis, Borgouth, Amouria dahil), Djarsion ( Hausba-Sivas) Baklan (Ankara, Tamala, Talbour, Tokhat, Kaisari), Ladikie, Dirokio, Kalovmi, Belouti, Djaldia (Arsea veya Erzurum) Selefkia, Renadek, (Adana, Al-Massıssı, Karra, Tibra, El-Adjaut, Dzoul-Kılo) şeklinde ayrılmıştır.<sup>47</sup>

Sivas Vilayeti 1878 yılında Berlin Antlaşması'nın 61. maddesine göre “vilayet-i sitte” denilen altı şehir (Erzurum, Van, Bitlis, Diyarbekir, Mamurat-ül Aziz, Sivas) içerisinde yer almıştır. Vilayet-i sitte diye de isimlendirilmiştir. Bu dönemde Ermeniler'in lehine reform yapılması gereken bölgeler içinde yer almıştır.<sup>48</sup>

Cumhuriyet döneminde “eyalet” sistemi kaldırılmış, yerine “il” sistemi getirilmiştir. Bundan sonra da “Sivas” adını almış ve günümüze kadar da bu isimle gelmiştir.

## Sonuç

Sivas şehrinin ilk defa nerede ve kimler tarafından kurulduğu ve ne isim verildiği kesin olarak belli değildir. Bu hususta çeşitli rivayetler vardır. Kuruluş yeri olarak kimi Kabira'dan, kimi Kızılırmak kenarından, kimi de Gavraz Köyü yakınlarından bahsederler. Bizce kesin yeri belli olmakla beraber, başka bir yerde kurulmuş olsa bile, bugünkü yerine yerleşmiş ve Anadolu'nun büyük şehirlerinden biri durumuna gelmiştir.

Sivas adının da nereden geldiği kesin olarak bilinmemekle beraber; şehrin ismiyle ilgili şu rivayetler bulunmaktadır.

45 Tuncer Baykara, a.g.e., s. 23.

46 *Yurt Ansiklopedisi*, C. X, s. 6851.

47 Ramsay, a.g.e., s. 499-500.

48 Bayram Kodaman, *XX. Yüzyıl Başında Sivas Vilayeti (1901)*, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, 2-6 Temmuz, 1986, s. 170-180.

Sivas ismi halk dilinde “Sıvaz” diye söylenmiştir. Sıvaz: Okşamak, sıvazlamak anlamlarına gelmektedir.

Sivas isminin, Hititler’in bir kolu olan “Sibasip” den geldiği ifade edilir.

Sivas ismi, Farsça üç değirmen manasına, “Se-as” sözünden gelmektedir. Selçuklular da bu isme istinaden se-as ve zamanla da Sivas demişlerdir.

Sivas isminin Erenler Pınarı “Sipas” dan alındığı söylenir.

Sivas isminin Roma dönemindeki “Sebasteia” dan geldiği iddia edenler de bulunmaktadır.

Sivas isminin Sebasit Türkleri’nden geldiğini ve “Saves-Sevas” ismiyle anıldığını daha sonra halk dilinde Sivas olarak geçtiğini söyleyenler vardır.

Sivas ismi için, Hz. Zekeriya(as)’ın zamanındaki Cimcime’nin kardeşinin isminin “Sebas” olduğunu, bunun Sivas diye söylendiğini rivayet edenler de bulunmaktadır.

Sivas’a, “Talavra, Megapolis, Karana, Diyopolis” gibi isimler de verilmiştir.

Sivas’a, “Zuas” diyenler de olmuştur.

Sivas ismi, bir zamanlar “sıvas” olarak da telaffuz edilmiştir.

Sivas ismi, halk dilinde de çeşitli şekillerde söylenmektedir. Bunlardan bazılarını vermek yerinde olacaktır. “*Zivas, Zivaz, Sivaz, Sıvaz, Suvaz, Süvas, Sifas*”

Sivas ismi asırlarca “*Sivas*” olarak söylenmiş ve günümüzde de şehir bu isimle şöhret bulmuştur. Ne gariptir ki Sivas ismi Türkçe olmadığından ve Türk sesine de uygun düşmediğinden halk arasında çeşitli şekillerde telaffuz edilmeye devam edecek gibi görünmektedir.

# Aristoteles'in Sanata Dair Düşünceleri

**Didem DEMİRALP\***

## **Abstract**

*One of Plato's pupils, Aristotle, whose studying activity might be divided into three periods has been known as a great thinker throughout the history of thought. He was a thinker who could achieve to systematize philosophy. The many sided thinker wrote on logic, grammar, rhetoric, literature critique, natural history, psychology and history of philosophy. Today it seems interesting how often he mentioned some samples of art and artistic creations in his writings to illuminate his principles. It may be said he followed his teacher Plato with this practice. But we know that the two thinkers' principles differed in many ways such as the way they perceived artistic activity and it's works. For example; according to Plato, it was impossible to see beauty on a statue of a sculpturor like Polycleitus. Because the real beauty existed only in the universe of ideas. But for Aristotle, it was impossible to comprehension beauty if a beautiful object didn't exist.*

**Key Words:** Aristotle, art, sculpture, philosophy, thinker.

## **Giriş**

Aristoteles, Antik Çağ'ın en önemli filozoflarından. Onun düşünceleri, yalnızca Antik Yunan felsefesinin biçimlenmesinde rol oynamakla kalmamıştır. Felsefi düşüncenin gelişimine yaptığı katkılar, çağdaş felsefenin oluşumunda da etkili olmuştur. Sanat felsefesi ise, estetiğin tarihsel gelişim sürecinde etkin rol oynamıştır<sup>1</sup>.

Aristoteles, Makedonya'nın Stageira kentinde doğdu (İ.Ö 384-322). Onsekiz yaşında Platon'un Akademi'sine girdi ve düşünürün ölümüne kadar orada kaldı. Daha sonra Troas bölgesindeki Assos<sup>2</sup> kentine gelerek

\* **Dr.**, Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

1 Bu makale 2006 yılında kabul gören "Antik Dönemde Felsefe ve Sanat"adlı doktora tezinden alınmıştır. Didem Demiralp, Antik Dönemde Felsefe ve Sanat,A.Ü.Sos.Bil.Ens.(Basılmamış doktora tezi) ,Ankara,2006.

2 Modern Behramkale

bir grup Platon'cu düşünürü katıldı. Üç yıl sonra ise Lesbos'taki Mytilene kentine geldi ve burada daha sonra ardılı olacak Theofrastos'la bazı zooloji çalışmaları yaptı. İ.Ö 343-342'de, Philip tarafından İskender'e eğitimlik yapması için Pella'ya davet edildi. İ.Ö 335'te Atina'ya dönerek "Apollon Lykeius ve Musalar"a adanmış kutsal koruda okulunu kurdu. Okulu da "Lykeium" adını buradan almıştır. Ancak, Aristoteles'in okuluna "Peripatos okulu" da denir. Bir görüşe göre bu durum, düşünürün ders verdiği yapılardan birinin üstü kapalı bir avluya sahip olmasıyla (peripatos) ilişkilendirilirken, başka bir görüşe göre ise; filozofun, derslerini yürüyerek anlatmasıyla bağlantılıdır. İskender'in ölümünden kısa bir süre sonraya dek Atina'da kalan Aristoteles, Makedonya karşıtı düşüncelerin arttığı bir dönemde Khalkis'e gitti ve İ.Ö 322'de burada öldü<sup>3</sup>.

Aristoteles, felsefeyi sistemleştirmeyi başarmış bir düşünür olarak karşımıza çıkar. O, kendisinden önce bilinmeyen birçok araştırma konusunun yaratıcısı olmuştur: mantık, gramer, retorik, edebiyat eleştirisi, doğal tarih, fizyoloji, psikoloji, felsefe tarihi gibi<sup>4</sup>.

Aristoteles'in yazılarını şu üç ana döneme ayırarak incelemek mümkündür: Platon ile ilişki dönemi, Assos ve Mytilene'deki etkinlik yılları ve Atina'da Lykeium başkanlığı yılları.

Aristoteles'in yazınsal etkinliğinin ilk döneminde hem içerikte ve hem de en azından genel olarak biçimde Platon'a sıkıca sarılmış olduğu söylenebilir. "Ruh Üzerine" başlıklı diyalog, bu döneme rastlar. "Protreptikus" da Aristoteles'in gelişiminin bu dönemine aittir. Bu, Kıbrıs kralı Themison'a bir mektup olarak görünür. Olasıdır ki; "Mantıksal Çalışmalar"ın, "Fizik"in ve belki de ayrıca "De Anima"nın (kitap R) en eski parçaları geriye, bu döneme aittirler.

İkinci döneminde; Aristoteles, önceki ağırlıklı Platonik konumundan uzaklaşmaya ve Akademi'nin öğretilerine karşı daha eleştirel bir tutum almaya başladı. Dönem, "Felsefe Üzerine" adını taşıyan diyalog ile temsil edilir. "Metafizik"in bir ilk taslağı Aristoteles'in gelişimindeki bu ikinci döneme, geçiş dönemine rastlar. "Eudemos'a Etik" kimi zaman bu döneme ait ve Aristoteles'in Assos'ta kalışı sırasında yazılmış olarak düşünülür. "Politika"nın 2., 3., 7. ve 8. kitapları ile "De Caelo" yazıları da bu dönemin ürünleridir.

3 Graham Speake, *Dictionary Of Ancient History*, Penguin Books, London, 1994, s.70.

4 Oskar Seyffert, *A Dictionary Of Classical Antiquities, Mythology, Religion, Literature, Art*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1957, s.69-70.

Üçüncü dönem (İ.Ö 335-322), onun Lykeium'daki etkinlik dönemidir. Bu dönemde, gözlemci ve bilimci Aristoteles ortaya çıkar. O, doğa ve tarih alanlarında ayrıntılı araştırmaları bu dönemde yapmıştır. Aslında Akademi'de de başlıca mantıksal amaçlar için, belli bir düzeyde gözleme dayanan bir sınıflama uygulaması olmuştur. Fakat bu, Aristoteles'in yönlendirisi altında Lykeium'da yerine getirilen ve doğa ve tarihin ayrıntılarına giren sürekli ve sistemli araştırmanın yanında önemsiz kalır. Doğa ve tarih olaylarına yönelik bu sağduyulu araştırma tını gerçekte Yunan dünyasında yeni bir şeyi temsil eder.

Aristoteles'in bu dönem yapıtları arasında; "Kategoriler", "Önerme Ve Yargı Üzerine", "Birinci Çözümlem", "İkinci Çözümlem", "Konular", "Sofistik Aldatılar", "Metafizik", "Fizik", "Meteoroloji", "Hayvan Tarihleri", "Büyük Etik", "Nikomakhos'a Etik" ile "Politika"nın 4., 5., 6. ve sonradan bütüne eklenen 1. kitabıyla, "Retorik" ve "Poetika" yer<sup>5</sup> alır.

Antik Çağ'dan günümüze ulaşan öyküye göre; düşünür, el yazmalarını ve kitaplığını öğrencisi ve takipçisi Theofrastos'a bırakmıştır. O da kendi öğrencisi olan Neleus'a. Neleus'un ölümünden sonra akrabaları, bu kitapları ele geçirmek isteyen Bergama prenslerinden korumak için bir mahzende sakladı. Son olarak Teos'lu kitapsever Apellikon tarafından gün ışığına çıkarılan eserler, İ.Ö 100'de Atina'ya getirildi. O, yüzotuz yıl boyunca harap olan bu eserleri onarmaya çalıştı. Romalı'lar Atina'yı alınca Sulla eliyle Roma'ya getirilen yazmaların kopyası, gramerci Tyrannion tarafından çıkarıldı. Rodos'lu Andronikos (peripatosçu filozof) ise, bu kopyaları temel alarak Aristoteles'in eserlerini bastı<sup>6</sup>.

Aristoteles'in ölümünün ardından okulunun başına sırasıyla Eresos'lu Theofrastos (Tyrtamos) ile Lampsakos'lu Straton geçti<sup>7</sup>. Troas'lı Lykon, Phaleron'lu Demetrios, Herakleia'lı Herakleides<sup>8</sup> gibi sonraki peripatosçular ise; uzmanlık ve çalışma alanlarını genişleterek kendilerini bibliyografya ve edebiyat eleştirisine adadılar<sup>9</sup>.

5 Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Yunan Ve Roma Felsefesi, Bölüm 2a., Aristoteles*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s.9-15.

6 Seyffert 1957, a.g.e., 69.

7 Speake 1994, a.g.e., 480.

8 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, (Çeviren: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.238-245.

9 Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi, Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları, Cilt I., Tarihöncesinden Rönesans'a*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000, s.320.

### Aristoteles'in Öğretisinde Sanatın Yeri

Aristoteles gibi çok yönlü bir düşünürün sanat felsefesini tanımak için başvuracağımız ilk kaynak, şüphesiz onun "Poetika" adlı kitabıdır. Ancak bu kitap; onun yalnızca edebiyat ve özellikle şiir üzerine düşüncelerini içerdiğinden, genel sanat felsefesini anlamak için yeterli olmaz. Oysa mantık, metafizik, siyaset gibi konuları kaleme aldığı eserlerinde sanata dair öyle farklı örneklemeleri vardır ki, bunlardan faydalanarak Aristoteles'in genel sanat felsefesinin ipuçlarını yakalamak mümkündür. O, bu örnekleri, felsefi kuramlarını anlaşılır kılmak için kullanmış olsa da; biz bunlardan yola çıkarak onun sanatı nasıl yorumladığını ve öğretisinde sanatın yerini algılayabiliriz.

Bu çalışmamızda; Aristoteles öğretisinde sanatın yerini belirlemeyi ve estetik anlayışını tanıtmayı amaçladık. Bunun için onun günümüze ulaşan kitaplarından "Evren Üstüne", "Protreptikus", "Eudemos'a Etik", "Metafizik", "Fizik", "Nikomakhos'a Etik", "Politika", "Retorik" ve "Poetika"dan faydalandık.

Aristoteles'e göre; insan ruhunun "...evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı şeylerin sayısı beştir. Bunlar; sanat, bilim, aklı başındalık, bilgelik ve us..."<sup>10</sup>. Çünkü Aristoteles için dünyadaki varlıklar, duyularımızla kavradığımız için vardır. Bir ev, onu algılıyorsak vardır. Bir kitap ya da başka bir nesne, duyularımızla algılanabildiği ölçüde var olurlar. Onun bu düşüncesi; sanat felsefesinde belirleyici olmuştur. Bu noktada hocası Platon'dan da ayrılır. Platon'a göre; sanat eserlerinin güzelliği, güzel ideası var olduğu için söz konusu olabilir. Oysa Aristoteles'e göre; sanat eserleri var olduğu için güzellik kavramından söz edilebilir.

Aristoteles'in kuramlarını biçimlendirdiği ve öğretilerini yaymaya çalıştığı Eski Yunan toplumu, insan biçimli (antropomorf) bir tanrılar evreni yaratmıştı. Eski Yunan mitolojisi, baş tanrı Zeus'la beraber Olympos'ta hüküm süren diğer tanrı ve tanrıçaların efsaneleriyle doludur. Ancak Yunan toplumunun günlük yaşamında da tanrılar hatırı sayılır öneme sahipti. Tanrıların evi olarak düşünülen tapınakların yanında açık alanlar da tanrı heykelleriyle doluydu. İnsanlar, tanrıları memnun etmek için kurbanlar keser, dini törenlerde saygılarını sunarlardı. Çünkü tanrılar yalnız evren üzerinde egemenlik kurmakla kalmamışlardır. Tek tek tüm bireylerin ve kentlerin kaderinde de söz sahibiydiler.

10 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çeviren: Saffet Babür), Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s.116.

Aristoteles'e göre ise; tanrı, insan biçimli olmanın çok ötesindedir. Tanrı basittir; yani yalındır, büyüklüğü yoktur, niteliği yoktur<sup>11</sup>. Saf formdur<sup>12</sup>. Mutlak yetkinliktir, zekâdır, iyiye eğilimli yüce varlıktır<sup>13</sup>. Madde kavramının dışındadır. Filozof; "...Hayat, tanrıdır. Çünkü aklın fiili hayattır ve tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrının kendi kendisiyle kaim olan fiili en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır. Bundan dolayıdır ki; biz tanrıyı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız"<sup>14</sup> derken, toplumunun geleneksel tanrı kavramını, insan biçimli tanrı ya da tanrılar olgusunu şu sözlerle eleştiriyor: "... En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek, bize ilk tözlerin tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığı söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir. Böylece tanrılara insan biçimi verilmiş veya onlar hayvanlara benzer olarak temsil edilmişler ve onlara bu türden her çeşit belirlenimler eklenmiştir"<sup>15</sup> ...

Kimi otoritelerce Aristoteles'e ait kabul edilen ve görünüşte İskender'e yazılmış bir mektup olan "Evren üstüne" (Peri kosmoi) adlı kitapta ise düşünür, tanrının evren üzerindeki egemenliğine değinirken, çağının ünlü bir heykelinden bahsediyor: "...Heykeltraş Phidias, Akropolis'teki Athena heykeli üzerinde çalışırken, tanrıçanın kalkanının tam ortasına kendi portresini yerleştirmiş. Bununla heykeli gizli bir mekanizma vasıtasıyla o şekilde birleştirmiştir ki, kim bu portreyi yerinden uzaklaştırmak isterse kaçınılmaz olarak heykeli parçalamak ve yıkmak zorunda kalacaktır. Tanrıyla evren arasındaki ilişki de böyledir ve tanrı, evrenin uyumunu, varlığını, sürekliliğini güven altına alır"<sup>16</sup>.

Aristoteles'in değindiği bu heykel; Antik Çağ'ın en ünlü yontucularından Phidias'ın İ.Ö 440 yılında yaptığı heykeldir. Geç Antik Çağ'daki akıbeti belli olmayan bu eser, anlatılanlara göre devasa boyutlardaydı. Bir görüşe göre; onbir metre elli santim yüksekliğindeki bu muhteşem yontu, Atina'daki Athena tapınağının ortasında duruyordu

11 Timuçin 2000, a.g.e., 282.

12 David Ross, *Aristoteles*, (Çeviren: A. Arslan, İ.Ö. Anar, Ö.Y. Kavasoglu, Z. Kurtoğlu), Kabalı Yayinevi, İstanbul, 2002, s.87.

13 Timuçin, a.g.e., 282.

14 Aristoteles, *Metafizik*, (Çeviren: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s.508.

15 Aristoteles, a.g.e., 518.

16 Aristoteles, *Protreptikos Ve Evren Üstüne*, (Çeviren: Oğuz Özügül), Pencere Yayınları, İstanbul, 2003, s.92.

ve altın-fildişi karışımı bir malzemedен biçimlendirilmişti. Sayısız detayla süslüydü ve elindeki kalkan üzerinde kadın savaşçı Amazonlar'la devlerin mücadelesi betimlenmişti. Kalkanın tam ortasında heykeli yaptıran Atina'lı devlet adamı Perikles'le Phidias'ın tasvirleri yer alıyordu.

Aristoteles, Kıbrıs kralı Themison'a ithaf ettiği "Protreptikos" (Felsefi düşünmeye çağrı) adlı eserinde ise sanatsal etkinliğin tabiatını nitelendirirken şöyle yazmış: "...İnsanın yeteneğine doğa değil bu yetenek doğaya öykünür ve yetenek, doğaya destek vermek, onun bitirmeden bıraktıklarını tamamlamak için var olur.. İnsanın yeteneği doğaya öykünüyorsa, o zaman bu yetenekten doğan ürünlerin amaca uygunluğunun da doğaya dayandığı açıktır... Doğanın tamamında düzen egemen olduğu için, hiçbir şeyi rastlantıya bırakmaz; tersine her şeyi belirli bir amaç doğrultusunda yapar. Rastlantısal olanı dışlayarak bütün insani sanatlardan daha yüksek bir ölçüde amacın gerçekleşmesini sağlar. Çünkü insani yetenek, bildiğimiz gibi doğaya öykünmez"<sup>17</sup> ...

Platon'la beraber başlayan geleneğe göre; sanat, bir öykünmedir. Doğaya öykünmedir, gerçeğe öykünmedir. Başka türlü söylersek, sanatsal faaliyet, bir tür taklit (mimesis) eylemidir. Ancak, Aristoteles'in hocası da olan Platon'a göre; sanatsal faaliyetler değersizdir. Çünkü idealist bir filozof olan Platon'a göre; her şeyin aslı, idealar evrenindedir. Yeryüzünde gördüğümüz tüm gerçeklikler, aslında idealar evrenindeki asıllarının kopyalarıdır. Bu yüzden bir insan portresi çizen ressam ya da bir aslan heykeli yontan heykeltıraş, gerçekliğin üçüncü derecedeki kopyasını yapmaktadır.

Oysa Aristoteles'in Kıbrıs kralına yazdığı mektuptaki ifadeleri, sanata soylu bir görev yüklediğini imlemektedir. Aristoteles'e göre; sanat eseri, mükemmelliğe öykünerek yaratmış olan doğanın yarım bıraktığı işi -aynı kusursuzluğu hedefleyerek- tamamlamak için vardır.

Düşünürün yazınsal etkinliğinin ikinci evresinde yazdığı ve etik üzerine kaleme alınmış üç yapıtıdan (Nikomakhos'a etik ve Büyük etik ile birlikte) biri olan "Eudemos'a etik", yedi kitaptan oluşur.

Kitaplardan yedincisinde dostluk kavramına değinirken, yalnızca birbirlerine benzeyen insanların dost olabileceğini belirtiyor ve diyor ki: "...Öyle görünüyor ki; hepimiz kendimize ait iyileri dostlarla paylaşıyoruz, her birimiz üstümüze düştüğü ölçüde ve olabildiğince en iyi biçimde yapıyoruz bunu. Ne ki; kimi beden hazzını, kimi sanat eserinin temasasını, kimi de felsefeyi paylaşıyor"<sup>18</sup> ...

17 Aristoteles 2003, a.g.e., 23-25.

18 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, (Çeviren: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 219.



Aristoteles'in "Politika" adlı kitabı ise toplam sekiz kitaptan oluşur. Bunların; 2., 3., 7. ve 8. kitaplarını, yazınsal faaliyetinin ikinci döneminde yazmıştı<sup>19</sup>.

Bir devletin nasıl şekil alması gerektiğini anlattığı kitabının sekizincisinde, gençlerin eğitiminden söz ederken, müzik eğitiminin şart olduğunu söylüyor. Müzik eğitimi ve müziğin verdiği hazlar üzerine yorum yaparken "...Ritm ve melodilerde gerçeğe -öfke ve yumuşaklığın ayrıca cesaret ve ılımlılığın ve bunların karşıtlarının, giderek bütün ahlak niteliklerinin gerçekliklerine- yakın bir benzerlik vardır. Dinlenen müziğin bizde sahiden duygusal bir değişiklik yaratması, bunun bir belirtisidir. Gerçeğe benzeyen şeylerde haz (ya da acı) duyma alışkanlığı olmak, gerçek karşısında da aynı yatkınlığı olmaya çok yakındır. Şunu demek istiyorum ki; bir adam, görünüşünün hoşuna gitmesinden başka bir neden olmaksızın bir kimsenin heykeline bakmaktan haz duyuyorsa, o anda benzerini seyrettiği şeklin aslına bakmaktan da zorunlu olarak haz duyacaktır. Evet, duyularla algılanan, dokunulan ya da tadılan nesnelerin manevi niteliklere herhangi bir benzerlik göstermedikleri doğrudur fakat müzikte ahlâki nitelikler vardır. İşittiğimiz melodiler bunları temsil eder. Bunlar dinleyenlerinde farklı tepkiler yaratırlar, hepsi aynı yönde etkilenmez. İnsanlar, Myksolydia denilen makamı dinleyince kederlenme ya da dokunaklı olma eğilimine girerler, daha yumuşak uyumlar ise onları gevşetir. Bu ikisinin ortasında dengeli bir duyguyu, sanıyorum yalnız Dor makamı yaratır. Oysa Phryg makamı insanları çok heyecanlandırır. Aynı şey, çeşitli ritm türleri için de doğrudur... Bütün bunlardan, müziğin gerçekten belli zihin halleri yaratma gücü olduğu anlaşılıyor. Bu doğrusa, o zaman belli ki gençler müzik eğitimi görmeli ve eğitilmelidir"<sup>20</sup> ... derken, iyi bir müzik eğitiminin iyi ahlaklı gençlerin yetişmesi için şart olduğunu söylüyor.

Filozofun; varlık öğretisi, tanrı bilimi, kuvve-füil öğretisi, dört neden kuramı, bilimler sınıflaması, bilim anlayışı gibi konuları irdelediği ve on dört kitaptan oluşan "Metafizik"<sup>21</sup> çalışmasının Kitap A, Kitap B, Kitap K 1.-8., Kitap M 9.-10. ve Kitap N kısımları da onun yazınsal faaliyetinin ikinci dönemine aittir<sup>22</sup>. Yunanca harfler veya sayılarla gösterilen kitap-

19 Copleston 1997, a.g.e., 12.

20 Aristoteles, *Politika*, (Çeviren: Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 241.

21 Aristoteles 1996, a.g.e., 10.

22 Copleston 1997, a.g.e., 12.

lardan oluşan bu eserine, Aristoteles muhtemelen “İlk felsefe” (peri tes protes philosophias) adını vermişti. “Metafizik” (meta ta physika) deyimi, Aristoteles’in bilinen ilk yayımcısı olan Rodos’lu Andronikos tarafından, Aristoteles’in eserlerinin düzenlenişi göz önüne alınarak kullanılmıştır<sup>23</sup>.

Birinci kitapta (A); Aristoteles, bilginin yolunun algılamadan geçtiğini vurgularken, bilme yetisine sahip insanın, nedenleri araştırarak sanatların yaratıcısı olma durumuna geldiğini belirtiyor: “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgiyi kazandırmasıdır... İnsanın dışındaki hayvanlar, sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgiden çok az bir pay almalarına karşılık, insan cinsi sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir... Bilgi ve anlama yetisinin deneyden çok sanata ait olduğunu düşünür ve sanat erbabının, deney sahibi kişilerden daha bilge olduğunu kabul ederiz (ki bu, bilgeliğin her durumda daha ziyade bilgiye bağlı olduğunu gösterir). Bunun nedeni; bu birincilerin nedeni bilmeleri, diğerlerinin bilmemeleridir. Çünkü deney sahibi insanların, bir şeyin olduğunu bilip neden olduğunu bilmemelerine karşılık, diğerleri “niçin”i ve “neden”i bilirler... Bazıları hayatın zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya, diğerleri onu zevkli kılmaya yönelik sanatlar yaratıldığında, bu sonuncuların yaratıcıları her zaman doğal olarak birincileri yaratanlardan daha bilge kişiler olarak görülmüşlerdir. Bunun nedeni onların bilimlerinin faydaya yönelik olmaması idi”<sup>24</sup> ...

Aristoteles; sanatçıları bilge kişiler olarak nitelendiriyor.

“Metafizik” kitabının onüçüncüsü; sonra gelen N ile beraber A ve B kitabına bağlanır ve idealar öğretisi ile sayılar teorisini derinlemesine inceler. Kitapta, düşünürün şu ifadesi yer alıyor: “...Güzelliğin en yüksek biçimleri; düzen, simetri ve belirliliktir ve matematiksel biçimlerin özel bir biçimde gösterdikleri de bunlardır ve bu biçimler (yani düzen ve belirlilik) açıkça birçok eserin nedenleri olduklarından matematikçilerin bu tür bir nedensellik ilkesini yani güzel olanı muayyen bir tarzda bir neden olarak ele almaları gerektiği açıktır”<sup>25</sup>.

23 Aristoteles 1996, a.g.e., 9.

24 Aristoteles 1996, a.g.e., 76-79.

25 Aristoteles 1996, a.g.e., 539-540.

Bu ifadelerin görsel sanattaki yansısına gelince; Yunan Uygarlığı'nın Klasik Çağ'ında (İ.Ö 5.yüzyılda) ideal güzellik arayışı peşindeki sanatçılar, yaratılarında matematiksel oranlamalar ve düzenlemeler kullanıyorlardı. Bunlardan en ünlüsü Argos'lu heykeltıraş Polykleitos'tu. Heykelde oranlamalar üzerine kaleme aldığı "Kanon" adlı bir kitabı bile vardı.

Aristoteles'in yazınsal faaliyetinin son aşamasında kaleme aldığı ve fizik kavramlarını irdelediği "Fizik" isimli kitabı, toplam sekiz kitaptan meydana gelir.

Aristoteles, devinimin doğasını incelediği üçüncü kitapta heykel sanatından bir örnek veriyor: "...Olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi yani kendisi olarak değil devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde var olup etkinlikte bulunma süreci, işte devinim bu... Bronz, olanak halinde heykeldir ama yine de bronz olarak bronzun gerçekliği devinim değil çünkü bronz olmak ile olanak halinde olmak aynı şey değil, çünkü mutlak anlamda ve kavramsal olarak aynı şey olsaydı bronz olarak bronzun gerçekliği devinim olurdu"<sup>26</sup> ...

Aristoteles'in yine yazınsal etkinliğinin son döneminde kaleme aldığı çalışmalarından olan ve oğlu Nikomakhos'a seslendiği "Nikomakhos'a Etik"; on kitaptan oluşur.

Birinci kitapta; "Her sanat ve araştırmanın aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür"<sup>27</sup> ...derken, sanatın etik sınırlar içinde yaratması gerektiğini vurguluyor.

Onuncu kitapta ise; yedinci kitapta değinilen haz konusu ele alınır: "...Yaşamı mı hazdan ötürü yoksa hazzı mı yaşamdan ötürü tercih ediyoruz sorusunu bir yana bırakalım... Etkinlikten bağımsız haz oluşmuyor, haz ise etkinliği tamamlıyor. Buradan biçim bakımından farklı oldukları görünüyor, çünkü biçim bakımından farklı şeylerin, biçim bakımından farklı şeyler tarafından tamamlandığını düşünüyoruz (hem doğal olanlar hem de sanata bağlı olanlar böyle görünüyor: sözgelisi canlılar, ağaçlar, resimler, heykeller, ev, araç-gereç)... İnsanlar, hazla etkinlikte bulduklarında her bir şeyi daha iyi değerlendirir, daha kesince iş görür... Müziği, mimarlığı sevenler, öteki sanatlara düşkün olanların her biri ondan haz aldıkları için alanlarında ilerler. Haz da artar, çünkü birlikte artan şeyler birbirine uyar. Öte yandan, bu, etkinliklerin değişik etkinliklere dayanan hazlarca engellenmesinden de açıkça görülebilir. Flüte düşkün olanlar, etkinlik ha-

26 Aristoteles, *Fizik*, (Çeviren: Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 97.

27 Aristoteles 1998, a.g.e., 1.

linde iken flüt çalan birini iştirirlerse dikkatlerini uslamlamaya vermeleri olanaksızlaşır... Daha hoş şeylerin etkinliği ötekini azaltır, bu, hazza bağlı farklılık ne denli çoksa o denli çok olur... Örneğin tiyatrodaki yemiş yiyenler, oyuncular kötü oynadıklarında bunu daha çok yapar"<sup>28</sup> ...

Düşünürün "Politika" kitabının; 1., 4., 5. ve 6.sı da bu dönemde şekillenmişti. Birinci kitapta; Aristoteles'in, devletin gelişimini incelediğini görüyoruz: "...Şehir ya da devletin, aileden de, aramızdaki herhangi bir bireyden de önceliği vardır. El ya da ayağı tüm bedenden ayırın, artık el ya da ayak olmaz (ancak, nasıl taştan yontulmuş bir el ya da ayaktan söz edebiliyorsak, öylece adı kalır geriye)"<sup>29</sup> ...

Eski Yunanlı'lar, birbirinden bağımsız şehir devletlerinde yaşıyordu. Kendi aralarında siyasi bir birlik kuramadıkları için, kent yaşamı, kentin refahı ve mutluluğu her şeyden önce geliyordu. Birey, kentine yaptığı katkılarla tanınırdı. Aristoteles, yukarıdaki ifadelerinde şehrin kutsallığını vurguluyor.

"Retorik"; Aristoteles'in "sözü en yüksek değere ulaştırma yollarını" yani "söz sanatlarını inceleyen bilgi dalı" olan retorik üzerine yazdığı üç kitaplık eseridir. Aristoteles'e göre; üç tür retorik vardır: Politik, adli ve epideiktik (törensel gösteri söylevi)<sup>30</sup>.

Birinci kitapta düşünür diyor ki: "...Onur, bir insanın iyi şeyler yaptığı için ünlü olduğunun işaretidir. En çok ve en uygun olarak, hâlihazırda iyilik yapmış olanlara, ama gelecekte iyilik yapabileceklere de verilir. İyi şeyler yapmakla, ya yaşamın ve yaşam araçlarının korunması ya da zenginlik veya her zaman ya da belli bir zaman ve yerde elde edilmesi güç bazı başka iyi şeyler kastediliyor. Çünkü birçok kimse, küçük görünen şeylerden dolayı onur kazanır ama bunun zamanı ve durumudur onun değerini yapan. Onuru oluşturan şeyler şunlardır: Özveriler, şiir ya da düzyazıda anılmalar, devlet gömme töreni, heykeller, kamu yardımları, yabancılar arasında, sayılma, yer verilme ve çeşitli insan toplulukları arasında onur göstergesi olarak kabul edilen armağanlar"<sup>31</sup> ...

Aristoteles'in bu ifadelerinin günlük yaşamdaki yansımalarına baktığımızda, görüyoruz ki; Eski Yunan düşüncesinde kahramanlık idealiyle be-

28 Aristoteles 1998, a.g.e., 207-208.

29 Aristoteles 1993, a.g.e., 10.

30 Aristoteles, *Retorik*, (Çeviren: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 20.

31 Aristoteles 2000, a.g.e., 50.

raber şekillenen onur kavramı, bireyin savaşlarda ya da spor müsabakalarında kazandığı zaferlerle edinilen bir değerdi. Başarılı askerlerin ve atletlerin heykellerinin dikilmesi geleneği, Eski Yunan'da İ.Ö 6.yüzyıldan itibaren karşılaştığımızdır bir durumdur. Zaferi kazananların heykellerinin yapılması, toplum için de bir gurur kaynağı idi.

Aristoteles'in edebiyat üzerine kaleme aldığı ve bu yüzden de sanatı konu alan tek eseri, "Poetika" adlı kitabıdır.

Aristoteles'e göre; "Şiir sanatı, genel olarak varlığını, insan doğasında temellenen iki temel nedene borçlu gibi görünüyor. Bunlardan birisi taklit içtepisi olup, insanlarda doğuştan vardır. İnsanlar, bütün öteki yaratıklardan özellikle taklit etmeye olağanüstü yetili olmalarıyla ayrılır ve ilk bilgilerini de taklit yoluyla elde ederler. İkincisi, bütün taklit ürünleri karşısında duyulan hoşlanmadır ki bu; insan için karakteristiktir. Sanat yapıları karşısındaki yaşantılarımız bunu kanıtlar. Çünkü gerçeklikte hoşlanmayarak baktığımız bir nesne, özellikle tamamlanmış bir resim haline geldiğinde bu kez ona hoşlanarak bakarız" ... Aristoteles'e göre bunun nedeni, bir yandan "öğrenmenin verdiği derin hoşlanmadır"<sup>32</sup> ancak diğer yandan onun, "tragedyanın ödevi, ruhta uyandırdığı acıma duygularıyla izleyende neden olduğu arınmadır (katharsis)" ifadesinde belirtildiği gibi, sanat eserinin, onu temaşa edende yarattığı rahatlatma hissidir.

"Poetika"nın yedinci bölümünde ise; düşünür, "güzel"den söz ediyor. Ona göre; "güzel, ister bir canlı varlık isterse belli parçalardan oluşmuş bir nesne olsun, sadece içine aldığı parçaların uygun düzenini göstermez. Aynı zamanda onun gelişigüzel olmayan bir büyüklüğü de vardır. Çünkü güzel, düzene ve büyüklüğe dayanır.. Güzel olabilmek için nasıl maddi nesnelerin ve canlı varlıkların, gözün onları kolayca kavrayabileceği bir büyüklükte olması gerekiyorsa aynı şekilde öykünün de (mythos), anımsama gücünün kolayca saklayabileceği belli bir uzunluğu olmalıdır"<sup>33</sup>.

## Sonuç

Eski Yunan toplumu, sanatla iç içe yaşıyordu. Heykeller ve tapınaklarla dolu bir ortamda yaşamının yanı sıra, tiyatro festivalleriyle zenginleşen

<sup>32</sup> Aristoteles, *Poetika*, (Çeviren: İsmail Tunah), Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 16.

<sup>33</sup> Aristoteles 1995, a.g.e., 27-28.

bir sanat hayatları vardı. Dönemin düşünce hayatı ise felsefe hareketleriyle şekillenmiştir. Ancak o dönemde de günümüzde olduğu gibi, felsefe daha çok eğitimlilere ya da seçkinlere özgü bir faaliyet olarak kabul ediliyordu. Yani başka bir deyişle, felsefe zor bir işti. Öğretilerini açıklamaya çalışan bir filozof olarak, öğrencilerine ve yazılarına ilgi duyanlara; tanıdıkları, bildikleri olgulardan yola çıkarak rehberlik etmeyi seçmiş bir düşünürün bu konuda sanatı ve sanatsal yaratıları işe koşması aslında hiç de şaşırtıcı olmasa gerek.

Aristoteles'in sanat felsefesini kavramaya giden yol da bu örneklerden geçiyor. Onun sanat felsefesi ya da estetik kuramı, aslında Eski Yunan düşüncesine şekil veren etmenler arasında yer alan değerlerin bir yansımasından ibaret: Ölçülülük, iyilik, güzellik ve doğruluk. Bu değerler; Aristoteles estetiğinin etik değerlere verdiği önemin ifadesinden başka bir şey değil. Yahut farklı bir şekilde söylersek; Aristoteles için etik ve estetik değerler bir bütündür. Bu yüzdendir ki; her sanat, bir iyiyi arzular ve yine bu yüzdendir ki; bir sanat eserinin teması ya da seyri, dostlarla paylaşılacak iyi şeyler arasında yer alır.

## Politik-Karizmatik Liderci Anlayışın Bir Tezahürü Olarak Zeydilik

**Yusuf GÖKALP\***

### **Abstract**

*When considering the heresiographical works, we can see that they exhibited various approaches in relation to the classification of the sects. These works mostly categorizing the sects on the basis of the prophetic tradition of seventy three sects dealt with the sects in accordance with the chronological sequence, or the views they held, or whether they were regarded as true or not. Nevertheless, at present in the classification of the sects new approaches have been adopted in line with their different of mentalities. The aim of this article consists of a brief analysis of Zaydiyya in the frame of political-charismatic leader understanding. Zaydiyya, as an imamet-based sect that appeared on the stage of history as a political movement gained in time a theological form. Zaydiyya continued its formation via the presence of the charismatic imams, and it has come to present day for the most part through the attempts of these imams.*

**Key Word:** Zaydiyya, Politics, Charisma, Leadership

İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren, çeşitli düşünce ekolleri ve farklı din anlayışları<sup>1</sup> ortaya çıkmaya başlamıştır. Başta Haricîlik<sup>2</sup>,

\* **Dr.**, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi.

1 Farklı din anlayışlarını yansıtan din söylemlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan hususlar için bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, IV (2001), s. 4, 15-19.

2 Siyasi ve itikadi bir mezhep olarak Hariciler, tahkimi kabul ettiği için Hz. Ali'den ayrılarak ona karşı isyan eden, büyük günah işleyenleri tekfir edip ebedi cehennemlik olduklarını ve imametın Kureyşliliği fikrini reddederek hangi ırktan olursa olsun her Müslüman'ın devlet başkanı olma hakkı bulunduğunu iddia eden kimselerin müşterek adıdır. Haricilerin görüşleri ve harici fırkalar için bkz. Ebu Hasan Ali b. İsmail *el-Eş'ari*, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilâfu'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, 86-131; Abdulkahir b. Tahir b. Muham-

Mürcie<sup>3</sup>, Mutezile<sup>4</sup> ve Şia<sup>5</sup> olarak isimlendirilen bu dinî oluşumlar, zamanla kendilerine ait birer kültürel yapı üretmişler ve mezhep esasları olarak bilinen belli prensipler üzerine inşa ettikleri bu yapılar çerçevesinde de kendi düşüncelerini pratik hayata yansıtmaya çalışmışlardır. Nitekim, Kutlu'nun da vurguladığı gibi; "Sosyolojik olarak, evrensellik iddiasında bulunan ve bünyesinde farklı kültür ve medeniyet havzalarından gelen kişileri barındıran dinlerde, peygamberlerin ölümlerinden sonra, farklı mezheplerin ve farklı din söylemlerinin ortaya çıkması genel bir temayül ve sosyal-tarihî bir vaki'dir. İslam'ı benimseyenlerden bir kısmı da, güçlü kültür ve medeniyet havzalarından geldikleri için kendi kültür ve medeniyetlerine tamamen sırt çevirmemişler ve onları İslam içerisinde yaşatmaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla bu kişilerin daha önceki kültürel bilinçleri İslam'ı anlama, yorumlama ve yaşamalarında etkili olmuş; bu durumda, farklı din anlayışlarının ve söylemlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır."<sup>6</sup> Bu zemin üzerinde ortaya çıkan gelenekler içerisinde en dikkat çekenlerden ve İslam düşüncesinin tarihî seyrinin şekillenmesinde büyük pay sahibi olanlardan birisi de Şîî'dir. Ali b. Ebî Tâlib'in imameti<sup>7</sup> ve Ehl-i Bey'tin kutsallığı esasları üzerine inşa edilen Şîî gelenek

med el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1991, 54-81; Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1990, 1/131-161; Kummi-Nevbahti, *Şii Fırkalar*, Çev. H. Onat, S. Hizmetli, S. Kutlu, R. Şimşek, Ankara 2004, 59, 39 uncu dipnot.

- 3 Hz. Osman ve Ali başta olmak üzere bütün büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a bırakarak, onların cennetlik veya cehennemlik oldukları konusunda hiçbir fikir ortaya koymayan kimseler ve toplulukların müşterek adıdır. Bkz. Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin*, 132-154; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 148-152; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/161-169; Kummi-Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 60, 41 inci dipnot; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
- 4 Hasan Basri'nin meclisinden ayrılan Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd çevresinde teşekkül eden siyasi ve itikadi bir fırkadır. Genel bir kanaate göre büyük günah işleyen kimsenin ne kafir ne de mümin olduğunu ancak bu ikisi arasında bir yerde yani fasık olduğunu iddia etmektedirler. Bkz. Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin*, 155-278; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 82-148; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/56-90; Kummi-Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 68, 58 inci dipnot; Osman Aydınlı, *İlk Mu'tezili Fikirlerin Teşekkülü*, Ankara 1992; Mahmut Ay, *Mu'tezile Siyaset İlişkisi*, Ankara 2002.
- 5 Şia, Ali b. Ebi Talib'in Hz. Peygamberden sonra nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imametinin kıyamete kadar Haşimi soyundan çıkmayacağını ileri süren toplulukların müşterek adıdır. Bkz. Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin*, 5, 85, 102, 153, 340; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 26-53; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/169-235; Kummi-Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 51, 4 üncü dipnot; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993; E. Ruhi Fiğlalı, *İmamîyye Şiası*, İstanbul 1984.
- 6 Kutlu, "Tarihsel Din Söylemleri", 17.
- 7 Bkz. Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD.*, XXXII (1992), 89-110.



içerisinde yer alan Zeydiyye<sup>8</sup> de, hem Şîîlik hem de umumî İslam düşüncesi içerisinde farklı duruşuyla kendine ayrı bir yer edinmiştir.

Müslümanların düşünce dünyalarını yansıtan umumî manzaraya baktığımız zaman, Hariciliğin başını çektiği tepkisel-kabilevî din anlayışı, Mu'tezile'nin temsil ettiği akılcı-hadarî din anlayışı, Hadis taraftarlarının şekillendirdiği gelenekçi-muhafazakar din anlayışı veya Sûfiler tarafından benimsenen keşifci-inzivacı din anlayışının haricinde genel olarak Şîîlerin ve dolayısıyla Zeydîlerin, siyasal-karizmatik liderci din anlayışını<sup>9</sup> benimsedikleri görülmektedir.

Karizmatik liderci din anlayışını benimseyen insanların dinî algılaşmalarını, "İnsan veya insanlara itaat etmek ya da imama itaat etmek" şeklinde formüle eden Kutlu'nun ifadesiyle, toplumlar için siyasî-sosyal kriz dönemleri yeni liderler üretmeye çok müsait zamanlardır ve özgürlükleri ellerinden alınan, zulüm ve baskı gören insanlar, politik, sosyal, dinî ve ekonomik olumsuzlukları kendi fikir ve eylemleriyle değiştirmede başarısız, yetersiz, aciz ve zayıf kaldıklarına inanmaları halinde yaşadıkları olumsuz toplumsal yapıyı değiştirmek ve gerçeği elde etmek için kendileri dışında manevî güçler aramaya veya mesih ve mehdi misyonu üstlenmiş otorite kabul edilen karizmatik liderler ve kurtarıcılar üreterek onlardan medet ummaya başlarlar<sup>10</sup>. Siyasî karışıklıkların güçlü bir otorite özlemi doğurduğu veya halkın gittikçe siyasetten uzaklaştığı kutsal devlet anlayışının hakim olduğu dönemlerde yöneticilerin ulaşamaz olarak görüldüğü veya onlar hakkında çeşitli insan üstü hikayelerin anlatıldığı da görülmektedir. Dolayısıyla İslam tarihinde yaşanan olaylara ve Müslümanların kültürel birikimlerine baktığımızda karizmatik liderlerin<sup>11</sup>

8 122/740 yılında Zeyd b. Ali'nin Emevilere karşı giriştiği isyan ile birlikte tarih sahnesine çıkan ve Kasım b. İbrahim ve Yahya b. Hüseyin ile birlikte itikadi anlamda sistematik bir yapıya kavuşan Zeydiyye ve görüşleri hakkında bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, AÜSBE., Ankara 2006, (Basılmamış Doktora Tezi); İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996.

9 Kutlu tarafından tasnif edilen, zikrettiğimiz bu din anlayışlarının özellikleri ve temsilcileri hakkında geniş bilgi için bkz. "Tarihsel Din Söylemleri", 19-36.

10 Kutlu, "Tarihsel Din Söylemleri", 29. Aynı zamanda insanlardaki hükmetme ve egemen olma duygusuna bağlı olarak iktidarı ele geçirme arzusuna dikkat çeken Kutlu, bu amaçla insanın içinde doğup büyüdüğü siyasî ve dinî kültürden kendini meşrulaştıracak deliller bulmaya çalışacağını, insanların bazen kendilerinin bir lider olarak ortaya çıkabileceğini bazen de toplumun bu konudaki kültürünün bazı kişileri veya soylu aileleri kendileri için kurtarıcılar olarak ön plana çıkartabileceklerini ifade etmektedir. (Bkz. 28).

11 Karizmatik lider ve karizmatik otoritenin özellikleri hakkında bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul 1995, 409-413; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 1984, 221, 252-253.

ortaya çıkması için gerekli olan zeminin her zaman var olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür.

Şîî geleneğe esas rengini veren, Ali b. Ebî Tâlib'in imameti ve Ehl-i Beyt'in kutsallığının ortaya çıkmasında Sasani ve eski Gnostik kültürlerin, eski Yunan felsefesinin yine Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanı sıra Hermetik kültürün etkisi olduğu<sup>12</sup> söylenmektedir. Benzer şekilde Watt da, Ali'ye atfedilen karizmanın Yemenli veya güney Arabistanlı Arap kabilelerin Müslüman olmasıyla ilişkisinin olduğunu söyleyerek, erken dönemlerde yaşanan hızlı sosyal ve kültürel değişimin getirdiği zorluklar karşısında buna alışık olmayan ve kendilerini maddî-manevî boşluk içerisinde hissedenden bu kabilelerin aradıkları huzur ve güvenliği, sahip oldukları eski yaşam biçimlerinde aradıklarını ve tıpkı aynı duruma tepki olarak farklı türden bir geri dönüşü sergileyen Haricîler gibi yüzlerce yıllık bir "İlahi Krallar"ın hükmü altında refahı yakalama geleneğine sahip bu insanların da geri dönüşüm yaparak insan üstü bir lider aradıklarını<sup>13</sup> vurgulamaktadır. Bu tespitlere uygun olarak, Şîî merkezli din anlayışlarının şehirleşmiş toplumların dışında ve eski yerli dinlerin ağırlığını koruduğu yerlerde hakim olduğuna dikkat çeken Sezen, bu durumda mistik unsurlarla şahsî kutsallığın kolay imtizaç edebilmesinin yanında yeni dine karşı derinde yatan adeta gayri şuurfî bir tepkinin rol oynadığını<sup>14</sup> savunmaktadır.

İslam'ın ilk döneminde ortaya çıkan karmaşık ortamda dindarların, Hz. Muhammed tarafından kurulan ve dayanışma içerisinde olan ümmeti tekrar yaratacak bir hükümdar için kutsal adaylar arama yoluna gittiklerini ve bu arayışın neticesinde en iyi kişinin lider seçildiği, radikal eşitlikçi bir inananlar topluluğu oluşturma çabasına karşılık, her sözü mutlak kanun sayılacak kutsal bir otoritenin altına girmeyi tercih eden iki yaklaşımın<sup>15</sup> ön plana çıktığını ifade eden Lindholm'e göre, bu ikinci yaklaşım içerisinde Hz. Muhammed'in karizması kendisinden sonra kuzeni ve damadı Ali'de ortaya çıkmıştır. Ali ya da Hz. Peygamber soyundan gelen diğer kişileri izleyenler için otorite sorunu bu şekilde çözülmüştü ve onla-

12 Kutlu, "Tarihsel Din Söylemleri", 29.

13 Bkz. W. M. Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu Hz. Muhammed'den Günümüze Kadar İslam'ın Siyasetteki Rolü*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2001, 75-76.

14 Yünni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul 2004, 150.

15 Akbulut, ilk siyasî krizden sonra Müslümanların, imâmeti nassa dayandıranlar, imâmeti halka bırakanlar ve imâmette terkibci yaklaşımı benimseyenler olmak üzere üçe ayrıldığını söylemektedir. bkz. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 81-82.

ra göre bir akraba grubu, bütün diğerleri üzerinde manevi bir üstünlüğe sahipti, dolayısıyla da yönetim onların hakkıydı.<sup>16</sup>

Aydın'ın ifade ettiği gibi, aslında İslam toplumlarının problemleri yüzyıllardır hep siyasi alanda ortaya çıkmıştır. Muaviye ile birlikte dini hiyerarşinin yerine dünyevi/siyasi hiyerarşi getirilmek istenmiştir. Ama bu hiyerarşiler vahye uygunluktan ziyade kabile kültürüne veya etnik unsurlara dayandırılmak istenmiştir. Bu çerçevede Ali'nin imameti de, İslam'ı en iyi temsil edecek bir yönetici olarak algılanmaktan ziyade Hz. Muhammed'in damadı olma gibi fiziki bir statüye bağlanmaya çalışılmıştır. Buna ilaveten Hz. Peygamber'de bile olmayan kişisel karizmatik yetenekler Ali ve ailesine atfedilmiştir<sup>17</sup>.

Bu noktada Ali b. Ebî Talib ve onun soyundan gelenlerin kutsal oldukları iddiaları, Hz. Peygamberin ölümünden sonra karizmatik bir yönetimin nasıl sürdürüleceği sorusunun yanıtını oluşturmaktadır. Ancak bu karizmanın, Hz. Peygamber soyunun erdemine inanılan kültürel kanaatten dolayı, Ali ve onun ailesinde olduğuna inananlar daha sonra ayrılığa düşmüşlerdir. Böylece Şii gelenekte yer alan Müslümanlar, liderlerinin karizmasını koruma noktasında farklı çözümler üretmişlerdir. İmamîler karizmayı nas ve tayin ile atanmanın yanı sıra gizli bilgiye dayandırırken Zeydîler, Ali-Fâtıma soyundan gelmenin yanında imamlarının karizmasını olağan üstü politik ve ilmî yeteneklere<sup>18</sup> dayandırmışlardır.

Söz konusu karizmatik liderci din anlayışının merkezinde masum imam, Mehdî, Mehdî'ye açılan kapı ve Mesih fikri bulunmaktadır. Bunların kaldırılması durumunda bu anlayışa sahip fırkaların varlık sebebi ortadan kalkmış olur. Yine bu anlayıştaki fırkaların tamamında ya Haşimî soyundan ya da Ali'nin Fâtıma'dan olan soyundan yani Ehl-i Beyt'ten bir kişi hayatta iken veya ölümünden sonra kurtarıcı olarak beklenmektedir.<sup>19</sup> Zeydî anlayışa hakim olan siyasal-karizmatik din anlayışının temelinde de Ali-Fâtıma soyundan gelen, imametini açıkça ilan eden, alim, zahid, şecaat sahibi bir imamın varlığının kabulü ve yönetme yetkisi kendisine ait olan bu imama itaat esası<sup>20</sup> bulunmaktadır. Ayrıca kaynaklarda

16 Bkz. Lindholm, *İslam Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, 118-119.

17 Bkz. Mustafa Aydın, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, İstanbul 2001, 150-151; ayrıca bkz. Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, 75.

18 Ali b. Ebî Talib ve ailesine yüklenen karizmanın siyasi bağlamda ne ifade ettiği yönünde önemli bir değerlendirme için bkz. Lindholm, *Gelenek ve Değişim*, 113-126.

19 Kutlu, "Tarihsel Din Söylemleri", 30.

20 Bkz. Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidil-Ekyas*, 144-145; Emir Hüseyin, *Yenâbiu'n-Nasîha*, 467-468; eş-Şehristânî, *el-Milel*, 1/180.

Mehdî beklentisi içerisinde olan bazı Zeydî fırkaların varlığının<sup>21</sup> yanı sıra imamın nass ve tayinle atandığını savunanların<sup>22</sup> bulunduğu görülmektedir.

Netice itibariyle İmamiyye Şîa'sına paralel olarak<sup>23</sup> Zeydîlerin de başta bazı Kuran ayetleri ve Hz. Muhammed'in söz ve davranışları olmak üzere erken dönemden itibaren ortaya çıkan bütün olayları kendi temayülleri doğrultusunda yorumlayarak Ehl-i Beyt'i siyasallaştırdıkları, Ali-Fâtıma soyundan gelenler için belirledikleri özel konuma dayalı olarak geliştirdikleri imamet anlayışı ile baştan beri kendilerine ait olduğunu iddia ettikleri iktidarı ele geçirebilmek için lazım olan meşruiyet zeminini yakalamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Her ne kadar Zeydîler, İmamiyye'nin iddia ettiği şekilde masum imam fikrini savunmasalar da, imamda aradıkları fazilet, ilim ve huruc etme gibi şartların yanı sıra imameti usûlü'd-dîn içerisinde saymaları<sup>24</sup> onların zihniyet yapılarını analiz açısından yeterli ipuçlarını vermektedir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Zeydîlerin tarihi aslında bir karizmatik imamlar<sup>25</sup> tarihidir ve onların sonradan geliştirdikleri prensipler, imam olarak kabul ettikleri kişilerin başlangıçta sebep olduğu fiilî duruma uygunluk arz etmektedir.

- 
- 21 Ebû'l-Cârûd'un taraftarlarından bazılarının, Muhammed b. Abdillâh'ın imâmetini kabul eden bir kısmının, onun ölmediğine daha sonra tekrar ortaya çıkarak yeryüzünü adaletle dolduracağına inandıkları belirtilmektedir. bkz. el-Eş'ârî, *Makâlât*, 67; eş-Şehristânî, *el-Milel*, 1/184.
- 22 Ali'nin imâmeti konusunda, Carudiyye'nin nass ile atanmanın söz konusu olduğunu savundukları ifade edilmektedir. bkz. el-Eş'ârî, *Makâlât*, 67; eş-Şehristânî, *el-Milel*, 1/184.
- 23 İmâmiyye'nin söz konusu anlayışının doğurduğu sonuçlar hakkında bkz. Kutlu, "Tarihsel Din Söylemleri", 30-32.
- 24 El-Hâdî ile'l-Hakk, *Usûlü'd-Dîn*, 62; Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs*, 144.
- 25 Sosyolojik açıdan, Hıristiyan mezheplerinin tipolojisi üzerine çalışma yapan Wilson'un, bazen karizmatik liderlerin sosyal düzenin yeniden yapılanmasını kaynağı oldukları iddiasının yanı sıra (bkz. Bryan Wilson, *Dinî Mezhepler*, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul 2004, 27.) yine onun, "Dünyaya karşı belli bir tavır sergileyen ve zaman ötesine geçen kurtuluş ile ilgili görüş ortaya koyan mezhepler, genellikle kuvvetli ve kendi mevcudiyeti sebebiyle değiştirilmeden kalan çelişkili prensipler telaffuz edebilen karizmatik bir liderin yönetiminde meydana gelmişlerdir. Karizma tek bir lidere atfedildiğinde, o lidere bağlılık, mezhebin devamı için yeterli olabilir. Çünkü bu mezheplerde kurtuluş, ihtida, inziva, ihtilal yada mucizelerden ziyade bu liderin kendisindedir veya onunla kaimdir." (bkz. *Dinî Mezhepler*, 225-226) şeklindeki tespitleri, insanların din ve dünya işlerini tedbir etmek, aralarındaki zulmü ve düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda imamı, peygamberin umumî velayetini haiz gören Şîa'nın bu yaklaşımını izah etmemize yardımcı olmaktadır. İmamın Şîa için ifade ettiği mana hakkında bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbakiy Gölpinarlı, İstanbul 1978, 50; Hasan Onat, "Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde Şîî İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, XXXII (1992) 89-110; Kutlu, "Tarihsel Din Söylemleri, 30-31; Zeydiyye'nin aynı yöndeki görüşleri için bkz. Kâsım b. Muhammed, *el-Esas*, 144

Hız. Muhammed'in vefatıyla başlayan yeni dönem, siyasî açıdan faklı bir anlam taşımaktaydı. Çünkü Kuran'ın, beşerî alanın konusu olan yönetim biçimiyle alakalı yön tayin edici her hangi bir belirlemede bulunmamış olmasının<sup>26</sup> yanı sıra Hz. Peygamber'in de, kendisinden sonrası için bir halife ataması veya vasiyette bulunması söz konusu değildir.<sup>27</sup> İlk Müslümanların ellerinde bulunan tek sağlam zemin ise kabileciliğe dayalı siyaset kültürüdür. İktidarı tayin etme gerçeği ile karşı karşıya kalan Müslümanlar, hareket alanlarını genişletip, yeni dine ve yeni döneme uygun bir siyaset felsefesi geliştiremeyerek sahip oldukları geleneğin etkisi altında kalmışlardır. Netice itibarıyla, belirlenmiş bir yönün bulunmamasının doğurduğu siyasî boşlukta, önce yeniden gündeme gelen kabilecilik zihniyeti belirleyici olmuş<sup>28</sup>, daha sonra da hilafet, hanedanlık şeklinde tezahür etmiştir<sup>29</sup>.

Müslümanlar arasında yaşanan ilk ciddi tartışmalar<sup>30</sup>, Osman b. Afan'ın ölümü ve akabinde yaşanan Cemel ve Siffin hadiselerinin neticesinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu tartışmaların hem dinî hem de siyasî bir yönü bulunmaktadır. Bu çerçevede ortaya çıkan siyasî ve sosyal hoşnutsuzluğun kendisini dini terimlerle ifade etmesi<sup>31</sup> şartırcı değildir. Aslında İmamet, tamamen politik bir kurumdur ve siyaset hep halifelikle özdeşleştirilmiştir. Hilafet, dört halife döneminde devlet başkanı anlamı taşıırken Emevîler döneminde, toplumun problemlerini çözen siyasî iktidar sahibi olmanın yanı sıra, hilafetin onlara Allah tarafından verildiği iddiasıyla birlikte, halifeye itaatsizlik Allah'a itaatsizlik anlamına geliyordu. Abbasiler ise, halifeliğe dinî-manevî bir muhteva kazandırdılar ve halife artık peygamberin değil Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi<sup>32</sup> oldu. Bu açıdan, tarih boyunca siyasetçilerin, dinin meşruiyet gücünden<sup>33</sup> faydalanarak kendi iktidarlarını sağlama alma çabası içerisinde olduğu gerçeğini unutmamak konunun anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Ama ne var ki halifeliliğin hiçbir zaman ruhani bir otorite olmadığını belirten Aydın'ın vur-

26 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 141-142.

27 Krş. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 303.

28 Bkz. Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 26.

29 Krş. Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, 314-315.

30 Müslümanlar arasında yaşanan ilk ciddi tartışmalar hakkında bkz. Eş'ari, *Makalat*, 2; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 31; Neşvanu'l-Himyari, *el-Huru'l-Iyn*, 212.

31 Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, 104.

32 Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, 67.

33 Siyasal iktidarı meşrulaştırmak için dinin nasıl algılandığı hakkında bkz. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul 2005, 80-81.

guladığı gibi, siyasî ve beşerî olan halifelik meselesi şer'î bir iş olarak algılanmış ve halifelere ruhanî bir nitelik atfedilmiştir. Tarihi uygulamalardan çıkarılan sonuçlar, İslam'ın siyasî yapısının temelleriymiş gibi algılanmış ve teori üretmekten ziyade mevcut tarihî verilerden hareketle bir yönetim anlayışı geliştirilmeye<sup>34</sup> çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde ortaya çıkan ilk farklılaşmaların beslendiği toplumsal yapı daha önce ifade ettiğimiz gibi, kabile ilişkilerinin kuvvetli olduğu bir ortamda şekillenmiştir<sup>35</sup>. Dolayısıyla ilk dönemden itibaren sürdürülen mücadele her zaman siyaset alanında kendini göstermiştir. Sünnî, Şîî<sup>36</sup> bütün mezheplerin İslam uygarlığının şahit olduğu iç savaşlar ve çekişmelerin himayesi altında gerçekleştiğini vurgulayan Arkoun'a<sup>37</sup> paralel olarak, İslam dünyasında hiçbir zaman tamamen itikadî nitelikte doktrin farklılıkları üzerine kurulu bir mezhep mevcut olmadı, fırkaların çoğu ise aslında kelimelerdir tespitini yapan Aydın'ın<sup>38</sup> görüşü özellikle Şîî orijinli mezhepler için ayrı bir önem taşımaktadır. Zira Şîa, Ehl-i Sünnet'in icma anlayışıyla bağdaşmayan, hem dinî hem siyasî alanda geçerli olduğuna inanılan bir "ilahî hak" nazariyesi geliştirmiştir. Böylece iktidarın Ali'ye ait olduğu, haklarının ise Emevîler tarafından gasp edildiğine inanan ve Hüseyin'in katledilmesi gibi olaylardan itici güç alan<sup>39</sup> Şîa, daha sonra gnostik ve yeni eflatuncu fikirlerin de etkisiyle bu alanı genişleterek siyasetin dışında kendine dinî-kültürel bir alan yaratmıştır.<sup>40</sup>

34 Aydın, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi*, 222-223.

35 Watt, *İslamda Siyasal Düşüncenin Doğuşu*, 54.

36 Bu siyasî alanın önemli bir parçasını oluşturan Şîiler açısından mücadeleye baktığımız zaman, imâmeti, Haşimîlerin iki büyük kolu olan Abbas oğullarına veya Ali oğullarına tahsis etme teşebbüsüyle birlikte, Haşimîler arasında büyük bir iç çekişme ve iktidarı ele geçirme kavgası başlamış, sonunda Abbasîler, Alevîler, Talibîler, Fâtımîler, Hasanîler, Hüseyinîler, Zeydîler, Caferîler... diye gruplara ayrılmışlardır. bkz. Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçerisinde Semerelendirilmesi", *İslâmîyât*, III (2000), s. 3, 116-117.

37 Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Yasin Aktay, Cemaledin Erdemci, Ankara 2000, 35.

38 Bkz. Aydın, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi*, 267.

39 Bu "İlahî Hak" kavramını dile getiren ve Hz. Muhammed'in ölümünden sonraki siyasî Tarih'in Ali oğulları etrafında bir efsanenin oluşumunu beslediğini ifade eden Canetti, Kerbela olayını anlattıktan sonra bu ailenin Tarihinin Kerbela'dan sonra sürekli acı ve azapla dolu olduğunu vurgulamakta ve Kerbela hadisesinin Şîiler üzerindeki psikolojik etkisini izah etmektedir. bu konuda dikkat çekici bir değerlendirme için bkz. Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, İstanbul 1998, 146-154; ayrıca kırs. Lindholm, *Gelenek ve Değişim*, 208-210.

40 Aydın, neticede çoğu Arap olmayan kabilelerce desteklenen ve eski İran'ın karizmatik kişiliğinden etkilenen Şîîliğin bir masum imam ortaya çıkarttığını ve otorite kabul ettiği bu imama da batını yollarla desteklediğini belirtmektedir. (Bkz. *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, 269).

Tarihi olayları incelediğimizde hilafetin Kureyşliliği gibi Ali b. Ebî Talib'in imameti meselesinin ardından Zeyd b. Ali'nin ortaya çıkışı da, iktidar tartışmalarını sonuçlandırabilmek için yapılan bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Problemin dinî nitelikli olmaktan ziyade siyasî bir mahiyet taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla, Ali oğullarının, kendi çıkarlarına aykırı olarak gördükleri önce Emevî sonra da Abbâsî otoritesine karşı direniş ve mücadelesi neticesinde ortaya çıkan Zeydîlik, tarih sahnesine çıkışından itibaren politiktir.

Zamanla itikadî bir yapıya kavuşan Zeydî hareketin, aynı zamanda toplumsal bir boyut kazandığı hususuna da değinmemiz gerekmektedir. Nitekim mevcut iktidarların uygulamalarından memnun olmayan kitlelerin gözünde Ali oğullarının temsilcileri olarak Zeydîler, her zaman potansiyel iktidar adayı olarak görülmüşlerdir. Bu yüzdendir ki hem Emevîler hem de Abbasiler döneminde baskıya ve kovuşturmaya maruz kalmışlardır. Lindholm'un ifadesiyle, kendi kutsal imamlarının dışında her tür imtiyaza karşı çıkan Alevilerin davası, adaletsizlikten usanmış kişilere her zaman cazip gelmiş ve bu insanlar kendilerine yapılan, tek bir varlığa teslimiyetle bütün herkese eşitlik, uğruna yapılan savaş çağrılarına koşmuşlardır.<sup>41</sup> Zeydîlerin tarihi seyrinde bu ifadenin tezahürünü açıkça görmek mümkündür. Nitekim Yahya b. Hüseyin'in Yemen'e gidişinde olduğu gibi Hasan b. Zeyd'in Taberistan'a gidişinde de merkezî iktidarın veya yerel temsilcilerinin uygulamalarından rahatsız olan kitlelerin, maruz kaldıkları zulümden kurtulmak için Ali oğullarına yapılan davetler söz konusudur<sup>42</sup>. Ali oğullarının adının karıştığı bir çok isyan hareketinde de bu durum kendini göstermektedir. Zeydîlik açısından şu sonuca varabiliriz; Karşımızda, imametin kendi hakları olduğuna inanan ve bunu ele geçirmek için fiilî mücadeleyi göze alarak fırsat kollayan bir grup ve bu grubun adı arkasında<sup>43</sup> kendi mağduriyetlerini ortadan kaldırmak isteyen toplulukların işbirliği bulunmaktadır.

41 Lindholm, *Gelenek ve Değişim*, 207.

42 Bkz. Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, 131-135.

43 Bu durumu, Kurânî kavramlardan birisi olan "Ehli-Beyt" çerçevesinde ele alan Kutlu, bunun Sünnîler, Şîiler ve Alevî-Bektaşîiler arasında en fazla ihtilaf edilen, istismar edilen ve siyasallaştırılan bir mesele olduğuna işaret ederek, Şîiler ve Sünnîler arasında siyasal iktidarı ele geçirmek ve mevcut iktidarlarını meşrulaştırmak, insanlar arasında ayrıcalıklı bir statü elde etmek veya menfaat temin etmek için Ehl-i Beyt'i kullanan pek çok kimse, grup, mezhep ve tarikat ortaya çıktığını ve hala da çıkmaya devam ettiğini söylemektedir. (bkz. "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçerisinde Semerelendirilmesi", 99-100).

Tarihî olaylara baktığımız zaman siyasî nitelik taşıdığı açıkça görülen Zeydiyye'nin, imamet prensibini usûlü'd-dîn içerisinde<sup>44</sup> taşımakla politik tavrını dinî alana transfer ettiğini söyleyebiliriz. Daha önce vurguladığımız gibi Yahya b. Hüseyin'e (298/911) gelinceye kadar imametın mezhep esasları içerisinde sayılmaması<sup>45</sup> bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca imamın taşınması gereken vasıflar arasına, onun Ali-Fâtımâ soyundan olması<sup>46</sup> ve imametini açıkça ilan ederek huruc etmesi<sup>47</sup> şartının yerleştirilmesi tamamen Zeyd b. Ali ve ondan sonraki imamların politik tavrının tezahürü mahiyetindedir.<sup>48</sup> Ayrıca bu şartlar, özellikle Abbasîler döneminde vuku bulan isyanlara Zeyd b. Ali'nin taraftarlarının katılması ve bazıların da isyanlara liderlik etmesi, imamın kim olması gerektiği sorusuna Zeydîlerin verdiği cevabı<sup>49</sup> oluşturmaktadır. İmamiyye'nin, imamette veraset yolunu tercih etmesine karşılık Zeydiyye'nin fazilete dayalı imamet nazariyesini,<sup>50</sup> huruc şartına bağlaması da yine onların politik tercihlerini yansıtmaktadır.

Hız. Muhammed'in soyundan geliyor olmaları münasebetiyle, Allah'ın kendilerini üstün kıldığı kişiler olan Hasan ve Hüseyin oğullarından imam olan birisine itaatın farz olduğu inancının<sup>51</sup> yanı sıra iki farklı bölgede aynı anda yine kendilerine itaatın farz olduğu iki imamın varlığının kabulü düşüncesi<sup>52</sup> de siyasî bir manevra olarak kabul edilebilir. Şehristânî tarafından Zeyd b. Ali'ye ait olduğu ileri sürülen ve Ebû Zehra'nın da kabul ettiği<sup>53</sup>, İslam daveti genişlediği takdirde bir imamın daveti diğerine ulaşmaz

44 Yahya b. Hüseyin, *Usûlü'd-Dîn*, 62; Şehristânî, *el-Milel*, 1/189.

45 Krş. Eşvak Ahmed Mehdi Guleys, *et-Teccîd fî Fikri'l-İmâme inde'z-Zeydiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1997, 77.

46 Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semîn*, 43; Emir Hüseyin, *Yenâbiu'n-Nasîha*, 467; Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs*, 145.

47 Zeydiyye'ye göre Hasan ve Hüseyin'in soyundan imam olacak kişinin imâmetini açıkça ilan etmesi ve kendisine davette bulunması gerekmektedir. bkz. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semîn*, 78-79; Emir Hüseyin Bedruddîn, *Yenâbiu'n-Nasîha*, 429; ayrıca bkz. el-Amerrecî, *ez-Zeydiyye*, 168-169; imam olacak kişinin huruc etmesi konusunda Zeyd'in kardeşi Cafer'le tartıştıkları yönünde rivayet bulunmaktadır. bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 1/181.

48 Krş. Eşvak Ahmed Mehdi Guleys, *et-Teccîd fî Fikri'l-İmâme*, 31.

49 Krş. Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçerisinde Semerelendirilmesi", 114.

50 El-Mehdi li Dinillah Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Mukaddimetü Kitâbu'l-Bahri'z-Zehhar el-Câmi' li Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr*, tkd. Yahya Abdülkerim el-Fudeyl, San'a 1988, 40; Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs*, 160.

51 el-İmâm el-Murtazâ lidînillah Muhammed b. Yahya b. el-Hüseyin b. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hamud el-İzzî, Sa'da 2001, 42; Muhammed b. Kâsım b. İbrâhîm, *el-Usûlüs-Semaniyye*, 64-65.

52 Eş-Şehristânî, *el-Milel*, 1/180; el-Amerrecî, *ez-Zeydiyye*, 171-172.

53 Muhammed Ebû Zehra, *İmâm Zeyd*, 180.



ve onun davetine engel olmazsa iki imamın da imameti caiz olur düşünce-  
sine dayalı bu anlayışın,<sup>54</sup> Muhammed b. Abdillâh ve kardeşi İbrahim b.  
Abdillâh'ın isyanlarından sonra veya Yahya b. Hüseyin'in Yemen'de en-Na-  
sır el-Utruş'un da Taberistan'da kendi adına davette bulunmasından sonra  
gündeme geldiği<sup>55</sup> anlaşılmaktadır. Zeyd b. Ali, Muhammed ve İbrahim b.  
Abdillâh, Hüseyin b. Ali, en-Nasır el-Utruş ve Yahya b. Zeyd gibi önde gelen  
imamların, aynı zamanda fiilen siyasî bir lider olarak ön plana çıkmaları  
başlı başına Zeydî hareketi politik bir yapıya kavuştururken onların, “el-  
Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker” prensibini algılayış biçimleri<sup>56</sup>  
de siyasî bir mahiyet taşımaktadır. Nitekim Zeyd b. Ali'nin, insanları Allah-  
'ın kitabına, Peygamberin sünnetine, zulmedenlere karşı cihada, mahrum-  
ların haklarını geri almaya, zulmü kaldırmaya ve Ehl-i Beyt'e yardım etme-  
ye çağırması<sup>57</sup> ve ondan sonrakilerin<sup>58</sup> de isyanlarını aynı zemine oturt-  
maya çalışması, Zeydîlerin, Emevî ve Abbâsî iktidarlarının zulüm ve hak-

54 Ahmed Mahmud es-Suphi, *ez-Zeydiyye*, 62; Mustafa Öz, “Zeyd b. Ali Zeynelabidin ve Zeydiyye”, *MÜİFD.*, XIX (2000), ss. 43-58, 47;

55 Salih Ahmed el-Hatib, *Zeyd b. Ali*, 216-218; el-Amerrecî, *ez-Zeydiyye*, 171; Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA.*, XXII (2000), 202; Ayrıca İbnü'l-Murtazâ, Zeydiyye'nin çoğu tarafın-  
dan, aynı anda iki imam düşüncesinin kabul edilmediğini belirtmektedir. bkz. İbnü'l-Mur-  
tazâ, *Kitâbu'l-Kalâid fi Tashîhi'l-Akâid*, thk. Yahya Abdülkerim el-Fudayl, (*Mukaddimetü Kitâ-  
bu'l-Bahri'z-Zehhar* içerisinde), San'a 1988, 93.

56 Zeydiyye ve Mu'tezile'nin ortak esasları arasında yer alan “el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi-  
ani'l-Münker” (iyiliği emretmek, kötülüklerden alıkoymak) ahlakî, amelî ve siyasî boyutu  
olan bir prensiptir. Din ve dünya işlerinin düzenlenmesi ve iyileştirilmesi anlamında Kurânî  
bir ilke olan, iyiliği emretme ve kötülükte alıkoymanın gerekliliği hususunda Müslümanlar  
her zaman görüş birliği içerisinde olmuşlardır. Ancak bu ilkenin hayata geçirilmesi noktasın-  
da farklı uygulamalar ortaya konmuştur. Umumiyetle propaganda aracı olarak kullanılan bu  
prensibin, insanlara Allah yolunda cihad etme ve Allah'ın emir ve nehiyelerine muhalefet  
edenlere karşı ahkâmın uygulanması mükellefiyeti yüklediği düşünülmektedir. Bu prensibin  
yerine getirilmesinin, güçleri oranında tüm Müslümanlara vacip olduğunun yanı sıra bunun  
uygulanmasında da gerekirse güç kullanılmasının mümkün olacağı yönünde yorumlar kar-  
şımıza çıkmaktadır. “el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi-ani'l-Münker” prensibinin algılanma ve  
uygulanma biçimleri hakkında bkz. el-Eş'ârî, *Makâlât*, 278; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 193-4; İbn  
Hazm, *el-Fasl*, 5/19-28; Ayrıca bkz. Avni İlhan, “Emru bi'l-Ma'rûf Nehyi-ani'l-Münker”, *DE-  
ÜİFD.*, III (1986), ss. 89-120; en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 265-6; Mahmut  
Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 185-203; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*,  
114-119.

57 Et-Taberî, *Târîh*, 5/492; Belazurî, *Ensâb*, 3/434.

58 Yahya b. Hüseyin'in Yemen'e geldiği zaman halktan, Allah'ın dinini ve Peygamberin Sünne-  
tini ihya edeceklerine, Allah'ın düşmanlarıyla savaşacaklarına ve emri bi'l-ma'rûf ve nehy-i  
ani'l-münkerde bulunacaklarına dair biat aldığı (bkz. Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, *Mesâbîh*, 577)  
ayrıca Hasan b. Zeyd'in de Taberistan'da aynı şekilde kendisine davette bulunduğu (bkz.  
Muhammed b. el-Hasan b. İsfendiyar, *History of Tabaristan*, ing. çev. Edward G. Browne,  
Leyden 1905, 163; Abdülemir Samî, *Târîhu'l-Fırkati'z-Zeydiyye*, Bağdat 1974, 238.) görül-  
mektedir.

sızlıklara dayalı politikalarına karşı huruc etme düşüncelerini, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ilkesi kapsamında ele aldıklarını göstermektedir. Allah'ın iyiliği emredip kötülüğü yasakladığı noktasından hareketle “el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker” prensibini uygulamak bütün Müslümanlar üzerine vacip olduğunu savunan<sup>59</sup> Zeydîlerin, bu prensibi propaganda aracı olmaktan öteye taşıdıkları ve kurumsal bir yapı kazandırdıkları görülmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu prensibi pratik hayata yansıtılabilmek için Zeydîler, bir Muhtesiblik<sup>60</sup> kurumu dahi geliştirmişlerdir. Muhtesib, imam adına etrafta dolaşarak bu prensibin uygulayıcısıdır ve Müslümanların da görevlerini yaparken onlara yardımcı olmaları gerekir.

### Sonuç

Din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması neticesinde ortaya çıkan mezhepler bu halleriyle dinin birer anlaşılma biçimini yansıtmaktadır. Mezhepler aynı zamanda o mezhebe mensup inananların zihniyetlerini, din ve dünya görüşlerini ortaya koymaktadır. Her insan içinde bulunduğu siyasi ve sosyal-kültürel şartlar altında şekillenmekte ve dini de içinde bulunduğu kültürün etkisiyle anlamlandırmaktadır. Başka bir ifadeyle her mezhep aslında belli bir zihniyeti temsil etmektedir. Bu çerçevede Zeydiyye de politik ve karizmatik-liderci zihniyetin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tamamen siyasi kaygılarla ortaya çıkan Zeydiliğin bu yapısı Zeydi olarak nitelendirilen insanların görüşlerine de yansımıştır. Özellikle imamet ve emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker prensibinin anlaşılması ve uygulanması noktasındaki tutumları bu hususun açık bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Zeydilik bir imamlar tarihi olarak algılanabilir. Ali-Fatıma soyundan gelen ve bir takım üstün nitelikleri haiz kişi imam olarak kabul edilebilir ve bu imam aynı zamanda kendisine itaatın zorunlu olduğu kişidir. Zeydiler aynı şekilde başından beri iktidarın kendilerinin hakkı olduğu düşüncesindedirler ve tarih boyunca mücadelelerini bu yönde sürdürmüşlerdir. Karizmatik liderlerin kişisel gayretleriyle Zeydilerin İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren bir çok kez bu amaçlarına ulaştıkları da görülmektedir.

59 Yahya b. Hüseyin, *Mecmûu Resâil*, 155-152; Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semîn*, 56; er-Rassâs, *Misbâhu'l-Ulûm*, 21; Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs*, 164.

60 Şehir, kasaba ve köylerde dolaşarak imam adına “el-Emru bi'l-Marûf ve Nehy-i ani'l-Münker” görevini icra eden Muhtesipler; İslam'ın emirlerini uygulamanın yanı sıra zayıfların haklarını korumak, Müslümanların canını, malını, namusunu, dinini, sağlığını korumakla da görevlidirler. Ayrıca sokakları kontrol etmek, tüccarları denetlemek, sapık fikirlerin yayılmasını engellemek gibi görevleri olduğu da belirtilmektedir. Muhtesibin şartları, görev ve uygulamaları hakkında bkz. Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs*, 164; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, 136-137.

## Kitap Tanıtım

### VARLIK VE BİLGİ AYDINLANMANIN KEŐİF ARAÇLARI

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Beyaz Kule, 1.Baskı, Ankara, 2008, 328 s.

Varlık ve Bilgi kavramları düşünce tarihinde yoğun olarak tartışılmış ve hala tartışılan kavramlardandır. Bu çalışma, İslam Kelamı ve Felsefesi tarafından temel problem olarak görülen “varlık” ve “bilgi” kavramları üzerinde kapsamlı bir inceleme ve araştırma mahiyetindedir. Kelami ve felsefi perspektifi bir arada barındıran bu eser, aynı zamanda bu konularla ilgili batı ve doğu felsefinin anlayışlarını da karşılaştırmaktadır.

Kitap, varlık ve bilgi olmak üzere iki bölümden oluşur. Birinci Bölüm, varlık kavramı hakkında öne sürülen görüş ve düşünceleri sırasıyla sunulduğu “*Varlık Öğretisi*” kısmıyla başlar. Bu kısımda varlığın hükümleri, varlığa dair temel kavramlar üzerinde durulmuştur. Varlık görüşünden hareketle Allah’ın varlığı ve birliği, Allah’ın isim ve sıfatları, yaratma işlenen diğer konulardır. Varlık kavramının tahlili sırasında yazar kavramı sadece ontolojik boyuttan değerlendirmemiş, aynı zamanda varlık kavramının epistemolojik yönü üzerinde de durmuş ve bu kavrama yüklenen manayı teolojik açıdan değerlendirmiştir. Allah’ın varlığı ve birliği konularını klasik kelam kitaplarının çizgisinden farklı bir şekilde irdelemiştir. Allah’ın varlığını, varlık kavramını izah ederken kullandığı ıstılahlarla ortaya koyarken bunu Kur’an ayetleriyle delillendirmiştir. Eserde konuyla ilgili bilgi verilirken klasik ve modern Kelam kültürü ile eski ve yeni batı felsefesi dikkate alınmış her iki düşünce ekolü arasındaki ortaklıklar ve farklılıklara işaret edilmiştir. Yazarın Allah’ın sıfatları meselesini klasik tarzın dışında değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim bu sıfatların aslen birer sıfat değil, isim oldukları fikri üzerinde durmuştur. Allah-âlem ilişkisinin

temelinde yer alan “yaratma” meselesi “fâil-i muhtar” kavramı ile açıklanmış, bu kavramın izahı ise fâil, irade, bilgi ve kudret bağlamında yapılmıştır. Bu kısımda kullanılan kavramların gelişi güzel değil bilinçli bir şekilde seçildiği vurgulanmış, “mümkün” kavramı örnekleminde Allah’ın sürekli yaratmasının nasıl izah edildiği gösterilmiştir. Eserde kelimelerin bağlamında tartışılan “halku’l-kur’an” problemine farklı bir açıdan yaklaşıldığı gözlenmektedir. Aynı zamandan bu spekülasyonun Kur’an’ın gelme amacını ifade etmediği vurgulanarak tartışma farklı bir boyuta taşınmıştır.

Birinci bölümün ikinci kısmında “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi” konusunu işlemektedir. Tevhid kavramının tahlil ve tetkikini yaptıktan sonra “Dinin çekirdeği ve Ruhu olarak Tevhid”, “Putperestliğin Karşıtı olarak Tevhid, Değer Kaynağı olarak Tevhid”, “Kozmostaki Düzenin ve Yaşamın Garantisi olarak Tevhid”, “İnsanlığın Birliğinin Kaynağı olarak Tevhid”, “Varlıktaki Birlik Fikrinin Temeli olarak Tevhid” başlıkları altında bu kavramın öneminden bahsetmiştir.

Tevhidin sadece Allah’ın birliği olarak değerlendirilmemesi gerektiği vurgulanmış, bu kavramın ifade ettiği birliğin tüm âleme, âlemdeki tüm kanunlara taşıyarak Allah tarafından âlemde kurulan düzenin teklifinden ve âlemdeki her şeyin diğeri ile olan uyumundan bahsedilmiştir. Bu anlamda kozmostaki her şeyin hem varlığının hem de içinde bulunduğu düzenin ilim, hikmet, irade ve kudret sahibi Allah tarafından yapıldığının delili olduğu vurgulanmıştır. Tevhidin Kur’an açısından önemi dile getirilmiş, Kelam İlminin aslında bir Kur’an teolojisi olduğu verilen örneklerle ortaya koyulmuştur.

Üçüncü kısımda “Allah Tasavvurlarına İlişkin Tartışmanın Problematikliği” konusu ele alınmış ve işlenmiştir. Allah tasavvurunun dini düşünce açısından öneminden ısrarla bahsedilmiş olup, bunun doğru olmasının getireceği olumlu sonuçlar sıralanırken aynı zamanda yanlış tasavvurların doğuracağı olumsuz sonuçlar da açıklanmıştır. Bu açıdan Allah tasavvurunun İslam düşüncesinde anahtar kavramlar olan “yaratma” ve “vahiy” üzerinden kurulması vurgulanmıştır. Kendini dünya ile aklın kuralları çerçevesinde ilişkilendiren Tanrı’ya akılla bilgisel anlamda ulaşmanın mümkün olduğuna dikkat çekilmiştir.

Kutsal metinler bu Tanrı tasavvurlarının oluşmasında önemli bir koluma sahiptir. Yazar bunun metnin yapısından kaynaklandığını söyler:

“Kelam, gaybı bir varlıktan gelen dolayısıyla lâfzî anlamının dışında da sürekli yorumu muhtaç gaybı anlamları olan bir metne dayalı Allah’a

ilişkin tasavvurlar gelişmektedir. Kaynağımız durumundaki bu metin, metaforik, temsili teşbihi, sembolik vs bir dil kullanıyor olması dinsel gerçekliğin bize kendisini göstermesinin imkansızlığından kaynaklanmaktadır.”

Metnin içeriğini anlayabilmek, metnin kullandığı mecâzi ve sembolik dilin özelliklerini bilmekten geçer. Burada okuyucu aynı zamanda metinde bırakılan anlam boşluklarını dolduran öznedir. Yine kutsal metinlerin lokallığı olgusu bu bağlamda işlenmiştir. Kitapta “tarihe kavramlarla müdahale” olgusuna gibi önemli bir konuya vurgu yapılmış, örneklem olarak Yahüdi Kutsal Kitabının ana kavramlarından “öç alma, sürgün, mucize ve ahit” ele alınmıştır. Aynı zamanda bu kavramlardan Kur’an’da sadece “ahit” kavramına vurgu yapıldığı gösterilmiştir. Yine eserde Tanrı tasavvurunun epistemolojik zemini olarak tabiata vurgu yapılmaktadır. İnanç sisteminin tutarlı olmasıyla dış dünya ile olan bağlantısının doğru ve güçlü olması arasında sıkı bir ilişki gözetilmiştir.

Birinci bölümün dördüncü kısmı, “Allah’ın Kelamı/Vahiy Süreci” ismindedir. Bu kısımda Vahiy bağlantılı temel kavramlar kelami perspektiften izah edilmiştir. “Kitap”, “vahiy” ve “tenzil” kavramları üzerine durulmuştur. Peygamberin vahiy tecrübesi hem kelami hem de insani açıdan psikolojik tahlillerle dile getirilmiştir. Yazar açıklamalarını Kur’an ayetlerine dayandırmakta, vahiy kavramını merkeze almış, peygamberin vahiy karşısındaki konumunu belirterek pasifliğine vurgu yapmıştır. Nitekim “Vahiy”- “Cem”- “Kur’an” sıralamasıyla vahiy süreci açıklanmaktadır.

İkinci Bölüm “bilgi” kavramına ayrılıp bölümün ilk kısmında “Bilgi: Tanımı ve Çeşitleri” konusu işlenmiştir. Klasik dönem Kelam eserlerinin giriş bölümlerinin bilgiye ayrıldığı dile getirilmiş, verilen örneklerle konu aydınlatılmıştır. Bilgi çeşitleri konusu bu kısımda işlenen diğer bir konudur. Zorunlu bilgi ve istidlali bilgi kavramları ele alınıp açıklanmıştır. Bilginin kaynakları akıl, vahiy ve duyu organları olarak kabul edilip, bu kaynakların her biri değişik açılarla dikkate alınarak detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir. Eserin diğer bir orijinal yönü ise “sezgi/ilham” kavramının bilgi kaynakları arasında ele alınıp incelenmesidir. Bilindiği üzere kelimacılar doğruluk kriteri olmayan sezgiyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmez ve sezgiye dayanan iddiaları da eleştirirler. Eserde aynı zamanda kelimacıların sezgi kavramına bakışı hakkında bilgiler vermektedir. Bilgi ve hikmet kavramlarının Kur’an’da genellikle beraber kullanıldığını vurgulayan yazar bu kavramların anlam ve mahiyeti üzerinde Kur’an’ın bakış açısı ile durmuştur. Bu kıs-

mın sonunda bilgini değeri konusu işlenmiş, bilgi kaynakları ve çeşitlerinden hareketle üretilen bilginin değeri ortaya konulmuştur.

Bu bölümün ikinci kısmı “*Bilgi Üretme Yöntemleri*” tevil, ictihad, kıyas ve istidlal üzerinde durulmuştur. Tevil, kelimcilerin başvurduğu metinde anlaın ve gaye olgusunu öne çıkaran bir yaklaşımdır. Tevile başvurma gerekçeleri, tevilde metot, tevil-tefsir ayrımı gibi konular bu bölümde işlenmiştir. Eserde “Okuyucu tepki teorisi” başlığı altında kutsal metin karşısında okuyucu da aktif hale getirmeye çalıştıran bir yaklaşımın gerekliliğinden bahsedilmektedir. Nitekim ictihad, akli kullanarak naslardan hüküm çıkarma, bilgi üretme olarak değerlendirilmiştir. İstinbat, istinsah ve istishab kavramları da bu bağlamda açıklanmıştır. Kıyas kavramı bilgi üretmenin, var olan bilgiye sistematik olarak ulaşmanın bir yolu olarak aktarılmıştır.

Üçüncü kısımda “*Kelam’da Delillendirme Yöntemleri*” başlığı altında delil kavramının analizi yapılarak konuya başlanmıştır. Kaynakları açısından akli ve nakli deliller, kesinliği açısından katılık ve zannîlik konuları işlenmiştir. İstidlalin yapılması ve sistematığı işlenen diğer bir konudur. Kelam tarihi açısından istidlal yöntemlerinin dönemsel olarak sınıflandırılması dikkat çekicidir.

Dördüncü kısımda “*Din-Bilim İlişkisi*” konusu işlenmiştir. Bu konu ağırlıklı olarak batı dünyasındaki din-bilim çatışmaları merkezinde ele alınmış İslam dünyasında böyle bir sıkıntının en azından bu şekilde yaşanmadığı vurgulanmıştır. Din ve bilim arasını ayıranlar ile bu iki unsuru arasında herhangi bir çatışmanın olmayacağı iddiasında olanlar görüşleri ile değerlendirilmiştir. Dinsel ve bilimsel modeller üzerinde durulup konuya farklı bir açı kazandırılmıştır. Akıl-vahiy ilişkisi din-bilim bağlamında tekrardan ele alınıp açıklanmıştır.

Beşinci kısımda “*Çağdaş Bilimler Hiyerarşisi İçinde İslam Bilimlerinin Yeri*” başlığı altında ilimler tasnifi merkezinde konu, metot ve yaklaşım tarzlarından hareketle İslami ilimlerin günümüz modern ilimler arasındaki yeri ne olmalıdır problemi tartışılmıştır. Bilimler arasındaki ortak kavramlara olan bilgi, varlık, hakikat ve kesinlik kavramları üzerinde durulmuştur. İslam Bilimleri ve Sosyal Bilimler karşılaştırılmış olup aynı zamanda İslam Bilimleri kendi aralarında sınıflandırılmıştır.

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün tarafından yapılan bu kıymetli çalışmanın Kelam ilmi başta olmak üzere düşünce ile uğraşan her ilme katkı sağlayacağı, bu sahada akıl yürüten, araştırma yapan herkese çok şeyler katacağı

aşikârdır. Özellikle bu eserde sistematik bir şekilde işlenen “varlık ve bilgi” konularının Kelam ilminin temel problemleri arasında önemli bir yer tutması ve her iki kavramın beraberce işlenmesinin alana sağladığı katkının önemini ortaya koymaktadır.

*İsmail ŞİK\**

\* **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: ismail\_kelam@hotmail.com





# Dini Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

Editörden

**MUSTAFA ERDEM**

Günümüzde Kurban Uygulaması Üzerine Bazı Değerlendirmeler

**GIYASETTİN ARSLAN**

Teşbih Retoriği Açısından Kur'an'ın Evrenselliği

**İBRAHİM MARAŞ**

İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı

**MUZAFFER TAN**

Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler

**CENGİZ ÇUHADAR**

Tarihi Süreç İçerisinde Felsefi Bir Kavram Olarak Anarşizm

**MUSTAFA MACİT**

Türkiye'de Sosyal Değişme, Din Siyaset (Çok partili demokratik hayata geçişten günümüze din siyaset ilişkisinde etkin sosyal dinamikler çerçevesinde bir inceleme)

**SAİM YILMAZ**

Türk Komutanlardan Münis el-Muzaffer'in (ö.321/933) Abbasi Tarihindeki Siyasî Etkinliği

**CENGİZ ÇUHADAR**

Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri

**ADEM KORUKCU**

Çevre Bilinci Oluşturmada Yaygın Din Eğitiminin Rolü

**NECDET ÇAĞIL**

Kur'an'da Yer Alan Başlıca Ziraî Temalar

**BOZKURT KOÇ**

Çatışma Bağlamında Yalan ve Din İlişkisi

**SİDDİK ÜNALAN**

Anadolu Şehirlerine Verilen İsimler ve Sivas Örneği

**DİDEM DEMİRALP**

Aristoteles'in Sanata Dair Düşünceleri

**YUSUF GÖKALP**

Politik-Karizmatik liderci Anlayışın Bir Tezahürü Olarak Zeydilik

**İSMAIL ŞIK**

Kitap Tanıtımı

Cilt: 10 • Sayı: 30  
Ocak- Nisan 2008  
ISSN 1301-966-X

**IDA**

JRS

Vol:10 • Num:30  
January - April 2008  
ISSN 1301-966-X

TR I - A N N U A L A C A D E M I C R E V I E W  
Religious Studies