



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Bingöl University
Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول معهد العلوم الاجتماعية

Türkçe, İngilizce ve Arapça Yayımlanan
ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİDİR.

*International peer-reviewed journal
published in Turkish, English and Arabic.*





BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Bingöl University
Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول معهد العلوم الاجتماعية

Türkçe, İngilizce ve Arapça Yayımlanan Uluslararası Hakemli Dergidir
International peer-reviewed journal published
in Turkish, English and Arabic

Yıl/Year: 7 Cilt/Volume: 7 Sayı/Issue: 13 Bahar/Spring 2017 ISSN: 1309-6672



DergiPark
AKADEMİK



SÓBIAD

Sahibi / Owner:
(Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına)
(Of Behalf of Bingol University Social Sciences Institute)

نيابتا عن جامعة بينكول معهد العلوم الاجتماعية

Doç. Dr. Yaşar BAŞ

Editörler / Editors / المحررون

Doç. Dr. Yaşar Baş
Yrd. Doç. Dr. Fikret Osman
Yrd. Doç. Dr. Yılmaz Irmak
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Güven
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Çetkin

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Ali Abouzeid	Doç. Dr. Ousama Ekhtiar
Prof. Dr. Ali Ahmed İbrahim Al-Tayiş	Yrd. Doç. Dr. Abdünnasır Süt
Prof. Dr. Ahmet Gürbüz	Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kayıntı
Prof. Dr. Hakan Olgun	Yrd. Doç. Dr. Beşir Koç
Prof. Dr. Hasan Çiftçi	Yrd. Doç. Dr. Cihat Yaşaroğlu
Prof. Dr. Hikmet Tan	Yrd. Doç. Dr. Emrullah Ülgen
Prof. Dr. Muammer Erdoğan	Yrd. Doç. Dr. Hakim Abdurrahman Zübeyr el-Babirî
Prof. Dr. Orhan Başaran	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Çaldak
Prof. Dr. Pomytkina Liubov	Yrd. Doç. Dr. İsmail Narin
Prof. Dr. Sait Patır	Yrd. Doç. Dr. Kasım Tatlılıoğlu
Doç. Dr. Abdullah Taşkesen	Yrd. Doç. Dr. Ramazan Salman
Doç. Dr. Abdulvahap Baydaş	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kaya
Doç. Dr. Flaudette May Datuin	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Seyman Önder
Doç. Dr. Hiroyuki Ogasawara	Yrd. Doç. Dr. Rudramma Siddheshwar Hiremath
Doç. Dr. Kazuaki Sawai	Yrd. Doç. Dr. Tahir Aşirov
Doç. Dr. Mustafa Kırkız	Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh
Doç. Dr. Nusrettin Bolelli	Yrd. Doç. Dr. Vedat Avcı

Redaktörler / Redactors / المدققون

Arş. Gör. Adnan Aydınürk (İngilizce) / Arş. Gör. Ozan Can Akpınar (Türkçe)

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence Address / العنوان البريدي للمجلة

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü 12100-BİNGÖL
Tel.: 0 (426) 215 00 17 Faks : 0 (426) 215 00 72 e-posta: dergipark.gov.tr/busbed

Basım Yeri / Place of Publication / مكان النشر

Enes Basın Yayın ve Matbaacılık Ltd. Şti.
Litros Yolu, Fatih İş Merkezi No: 12/210 Topkapı / İstanbul
Tel: 0212 501 47 63

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ,
Uluslararası hakemli bir dergidir, bahar ve güz dönemi olmak üzere yılda 2 sayı olarak yayımlanır.
Yayın dili, Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Her hakkı saklıdır. Makale son kabul tarihleri:
Bahar Dönemi için Şubat ayı sonu, Güz Dönemi için Ağustos ayı sonudur. En fazla iki yazarlı makaleler kabul edilebilir.

Makaleler, Urkund intihal programından olumlu rapor alındıktan sonra yayımlanabilir.
Dergimizin yayım kurallarına göre hazırlanmamış makaleler kabul edilmez. Yazıların her türlü hukukî ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelere PDF formatında Enstitümüz Web ve DergiPark sayfasından ulaşılabilir Ancak kaynak gösterilmeksizin kullanılamaz.

DANIŖMA KURULU **ADVISORY BOARD** المجلس الاستشاري

Prof. Dr. Ali Abouzeid Abouzeid	Ŗam Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Ahmed Ibrahim al-TaiŖ	Kahire Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Ali Yılmaz Gündüz	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz Toraman	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Enver Çakar	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Erkan Oktay	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hakan Olgun	Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet Uç	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı Eraslan	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Kahraman Çatı	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Kazım YoldaŖ	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Canatar	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Çelik	Muğla Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet İnbaŖı	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Takkaç	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Törenek	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet BeŖir AŖan	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa D. KaracoŖkun	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Uçar	Yüz Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan BaŖaran	Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. Pomytkina Liubov	National Aviation University, Kiev, Ukrayna
Prof. Dr. Reha Saydam	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Remzi AltunıŖık	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Sayın Dalkıran	UŖak Üniversitesi
Prof. Dr. Turan ÖndeŖ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut Karabey	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Üzeyir Ok	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup Bulut	Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Flaudette May Datuin	Filipinler Üniversitesi
Doç. Dr. Hiroyuki Ogasawara	Kyushu Üniversitesi, Fukuoka, Japonya
Doç. Dr. Kazuaki Sawai	Kansai Üniversitesi, Osaka, Japonya
Doç. Dr. M. Ŗükrü Mollaveliođlu	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Zafer Kanberođlu	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Keivan Harrasi	Tabriz ACECR, İran
Dr. Mohd Nor Hakim Bin Yusoff	Malezya Üniversitesi
Dr. Mohd Rafi Yaacob	Malezya Üniversitesi
Dr. Mona Sobh	Aynu'Ŗ- Ŗems Üniversitesi, İskenderiye, Mısır

BU SAYININ REFEREES OF HAKEMLERİ THIS ISSUE هذا العدد من القضاة

Prof. Dr. Hikmet Tan	Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Yılmaz	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İsa Çelik	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Servet Bayındır	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Yüksel Arslantaş	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah Aydın	Kastamonu Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulvahap Baydaş	Bingöl Üniversitesi
Doç. Dr. Gencer Elkılıç	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Kürşat Koçak	Nevşehir Hacıbektaş Üniversitesi
Doç. Dr. Mevlüt Gül	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed Hanifi Macit	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Sunkar	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Nebi Mehdiyev	Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Nusrettin Bolelli	Bingöl Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Özdemir	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kayıntı	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Beşir Koç	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Bülent Güner	Munzur Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Emrullah Ülgen	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ergün Öz Akçora	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fegani Beyler	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fikret Osman	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Gülay Özdemir Akgündüz	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halim Tatlı	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Demir	Bartın Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Usta	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İskender Dölek	Muş Alparslan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İsmail Narin	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kadir Tuğ	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kasım Müminoğlu	Muş Alparslan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kudret Aras	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Güven	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. M. Göksel Akpınar	Akdeniz Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Murat Kaya	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Reşat Geçen	Mustafa Kemal Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

Ousama EKHTIAR, Mustafa KIRKIZ YUSUF B. MUHAMMED EL-EYYÛBÎ'NİN SARAYINDA ŞÂİRLER VE SALTANAT HAKKINDAKİ ÖRNEK ŞİİRLER Poets in the Palace of Salahaddîn b. Muhammed el-Eyyûbî for Example The Poems of Eulogy	09
Ahmet Hamdi AYDIN, Ömer ÇAMUR AVRUPA BİRLİĞİ ÇEVRE POLİTİKALARI VE ÇEVRE EYLEM PROGRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME An Investigation on European Union Environmental Policy and Environmental Action Programs	21
Ahmet KAYINTU İNGİLİZ EDEBİYATININ TOPLUMSAL MİSYONU VE SÖMÜRGEÇİLİK The Social Mission of English Literature and Colonialism	45
Beşir KOÇ, Halim TATLI ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN SOSYAL AĞ SİTELERİNE YÖNELİK TUTUM VE DAVRANIŞLARI Use of Social Networking Sites of Bingöl University Student Attitudes and Behaviours	71
Fatma ESEN BİNGÖL İLİ'NDE BÜYÜKBAŞ VE KÜÇÜKBAŞ HAYVANCILIK FAALİYETLERİ Cattle, Sheep and Goat Breeding Activity in Bingol Province	83
Hüseyin ÇALDAK ARİSTOTELES MANTIĞININ İSLAM DÜŞÜNCESİNİN KLASİK DÖNEMİNE ETKİLERİ The Effects of Aristoteles Logic into Classical Period of Islamic Perspective	101
Mehmet Şirin AYIŞ SÜNBUİL SİNAN VE ATVÂR-I SEB'A RİSALESİ BAĞLAMINDA NEFİS MERTEBELERİ Sünbül Sinan and Levels of Human Soul in the Context of His Atvâr-ı Seb'a	119
M. Malik BANKIR - Yılmaz AKDEMİR ŞİİRT ARAPÇASININ TÜRKÇEYLE ZENGİNLEŞTİRİLMESİ Enrichment of Siirt Arabic with Turkish	139
Naim DÖNER ALİ et-TANTÂVÎ'NİN TA'RİFUN ÂMM Bİ DİNİ'L-İSLÂM ADLI ESERİNDE BAZI KUR'ÂN KONULARINA YAKLAŞIMI An Approach by Ali al-Tantâvî to Some Quran Issues in His Book Ta'rifun Âmm bi Dini'l-İslâm	147
Sırrı TİRYAKİ KALKOLİTİK ÇAĞDA DOĞU ANADOLU BÖLGESİ MADENCİLİĞİNİN BAŞLANGIÇ EVRELERİ The Initial Phase of Mining in Eastern Anatolia Region at Chalcolithic Age	177

Vedat AVCİ	201
BİNGÖL İLİ'NDE NÜFUS VE YERLEŞMELERİN YÜKSELTİ BASAMAKLARINA GÖRE DAĞILIŞI	
The Distribution of Population and Settlements According to the Elevation Zones in Bingöl Province	
Yaşar BEDİRHAN	223
ORTAÇAĞ'DA KAFKASYA TÜRK ŞEHİRLERİNDE ESNAF TEŞKİLATLARI (TEBRİZ ÖRNEĞİ)	
Tradesmen Organizations in the Caucasus Turkish Cities in the Middle Ages (Example of Tabriz)	
Fatih ORUM	237
SERAHSİ'YE GÖRE İCMÂ'NIN MEŞRUIYETİ	
Legitimacy of Consensus (İjma)According to Al-Sarakhsi	
Mustafa YILDIZ	259
YENİ İSLAM YASASI VETOPLUMSAL KATILIMCILIK PERSPEKTİFİNDEN AVUSTURYA İSLAM TOPLUMU	
The New Islamic Law and the Austrian Islamic Society from the Perspective of Social Involvement	
Ali ÇELİK	277
İBN SA'D'IN HADİSÇİLİĞİ	
The Hadith Narrator Ship of Ibn Sa'd	
İzzet AYDEMİR	295
TÜRKİYE'DE ÇEVRE BİLİNCİ KAPSAMINDA TIBBİ ATIK ÜRETİM SÜREÇLERİ VE YÖNETİMİ	
Medical Waste Production Process and Management In Turkey With The Scope of Environmental Awareness	
Murat BAYRAM	313
AMERİKA SİYASET FELSEFESİNDE ADALET, EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK SORUNU JOHN RAWLS VE RONALD / DWORKİN MODELİ	
The Matter of Justice, Equality and Freedom in American Political Philosophy: The Model of John Rawls and Ronald Dworkin	
Übeydullah KERİMOV	323
İBN SÎNÂ'NIN HOCALARI (İbn Sînâ'nın Orta Asyalı Hekim Çağdaşlarıyla Bilimsel Bağları Üzerine)	
Brian HOROWITZ, Bernard MARTIN	341
LEV SHESTOV'UN ATİNA VE KUDÜS ESERİNDE AKLIN ÇÖKÜŞÜ	

On üçüncü sayımızla yine beraberiz...

Dergimizin on ikinci sayısı ile ilgili olumlu dönüşler aldık. Makale geliş ve kabul tarihlerini önceden ilan etmek suretiyle bu sayımızı çıkarma imkânı bulduk. Uluslararası alan indeksli bir dergi olarak güz dönemi için ağustos ayı sonunu; bahar dönemi için şubat ayı sonunu makale son kabul tarihleri olarak belirledik. On üçüncü sayımızın, daha kaliteli bir dergi olarak yayımlanmasını sağlamaya gayret ettik. Dipnot sistemini kaldırarak dergi yazım kurallarını yeniden düzenledik. Metin içinde kaynakların gösterildiği uluslararası APA sistemini esas aldık. Yenilenmiş yazım kurallarını, İngilizce ve Arapça çevirileri ile birlikte dergimizin web sayfasında ilan ettik. Bu sayımızın sonuna da ekledik

ASOS ve EBSCO alan indeksleri tarafından taranmakta olan dergimiz, bu sayıdan itibaren DergiPark tarafından da taranacaktır. Makaleler güz döneminden itibaren, DergiPark üzerinden uluslararası DOI numarası ile yayımlanacaktır. Dergi sayılarının aktarımı devam etmekle beraber, dergimizin Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD) tarafından taranmaya başlandığını ve ULAKBİM tarafından TR dizin dergileri arasında yer alması yönündeki başvurumuzun kabul edildiğini de müjdelemiş olalım. Bir aksilik olmaz ise, dergimiz, Temmuz 2017'dan sonra TÜBİTAK-ULAKBİM tarafından TR dizini yapılan bir dergi olacaktır. Dergimizin yeni indeksler tarafından taranması için de çalışmalarımız devam etmektedir. Güncelleme çalışmaları tamamlandığında dergimiz web sitemiz ve DergiPark üzerinden yayımlanmış olmakla beraber, basılı olarak da sizlere ulaştırılmış olacaktır.

Sözlerime; Hz. Mevlana'nın "Gül düşünür gülistan olursun, diken düşünür dikenlik olursun" sözü ile son verirken bu sayının çıkarılmasında emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunuyor, dergimizde yayımlanan ilmi çalışmaların bütün insanlığa ve bilim dünyasına katkıda bulunmasını temenni ediyorum.

Editör
Doç. Dr. Yaşar BAŞ

الشُّعراءُ في قصرِ يوسفَ بنِ مُحَمَّدِ الأيُّوبِيِّ شعرَ المدحِ
السُّلْطانيِّ أنموذَجاً

**YUSUF B. MUHAMMED
EL-EYYÛBÎ'NİN SARAYINDA ŞÂİRLER
VE SALTANAT HAKKINDAKİ
ÖRNEK ŞİİRLER**

*Poets in the Palace of Salahaddîn
b. Muhammed el-Eyyûbî for Example
The Poems of Eulogy*

Ousama EKHTIAR,¹ Mustafa KIRKIZ²

Received: 29.08.2016 / Accepted: 03.04.2017

Öz

Şairlerin eski çağlarda kral ve devlet başkanların mahiyetinde, onlara yakın olarak ikamet etmek istedikleri bilinen bir gerçektir. Zira o dönemin şairleri çağımızın elçileri mesabesindeydiler. Onlar, devletin resmi görüşünü dillendiren, devlete ait iyi haberleri ilan eden ve övgü şiirleri yoluyla devletin şanını ebedileştirmeye çalışan araçlardı. Aynı zamanda şiirleriyle devlet başkanların ruhlarına hitap ederek başta siyasî sıkıntılar olmak üzere hayatın zorlukları karşısında geçici de olsa onları rahatlatan kişiler olarak bilinmekteydiler.

Biz de söz konusu yöneticilerden Melik Selahaddin b. Muhammed'in hükümdarlığı dönemindeki edebî yaşamı konu edindik. O şairlerin kendi himayesi altında toplanması hususunda büyük çabalar harcayan bir emirdi. Onun sarayı farklı bölgelerden gelen şairlerle dolup taşıyordu. Dolayısıyla onun çevresinde faal edebi etkinlikler gerçekleştiriliyordu.

1 Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, o - sama967@gmail.com.

2 Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, mkirkiz@hotmail.com.

Çalışmamızda Melik Selahaddin'in sarayındaki edebî yaşamla birlikte okunan şiirlerin teması ve içeriği ele alınmıştır. Özellikle araştırmamızda övgü, mer-siye ve törenlerde söylenen şiirlere yer verilmiştir. Zira bu şiir türleriyle bölgedeki sosyal ve siyasi yaşam betimlenmektedir. Bununla birlikte bazen insan psikolojisi-ni rahatlatan gazel ve vasıf şiirlerinden de bahsedilmiştir. Ayrıca genel olarak şiirlerde ele alınan konulara değinilerek dönemin ve bölgenin ünlü şairleri ve şiirlerinin sanatsal değeri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eyyubiler, edebiyat, şiir, medih anlamları, Selahaddin b. Muhammed.

Abstract

It is a reality that the poets desired to live near the kings and statesmen in the past. Because the poets of that time are the delegates of our current time. They were the mediators who mentioned the official ideas of the state and who published the good news about the state and that tried to internalize the fame of the state to the head of the state with their poems. They were the people who were known to relieve the head of the state especially with political difficulties against difficulties of life.

We handled the literary life issue of the administrator Melik Salahaddin f. Muhammed. He was a chief who struggled a lot to gather the poets under his auspices. His palace was full of poets who came from different parts of the country. So, there were rousing activities realized around his palace.

In this study, we handled the theme of the poems and their contents in Melik Salahaddin's palace with his literary life. In our study we especially, gave place to praise, dirge, and poems read during the ceremonies.

Because with these types of poems, social and political life is depicted in the area. In addition to this sometimes the poems that give piece to psychology of human being are mentioned. Apart from this, by mentioning the subjects of the poems we studied the famous poems of that period of the area and studied the artistic values of the poems.

Key words: Eyyubis, literature, poem, Maening of Eulogy, Salahaddin b. Muhammed.

ملخص البحث

من المعروف أن الشعراء يستهويهم بلاط الملوك والأمراء؛ لأنَّ الشَّاعر في ذلك الزَّمان يكاد يمثِّل منصب السَّنْفِير في زماننا، فهو النَّاطِق الرَّسْمِي باسم الدَّولة، ينقل أخبارها، ويخلِّد أفعالها من خلال

شعر المديح، فضلاً عن الوظيفة الأخرى المنوطة بالشاعر، وهي التنفيس عن السلاطين من خلال أشعار الوصف؛ لأنَّ النفوس تميل إلى الترويح عنها من أعباء الحياة وأثقالها.

ندرس في هذا البحث الحياة الأدبية في بلاط الملك يوسف بن محمد الأيوبي، ومن المعروف أنَّه كان حريصاً على استقطاب الشعراء إلى بلاطه، فقد كان قصره يعجُّ بالشعراء من مختلف البلاد، ولا يخفى أن الحياة الأدبية في بلاطه كانت نشيطة مما يقتضي منّا دراستها.

يُعنى هذا البحث بدراسة الأغراض الشعرية التي تناولها الشعراء في قصر الملك يوسف بن محمد الأيوبي، وسيعتني هذا البحث عناية خاصة بشعر المديح؛ لأنَّ هذه الأشعار ترصد الحياة الشعرية في بلاطه، وهو من أحفاد الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، وسوف نقتصر في هذه الدراسة على شعر المدح الذي قيل فيه.

الكلمات المفتاحية: الأيوبيون، الأدب، الشعر، معاني المدح، يوسف بن محمد.

الشعراء في قصر يوسف بن محمد الأيوبي شعر المدح السلطانيّ أنموذجاً

ترجمته

الملك الناصر يوسف بن محمد بن غازي بن الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، وُلد في قلعة حلب سنة سبع وعشرين وستمئة، وتوفي سنة تسع وخمسين وستمئة، وهو آخر ملوك بني أيوب (الزركلي، ٢٠٠٣: ٨، ٢٤٩) وليّ المُلْك فيها بعد وفاة والده سنة (٦٣٤ هـ) وعمره نحو سبع سنين، فقام وزراء أبيه بتدبير مملكته، لا يمشون أمراً قبل الرجوع إلى جدته الصاحبة (ضييفة خاتون) أخت الملك الكامل، إلى أن توفيت سنة (٦٤٠ هـ)، فجلس يوسف في دار العدل، أمراً ونهاياً، وعمره ثلاث عشرة سنة، وكان محبباً إلى رعيته. أضاف إلى دولته بلاد الجزيرة وحرّان والرّها والرّقة ورأس العين وحمص ثمّ دمشق سنة (٦٤٨ هـ)، وأطاعه صاحب الموصل وماردين، ثمّ هاجم مصر فدخلها عنوةً بعد قتال شديد، فغلبت عليه طائفة من جندها فقلّ راجعاً إلى الشام، ثمّ استقرّ برهةً من الزّمن في دمشق، وصفا له الملك هناك نحو عشرة أعوام، حتى بدت غارة التّار على بقية باقية من الخلافة العباسية في المنطق، وبعد أن استولى التّار على البلاد ذهبوا بالملك يوسف إلى (هولاكو) فقتله.

كانت للشعراء دولة معينة في أيام الملك يوسف؛ لأنّه كان ينظم الشعر ويمجيز عليه، وهو الباني لدار الحديث الناصرية بسفح قاسيون بدمشق، وتسمّى الرّائية، والنّاصرية التي في داخل دمشق تسمّى الجوانية. وكان جواداً حليماً.

مدائح الشعراء فيه

كان يوسفُ محبًّا للأدب، وقد أسهم ذلك في تطوُّر الحركة الأدبيَّة في عصره، ومن الجدير بالذكر أنَّه جمع إلى شخصيَّته العسكريَّة محبةً كبيرةً للشُّعر والشُّعراء، ولهذا اجتمع في قصره كثير من الشُّعراء. ولم تكن علاقة الشُّعراء به علاقة التَّكسُّب فحسب، فبعض الشُّعراء مدَّحه لأنَّه كان تجسيدا للمثال الحيِّ في الكرم والفروسيَّة. حقًّا إنَّ الشُّعراء مدحوه في حياته، لكنَّ الذين رثوه بعد وفاته يقدمون دليلاً ناصحاً لشخصيَّة يوسف التي كانت تؤثر فيهم.

شخصيَّة يوسف بما جمعه من شجاعة وكرم كانت عاملاً جذب لكثير من الشُّعراء، ولذلك امتلأ قصره بشعراء كانوا سبباً في نشاط الحركة الأدبيَّة في عصره، وقد تعدَّد الشُّعراء الذين قصدوا بلاطه؛ لكننا في هذا البحث نقف عند أبرزهم تأثيراً في الحركة الأدبيَّة في عصره.

نبدأ بالشاعر هاشم الأسديّ (ت ٥٧٧ هـ) وهو هاشم بن أحمد بن عبد الواحد بن هاشم الأسديّ، المعروف بأبي طاهر الحلبيّ، كان واعظاً أديباً بليغاً، وهو خطيب حلب المشهور في عصره، أصله من الرِّقَّة، ومولده ونشأته ووفاته في حلب. وإليه ينسب (درب الخطيب) شرقيّ الجامع الكبير بحلب الآن، وله تصانيف كثيرة، منها كتاب (التنبيه على اللحن الخفي) و(مناجاة العارفين) وديوان (الخطب) وكتاب في (أفراد أبي عمرو بن العلاء)، وهو من أعيان شعراء حلب العظماء في عصره (الزركلي، ٢٠٠٣: ٨، ٢٤٩).

مدح الملك يوسف الشَّاعر هاشم الأسديّ في كثير من أشعاره، واجتمعت مدائحه فيه على صفات الكرم والشَّجاعة، ويظهر من بعض أشعاره أنَّه كان يأمل عطاياهُ، فمن ذلك قوله فيه (قلائد الجمان، ٢٠٠٥: ٩، ١١٤):

فَلأظفرنَّ بكلِّ ما أمْلئتُه * بمدائحي للنَّاصر السُّلْطاني

كان يوسف جواداً كريماً، كثيراً ما قصده العُفاة في حاجات لهم فقضاها؛ لذلك رحل إليه الشُّعراء قاصدين كرمه وجوده، وقد نزلت حاجة مملَّة بالشَّاعر هاشم الأسديّ، فقصده سائلاً، فوجد عنده ما يصبو إليه من الكرم وحسن العطاء، ويظهر من الشُّعر الذي مدَّحه فيه أنَّ الشَّاعر هاشماً الأسدي كان من كبار شعراء عصره، وكان محلَّ تقدير لكثير من الأعيان في عصره، حتَّى إنَّه ذكر ذلك في أثناء مدحه للملك يوسف منبهاً على منزلته الأدبيَّة في عصره، وقد مدَّحه بقصيدة يطلب حاجته فيها، ويشير إلى منزلة شعره في عصره، ومنها قوله (قلائد الجمان، ٢٠٠٥: ٩، ١١٤):

حاشاك ترجع آمالي مخيَّسة * وسعر شعري قد سارت به السير
وأنت أندی الوري كفاً وأعظمه * قدراً، وبالعرف والمعروف مشتهر

وحين نقف عند الشعراء الذين قصدوا الملك يوسف، لا ننسى الشاعر الفحل في عصره البهاء زهيراً، وهو بهاء الدين زهير بن محمد بن علي المهلي (سير أعلام النبلاء، ١٩٨٥: ٢٣، ٣٥٥) شاعر عصره، وأديب دهره، وكان من الكتاب المعروفين في عصر الملك يوسف، ونظم الشعر فرقه، وتعجب به العامة من جمال شعره ورفته، وقد اتصل بخدمة الملك الصالح أيوب بمصر، فقرته وجعله من خواص كتابه، وظل حظياً عنده إلى أن مات الصالح، وتوفي بمصر سنة (٥٦٥هـ)، ومن يقرأ ديوان البهاء زهير يجد إعجاب الشاعر بالملك يوسف، من حيث فطنته وذكاؤه وشجاعته وكرمه، وقد وفد عليه مرآت مادحاً، ولاسيما حين تحل بالشاعر نازلةً، وقد مدحه لمعرفته بقدره، وسعة يده، ومجده للملهم، ومعرفته بمنازل الناس ومكانتهم من رعيتته، فمن ذلك قوله فيه يسأله أن يأمر بتنصيبه في المنصب الذي كان عليه أيام الملك الصالح، بعد أن نزع منه ظلماً (البهاء زهير، د.ت: ١٣١):

أجلك أن أهي إليك شكائتي * فها أنا فيها مقدم متوقف
ولي منك جود رام غيرك نقصه * وحاشا لجود منك بالنقص يوصف
لأني أدري أن لي منك جانباً * سيسعدني طول الزمان ويسعف
تبشيري الآمال منك بنظرة * تزف لي الدنيا بها وتزخر

ويجري البهاء زهير في هذه الأبيات على عادة الشعراء العرب الأقدمين في التكبُّب، فنراه يعرض بضاعة شعره على الملك الناصر مؤملاً خيره، ويجعل مدحه بضاعة في سوق كرم الممدوح، ولاسيما بعدما طبقت سيرته الآفاق في الجود، وفي ذلك يقول (البهاء زهير، د.ت: ٤٦):

عرضت على خير الملوك بضاعتي * وألفيت سوقاً صفقتي فيه تريح

يدو أن الشعراء الذين مدحوا الملك يوسف لم يغفلوا جميعاً عن مدحه بصفة أصالة النسب، وبالأسرة العريقة في الملك، فكان هذا الفرع أصل من شجرة طيبة، ولذلك امتدح البهاء زهير عائلة الأيوبيين ومنهم الملك يوسف جرياً على عادة الشعراء في ذلك، فهو من عائلة كريمة مهتد الطريق إلى العلا بالجد والمثابرة والصبر (البهاء زهير، د.ت: ٤٦):

كذلك بنو أيوب ما زال منهم * عظيم مرجى أو كرتم ممدح
أناس هم سنوا الطريق إلى العلا * وهم أعربوا عنها وقالوا وأفصحوا

ومن هذه النَّاحِيَةِ بَرَزَتْ بَرَاعَةُ البهَاءِ زهير في وصف يوسف ومدحه بِمَدْحِ عَائِلَةِ الأَيُّوبِيِّينَ كُلِّهِمْ، فهو يتوصَّلُ إلى مدح الملك يوسف من خلال أسرته، فَيُحَسِّنُ في الوقوف على صفات العائلة الأَيُّوبِيَّةِ من حيث الذي اقتضاه جهد العائلة في بناء مُلْكٍ تليد بالمثابرة على الجِدِّ، حتَّى إِنَّهُ يُصَوِّرُهُم وقد ركبوا ظهرَ الأَرْضِ ففادوها إلى أمجادهم، وكَسَّوْهَا بِرِدِّ المُلْكِ الأَيُّوبِيِّ الوطيدِ بالجهادِ، نجد ذلك في قوله (البهاءُ زهير، د.ت: ١٧٧):

مِنْ مَعَشَرَ فاقوا الملوکِ سِيَادَةً * وسعادةً وَتَطَوُّلاً وَتَفَضُّلاً
وَكأنَّ مَتَنَ الأَرْضِ يَوْمَ رَكوبِهِمْ * يَكْسُونُهُ بُرداً عَلَيْهِ مُهَلْهَلاً

بعد أن يستعرض البهَاءُ زهير براعته في وصف مجد العائلة الأَيُّوبِيَّةِ ينصرف إلى بسط الدِّيَاحِ لمدح الملك يوسف، فيجمع في مدحه بين صفتين مشتركتين، هما صفتا الكرم والشجاعة، إِنَّهُ كَرِيمٌ في ساحة المعركة، حتَّى إِنَّهُ يكثرُ لديه القتلى من أعدائه، فيظهر جودُ سِفِينِهِ في رقابهم الباغية، وإِنَّهُ كَرِيمٌ في محضر المساكين والفقراء لديه من رعيته الذين قصدوا قصره، فَيُعْمَلُ يده في بسط الدنانير لِيَجْبِرَ عَوَزَهُمْ، فَيُدُّهُ في كلا العطاءين كَرِيمَةً، لأنَّهُ أسدٌ في ساحة الوَعْيِ، وغيثٌ في ساحة الكرم، وفي هذا يقول (البهاءُ زهير، د.ت: ١٧٧):

وَإِذَا سَأَلْتَ سَأَلْتَ غَيْثاً مُسْبِلاً * وَإِذَا لَقَيْتَ لَقَيْتَ لَيْثاً مُشْبِلاً

إِنَّهُ يَعْلُو بِكْرِهِ تَفَضُّلاً على المساكين والمحتاجين، ويعلو تَطَوُّلاً على الكفار والمعتدين، فَيَدِينُ له بذلك الحُبُّ طَوْعاً، ويدين له العدوُّ قهراً وجبراً، وذكر ذلك فقال (البهاءُ زهير، د.ت: ١٧٩):

يَا أَيُّهَا المُلْكُ الذي دَانَتْ له * كُلُّ الملوکِ تَوَدُّدًا وَتَوْسُّلاً
فَعَلَاهُمْ مُتَطَوُّلاً وَحَبَاهُمْ * مُتَفَضُّلاً وَأَتَاهُمْ مُتَمَهَّلاً

يظهر من مدائح البهَاءِ زهير صدقه وقوة عاطفته في مدح الملك يوسف، وهو يجانب بذلك مظنة الرياء أو حمة التفاق، ويصرِّح به في قوله (البهاءُ زهير، د.ت: ١٧٩):

يَا مَنْ مَدِيحِي فِيهِ صِدْقُ كُلِّهِ * فَكأنَّما أَتَلُو كِتَاباً مُنْزَلاً
يَا مَنْ وِلايَتِي فِيهِ نَصٌّ بَيْنٌ * وَالنَّصُّ عِنْدَ القومِ لَنْ يَتَأَوَّلَا

من الشعراء الذين لزموا الملك يوسف الشاعر كمال الدين الأعمى (فوات الوفيات، ٢٠٠٠: ٢، ١٤٠) وهو علي بن محمد بن المبارك، أديبٌ مقرئٌ. كان مقرئاً في الأشرفية من الشام، وكانت

وفاته فيها سنة (٦٩٢ هـ)، وقد وصف كمال الدين كرم الملك يوسف بشعرٍ يفيضُ بالصُّور التي طغَتْ عليها سمةُ المبالغةِ، ولا ريب في بعض تلك المبالغات جاءتٍ ممجوجةً، فمن ذلك قوله (فوات الوفيات، ٢٠٠٠: ٢، ١٤١):

وإذا ما قضيتُ سُكراً من الوجدِ فلا تحزننا ولا تدفنا
فأيادي ذا النَّاصرِ المَلِكِ تُحْيِي كإحياءِ النَّدى وهو فاني

أما ابنُ قزلباشي المشدُّ، فهو من الشعراء الذين قصروا كثيراً من شعره لمديح الملك يوسف، وكان مغرماً بتعداد آثاره، ومحاسن دولته الأيوبيَّة، وقد أحسن هذا ابن قزلباشي بما إحسان في مدح النَّاصر من طريق مدحه للأسرة الأيوبيَّة العريقة في الجِدِّ والسُّودِّ، وجاء مدحه صادقاً، جمع فيه الصفات الدينيَّة للدولة الأيوبيَّة، من مثل الصِّلاح والتَّقوى والعدل، كما جمع إليها صفات الجِدِّ والسُّودِّ، واعتاد الشَّاعر أن يمزج مدحه بالدِّعاء للدولة الملك يوسف، كقوله (ابن قزل، ٢٠٠٢: ١٢١):

ويا حُسْنَهَا مِنْ دَوْلَةِ نَاصِرِيَّةٍ * صَلاحيَّةٍ طَبَعاً بغيرِ تَطْبَعِ
ورعيًّا لها مِنْ عَزْمَةِ يُوسُفِيَّةٍ * تَقَاعَسَ عَنْهَا عَزْمُ كَسْرِي وَتُبَعِ

ومثلما ذكّر ابن قزلباشي محاسن دولة يوسف، فقد اهتم أيضاً ببيان عناية الملك يوسف بالعلوم والأدب والفنون، فذكر الشَّاعرُ ديوان الإنشاء الذي أقامه الملك يوسف على أحسن وجه، وأشرف عليه، وجعل فيه أكابر الكُتَّاب والأدباء، ونجد له ذكراً في شعر ابن قزلباشي يقول (ابن قزل، ٢٠٠٢: ٤٣٣):

وكاتبينِ كرامٍ * تعاضلوا أقدارا
توارثوا الفخرَ والجُودَ * دَ شِمْمَةً وَوَقَاراً
يعيشُ فيهمُ أميراً * مَنْ سَامَهُمْ إِثَاراً
لو لم يكونوا صُدوراً * ما أودِعُوا الأَسْراراً

ويشارك ابن قزلباشي بقية الشعراء في مدح الملك يوسف بخصلتي الجود والشجاعة، حتَّى إنَّه ليكرِّمُ ابن السَّبيل، ويؤويه ويُعيِّنه في شؤونه، ويشبِّه كرمه على عادة العرب الأقدمين بالبحر، وذكر ابن قزلباشي ذلك في معرض الثناء عليه في بعض شعره فقال (ابن قزل، ٢٠٠٢: ١٠٨):

مَلِكٌ هُوَ الْبَحْرِ فِي الْعَطَايَا * لَكِنَّ نَدَى رَاحَتِيهِ أَعَدَبَ
إِذَا أَتَاهُ غَرِيبٌ قَـوْمٌ * أَحْسَنَ فِي حَقِّهِ وَأَعْرَبَ

فهو إن أعطى العطيّة أَعْرَبَ فيها وأدهشَ بسخائه وعظيمِ جوده، وتبدو صفةُ الكرمِ طاغيةً في مدحِ ابنِ قزلباغٍ للملكِ يوسف، فيصوّره في شعره كالسحابِ المُرسَلِ، لا يُمطرُ الماءَ بل الذَّهَبَ، ويمدِّحُه بنسبِهِ العريقِ فهو عَزِيزُ الأَبِ كَرِيمُ النَّسَبِ، مِنْ أَصْلِ بَيْتِ المَلِكِ عِرَاقَةَ، ومنه أخذَ صفاتِ الكرمِ ومحاسنِ الأخلاقِ (ابن قزلباغ، ٢٠٠٢: ١٣٠):

لا ولم نَنْظُرْ معَايِنَةً * سُحْبًا قد أمطرتْ ذَهَبًا

غيرِ أيدي يوسفَ الملكِ النَّاصِرِ التَّدبِ مُحَمَّدِ أبَا

إنَّ الشُّعراءَ الذين مدحوا الملكِ يوسف لم يغفلوا الجانبَ الدِّيَنِيَّ في مدحِهِم له، فهو حصنٌ للإسلامِ يحميه، ويذودُ عنه، وهو رجلُ الجهادِ والحربِ والحميةِ والدِّفاعِ عن بلادِ المسلمين، وأثبت ابن قزلباغ هذه المعاني في بعض أشعاره، فمن ذلك قوله (ابن قزلباغ، ٢٠٠٢: ٣٥٢):

وأيُّ ثغورٍ لا يعزُّ منالُها * ومن حولها بيضٌ ومن دوحها سُمرٌ

كما قد حمى الإسلامَ في كلِّ وجهةٍ * ملكٌ على كلِّ الملوكِ له الفخرُ

هو النَّاصِرُ السُّلطانُ والسَّيِّدُ الذي * بأَيَّامِهِ يزهو وَيَفْتَحِرُ الدَّهْرُ

يذكرُ ابنُ قزلباغِ العَدْلَ الذي أسَّسَ عليه الملكُ يوسفُ دولته، فهو عادلٌ يقصدُ في الحُكْمِ، فإنَّ أتت ساعةُ الكرمِ والجودِ لم يَقْتَصِدْ، بل تراه معطاءً جواداً بغيرِ اقتصادٍ في عطائه (ابن قزلباغ، ٢٠٠٢: ٣٥٥):

ما زال يقصدُ عدلاً في رعيتهِ * فلن تراه إذا ما جاد مُقتصدًا

فضلاً عن الشُّعراءِ الآخرين يبرزُ الشَّاعرُ شرفُ الدِّينِ الأنصاريُّ بين شعراءِ الملكِ يوسف، ويُعدُّ شرفُ الدِّينِ الأنصاريُّ من شعراءِ عصره البارزين، وديوانُ شعره يفيضُ بمدائحه للملكِ يوسف بوصفه رمزَ القُوَّةِ والإيمانِ وحصنَ الإسلامِ، إنَّه اليوسفيُّ الثاني في صَبْرِهِ وحِكْمَتِهِ وعدلِهِ، ولا ثالثَ لهما (شرف الدِّينِ الأنصاري، ١٩٦٧: ١٨٠):

فأنتَ صلاحُ الدِّينِ وابنُ صلاحِهِ * فلا ملكَ أولى منك بالتهي والأمرِ

وما أحدٌ لليوسُفِيْنَ بثالثٍ * سواكَ وللبُكرِيْنَ والشَّمسِ والبدرِ

ومشكلةُ كَشَفَتْ بالرأيِ لَبَسَها * فغادرَتْها في مثلِ مُنْصَدِعِ الفجرِ

هنا تبرزُ صورةُ الملكِ يوسف الرَّجُلِ الحَكِيمِ الحَصِيْفِ الذي يحسنُ إدارةَ الدَّولةِ والقِيَامَ بشؤونِها لينهضَ بها فتكونَ دولةً حديرةً بأجدادِ آبائِهِ، وهو صونٌ لأمانةِ الأُمَّةِ، ولأفرادِها المستضعفينَ (شرف الدِّينِ الأنصاري، ١٩٦٧: ١٨٦):

وَإِذَا أَمِنْتُ بِيُوسُفَ بْنَ مُحَمَّدٍ * جُورَ الزَّمَانِ فِخِيفَتِي مَآذَا
مَلِكٌ إِذَا سَـمَّـمَ الْمُلُوكَ بَنِيهِمْ * أَلْفَيْتُهُ لِبَنِي الزَّمَانِ مَآذَا
مَا عَدْتُ مِنْ شَيْطَانِ بؤْسٍ أَوْ رَدَى * بِجَلَالِهِ إِلَّا وَجَدْتُ مَعَاذَا
ذَلَّتْ عِدَايَ إِذْ اتَّصَلْتُ بِجَبَلِهِ * وَتَقَطَّعَتْ أَكْبَادُهُمْ أَفْلَاذَا

ويشترك شرف الدين الأنصاري مع شعراء آخرين بوصف شجاعة الملك يوسف وكرمه، فهو الليث في ساحة الحرب، والمطر في ساعة السلم، شجاع وكرم، وفي ذلك يقول (شرف الدين الأنصاري، ١٩٦٧: ٤٣١):

كَاللَّيْثِ فِي يَوْمِ حَرْبٍ * وَالغَيْثِ فِي يَوْمِ سَلَمٍ

لم تقتصر مدائح الشعراء في الملك يوسف على المشاركة من العرب، بل امتدت إلى المغاربة، حتى إن صاحب التصانيف الأديبية والتاريخية الجليلة ابن سعيد المغربي كان في مقدمة مادحيه، وقد امتدحه ابن سعيد المغربي بأصالة النسب المتصل بالعائلة الأيوبيية، فهو سليل بيت عريق في الرياسة، ورت الكرم كابرًا عن كابر، كما ورث الشجاعة عن أقوامه السابقين، نجد ذلك في قوله (لسان الدين بن الخطيب، ١٩٧٧: ٤، ١٥٦):

مِنْ آلِ يَعْقُوبَ الَّذِينَ هُمْ هُمْ * وَرُثُوا النَّدى وَالْبَأسَ أَكْبَرَ أَكْبَرِ
أَهْلَ الرِّيَاسَةِ وَالسِّيَاسَةِ وَالْعُلَا * بِسِيُوفِهِمْ حَلُّوا الذَّرَى، مَنَحُوا الذَّرَا

وبهتته ابن سعيد المغربي بفتح دمشق، بقصيدة بديعة يذكر فيها انتصاراته، ولا تخلو القصيدة من جمال في التصوير وبراعة في الوصف حيث يقول (ابن سعيد المغربي، ١٩٧٧: ٧):

أَمَّا دَمَشْقُ فَقَدْ أَلْقَتْ أَرْزَمَتَهَا * عَلَى يَدَيْكَ عَلَى حِصْنٍ وَتَحْصِينِ
لَمْ تَمْتَنِعْ عِنْدَمَا قَارَيْتَ سَاحَتَهَا * وَجَالَ جَيْشُكَ فِي تِلْكَ الْمِيَادِينِ
لَمَّا نَهَضَتْ إِلَيْهَا وَهِيَ عَاصِيَةٌ * تَلَفَّعَتْ مِنْ حِيَاءٍ بِالْبَسَاتِينِ
مِثْلَ العُرُوسِ تَجَلَّتْ فِي مَلَابِسِهَا * بِكُلِّ مَا جَلَّ مِنْ حُسْنٍ وَتَزِينِ

وتبقى الصفة المشتركة بين الشعراء الذين امتدحوا الملك يوسف جميعاً هي الإجماع على صفتين من صفاته، هما صفة الكرم وصفة الشجاعة، ويتفنن بعض الشعراء في الجمع بينهما في كل مدحة، فنراهم يذكرون يده التي تعطي المسكين فتجود في العطاء، ويده التي تبطش في العدو فتجود في البطش، هاتان صورتان جميلتان للمقابلة بين الجود في الكرم والجود في القتل، يذكر عبد الله بن محاسن

هاتين الصفتين، وهو أبو هلب عبد الله بن محاسن العباسي الحلبي، شاعر مشهور من شعراء القرن
السابع الهجري، فيقول (ابن الشعار، ٢٠٠٥: ٣، ١٧٥):

أنت الذي يُفني ويُعني بالندى * والبأس في يومي عطاؤه وحربه
فعلى الموالى نعمة من ماله * وعلى المعادي نقمة من عضبه

ونلاحظ أنّ قصائد المديح في الملك يوسف الأيوبي تجمع سلاسة اللفظ مع متانة التركيب وجمود
التصوير، كما رأينا في نماذجها السابقة، كذلك تبدأ القصائد بالغزل، جرياً على عادة استهلال شعر
المدح بالنسيب عند العرب، فمثلاً يقول شرف الدين الأنصاري في مطلع قصيدة بمدح فيها الملك
يوسف، فيستهلُّ بالغزل (شرف الدين الأنصاري، ١٩٦٧: ١٧٦):

علقتُه كالغصن أسمر أهيفا * وعشقتُه كالظبي أحور أكحلا
فصح الغزاة والغزال فتلك في * وسط السماء وذاك في وسط الفلا

كذلك يفعل غيره من الشعراء، فتسيطر المقدمات الغزلية على مدائحهم له، كقول هاشم بن
محمد الأسدي في مقدمة قصيدة مدحية في الملك يوسف، فيستهلُّ بالنسيب (ابن الشعار، ٢٠٠٥:
٩، ١١٣):

مذ عابت عيناى وردة حده القاني ففى بحر الهوى أرداني

إنَّ المديح غرضٌ قديمٌ له أصوله، وهو من أبرز أغراض الشعر العربي منذ العصر الجاهلي، وقد
حظي بعناية فائقة من الشعراء والمتلقين، حتى صار نصيبه القسم الأوفر من النتاج الشعري، ومن
المعروف أنَّ الشاعر الجاهلي والشاعر الإسلامي كانا يرسمان للممدوح صورةً مثاليةً من الكرم والشجاعة
والسماحة والعفة وحماية الضعيف والعزم والمروءة والبأس، غير أنَّ القصيدة الإسلامية أضافت إلى ذلك
صفات أخرى ذات طابع ديني، مثل العدل والتقوى وصيانة الدين والدفاع عن الإسلام، ولذلك نجد
المدائح التي قيلت في الملك يوسف تجمع بين هذه الصفات، وتجري على نسقٍ معاني شعر المدح
العربي، حتى إنها استهلَّت بالنسيب كما رأينا في الشواهد السابقة التي ذكرناها.

نتائج البحث:

ظهر من الشعر الذي امتدح به الملك يوسف بن محمد الأيوبي، تشجيعه للشعر في عصره،
بإجزال العطاء عليه، وظهرت من خلال الأشعار خصاله الأخلاقية، التي شجعت على وفود الشعراء
إلى بلاطه من كلِّ حذب وصوب، وكان أكثرهم يجمع بين الشاعرية وصفات أخرى، فمنهم الشاعر
الأديب، ومنهم الشاعر المقرئ، والشاعر المؤرخ صاحب التصانيف الأدبية والتاريخية الجليلة.

أسهمت الظروف السياسية والاجتماعية في توجيه شعر المديح الذي قيل في الملك يوسف، فالحياة السياسية فرضت على تلك الأشعار المدحية موضوع المناسبات، بينما ساعدت الحياة الاجتماعية في تدفق شعر النسيب في مقدمة المدائح.

ظهر في تلك المدائح غرض التكبُّب، وهذه عادة جرت عليها أكثر المدائح العربية، لكن ذلك لا يقلل من شأن الممدوح الملك يوسف، وبعض تلك المدائح كانت سبباً للوصول لبعض الشعراء إلى مكانة رفيعة في الدولة الأيوبية في عهده.

اشتهر الملك يوسف بميله إلى الأدب، وتقريبه للشعراء في بلاطه، وكان لا يوجد عليهم بالمال والعطايا، وهذا ما يفسر اتفاق الشعراء على مدحه بالكرم والجود في قصائدهم.

كثرة صولات الملك يوسف في ساحات الوغى دفعت الشعراء في عصره إلى مدحه بالشجاعة، وأمد ذلك قرائحهم الشعرية.

المصادر والمراجع

البهاء زهير بن محمد بن علي المصري (د.ت)، ديوانه، القاهرة، المطبعة المنيرية.
el-Behâ Zuhéyr b. Muhammed b. Ali el-Misrî d.t, Divânuhu, el-Kâhire, el-Matbaatu'l-Munîre.

خير الدين الزركلي (٣٠٠٢)، الأعلام ط ٥١، دار العلم للملايين، بيروت.
Hayruddîn Ziriklî (2003), el-'Alâm 15.baskı, Dâru'l-İlm lil-melâyîn, Beyrut

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (٥٨٩١)، سير أعلام النبلاء ط ٣، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ez-Zehbî, Şemsuddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân (1985), Siyeru E'lâmi Nubelâi 3.baskı, Thk. Mecmûtaun mine'l-Muhakkikin bi- işrâfi eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvût, Beyrut.

ابن سعيد المغربي (٩٧٩١)، اختصار القدر المعلى، دار الكتاب المصري اللبناني، لبنان.
İbn Said el-Mağribî (1979), İhtisârul-kıdeh el-Mu'allâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî el-Lubnânî, Lubnân.

شرف الدين الأنصاري (٧٦٩١)، ديوانه، تح: عمر موسى باشا، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

Şerefuddîn el-Ensârî(1967), Divânuhû, Thk.: Ömer Musa Paşa, Matba'ati Mecma'i'l-lügati'l-'Arabiyye, Dîmaşk,1967.

ابن الشُّعَار، كمال الدِّين أبو البركات(٥٠٠٢)، قلائد الجمال في فرائد شعراء هذا الزَّمان ط١، تح: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

İbn'ş-Şe'âr, Kemâluddîn Ebu'l-Berakât(2005), Kelâidu'l-Cemân fi Ferâidi Şu'arâi hâza ez-Zamân 1.baskı, Thk.: Kâmil Suleyman el-Cebûrî, Dâru'Kurubi'l-İlmiyye, Beyrut.

ابن قزل، سيفُ الدِّين علي بن عمر المشدُّ (٢٠٠٢)، ديوانه، تح: مشهور عبد الرُّحمن الجبازي، مركز التَّعاون للنُّشر، القدس.

İbn Kızıl, Seyfuddîn Ali bin Ömer el-Meşedd(2000), Divânuhû, Thk.: Meşhûr Abdurrahman el-Hebbâzî, Merkezu't-Te'âvun li'n-Neşri, el-Kudus.

الكتبيُّ، محمَّد بن شاكر (٢٠٠٢)، فوات الوفيات، تح: محمَّد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

el-Ketbî, Muhammed b. Şakir(2000), Fevâtu'l-Vefeyât, Thk.: Muhammed Ali ve Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

لسان الدِّين بن الخطيب (٧٧٩١)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: محمَّد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة.

Lisanuddîn ibnu'l-Hâtîb (1977), el-İhâta fi-Ahbâri Gîrnata1.baskı, tah.: Muhammed Abdullah İnân, Kahire, Mektabetu'l-Hancî.

AVRUPA BİRLİĞİ ÇEVRE POLİTİKALARI VE ÇEVRE EYLEM PROGRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Investigation on European Union Environmental Policy and Environmental Action Programs

Ahmet Hamdi AYDIN¹, Ömer ÇAMUR²

Geliş Tarihi: 02.08.2016 / Kabul Tarihi: 17.03.2017

Öz

Çevre sorunları zaman içinde küreselleşmiş ve Avrupa Birliği (AB) politikalarını etkileyerek çevrenin daha ciddi bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır. Avrupa ülkeleri içerisinde çevre bilincinin yerleşmiş olması Birliğin çevre ile ilgili konularda öncü rol almasını sağlamıştır. Avrupa Birliği'nin oluşturmuş olduğu çevre politikalarının üye ülkelere uygulanması ve diğer ülkelere örnek olması yapılan politikaların da önemini artırmıştır. Bu bağlamda yapılan çalışmada öncelikle çevre sorunları ile ilgili temel kavramlara değinilecek ve çalışmanın devamında AB'nin çevre sorunları konusunda üstlendiği rolün ne olduğu ile Birliğin çevre sorunları alanında belirlemiş olduğu ilkeler açıklanmaya çalışılacaktır. Yine bu çalışmada AB'nin, çevre sorunlarının ortaya çıkmasını önlemek ve çevre sorunlarını gidermek amacıyla hazırlamış olduğu çevre eylem programları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Çevre, Politika, Çevre Politikası, Çevre Eylem Programı, Avrupa Birliği.

-
- 1 Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, ahaydin@ksu.edu.tr
 - 2 Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Yönetim ve Organizasyon Bölümü, ocamur@bingol.edu.tr

Abstract

Environmental problems have globalized over time and led to more serious consideration of the environment by influencing European Union (EU) policies. Environmental consciousness of European countries provided the Union a leading role in issues related to environment. Determined by European Union, implementation of environmental policies by member countries and their setting an example to other countries have increased the importance of the policies carried out. In this context, firstly will be mentioned the basic concepts related to environmental problems and will try to explain the rule of the EU in environmental problem issues and principles that the Union has identified the field of environmental problems. Again in this work, the EU's environmental action programs which are the designed to prevent and protect the environmental problems will be examined.

Keywords: *Environment, Policy, Environmental Policy, Environmental Action Program, the European Union.*

1. Giriş

İnsanlar binlerce yıldır dünyada yaşamaktadırlar ve günümüze gelene kadar yaşadıkları çevreyi şekillendirmek için çalışmışlardır. İnsanların çevreyi şekillendirme ve kullanma istekleri zaman içinde çevreye zarar vermiştir. Özellikle 20. yy' da sanayileşmenin artması ve beraberinde fosil yakıtların yoğun bir şekilde kullanılması çevreye ciddi zararlar vermiş ve çevresel sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sorunlar günümüzde genel olarak ormansızlaşma, çölleşme, plansız kentleşme, iklim değişikliği, asit yağmurları, biyolojik çeşitliliğin yok olması gibi sorunlardır. Süreç içerisinde ekolojik dengeyi bozan unsurlar insan sağlığını da tehdit eder hale gelmiştir. Çevreyi kirleten temel unsur insandır ve kirlenme sonucu ortaya çıkan dışallıktan da yoğun bir şekilde etkilenmeye başlamıştır. Yaşanan bu sorunların ortadan kaldırılması için insanlar çeşitli politikalar üretmeye başlamışlardır.

Çevre kirliliğinin sonuçları bölgesel veya ulusal değil, küreseldir. Bu nedenle oluşturulması gereken politikaların etkili olabilmesi için tüm ülkeler tarafından ortak olarak uygulanmalıdır. Bu uğurda dünyadaki çeşitli kuruluşlar uygulanması gereken politikalar üretmekte ve uygulanmasına öncülük etmektedirler. Avrupa Birliği de oluşturmuş olduğu politikalar doğrultusunda var olan kuruluşlar arasında önemli bir yere sahiptir.

AB çevre sorunlarına köklü çözümler bulabilmek için çeşitli antlaşmalar imzalamış ve eylem programları oluşturmuştur. AB'nin oluşturmuş olduğu politikalar içinde çevre sorunları önemli bir yere sahiptir. Çevre ile ilgili sorunların sınır tanınamaması ve tüm dünyayı etkileme özelliğine sahip olması, AB'nin çevre sorunları

ile yakından ilgilenmesine neden olmuştur. AB'nin çevre konusunda atmış olduğu adımlar, AB'nin bu konuda öncü bir rol aldığıın göstergesidir. AB'nin üretmiş olduğu çevre politikaları özelde AB'yi, genelde ise tüm dünyayı ilgilendirmektedir. Bu nedenle AB'nin üretmiş olduğu çevre politikaları var olan çevre sorunlarının giderilmesine yardımcı olmakta ve ortaya çıkması muhtemel çevre sorunlarının da önünü kesmektedir.

Bu çalışmanın amacı, çevre ile ilgili genel kavramlara değinildikten sonra, AB'nin çevre sorunlarını önlemek amacıyla tarihsel süreç içinde imzaladığı antlaşmaların, çevre sorunları konusunda Birliğe üye ülkelerin uyması gereken ve Birliğe üye olmayan ülkelere de emsal teşkil eden ilkelerin ve bu doğrultuda yapmış olduğu çevre politikalarının ve eylem programlarının incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda, AB'nin çevre konusunda imzalamış olduğu antlaşmalar ile hazırlanmış olduğu eylem programları incelenerek, çeşitli nedenlerle kirlenen çevrenin temizlenmesi ve olabilecek kirlenmelere karşı önlem alınması konusunda yapılan çalışmaların önemi ortaya konmaya çalışılacaktır.

2. Çevre, Çevre Sorunları, Çevre Politikası ve Çevre Eylem Programları

2.1. Çevre

Çevre kavramı konusunda ortak bir tanım bulunmamaktadır. Bunun nedenlerinin başında onun kapsam olarak çok geniş olması gelmektedir (Tutgut, 2009:1). Çevre kelime olarak Türkçe bir kelimedir. Çevre kavramı sözlükte, kenar, ortam, civar, etraf, bölge, mıntıka, veya çember anlamlarına gelmektedir. Çevrelemek, sınırlarını çizmek; çevirmek, içine almak anlamlarını içermektedir. Çepeçevre, her tarafını sarmak, dolanmaktır (Kaypak, 2013: 19).

Çevre kavramı bu tanımlarla birlikte ele alındığında en geniş anlamıyla, insanlar ve tüm diğer canlı varlıklar ile beraber doğanın ve doğadaki öğelerin bütünüdür (Bayazıt Hayta, 2006: 361). Çevre, ekonomik, kültürel ve doğal değerlerin bir bütün olarak ele alınması, bunlar arasındaki karşılıklı etkileşimin gözetilmesi, canlı ve cansız varlıklar ile, canlı varlıkların bütün eylem ve davranışını etkileyen kimyasal, fiziksel, biyolojik ve toplumsal nitelikteki etkenlerin bütünü olarak değerlendirilmesini içermektedir (Arat ve Türkeş, 2002:2). Çevre bizlerin de içinde bulunduğu tüm canlı ve cansız varlıkların birbirleri ile ilişkilerine verilen isimdir (Uslu ve Erkan, 2015:2013). Yani çevre, insanların ve diğer canlıların ortak varlığını oluşturan bir bütündür (Karabıçak ve Armağan, 2004: 207).

2.2. Çevre Sorunları

Çevre sorunları, insanların gerçekleştirmiş oldukları çeşitli faaliyetler sonucunda çevresel değerlerin zarar görmesi anlamına gelir (Kaypak, 2013: 19).

İnsanların bitmek bilmeyen ihtiyaçlarını karşılamak için yaşadığı değişimler içinde bulunduğu çevreyi de etkilemiş ve değiştirmiştir (Öztürk ve Zeyimoğlu Öztürk, 2015: 117). Çevre sorunları, genel olarak insanların doğaya müdahale etmeleri ve doğadan faydalanmaları sürecinde çevreye verdikleri olumsuzluklar olarak ifade edilebilir. Bu tanım kavram olarak klasik çevre sorunları şeklinde nitelendirilen (Yılmaz vd., 2005: 16) sanayileşme, nüfus artışı ve kentleşme gibi faktörlerin etkisiyle önemli boyutlara ulaşmış ve ciddi bir tehdit haline gelmiştir (Can, 2016: 58). İnsanların yaşadıkları dünya etkileşimi sonucu doğayı kendi çıkarları uğruna acımasızca kullanmaları çevre konusundaki tahribatları her gün artırmış (Erol ve Uzun, 2016: 17) ve insanoğlunun doğa ile ilişkisinde, neredeyse bütün dengeler doğanın aleyhine gittikçe bozulmaya başlamıştır. İnsanlığın sahip olduğu üretim, yöntem ve mekanizmaları karşısında doğanın kendini koruma ve yineleyebilme imkanları oldukça güçleşmiştir. Bu bozulma bazı yerlerde neredeyse tamamen geri dönülmez bir hal almıştır (Baykal ve Baykal, 2008: 4).

Çevre sorunlarının günümüzde bölgesel bir sorun değil, bütün toplumları etkileyen küresel bir sorun niteliğinde olduğu gerçeği anlaşılmıştır. (Kılıç, 2001: 131). Bu nedenle çevre sorunlarının çözümünde devletler günümüzde tek başlarına yeterli olamamaktadırlar (Sönmezoğlu ve Erler Bayır, 2012: 249). Çevre sorunlarının nitelik olarak sınır tanımaması, sorunların çözümünde işbirliğini ve eşgüdüm ortamını zorunlu kılmaktadır. Bu nedendir ki, konu çevre sorunları olduğunda, otoritenin düzenleyici etkisine ihtiyaç duyulması gerekmektedir. Çevre sorunlarının ekonomik kaidelerden daha hızlı, sınırların da ötesi bir dinamiğe sahip olması, çevre alanında birçok uluslararası anlaşmasının imzalanmasına, çevreyi korumayı amaçlayan örgütlerin doğmasına ve küresel ortaklık zemininde yeni bir anlayışın oluşmasını sağlamıştır. Dünyadaki birçok ülkenin bir araya gelerek, ortak kullanım alanları olan çevre üzerine politika üretme ihtiyaçları bu sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Kaypak, 2013: 18).

2.3. Çevre Politikası

Politika, kelime anlamıyla, devletin gerçekleştireceği faaliyetlerini içerik, yöntem ve amaç olarak düzenleme ve gerçekleştirebilme esaslarının bütünü, siyaset, davranış biçimi ve düşünce yapısı olarak tanımlanmaktadır (www.tdk.gov.tr). Çevre ile ilgili politikalar ise, çevreyi bir bütün olarak güvenceye almak, çevresel değerlerin sürdürülebilirliğini sağlamak, insanların gerçekleştirmiş oldukları üretme ve tüketme faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan zararları ortadan kaldırmak için gerekli hedefleri belirlemek ve belirlenen hedeflere ulaşabilmek için alınması gereken tedbirler ve bu tedbirlerin getirdiği maliyetlerin paylaşımı ile ilgili bir kavramdır (Ulucak, 2013: 2). Ülkelerin çevre konusundaki hedef ve tercihlerini belirleyen çevre politikaları, çevresel sorunların çözümünde alınması gereken önlemlerin ve benimsenmesi gereken ilkelerin tümünü kapsamaktadır (Budak, 2000: 22). Yine

çevre politikası kavramı, bütün ülkelerin tek başlarına ya da birlikte çevre ile ilgili hedeflerini, tercihlerini ve çözüm yöntemlerini belirledikleri bir yol haritasıdır (Taytak ve Meçik, 2009: 255).

Çevre politikaları yapı itibariyle sadece çevreyi doğrudan korumaya yönelik bir alan değil, şehircilik, sanayi, hukuk, maliye, politikalarıyla da yakından ilgilidirler. Zikredilen alanlarda düzenlemeler yapılırken çevre politikalarının dikkate alınması ve onlarla uyum sağlanması gerekmektedir (Mutlu, 2006: 63). Bu bilgilerin yanı sıra çevre politikası kavramının üretim sürecinde sadece metot ve kalite ile ilgili olmadığı, aynı zamanda halk sağlığı ve çevresel kaynakların korunması anlamına gelen çevre kalitesiyle de ilgili siyasal ve yönetsel kararlar bütünü şeklinde tanımlanabilir (Toprak, 1989: 91). Yapılan tanımlar ışığında çevre politikası kavramı, bireylerin sağlıklı çevrelerde yaşamalarının sağlanması, toplumun sahip olduğu çevresel değerlerinin korunması, geliştirilmesi ve bunların uygulanma sürecindeki iş yükünün paylaşılmasında toplumsal adalet ilkesinin esas alınarak hareket edilmesini sağlayan geleceğe yönelik belirlenmesi gereken önlemler ile ilkeler bütünü temsil etmektedir (Demiral, 2000: 20).

Çevre politikalarının temel amacı, insanlara sağlıklı bir yaşam alanının sağlanması ve insanlık onuruna yakışır bir çevrede yaşama garantisinin verilmesidir. Yine hava, toprak, bitki, su ve hayvanların varlıklarının devam ettirilmesi ile toplumun sahip olduğu çevresel değerlerin geliştirilmesi ve korunması, bu alanda ortaya çıkan tüm olumsuzlukların ortadan kaldırılması ile çevre politikası uygulamalarının gerekli kıldığı yükün dağılımında, toplumsal adalet ilkelerine uygunluğun sağlanmasıdır (Yalçın, 2009: 301). Toplumun çevreye verdiği değerlerin yükseltilmesi, bu alandaki sorunların çözülmesi ve çevrenin koruma altına alınarak iyileştirilmesi, toplumun tüm kesiminin çevresel politikaların oluşturulmasına ve uygulamasına bilinçli bir şekilde katılımlarının sağlanması önemlidir. Çevre politikaları çevreye nasıl bakılması gerektiğini gösteren, çevrenin yaşamı ve yönetimini hedefleyen, ortaya geniş görüşlülük koyan anahtar niteliğindeki bir uygulama aracı olmuştur (Yalçın, 2009: 298).

Çevresel politikalar ile ilgili çözümler üretilirken ortaya çıkan sorunları farklı şekillerde ele almak mümkündür. Sorunların tek başına değerlendirilmesi; sorunların teker teker ele alıp ayrı çözümler aranmasıdır. Ülke bütünlüğü içinde bakılması; tüm çevresel sorunların temelini oluşturan, ülkenin yerleşme düzenini uzun bir süreçte değiştirmeyi amaçlayan politikalar uygulamakla mümkün olmasıdır. Küresel bütünlük içinde bakılması; dünya genelinde uluslararası düzenlemeler doğrultusunda hareket edilip, sistematik bir şekilde bakılmasıdır. Soruna bakış açısı tümünden bütüne doğru yönelmiştir (Kaypak, 2013: 22-23).

Çevre sorunları genellikle küresel olan sorunlardır. Deniz ve okyanuslardaki kirlenme, ozon tabakasındaki incelme, asit yağmurları, biyolojik çeşitliliğin yok

olması, tropik ormanların zamanla yok olması gibi çevre sorunları bütün dünyayı ilgilendiren önemli küresel çevre sorunlarından. Hiçbir ülkenin bu sorunların ortaya çıkaracağı etkilerinin dışında kalma şansı yoktur (Mathews, 1991; Akt., Öztunç, 2006: 8). Bu nedenle ülkeler ilk başta ulusal çapta, daha sonra ise küresel ölçekte çevre politikaları oluşturmaya başlamışlardır. Küresel çevre politikası kavram olarak, dünyadaki ülkelerin çevre ile ilgili tercihlerinin ve hedeflerinin belirlenmesini ifade etmektedir (Budak, 2000: 31). Küresel çevre politikaları, çevreyi uluslararası alanda garantiye almak, çevresel değerlerin varlığını devam ettirebilmek, üretim ve tüketim faaliyetleri sonucu ortaya çıkan zararları giderecek hedefleri belirlemek ve belirlenen hedeflerin uygulanması için alınması gereken önlemlerin getirdiği maliyetlerin nasıl paylaşılacağına belirlenmesi ile ilgili bir kavramdır (Mutlu, 2006: 63).

Çevre politikalarının belirlenmesinde ve uygulanmasında sırasıyla tanımlama-teşhis, düzenleme-planlama, uygulama ve denetim aşamaları yerel, bölgesel, ulusal olmak üzere uluslararası özellikler de dikkate alınmalıdır. Çevre politikaları kentleşme ve ekonomik kalkınma politikaları, toplumsal ve yönetsel politikalar arasında tutarlılığın ve eşgüdümün sağlanması gerekmektedir. Stratejik olarak çevre politikaları değerlendirildiğinde ilk müdahale için gerekli fakat katkısı sınırlı olan ıslah edici politikalara karşı önleyici-engelleyici çevre politikaları uygulanmalıdır. Mantıklı olan, kirlilik nedenlerinin doğru teşhisini yapmak, doğal kaynakların ve kentsel çevrenin korunarak geliştirilmesine yönelik stratejiler geliştirmek, bu doğrultuda planlar yapmak ve uygulamaktır (Palabıyık, 2004: 252).

2.4. Çevre Eylem Programı

Çevre Eylem Programları, hukuksal anlamda bağlayıcılığı olmayan fakat politik anlamda bazı belirli niyetler ortaya koymaya çalışan çalışmalar olarak değerlendirilebilirler. Avrupa Komisyonunca oluşturulan ve uygulanan Çevre Eylem Programları, düzenleyici araçların, yatay önlemlerin ve mali destek mekanizmalarının geniş bir biçimde ve bunların birleşimlerini sağlamak amacıyla oluşturulmuşlardır (Durmaz, 2004: 7).

Avrupa Birliği 1970'lerden sonra çevre konusuna daha fazla önem vermeye başlamıştır. Bu önemin sonucunda 19-20 Ekim 1972 yılında hükümet başkanlarıyla yapılan çevre toplantısında çevre ile ilgili eylem planlarının yapılması çağrısında bulunmuştur (Ulukent, 2010: 34).

Hazırlanan eylem planları; kirliliğin temizlenmesi yerine önceden önlenmesi, karar almadan önce çevrenin göz önünde bulundurulması, ekolojik dengenin korunması, çevre ile ilgili bilimsel çalışmaların geliştirilmesi, kirliten öder ilkesinin uygulanması, ülkelerin diğer ülkeleri kirletmemeleri, Birliğe üye ülkelerin geliştirdikleri politikaların diğer ülkelerin çevre ile ilgili politikalarına zarar vermemesi,

uluslararası alanda çevreyi korumanın desteklenmesi, çevre eğitiminin zorunlu hale getirilmesi, çevre koruma ile ilgili sınırların en iyi şekilde belirlenmesi ve ulusal çevre önlemlerinin birlik önlemleri ile uyumlu olması ilkeleri doğrultusunda ortaya çıkmıştır (Kılıç, 2001: 142).

3. Avrupa Birliğinin Çevre Politikası

Avrupa Birliği, ekonomi, siyaset, sanayi, dış politika ve yurttaş haklarını içeren, bir çok alandan oluşan bütünleşmenin ileri bir biçimidir. 1951’de Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu’nu kuran Paris Antlaşması, 1957 yılında Avrupa Ekonomik Topluluğu’nu ve Avrupa Atom Enerjisi Topluluğu’nu kuran Roma Antlaşması, 1986’da Avrupa Tek Senedi ve 1992’de Maastricht Avrupa Birliği Antlaşmaları; birliğe üye olan devletleri, ilgili devletler arası tarihi anlaşmalardan daha sıkı bir şekilde birbirine bağlayan Avrupa Birliğinin hukuki temellerini oluşturmaktadır (Arat ve Türkeş, 2002: 10).

Yapısı itibariyle AB’nin bir birlik olabilmesi için bütün üye devletlerin her alanda birbirleri ile tam uyum içerisinde olmaları gerekmektedir. Çevre konusu, her türlü ekonomik ve siyasal alanda bir sınırın olmamasının yanı sıra çevre kirliliğinin de bir sınırının olmaması ve her geçen gün daha önemli bir tehdit halini alması nedeniyle öncelikli konulardan biri olmuştur (Çokgezen, 2007: 92).

AB, küresel çevre sorunlarıyla ilgili sistematik bir şekilde mücadele eden ve politika üreten en önemli kuruluşların başında gelmektedir. Çevre sorunları alanında birliğe üye olan ülkeler ve birliğe üye olmayan ülkelere dair çevre politikaları oluşturma hususunda AB önemli bir yer tutmaktadır. AB, sahip olduğu standartlar ve kurallar yoluyla ve birliğe üye olmayan diğer devletler ile yoğun ilişkiler kurarak çevre konusuna büyük oranda etki etmektedir. Bu anlamda birlik, uluslararası düzeyde standartlar belirleyen ve diğer ülkeleri de sürdürülebilirlik politikalarıyla bir araya getiren ve yönlendiren bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır (Yalçın, 2009: 303-304).

Tarihsel süreçte Avrupa Ekonomik Topluluğunun kurucu anlaşması olan Roma Antlaşmasında çevre ile ilgili doğrudan bir düzenleme bulunmamaktadır (Sarıkaya, 2004: 1). Bu nedenle AB çevre politikalarının çok eskilere dayanan bir tarihinin olduğu söylenemez (Duru, 2007: 2). AB’nin çevre sorunları alanında faaliyet göstermesinin temelinde ekolojik, ekonomik ve politik pek çok neden vardır. 1960’lı yılların sonlarına doğru Avrupa’da, ortaya çıkan çevre sorunlar ve bunların çözümü için üye devletler tarafından geliştirilen önlemlerin, Topluluk Ortak Pazarının düzenli işleyişini bozması ekonomik nedenlerin başında gelmektedir. Yine topluluk çapında büyük çevre sorunlarının çevre bileşenlerinin her birinde ortaya çıkmaya

başlaması da etkili olmuştur. Bununla birlikte bir üye devlette ortaya çıkan kirlilik diğer üye devletleri de sınır tanımaksızın etkileyebilmektedir. Çevresel konuların ele alınması, Topluluk ilgi alanları olan tarım, tek pazar, ulaştırma, sanayi, enerji ve toplum politikalarıyla da yakından bağlantılıdır (Palabıyık, 2004: 391). Sayılan bu nedenlerden dolayı ve dünyadaki gelişmeler doğrultusunda 1970’li yıllarda AB’de önem kazanmaya başlayan çevre ve doğal kaynakların korunması sorunu, Birlik düzeyinde çevre ile ilgili politikalar geliştirilmesinin başlangıcı olmuştur (Aytuğ, 2014: 3).

1980’lerden bu yana AB’nin doğal kaynaklar ve çevrenin korunması konusundaki politikalarının önemi artmıştır. Değınilen dönemde, çevreye zarar verebilecek tehditlerin ve çevrede meydana gelen bozulmanın kontrol edilebilmesinin çok uzak bir ihtimal ve çok zor olduğu anlaşılmıştır (Sarıkaya, 2004: 1). Çevreye yönelik tehditlerin engellenmesi ve kontrol altına alınması ile çevresel bozulmanın engellenmesi amacıyla Avrupa düzeyinde güçlü bazı düzenlemelerin yapılması gerekmiştir. Bu süreçte çevrenin korunması bir yandan Avrupa düzeyine ve uluslararası seviyeye taşınırken, diğer yandan özellikle kirlilik problemleri çevre politikası kapsamında önemli hale gelmiştir (Çokgezen, 2007: 92). 1987 yılında Avrupa Tek Senedinin yürürlüğe girmesi ile Kurucu Antlaşmalara topluluğun çevre sorunları konusunda adım atmasına açık bir şekilde yetki verilmesi ile ilgili maddeler dahil edilmiştir. 1993 yılında Maastricht Antlaşmasının yürürlüğe girmesi ile çevre konusunda var olan politika alanlarından bazıları güçlendirilmiştir (Öztunç, 2006: 20).

3.1. Avrupa Birliği Çevre Politikalarının Hedefleri

Üye ülkelerin bir bütün olarak refah içinde ve daha kaliteli bir şekilde yaşamalarını sağlamak AB’nin öncelikli görevlerindedir. Bu yüzden AB insan sağlığı için çok önemli bir yere sahip olan çevrenin ve doğal kaynakların korunması konusunda ilgisiz davranmamıştır. Birliğe üye ülkelerin geliştirmiş oldukları farklı politikalardan dolayı yaşam koşullarının da farklı düzeylerde ve şekillerde olması, üye ülkeler tarafından tasvip edilmeyen siyasi bir durumdur. Hiç şüphesiz bu alanda çevre kirliliğinin siyasi sınır tanımaması en temel gerekçelerden biridir. Çevre sorunlarının bu sınır tanımazlığı birliğe üye ülkeleri ortak hareket etmeye zorlamış ve çevre konusunda ortak politika ve hedeflerin belirlenmesini zorunlu kılmıştır (Alım, 2006: 602).

Çevre konusunda politika üretmeye 1972 yılında başlayan Avrupa Birliği’nin; problemin kaynağında çözülmesi, ekolojik dengeyi bozucu faaliyetlerden uzak durulması, önleyici çevre koruma politikalarının benimsenmesi, doğal kaynak kullanımını en aza indirecek sistemlerin kabul edilmesi, çevre politikasının ekonomik ve sosyal kalkınma ile bütünlük arz etmesi, kirlüten öder prensibinin benimsenmesi (Özsoy, 2003: 3), atılacak tüm adımlarda çevrenin düşünülmesi, kirliliği ortadan

kaldırılması, azaltılması ve önlenmesi (Bayram vd., 2011: 34), insan sağlığının korunması, çevre kalitesinin yükseltilmesi, doğal kaynakların mantıklı bir şekilde kullanılması, hem bölgesel hem de küresel çapta çevre sorunları ile ilgili tedbirlerin alınması (Dikmen, 2005:580), mevcut ve gelecek nesiller için çevrenin korunması ve sürdürülebilir kalkınmanın başarılı bir şekilde geliştirilebilmesi AB çevre politikalarının temel hedeflerindedir (Akdur, 2005: 211).

3.2. Avrupa Birliği Çevre Politikasının Temel İlkeleri

Çevre sorunları ile mücadele konusunda Avrupa Tek Senedinin 130R maddesinin ikinci fıkrası AB'nin alması gereken tedbirlerin dayandığı ilkeleri belirlemiştir. Bu maddeye göre, Topluluk, “kirleten öder”, “ihtiyat ilkesi” ve “kaynaktanda önleme” ve ilkelerini göz önünde tutmaktadır. (Bayram vd., 2011: 34). Yine İşbirliği İlkesi (Karacan, 2002: 3) ve Bütünleyicilik (İKV, 2014: 26) AB çevre politikasının temel ilkelerindedir.

3.2.1. Kirleten Öder İlkesi

Kirleten öder ilkesi, kirliliği önleme, kontrol etme, temizleme ve ilgili maliyeti karşılamayı gerektiren ilkedir. İlkenin temel hedefi maliyetin tahsis edilmesi ve içselleştirilmesidir (Grossman, 2007: 1). Bu ilke, çevre sorunlarının küresel anlamda konuşulmaya başlandığı ve çözüm arayışlarına girildiği 1970’li yılların başında Ekonomik işbirliği ve Kalkınma Teşkilatı tarafından ele alınmış ve yapılan birçok toplantı ile alınan kararlarda yer alarak gelişimini sürdürmüştür. Kirleten öder ilkesinin temel amacı, ülkeler arasında çevre konusunda koordinasyon oluşturmak ve çevrenin korunmasında farklı politikalar uygulayarak ortaya çıkabilecek rekabet avantajlarını değerlendirmek ve ticaret akımlarında oluşabilecek sapmaları en aza indirmektir (Ulucak, 2013: 3).

Bu ilke, Topluluk çevre politikasının temel taşı niteliğindedir. Bu ilke ile, kirletenlere kirlilik maliyetlerinin ödetilmesi, ilgili tarafları kirliliği azaltmaya ve doğayı daha az kirleten ürünler ve teknolojiler üretmeye teşvik edilmesi amaçlanmaktadır (Sarıkaya, 2004: 3).

3.2.2. İhtiyat İlkesi

İktisadi boyutuyla ön plana çıkan kirleten öder ilkesine karşılık ihtiyat ilkesi daha çok hukuki boyutuyla ön plana çıkmaktadır. ÇED uygulamaları ihtiyat ilkesi amacına yönelik olarak ortaya çıkmıştır. İhtiyat ilkesi ilk kez Maastricht Antlaşması'na dahil edilmiştir. Bu ilke, gerçekleştirilecek bir faaliyetin çevre ile ilgili zararlı ya da olumsuz bir sonuç ortaya çıkaracağı konusunda ciddi bir şüphe varsa, bu alanda yapılacak bilimsel bir araştırmanın sonucunun beklenmesi ve gerekli önlemlerin alınması anlamına gelmektedir (Küçükaya, 2008: 79).

Tehlikeden korunma işi, bir zarar olasılığının saptanmasıyla başlar. Bu ilkenin düşünülebilen tüm işlevleri simgelediği savunulabilir. Çünkü koruma işi bir zararın ortaya çıkma olasılığının saptanmasıyla başlar (Memiş, 2014: 39). İhtiyat ilkesi, çevre ile ilgili ortaya çıkabilecekleri önceden tahmin etmeyi ve doğal kaynaklar ile ekolojik dengenin güvence altına alınmasını hedeflemektedir (Karacan, 2002: 3).

3.2.3. Kaynaktan Önleme İlkesi

Kaynaktan önleme ilkesi, çevreye zarar veren her şeyin kaynağında önlenmesi (Küçükaya, 2008: 81) veya sorunlarının oluşma aşmasında müdahale etmeyi öngörmektedir (Şeren ve Dedebeğ, 2013: 3). Bu ilke mümkün olan en erken aşamada, kirliliğin kaynağında engellenmesine ilişkin olup, çevre kirliliğinin yayılmasının önlenmesi amaçlanmaktadır (Çerçi, 2011: 21). Örneğin atık sektöründe, atık miktarının sınırlandırılması için, atığın mümkün olduğu kadar üretim yerine yakın yerlerde yok edilmesi gerekmektedir (Küçükaya, 2008: 81). Toplumun çevre politikaları, çevreye zarar verebilecek durumların henüz kaynaktan önlenmesi ilkesine dayanmaktadır. Toplumun sahip olduğu mevzuat bu ilkeyi, özellikle belirlenen emisyon standartlarının belirlenen çevre kalite ölçütlerini geçtiği atık ve su sektöründe uygulamaktadır (Sarıaya, 2004: 3).

3.2.4. İşbirliği İlkesi

İşbirliği ilkesi uluslararası alanda kirliliğin önlenmesi için etkili olabilecek çok önemli ilkelere biridir. Çevre ile ilgili sorunların etki alanlarının ulusal değil de uluslararası olması, çevresel politikaların uygulanması ve başarılı olması için ulusal ve uluslararası ölçekte işbirliği yapılmasını ve gerekli koordinasyonun sağlanmasını gerekli kılmaktadır (Mutlu, 2006: 64). Bu ilke ile yerel yönetim birimlerinin ve merkezi hükümetin, ticaret, turizm ve sanayi sektörlerindeki temsilcilerle işbirliği yapmaları gerekmektedir (Toprak, 2006: 153).

Bu ilke çevre sorunlarının ortadan kaldırılmasında devlet ile toplumun birlikte hareket etmesini, gerekli çözümlerin bulunması için herkesin katkı sağlaması gerektiğini benimsemektedir. Özellikle, politikaların oluşturulmasında planlama ve ilgili mevzuatın hazırlanması ve bunların uygulanması konusunda kamuoyunun katılımını gerekli kılmaktadır (Budak, 2000: 32-34).

3.2.5. Bütünleyicilik İlkesi

AB Anlaşmasının 6. maddesi uyarınca çevre koruma politikalarının toplumun faaliyetleriyle bütünleştirilmesi ile ilgili kavramdır (Orkunoğlu ve Bilgin, 2010: 87). 1980'li ve 1990'lı yıllarda çevre politikalarının değişime uğramasıyla birlikte,

çevrenin diğer politika alanlarını etkilediği gibi bu alanların da çevreyi etkilediği fark edilmiş, daha bütüncül bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmuş ve bütüncül ilkesi ortaya çıkmıştır (Çerçi, 2011: 21).

Entegrasyon ilkesi olarak da adlandırılan bu ilke, iç entegrasyon ve dış entegrasyon olmak üzere iki şekilde ele alınabilir. Çevreyi koruma gereksiniminin diğer politika alanlarının şekillenmesinde ve yürütülmesinde dikkate alınması dış entegrasyonu, herhangi bir madde veya faaliyetin belirli bir çevresel öge üzerinde değil de bir bütün olarak çevreye olan etkilerinin göz önünde bulundurulmasının gerekliliği ise iç entegrasyonu ifade etmektedir (Güneş, 2011: 269).

3.3. Avrupa Tek Senedi ve Çevre Politikası

Avrupa Topluluğu antlaşmasından sonra 1987 yılında imzalanan Avrupa Tek Senedi Antlaşmasına kadar çevre ve çevre sorunları ile ilgili somut bir adım atılmamıştır (Tsebelis ve Kalandrakis, 1999: 124-125). Temmuz 1987 tarihinde Avrupa Tek Senedinin yürürlüğe girmesiyle AB, çevre üzerine belirlenen üç program halinde; hava kalitesinin korunması, su kalitesinin korunması, atıkların kontrolü ve yönetimi, flora, fauna ve peyzajın korunması, kimyasalların kontrolü, ve gürültünün sınırlandırılması konularında normlar kabul etmiştir. 1987 yılından sonra AB çok sayıda uluslararası çevre sözleşmesinin de tarafı olmuştur. Bu Antlaşma ile çevrenin korunması ve Birliğin yapacağı politikaların bir bileşeni olduğu ifade edilmiş (Gençalp ve Gürsoy, 2016: 220) ve birliğin kuruluş antlaşmasında değişiklik yapılmıştır. Bu değişiklik ile topluluk konseyine çevrenin korunması konusunda tedbir alma ve üst düzeyde korumayı esas alma yetkisi verilmiştir (www.mevzuatdergisi.com, 25.12.2014). Avrupa Tek Senedinin 130R, 130S ve 130T maddelerinde, çevresel kalitenin iyileştirilmesinden ve korunmasından, insan sağlığının korunmasına katkıda bulunulmasından, doğal kaynakların ihtiyatlı ve akılcı kullanılmasından, farklı bölgelerdeki çevresel koşullardan, bölgelerin bir bütün olarak kalkındırılmasının sağlanmasından ve oluşturulacak çevre politikalarının avantaj ve dezavantajlarından söz edilmektedir (Lavrysen, 2002: 18).

Tek Senedin 100A maddesinde ortak çevre politikası ile ilgili önemli bir kuralı yer almaktadır. Bu maddede, ortak pazara ulaşma amacıyla Konsey'in, çevre koruma ile ilgili bir konuda oybirliği ilkesi yerine nitelikli çoğunluk ilkesi ile karar alabileceği yer almaktadır. Yine bu maddede, Komisyon'un güvenlik, çevre koruma, sağlık ve tüketici koruma ile ilgili alanlarda karar alırken ileri düzeyde korumanın temel alınacağı yer almaktadır. Tek Senette ayrıca, bireysel olarak üye ülkelerin ve bir bütün olarak Topluluğun çevre sorunlarını ortadan kaldırmak için ilgili uluslararası örgütlerle ve üçüncü ülkelerle işbirliği yapabileceğine yer verilmiştir. Bunun yanında üye ülkelerin, Tek Senetle belirlenen kurallar doğrultusunda, daha iyi koruma tedbirleri alabileceğinden bahsedilmektedir (Duru, 2007:3).

Avrupa Tek Senedi, imzalandığı tarihe kadar bir türlü somut adım atılamayan çevre konusunda artık birşeylerin yapılması gerektiğini gözler önüne seren bir antlaşmadır. Bu antlaşma, çevre konusunda somut adımlar atılmaya başlanmasına karar verilmesi açısından önemli bir antlaşmadır.

3.4. Maastricht Antlaşması ve Çevre Politikası

1992 yılında imzalanan Maastricht Antlaşması birçok değişikliği beraberinde getirmiştir. Bu antlaşma ile çevreyi koruma konusu birliğin amaçları arasına dahil edilmiştir (Lavrysen, 2002:19). Roma Antlaşmasına düzenlemeler getiren Antlaşma çevreyle ilgili olan 130R, 130S ve 130T maddelerinde tekrar düzenleme yapmış ve ortak çevre politikasının oluşturulacağından bahsetmiştir. Maastricht Antlaşması, ortak çevre politikası konusunda köklü değişikliklere yer vermemiş, sadece bazı konuları daha ayrıntılı bir şekilde düzenlemiş ve yeni konular üzerine odaklanmıştır (Duru, 2007: 3). Yine bu antlaşma ile çevre politikalarına ilişkin konularda nitelikli çoğunluk seçim sistemini uygulamaya koymuştur. Bu değişiklikteki amaç topluluk kararlarının oybirliği ile alınması kuralının çevre sorunlarında uygulanmayarak sorunların daha hızlı bir şekilde çözülmesi amacını taşımaktadır (Aksoy ve Şentürk, 2013: 255).

Maastricht Antlaşması'nda çevre ile ilgili maddeler aşağıdaki gibi ortaya konabilir: (Küçükkaya, 2008: 72)

- Avrupa Birliği Antlaşması'nın temel amacı enflasyonsuz, istikrarlı, çevreyle uyumlu bir büyümeyi gerçekleştirmektir.
- Tedbirlilik ilkesi, sebebiyet verme ilkesi ve bütünleşme ilkesi Antlaşmanın yer verdiği ilkelerdir.
- Çevrenin korunması ve muhafaza edilmesi, insan sağlığının korunması, kaynakların korunması, kalitenin iyileştirilmesi ve küresel çevre sorumluluğu çevre korumanın temel amaçlarındandır.
- Yetkililik, Birliğin üye devletler düzeyinde amaçlara yeterince ulaşamadığı ve Birlik düzeyinde daha iyi ulaşılabilirdiği sürece, yetkilidir.
- Karşılıklı olarak kabul ve onaylama, standartların uyumlaştırılması, hukuksal benzeşim, sağlık, güvenlik, çevre koruma, tüketicinin korunması alanlarında yüksek koruma düzeyi ortak pazarda çevre koruma ilkelerindedir.

Maastricht Antlaşması ile çevreyi koruma olgusu AB'nin temel amaçları arasına girmiştir. Çevre ile ilgili maddeler incelendiğinde bu Antlaşmanın çevre koruma ilkeleri doğrultusunda ele alındığı ve çevre kalitesinin artırılması ile ilgili adımlar atılması gerektiğini göstermektedir. Yine çevre ile uyumlu bir büyümeyi ön plana çıkaran Maastricht Antlaşması, yapılacak ekonomik faaliyetlerde çevrenin dikkate alınmasını veya çevreye duyarlı üretim yapılmasını sağlamaktadır.

3.5. Amsterdam ve Nice Antlaşması Çevre Politikası

1999 yılında yürürlüğe giren Amsterdam Antlaşmasıyla, ileri derecede çevre kalitesinin korunması ve iyileştirilmesi, uyumlu ve dengeli sürdürülebilir kalkınmanın desteklenmesi gibi önemli değişiklikler Topluluğun genel amaçları arasına girmiştir (Aksoy ve Şentürk, 2013:255). Antlaşmanın 2. maddesi, tek pazar ve para birliği ile ilgili tedbirler alınırken, çevrenin korunmasının ve kalitesinin ileri düzeyde iyileştirilmesinin dikkate alınması gerektiği üzerinde durulmuştur. Antlaşmanın 6. maddesi, çevreyi koruma ihtiyacının ve özellikle sürdürülebilir kalkınmanın teşvik edilmesi için, Topluluğun tedbirler ve bu alandaki politikalarının belirlenmesi ve uygulanmasının entegre edilmesi gereği ele alınmıştır (Sarıkaya, 2004:1-2). Genel olarak çevre politikasında köklü değişiklik barındırmayan Amsterdam Antlaşmasında bazı konular daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve Birliğin çevre konusunda etkisi artırılmak istenmiştir (Duru, 2007:4).

Nice Antlaşması 7-8 Aralık 2000 yılında yapılan zirve sorucunda imzalanmıştır. Bu anlaşmada çevre ile ilgili normlar daha belirgin konuma getirilmiş ve daha üst düzeye çıkarılmıştır. Çevrenin korunması konusunda yapılan düzenleme, “doğrudan ve dolaylı biçimde su kaynaklarının kullanımını etkileyen su kaynaklarının yönetimine ilişkin nicel önlemlerin”, eklenmesi ve “atıkların yönetimi haricinde arazi kullanımı” ibaresinin önceki metinlerden çıkarılması şeklinde gerçekleşmiştir. Su kaynaklarının yönetimi ile ilgili alınan kararda “su kaynaklarının varlık düzeylerini doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyecek konularda Birliğin karar alma sisteminde esas olan oy birliği” yerine “nitelikli çoğunluk” ilkesi benimsenmiştir. Ayrıca Antlaşmayı imzalayan AB ülkeleri, birlik çerçevesinde çevre korumanın geliştirilmesinde ve küresel düzeyde aynı hedefe yönelik uluslararası çabalarda, AB’nin öncü bir rol oynamasında kararlıdır, denilmektedir (kamuyonetimi.ksu.edu.tr).

1999-2000 yıllarında yürürlüğe giren bu Antlaşmalar çevre korumanın artık sürdürülebilir bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgulamışlardır. Nice Antlaşması ise dünyada tükenmekte olan su kaynaklarının korunması üzerine odaklanmıştır.

3.6. Lizbon Antlaşması ve Çevre Politikası

Lizbon Antlaşması, Avrupa Birliğine üye ülkeler tarafından 13 Aralık 2007’de imzalanmış ve 1 Aralık 2009 tarihinde yürürlüğe girmiştir (Kaygısız, 2012: 94-95). Yaşadığımız yüzyılda gündemi meşgul eden önemli maddeler arasında bulunan çevre, iklim değişikliği, enerji ve terörizmle mücadele ile ilgili konular, antlaşmada yer alan temel konulardandır (Özler, 2009: 1).

AB çevre politikalarının temelini oluşturan ilkeleri bütünlük içerisinde görebilmek için, AB’nin kurucu antlaşmalarına ek olarak Lizbon Antlaşması’na da bakmak gerekmektedir (Duru, 2007: 4). Lizbon antlaşması AB amaçlarının çevreyi

koruma seviyesini yükseltmiş ve AB üyelerinin çevre politikalarını uygulama ve finanse etmelerini öngörmüştür (Papadaki, 2012:151). Antlaşmanın çevre ile ilgili maddesinde Birliğin çevre politikasının; çevresel kalitenin geliştirilmesi, sürdürülmesi ve korunması, doğal kaynaklardan makul ve mantıklı bir şekilde yararlanılması, insan sağlığının korunması, hem bölgesel hem de uluslararası düzeyde çevre sorunlarının ortadan kaldırılması amaçlarına yönelik olduğu belirtilmektedir. İlgili maddenin ikinci fıkrasında, Birliğin sahip olduğu çevre politikalarının, farklı koşullar göz önünde bulundurularak çeşitli bölgelerde yüksek seviyede koruma hedeflediği belirtilmektedir. Buna maddeye göre, Birliğin ortak çevre politikaları, önleyici tedbirlerin alınması, ihtiyat ilkesi, kirleten öder ilkesi ve çevresel zararın kaynağında giderilmesi üzerine kuruludur. İlgili maddenin üçüncü fıkrasında, çevre politikalarının oluşturulmasında uygun teknik ve bilimsel verilerin kullanılması, farklı bölgelerdeki farklı koşulların göz önünde bulundurulması, harekete geçmenin veya geçmemenin ortaya çıkarabileceği olası zararların ve yararların belirlenmesi ile Birliğin sosyal ve ekonomik gelişimi ve Birlik içerisindeki farklı bölgelerin gelişiminin dengeli bir şekilde gerçekleşmesi için dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Son fıkrada Birliğin, çevre sorunlarının çözümünde ilgili uluslararası örgütlerle ve üçüncü ülkelerle işbirliği yapılmasından bahsedilmektedir (Duru, 2007: 4-5).

AB Anayasası olarak nitelendirilen Lizbon Antlaşması, AB'nin çevre ile ilgili atacağı adımların boyutunu genişletmiş ve Birliğin sadece tedbir almak değil çevre ile ilgili çalışmaları finanse etmesi gerektiği üzerinde odaklanmıştır. Daha önce tedbir alınması gerektiği ifade edilen çevre olgusunun bu Antlaşma ile finanse edilmesi, çevrenin korunması ve kirliliğin temizlemesi konularında Birliğe üye olan ülkelerin çevre ile ilgili somut adımlar atmasını sağlamıştır.

3.7. Avrupa Birliği Çevre Eylem Programları

AB çevre politikaları, uzun bir süre Birlik içinde var olan problemlerin çözümü üzerinde durmuştur. Sonrasında ise, kirliliğin hem bölgesel hem de küresel olma özelliğinden dolayı uluslararası düzeyde kirlilik konusunda ortak ve uyumlu hareket etmek gerektiğinin farkına varılmıştır (Duru, 2007: 4). Avrupa Birliği Çevre Politikaları çok eski bir tarihe dayanmamaktadır. 1972'de hazırlanan Birinci Çevre Eylem Programıyla uygulamaya konulan çevre politikası, Roma Antlaşması'na Avrupa Tek Senedi birlikte eklenerek Birlik politikası halini almıştır. Çevre sorunlarının ulusal ve küresel çözümüne yönelik olarak hazırlanan ve her biri 4-5 yıllık dönemleri kapsayan Çevre Eylem Programlarından şimdiye kadar altı program uygulamaya konulmuştur (Bulut, 2008: 18). Yedinci program ise günümüzde yürürlüktedir.

Avrupa Birliğinin çevre ile ilgili atmış olduğu adımlarda çevre politikası kapsamlı bir şekilde ele alınmamakta sadece çevrenin dayandığı temel ilkelere bahsedilmektedir. AB çevre politikalarının daha iyi anlaşılabilmesi için çevre

eylem planları da incelenmelidir. Çevre Eylem Planları Birlik içinde izlenecek politikaların ana ilkelerini ortaya koymakta ve çevre ile ilgili yasal düzenlemelerin yapılmasında yol göstermektedir (Duru, 2007: 5). Bağlayıcılığı olmayan Çevre Eylem Planları politikaların uygulanmasını ve çevre ile ilgili olarak Birliğe üye olan ülkelere yol göstermesini sağlamak amacı ile oluşturulmuşlardır.

3.7.1. Birinci Çevre Eylem Programı

Birinci Çevre Eylem Programı, AB'nin çevre alanında ilk büyük girişimi ve geniş kapsamlı hedeflere ulaşmak için bir strateji olarak benimsendiğinin göstergesidir (Budak, 2004: 400). Birinci Çevre Eylem Programı 1972 yılında çevre sorunları konusunda uyulacak ortak politikaların ve uygulamada dayanılacak ilkelerin saptanması için hazırlanmıştır. Aynı yıl Stockholm'de gerçekleştirilen İnsan Çevresi Konferansının böyle bir çevre eylem programının hazırlanmasındaki payı büyüktür (Duru, 2007: 6).

23 Kasım 1973'te onanan ve yürürlüğe giren program 1973-1976 yıllarını kapsamaktadır. Bu eylem programı birbirleri ile karşılıklı etkileşim içerisinde bulunan çevrenin korunması, refah ve ekonomik gelişmenin tartışılmasını sağlamıştır (Hey, 2005:18). Bu program içerisinde topluluk üç eylem kategorisi oluşturmuştur. Bunlar; kirliliğe ve gürültüye neden olan şeyleri önlemek ve azaltmak, çevreyi ve yaşam şartlarını iyileştirmek, uluslararası örgütlerle işbirliği geliştirmektir (Budak, 2000: 222).

Birinci Çevre Eylem Programında yer alan temel ilkeler şunlardır (Budak, 2004: 399-400):

- Kirliliğin kaynaktan önlenmesi
- Çevrenin dikkate alınmasında, bütün planlama ve karar alma süreçlerinin bir parçası haline gelmesi
- Kirleten öder ilkesi
- Topluluk politikalarının gelişmekte olan ülkelere etkisinin dikkate alınması
- Küresel işbirliğinin özendirilmesi
- Amaca uygun faaliyet düzeylerinin belirlenmesi
- Çevre bilincinin geliştirilmesi için eğitim faaliyetlerinin yerine getirilmesi
- Milli programların uyumlaştırılması ve koordinasyonu
- Çevre bilgilendirme süreçlerinin yürürlüğe konması

3.7.2. İkinci Çevre Eylem Programı

1977 yılında kabul edilen ve 1977-1981 dönemini kapsayan İkinci Çevre Eylem Programı, Birinci Eylem Programının devamı niteliğinde gelişme göster-

miş (Akdur, 2005: 85) ve Birinci Eylem Programını daha geniş bir yelpazede ele almıştır (Hey, 2005: 19). İkinci Çevre Eylem Programında, Birinci programda uygulanmayan maddelere tekrar yer verilmiştir (Çokgezen, 2007: 94). Bu programda yer alan öncelikli konu, havanın ve suyun kirlenmesinin önüne geçmektir. Bunun amaçla beraber Çevresel Etki Değerlendirmesi (ÇED) ilk kez bu eylem programında gündeme getirilmiştir. AB İkinci Eylem Programından sonra şu kararları almıştır (Bayram vd., 2011: 34):

- Kirliliğin önlenmesi, meydana gelmesinden sonra ortadan kaldırılmaya çalışılmasından daha etkilidir,
- Kirleten öder ilkesi,
- Herhangi bir faaliyetin çevreye etkisinin göz önüne alınması,
- Çevresel eylemlerin en uygun ve en elverişli düzeyde ele alınması.

3.7.3. Üçüncü Çevre Eylem Programı

1982 ve 1986 yıllarını kapsayan Üçüncü Çevre Eylem Programı çevre politikalarının ele alınmasında önemli değişiklikler yansıtmaktadır (Popeanga, 2013: 26). Üçüncü Çevre Eylem Programı temel olarak kirliliğin kontrol edilmesi değil (Ulutaş vd., 2011: 257), kirliliğin önlenmesi üzerinde durmuştur (Keser, 2011: 283). Programda, Topluluğun çevre politikaları ile ilgili amaçlarının, daha önceki programlara göre daha geniş bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Yaşam kalitesinin belirlenmesinde doğrudan etkili olan insan sağlığının korunması su, iklim, hammaddeler, hava, toprak, flora, fauna, yapay çevre, kültürel miras, gibi bütün öğeler ile kaynakların iyileştirilmesi ve korunması ele alınan temel konulardandır. Bu çevre politikasının, önceki programa göre daha detaylı ve kapsamlı bir şekilde ele alınması, çevre sorunlarının geçen 10 yıllık sürede sahip olduğu özellikler açısından geçirdiği değişimden kaynaklanmaktadır (Duru, 2007: 7).

Üçüncü programın önceki iki programa göre getirmiş olduğu yenilik çevre politikalarının diğer politika alanları üzerinde olumlu bir etkisinin olabileceği gerçeğidir. Çevre ile ilgili faaliyetlerin sanayi alanındaki yenilikleri hızlandırma ve istihdam oluşturmak konularında etkili olacağı vurgulanmaktadır. Bu programda yeni teknolojilerin geliştirilmesi de önemli bir yer tutmuştur. Özellikle çevre kirliliği boyutuyla düşünüldüğünde, Topluluğun “Kirliliği Kaynağında Ödeme” ilkesinin uygulanmasına en elverişli alanlardan biri olacağı düşünülmektedir (Karabulut, 2004: 44)

3.7.4. Dördüncü Çevre Eylem Programı

19 Ekim 1987 yılında onanan Dördüncü Çevre Eylem Programı, 1987-1992 yıllarını kapsamaktadır. Daha önceki programlarla arasındaki en önemli fark, Avru-

pa Topluluğu tarihindeki çok önemli antlaşmalardan biri olan Avrupa Tek Senedin hazırlanmasından sonra oluşturulan ilk program olmasıdır. Çevre politikalarını ekonomik ve toplumsal gelişmişliğin bir unsur olarak inceleyen bu program Avrupa Tek Senedinin belirlemiş olduğu politikalar doğrultusunda oluşturulmuştur (Ulukent, 2010: 42).

Programda özellikle tarım sektörünün çevreye verdiği olumsuz etkilerin engellenmesi hususunda ciddi bir denge arayışına girilmiştir. Yine bu program kirliliğin başladığı anda önlenmesine yönelik tedbirlerin alındığı ve maliyet açısından bu tedbirlerin ileride sağlayacağı fayda ile birlikte düşünüldüğü bir programdır. Dördüncü Çevre Eylem Programının diğerlerinden ayıran belirgin bir diğer özellik ise çevre konusunda bazı ulusal finansman kaynaklarını devreye sokmasıdır. Bu program çevre politikalarını diğer birlik politikaları ile ilişkilendirmesi ve bu sayede çevre mevzuatının güçlendirmesi açısından dikkat çekicidir (Çokgezen, 2007: 94-95).

3.7.5. Beşinci Çevre Eylem Programı

1993-2000 yıllarını kapsayan ve “Sürdürülebilirliğe Doğru” diye adlandırılan Beşinci Çevre Eylem Programı Rio Konferansına ve Gündem 21’e paralel olarak yayınlanmıştır (Popeanga, 2013: 27). Bu programın temel hedefi, Birlik içindeki büyümeyi sürdürülebilir bir kalkınmaya dönüştürebilmektir. Bu programın temel ilkeleri, kirlenme öder ve ihtiyat ilkelerinin iyi bir şekilde uygulanması ve ortak sorumluluk kavramının yaygınlaştırılmasıdır (Sarıkaya, 2004: 3).

Bu Program, beş temel sektör olan ulaştırma, turizm, tarım, sanayi ve enerjinin çevre üzerinde oluşturduğu etkiyi ön plana çıkarmıştır.

Önceki programlara oranla daha kapsamlı ve çevresel sorunları daha geniş bir şekilde ele alan bu program, iklim değişikliği, doğal kaynakların yok olması ve biyolojik çeşitlilikteki kayıp, hava kirliliği, kıyı alanlarındaki kirlilik ve atıklar ile kentsel çevrenin bozulması üzerinde durmaktadır. Yine bu programda Orta ve Doğu Avrupa'nın sahip olduğu çevre sorunlarına da değinilmiştir (Duru, 2007: 8).

3.7.6. Altıncı Çevre Eylem Programı

“Bizim Seçimimiz, Bizim Geleceğimiz” adı altında 2002 yılında kabul edilen Altıncı Çevre Eylem Programı 2002-2012 yılları arasında kapsamıştır. Altıncı Çevre Eylem Programı ana hatlarıyla Çevre Hukukunun AB üye ülkeleri tarafından yüksek derecede uygulanmasının sağlanması ile çevresel İlkelerin ve politik hedeflerin tam entegrasyonunun AB ülkeleri tarafından onaylanması üzerinde durmuştur (Popeanga, 2013:27).

Altıncı Çevre Eylem Programında dört öncelikli konu bulunmaktadır. Bunlar: (Papadaki, 2012: 152)

- Kyoto Protokolü hedeflerine en kısa zamanda ulaşabilme çalışmaları ile iklim değişikliği,
- Esas odak noktası tehlikeli maddeler içeren büyük afetlerin engellenmesi ve yönetimi olacak şekilde biyolojik çeşitlilik ve Natura 2000 Network'a dayandırılması
- İnsan sağlığının hem tehdit edilmediği, hem de olumsuz yönde etkilenmediği bir durum gibi çevresel niteliği amaçlayan çevre ve sağlık arasındaki ilişki,
- Katı atıkların ve kaynakların sürdürülebilir yönetimi.

Altıncı Çevre Eylem Programının daha çok önceki programlarda benimsenen ilkeler üzerine kurulduğu söylenebilir. Bu durum, çevre duyarlılığının yaygınlaştırılıp katılımın artırılmasına, sürdürülebilir kalkınma ilkesine, çevre sorunlarının geniş kapsamlı bakış açısıyla ele alınmasına ve pazar ekonomisinin güçlendirilmesine yapılan vurguda görülebilmektedir. Serbest piyasayı düzenleyici nitelikteki kurallara yer verilmesi, programda ilk bakışta görülen özelliklerdendir. Yine program, küresel ölçekteki çevre sorunlarını daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır (Duru, 2007: 9).

3.7.7. Yedinci Çevre Eylem Programı

Yedinci Çevre Eylem Programı 17 Ocak 2014 tarihinde “Gezegenin Sınırları İçinde, Daha İyi Yaşamak” sloganıyla yürürlüğe girmiştir. Bu yeni program 2012 yılında sona eren Altıncı Çevre Eylem Programının yerini almaktadır. (İKV, 2014: 1). Program 2020 yılına kadar yürürlükte kalacaktır (Anstoetter ve McDonough, 2012: 3).

Geçtiğimiz on yılda AB çevre mevzuatına geniş bir yelpazede yer vermiştir. Bunun sonucu olarak hava, su ve toprak kirliliği önemli ölçüde azalmıştır. Mevcut kimyasallar modernize edilmiş ve birçok zehirli ve tehlikeli maddenin kullanımı kısıtlanmıştır. Bu doğrultuda programın 2020 yılına kadar gerçekleştirmeyi hedeflediği amaçlar şunlardır (ec.europa.eu):

- Avrupa Birliği sermayesini korumak, muhafaza etmek ve geliştirmek,
- Avrupa Birliğini etkin kaynak kullanımlı, çevreci ve rekabetçi düşük karbon ekonomisine dönüştürmek,
- Avrupa Birliği vatandaşlarını çevre ile ilgili baskılardan ve sağlık ve refah risklerinden korumak,
- Mevzuatın daha iyi uygulanması,
- Bilgilendirme tabanını geliştirerek daha iyi bilgi verme,
- Çevre ve iklim politikası için daha geniş ve daha mantıklı yatırımlar gerçekleştirmek,
- Çevresel gerekliliklerin ve düşüncelerin diğer politikalara tam entegrasyonunu sağlamak,

- Birlik ülkelerini daha sürdürülebilir hale getirmek,
- Birliğin uluslararası iklim ve çevre sorunlarına daha etkili bir şekilde tavır almasına yardım etmek

Avrupa Birliği Çevre Eylem Planları çevre ile ilgili programların uygulanmasına ve başarıya ulaşmasına yardımcı olmuşlardır. AB belirlediği politikalar doğrultusunda Birliğe üye ülkelerin uygulamaları amacıyla hazırlanmış olduğu bu planlar, Birliğe aday ülkelere ve diğer dünya ülkelerine de örnek teşkil etmektedir. AB'nin oluşturmuş olduğu politikalar çevre ile ilgili genel çerçeveyi belirlerken, çevre eylem planları bu çerçevenin içinin doldurulması anlamına gelmektedir. Çevre kirliliğinin ortadan kaldırılması için çevre eylem planlarının başarılı bir şekilde uygulanması gerekmektedir.

Sonuç

Çevre sorunları esas itibarıyla sadece dün veya bugün kapsayan bir sorun değildir. Yine ne kadar etkili önlem alınırsa alınsın tamamıyla ortadan kaldırılabilecek bir sorun da değildir. Çevre sorunları hem insan sağlığını tehlikeye atmakta hem de birçok canlı türünün yok olmasına neden olmaktadır. Bu derece önem arz eden sorunlar bireysel olarak devletlerin altından kalkabilecekleri sorun çok ötesinde bir sorundur. Çünkü çevre kirliliği sonuçları bölgesel veya ulusal nitelikte değil küresel bir sorundur. Bu nedenle ülkelerin tek tek bu alanda politikalar belirlemeleri bu kirliliğin önüne geçmesinde çok fazla etkili olamamaktadır. Çevre sorunları alanında başarı elde edilebilmesi için tüm ülkelerin birlikte politikalar belirlemeleri ve uygulamaları gerekmektedir. Dünyada kurulan birçok kuruluş çevre sorunları alanında çeşitli politikalar oluşturmakta ve bunların uygulanması için öncülük etmektedirler. AB de bu kuruluşlar arasında çok önemli bir yere sahip olan kuruluşlardan biridir. AB oluşturmuş olduğu çevre politikalarının hem üye ülke ve aday ülkeler tarafından uygulanmasını sağlamak hem de diğer ülkelere örnek olmaktadır.

Çevre ile ilgili politikalar oluşturanlar öncelikle soruna ekonomik olarak yaklaşmışlardır. Fakat ekonomik olarak çevre sorunlarını ele alıp politikalar oluşturmak yeterli değildir. Çevre sorunları dışsallığının yoğun olmasından dolayı, politikalar ekolojik ve etik değerleri de kapsayacak şekilde oluşturulmaya başlanmıştır. AB yapı olarak ekonomik bir entegrasyondur ve sorunların çözümüne ilk etapta ekonomik olarak bakmıştır. AB'nin bu çalışmaları yeterli olmayınca yapmış olduğu politikaları sadece ekonomik olarak değil, aynı zamanda çevre sorunlarının diğer yönlerini de kapsayacak şekilde oluşturmuştur.

AB'nin oluşturmuş olduğu çevre politikalarının sadece Birlik üyeleri tarafından uygulanması çevre sorunlarını ortadan kaldırmada yeterli değildir. Çevre ile

İlgili başarıların elde edilebilmesi için AB politikalarının tüm devletler tarafından uygulanması gerekir. Ülkelerin bir araya gelerek bu politikaları kendi hukuksal düzenlerine entegre etmeleri ve uygulamaları çevre sorunları konusunda etkili sonuçların ortaya çıkmasını sağlayabilir.

AB çevre politikaları; Birliğe üye ülkelerin bir bütün olarak daha kaliteli çevresel şartlarda yaşamalarının sağlanması, ekolojik dengenin bozulmasına neden olan faaliyetlerden uzak durulması, doğal kaynakların sömürülmesinin engellenmesi, ekonomik kalkınma sırasında çevrenin kirlenmesinin önüne geçilmesi ve gelecek nesillere temiz bir çevre bırakılması amacı ile oluşturulmuştur. Bu amaçlar için AB Avrupa Tek Senedi, Maastricht, Amsterdam ve Nice ile Lizbon Antlaşmalarında çevrenin korunması konusunda adım atılması gerektiğini dile getirmiştir. Avrupa Tek Senedi Antlaşmasında doğal kaynakların korunması ve çevreyi kirlüten etmenlerin kontrolü ile ilgili yasal düzenlemeler getirilmesi, Maastricht Antlaşmasında çevre ile ilgili artık somut adımların atılması, Amsterdam ve Nice Antlaşmalarında çevre kalitesinin sürdürülebilir bir şekilde korunması, Lizbon Antlaşması ile tedbir almanın yeterli olmadığı, çevre ile ilgili daha somut adımların atılması ve Birlik tarafından çevre ile ilgili harcamaların finanse edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

AB oluşturmuş olduğu çevre politikalarda belirlediği hedeflere ulaşabilmek için yedi farklı eylem programı oluşturmuştur. 4-5 yıllık dönemleri kapsayan ve hukuksal anlamda bağlayıcılığı olmayan çevre eylem planları, çevre sorunlarının ulusal ve küresel bazda ortadan kaldırılmasını sağlamak amacıyla oluşturulmuştur. Çevre eylem planlarının uygulanma başarısı çevre kirliliğinin ortadan kaldırılması ve önlenmesi başarısını beraberinde getirmektedir.

KAYNAKLAR

- Akdur, Recep. (2005). *Avrupa Birliği ve Türkiye Çevre Koruma Politikaları: Türkiye'nin Avrupa Birliğine Uyumunu*. Ankara Üniversitesi Avrupa Topluluğu Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını: Ankara. s. 233.
- Aksoy, Metin ve Şentürk, Suat Hayri. (2013). Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri Çerçevesinde Çevre Faslı Ve Mevzuatı. Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Gümüşhane. ss. 253-261.
- Alım, Mete. (2006). Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Türkiye'de Çevre ve İlköğretimde Çevre Eğitimi. *Kastamonu Eğitim Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2*. ss. 599-616.
- Anstoetter, Mark D. ve McDonough, M. (2012). Environment Action Program To Address Nanomaterials and Endocrine Disruptors. *Shook Hardy and Bacon LLP*. ss. 1-10.

- Arat, Güzin ve Türkeş, Murat. (2002). Uluslararası Sözleşmeler Ön Rapor. *Vizyon 2023: Bilim ve Teknoloji Stratejileri Teknoloji Öngörü Projesi Çevre ve Sürdürülebilir Kalkınma Paneli*. Ankara.
- Aytuğ, Hüseyin Kutay. (2014). Sürdürülebilir Su Kullanımı Açısından Avrupa Birliği Çevre Politikalarına Türkiye'nin Uyumu. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 10, Sayı: 2*. ss. 1-18.
- Bayazıt Hayta, Ateş. (2006). Çevre Kirliliğinin Önlenmesinde Ailenin Yeri ve Önemi. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 2*. ss. 359-376.
- Baykal, Hülya & Baykal, Tan. (2008). Küreselleşen Dünya'da Çevre Sorunları. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Cilt: 5, Sayı: 9*. ss. 1-17.
- Bayram, Tuba, Altıkat, Aysun ve Torun, Fatma. (2011). Avrupa Birliği ve Türkiye'de Çevre Politikaları. *Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Cilt: 1 Sayı: 1*. ss. 33-38.
- Budak, Sevim. (2000). *Avrupa Birliği ve Türk Çevre Politikası*. Buke Yayınları: İstanbul: s. 488.
- Budak, Sevim. (2004). Uluslararası Çevre Düzenlemeleri Bağlamında Politika Adalet ve Kalkınma. (Ed., Yıldırım, Uğur ve Marin, Mehmet Cevher). *Çevre Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar*. Beta Yayınları: İstanbul. ss. 385-430.
- Bulut, Süleyman. (2008). *Türkiye'de Yerel Yönetimlerin Çevre Politikası Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. Ankara.
- Can, Fatih. (2016). Çevre Politikasının Ekonomik Araçları. *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 9 Sayı: 3*. ss. 58-73.
- Çerçi, Ezgi. (2011). Çevre Hukukunun Temel İlkeleri. *Anahtar Dergisi, Haziran 2011*. ss. 20-23.
- Çokgezen, Jale. (2007). Avrupa Birliği Çevre Politikası ve Türkiye. *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 23 Sayı: 2*. ss. 91-115.
- Demiral, Berkan. (2000). Türkiye Belediyelerinin Çevre Politikaları. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 1 Sayı: 1*. ss. 19-27.
- Dikmen, A. Çağatay. (2005). AB'de Enerji ve Çevre. *TMMOB Türkiye V. Enerji Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. TMMOB Elektrik Mühendisleri Odası Yayını: Ankara.
- Durmaz, Burcu. (2004). *Avrupa Birliğinde Çevre Politikası Alanında Muhtemel Müzakere Sürecine Yönelik Gerekli Hazırlıkların Örneklerle Çalışılması*. Uzmanlık Tezi. Avrupa Birliği Genel Sekreterliği: Ankara.
- Duru, Bülent. (2007). Avrupa Birliği Çevre Politikası. (Ed., Erhan, Çağrı ve Senemoğlu, Deniz). *Avrupa Birliği Politikaları, İmaj Yayınevi*: Ankara. s. 280.
- Erol, Hamdullah Ve Uzun, Naim. (2016). 5. Sınıf Öğrencilerinin Çevre Sorunlarına İlişkin Görüşleri: Bir Köy Okulu Örneği. *Social Sciences Studies, Cilt: 4, Sayı: 1*. ss. 16-30.
- Gençalp, Ebru Ve Gürsoy, Barış. (2016). Uluslararası Çevre Rejimleri. *Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 7*. ss. 215-235.

- Grossman, Margaret Rosso. (2007). Agriculture And The Polluter Pays Principle. *Electronic Journal Of Comparative Law, Vol: 11, No: 3.* pp. 1-66.
- Güneş, Ahmet M.. (2011). Yeni Anayasa Tartışmaları Bağlamında Çevre. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 3.* ss. 259-283.
- Hey, Christian. (2005). A Short History Of The Policy Strategies. Eu Environmental Policies Handbook. *European Environmental Bureau.* Brussels, pp. 17-30.
<http://ec.europa.eu/environment/newprg/index.htm>. 15.03.2016.
http://kamuyonetimi.ksu.edu.tr/kategori_resimler/upload/KSU_UPLOAD39_138849.pdf. 01.04.2016.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.54c601e2c6a9e3.08785651. 10.02.2016
- İktisadi Kalkınma Vakfı Değerlendirme Raporu (2014). *AB'de 7'inci Çevre Eylem Programı Başladı.* İktisadi Kalkınma Vakfı Yayınları. 7s.
- İktisadi Kalkınma Vakfı. (2014). İşletme ve Sanayi Politikası.* İktisadi Kalkınma Vakfı Yayınları. İstanbul. 64s.
- Karabıçak, Mevlüt & Armağan, Ramazan. (2004). Çevre Sorunlarının Ortaya Çıkış Süreci, Çevre Yönetiminin Temelleri ve Ekonomik Etkileri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 2.* ss. 203-228.
- Karabulut, Elif. (2004). Avrupa Birliği Çevre Politikaları. (Ed., Uzun, Turgay ve Özeni Serap). *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye.* Seçkin Yayıncılık: Ankara: 332s.
- Karacan, Ali Rıza. (2002). İşletmelerde Çevre Koruma Bilinci ve Yükümlülükleri, Türkiye ve Avrupa Birliğinde İşletmeler Yönünden Çevre Koruma Politikaları. *Ege Akademik Bakış Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 1.* 1-11.
- Kaygısız, Ümmühan. (2012). Avrupa Birliği'nde Son Dönem Demokratikleşme Çabaları: Lizbon Antlaşmasının Demokratikleşmeye Katkısı. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, Cilt: 3 Sayı: 6.* 93-108.
- Kaypak, Şafak. (2013). Çevre Sorunlarının Çözümünde Küresel Çevre Politikalarının Önemi. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 31.* ss. 17-34.
- Keser, Ivana. (2011). The Common Maritime Transport Policy Of The European Union-The Protection And Preservation Of The Marine Environment. *Poredbeno Pomorsko Pravo, No: 50.* pp. 269-304.
- Kılıç, Selim. (2001). Uluslararası Çevre Hukukunun Gelişimi Üzerine Bir İnceleme. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 2.* ss. 131-149.
- Küçükaya, Alper. (2008). *Avrupa Birliği Ortak Çevre Politikası Çerçevesinde Çevre Vergileri ve Türkiye İçin Bir Değerlendirme.* Yüksek Lisans Tezi. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Manisa.
- Lavrysen, Luc. (2002). *Environmental Law Syllabus, Ghent University.* Belçika, 49s. Mathews, Tuchman Jessica. (1991). *Preserving The Global Environment.* Norton Company: New York.

- Memiş, Emin. (2014). Çevreyi Korumayı Amaçlayan Pozitif Hükümler Ve Çevre İdare Hukukunu Oluşturan İlkeler. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 3.* ss. 27-56.
- Mutlu, Ayşegül. (2006). Küresel Kamusal Mallar Bağlamında Sağlık Hizmetleri Ve Çevre Kirlenmesi: Üretim, Finansman ve Yönetim Sorunları. *Maliye Dergisi, Sayı: 150.* ss. 53-78.
- Orkunoğlu, Işıl Fulya, Bilgin, Sibel. (2010). Fiskal Ve Ekstrafiskal Amaçlar Bağlamında 1970'lerden Günümüze Çevre Vergileri. *Gazi Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 12, Sayı: 1.* ss. 77-108.
- Özler, Zeynep. (2009). *Lizbon Antlaşması, İktisadi Kalkınma Vakfı Değerlendirme Notu.* http://www.ikv.org.tr/images/upload/data/files/lizbon_antlasmasi.pdf. 07.03.2016.
- Özsoy, Şafak. (2003). *Türk Çevre Mevzuatı Ve Çevre Politikaları İle Beton Sektörünün Etkileşimi.* <http://www.tulipconsultants.com/admin/yuklenendosyalar/hbb-bildiri.pdf>. 22.02.2016
- Öztunç, Özgür. (2006). *Uluslararası Çevre Politikalarında Birleşmiş Milletlerin Rolü.* Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.
- Öztürk, Talip Ve Zeyimoğlu Öztürk, Filiz. (2015). Öğretmen Adaylarının Çevre ve Çevre Eğitimi İle İlgili Görüşmeleri: Ordu Üniversitesi Örneği. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 18, Sayı: 33.* ss. 115-132.
- Palabıyık, Hamit. (2004). Uluslararası Ticaret ve Çevre: Dünya Ticaret Örgütü Üzerine Açıklamalar. (Ed., Yıldırım, Uğur ve Marin, Mehmet Cevher). *Çevre Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar.* Beta Yayınları: İstanbul. ss. 249-272.
- Papadaki, O. Gioti. (2012). European Environmental Policy And The Strategy: Europe 2020. *Regional Science Inquiry Journal, Vol: 4, No: 1.* pp. 151-158.
- Popeanga, Vasile. (2013). Environmental Action Programmes In The European Union-Evolution And Specific. *University Of Targu Jiu Letter And Social Science Series, No: 3.* ss. 24-33.
- Sarıkaya, Hasan Zuhuri. (2004). Avrupa Birliği Uyum Sürecinde Çevre Politikaları ve Uygulamaları. *Su Kirlenmesi Kontrolü Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 1.* ss. 1-10.
- Sönmezoglu, Faruk Ve Erler Bayır, Özgür. (2012). Çevre Sorunlarına İlişkin Uluslararası Rejimler. *İnönü Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi, No:47.* ss. 247-289.
- Şeren, Gamze & Dedebeğ, Emin. (2013). Ab Uyum Sürecinde Türkiye'de Çevre Politikaları. *Ey International Congress On Ekonomik I,* ss. 1-21.
- Taytak, Meçik & Meçik, Oytun. (2009). Küresel Çevre Sorunlarına Karşı Uluslararası Yeşil Diyalog. *Uluslararası Davraz Kongresi Bildiriler El Kitabı.* Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yayını. ss. 250-264.
- Toprak, Düriye. (2006). Sürdürülebilir Kalkınma Çerçevesinde Çevre Politikaları Ve Mali Araçlar. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 4.* ss. 146-169.
- Toprak, Zerrin. (1989). Çevre Hakkı ve Yerel Yönetimler. *İnsan Hakları Yıllığı, Cilt: 10, Sayı: 11.* ss. 91-106.

- Tsebelis, George And Kalandrakis, Anastassios. (1999). The European Parliament And Environmental Legislation: The Case Of Chemicals. *European Journal Of Political Research*, No: 36. pp. 119-154.
- Ulucak, Recep. (2013). İktisat Politikası Olarak Çevre Politikaları ve Araç Seçimi. *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 34. ss. 1-16.
- Ulukent, Ali Nihat. (2010). *Avrupa Birliği Çevre Politikaları ve Türkiye*. Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Edirne.
- Ulutaş, Ferda, Alkaya, Emrah & Böğürçü, Merve. (2011). A Comparative Analysis Of Turkish And European Union Environmental Legislation Regarding Cleaner. (Sustainable) Production Concept. *International Journal Of Environment And Sustainable Development*, Vol: 10, No: 3. pp. 246-266.
- Uslu, Yeter Demir Ve Erkan, Ufuk. (2016). Çevre Yönetim Sistemlerinde Yenilenebilir Enerji Uygulamaları: Yeşil Ofis. *Alternatif Politika Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1. ss. 211-233.
- Yalçın, Arman Zafer. (2009). Küresel Çevre Politikalarının Küresel Kamusal Mallar Perspektifinden Değerlendirilmesi. *Balıkesir Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 21. ss. 288-309.
- Yılmaz, Abdullah, Bozkurt, Yavuz & Taşkın, Ercan. (2005). Doğal Kaynakların Korunmasında Çevre Yönetiminin Etkinliği. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 13. ss. 15-30.

İNGİLİZ EDEBİYATININ TOPLUMSAL MİSYONU VE SÖMÜRGEÇİLİK

The Social Mission of English Literature and Colonialism

Ahmet KAYINTU¹

Geliş Tarihi: 28.02.2017 / Kabul Tarihi: 30.03.2017

Öz

Bu çalışma İngiliz edebiyatı disiplininin ortaya çıkması ve yükselişi, Hindistan'daki sömürge vatandaşlarını uygarlaştırma ve İngiltere'de orta sınıfın eğitilmesi amacıyla matuf olarak şekillendiğini ortaya koymaktadır. Birinci işlev için İngiliz edebiyatının içeriği Hindistan'daki İngiliz sömürge yönetiminin idari ve politik ihtiyaçlarıyla uyumlu hale getirilirken; ikinci işlev olarak iç kamuoyunda toplumsal ve politik kontrolü sağlamak amacıyla İngiliz orta sınıfının eğitilmesi gündeme gelmiştir. Bu hedeflere ulaşmak için İngiliz edebiyatı, din ve filoloji gibi yerleşik toplumsal kurumlar ve rakipler arasındaki yerini ve varlığını sağlamlaştırmaya gereksinim duymaktaydı. İngiliz edebiyatının İngiltere ve denizafırı ülkelerde ortaya çıkışı ve yükselişi, aynı zamanda daha önce İngiltere'de yürürlüğe konulamayan yeni girişimlerin ve deneyimlerin yerleşik hale gelme biçimlerine de işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, İngiliz edebiyatı, sömürgecilik, Hint edebiyatı, İngiliz eğitimi

Abstract

This study sets out to demonstrate that the emergence and rise of the discipline of English literature was moulded by the colonial mission of civilizing colonial subjects in India and educating the middle class in England. The former one that is the civilizing mission was an adaptation of the content of English literature to the

1 Yrd. Doç. Dr. , Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Böl - mü, akayintu@bingol.edu.tr

administrative and political imperatives of British colonial rule in India while the latter the educating mission was in turn proved to be support education of English middle class for social and political control in domestic affairs. In order to realise this aim English literature had to prove its own existence among its other traditional social institutions or rivals such as religion, and philology. The emergence and rise of English literature in England and overseas also demonstrate the ways of establishment of the new attempts and experimentations in colonies which could not be put into action in England before.

Keywords: *Literature, English literature, colonialism, Indian literature, English education*

İngiliz Edebiyatının Yükselişini Hazırlayan Dış Koşullar

Çok erken dönemlerden itibaren İngiliz Edebiyatı bir disiplin olarak bir dizi belirsizliklere ve çatışmalara bina edilmiştir. (Baldick, 1983: 1) İngiliz edebiyatının İngiltere ve Hindistan’da yerleşmesi, Britanya İmparatorluğunun içinde süregelen bir dizi çatışmanın su yüzüne çıkan etkisinin sonucudur. Bu çatışmalar İngiliz Parlamentosu ile İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, Parlamento ile İngiliz Hristiyan misyonerler, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi ile yerli elit tabakalar arasında meydana gelmiştir. Bir başka ifadeyle söz konusu edebiyatı oluşturan unsurlar; dini muhalefet, sınır komşulukları ve İngiliz hükümetinin sömürgeler ile olan ilişkileri olmuştur. (Viswanathan, 2015: xiv)

İngiliz edebiyatının varlığı, İngiltere’nin ülke ve ulus olarak tarihteki yerini aldığı dönemlere dek geriye götürülse de, somut olarak henüz yaklaşık yüz elli yıllık bir geçmişe dayanmaktadır. 1860’lara dek İngiliz eğitim sisteminde “edebiyat müfredatı” çift başlı bir şekilde varlığını sürdürdü. İngiliz eğitim sisteminin içeriği üst sınıflar için klasiklerin ve alt sınıflar için dini eserlerin öğretilmesi biçiminde düzenlendiğinden dolayı, söz konusu eğitim sisteminde İngiliz edebiyatının yeri ve konumu belirsizdir. İngiliz gençliği için meydana getirilmiş olan İngiliz edebiyatı, önce on dokuzuncu yüzyıl başlarında sömürge yöneticileri tarafından isyancı gizil güçler taşıyan Hindistan halkının ideolojik bakımdan edilgen bir hale getirilmesi, ıslah edilmesi amacıyla meydana getirilmiş, daha sonra başka bir kullanım için yine İngiltere’ye ithal edilmiştir. 1890’lara gelindiğinde İngiliz kamuoyu, devlet okullarında İngiliz ulusunun deniz aşırı topraklardaki tahakkümü, demiryollarının durumu, kanallar ve silahlara ilişkin bilgi alma ihtiyacını gidermeye yalnızca gazeteler kifayet etmemeye başladı. Sömürge yöneticileri hem iç ve dış kamuoyunun bu talebine cevap vermek hem de İngiliz imparatorluğunun imajını yüceltmek amacıyla, kültürel ve sanatsal araçlardan yararlanma yollarını araştırmaya başladılar. Bu arayışın bir sonucu olarak, imparatorluğun estetize edilmesine olanak sağlayan milliyetçilik ve üstün ırk

ideolojileri eşliğinde, sömürgeciliğin bir aracı olmak üzere popülist ve kahramanlık öğeleri ile yüklü dizeler yazılmış; bunlarda sömürgeciliğin kardeşliği pekiştirdiği, İngiliz sömürge yönetiminin doğru kararlar almadaki isabeti ve İngilizlerin deniz aşırı ülkelerdeki varlığının meşruluğu sürekli olarak işlenmiştir.

İngiltere’de önceleri klasik müfredat üst sınıflara, dini eğitim ise alt sınıfların ihtiyaçlarına göre tasarlanmıştı. Bugünkü bildiğimiz şekliyle İngiliz edebiyatının 19. yüzyılın son çeyreğine değin İngiliz eğitim sisteminde yeri yoktu; ancak orta sınıfın zamanın sistemine karşı çıkması sonucunda modern çalışmalara alternatif bir kurum olarak ortaya çıktı. (Viswanathan, 2015: 70) Ancak İngiliz edebiyatının ortaya çıkışı ve gelişiminin oldukça sıra dışı ve özgün bir nitelikte oluşu, onu diğer edebiyatlardan ayıran önemli özelliklerinden birisidir.

Öncelikle İngiliz edebiyatının ortaya çıkışı ve yükselişi, çorak sömürgeci geçmişin izlerinin silinmesi, maddi sömürü ve Avrupa’nın dünya hâkimiyetinin arkasındaki sınıf ve ırk baskısını ima eder. Bu durumun görmezden gelinerek genel olarak edebiyatı, özelde –çalışmamıza konu olan-İngiliz edebiyatını politikadan ve gündelik sorunlardan soyutlamak her şeyden önce onun varoluş nedenini ve kurumsal konumunu önemsiz hale getirmek anlamına gelmektedir. Zira sömürgecilik tarihinin en önemli temsilcilerinden biri olan İngiltere’de bu misyonun yerine getirilmesi ve yayılması ile edebiyat ve özellikle roman arasında son derece önemli bir ilişki vardır. On dokuzuncu yüzyıl İngiliz edebiyatını, İngiltere’nin toplumsal misyonu olarak anlaşılan sömürgeciliğin, İngiltere’nin İngilizlere kültürel yeniden sunulmasının hayati bir parçası olarak anımsamaksızın okumak; bir başka ifadeyle eğer on dokuzuncu yüzyıl İngiltere’si sömürgeci ise edebiyatın ve edebi eserlerin, içinde doğup geliştiği dönemin koşullarından etkilenmesi söz konusu olduğundan, İngiliz edebiyatının da bu durumdan ayrı ve bağımsız olması düşünülemez. İngiliz tarihinin ekonomisinin, toplumunun sömürgecilik geçmişi uzun süre tarihçiler ve edebiyat eleştirmenlerince ihmal edilmiş veya kasıtlı olarak gözden kaçırılmıştır. Örneğin İngiliz romanının gelişim seyri konusunda bilinenler, uzun süre boyunca Ian Watt’ın *The Rise of the Novel* (1957) (Romanın Yükselişi)’nde dile getirdiği görüşlerden ibaret kalmıştır: Buna göre, İngiliz romanı, on sekizinci yüzyılda kapitalizm gibi diğer sosyal, ekonomik gelişmeler ve bireycilik gibi Descartes ve John Locke’un etkisindeki geleneğe yaslanarak gelişme kaydetmiştir. Bu gelişim senaryosuna uygun olarak Defoe, Richardson ve Fielding’in romanları, sosyo-ekonomik ve bireycilik anlayışının bir yansıması olarak Watt’ın analizlerine konu olmuştur. Watt, öte yandan Britanya imparatorluğu ve sömürgecilik konusu ile İngiliz edebiyatını ve romanını ise dikkat çekici bir şekilde söz konusu etmemiştir. (Jaffe, 2002: 244) Bu basit gerçekliğe karşın, İngiliz tarihinin sömürgeciliğin merkezinde olduğu ve kültürünün sömürgecilik olgusu ile iç içe ve işbirliği içinde olduğu konusu Edward Said tarafından ancak 1980’ler gibi geç bir tarihte sorgulan-

maya başlandı. Said'in eleştirilerinin odağını, neden yalnızca birkaç büyük roman yazarının ve eleştirmenin sömürgecilik ile doğrudan ilgilendiği ve diğerlerinin bu durum karşısında sessiz kaldıkları şeklindeki itirazı oluşturmaktaydı. İngiliz edebiyatının sorgulanmasına yol açan bir 'muhalefet' hareketi baş göstermiştir: Burada temel konu 'Büyük Edebiyat' diye nitelenen İngiliz edebiyatına verilen bu payeyi sorgulamak ve İngilizlik nosyonunu içerik ve yöntem birlikteliğiyle düşündürmektir. Edebiyatı naif, zararsız, eğlenceli bir uğraş olarak niteleyenlere göre edebiyatın ideoloji ile bir ilgisinin olmadığı gibi, ideoloji yapay ve geçici bir durum, edebiyat ise doğal ve kalıcı bir durumdur. (Williams, 1976: 126-130) İngiliz romanı on dokuzuncu yüzyılda zirve dönemini yaşarken, bu yükselişe koşut bir eleştiri geleneğinin ortaya konamamış olması, hem eleştiri hem de romanın birbirlerinden bağımsız ve farklı bir gelişim ve değişim seyri olduğunu göstermekte, hem de üstün diye nitelenen eserlerin bir eleştiri geleneğinden ve süzgecinden geçmeden bir üstünlük payesi verilmesini olanaklı kılmaktaydı.

Ayrıca İngiliz edebiyat eleştirisi de aynı şekilde sorgulanmaya başlanmış; örneğin Patrick Parrinder'e göre İngiliz edebiyat eleştirisi, Arnold'dan itibaren masumiyet karinesini kaybetmiştir. (Parrinder, 1977: 1) Yöntemin ideolojik olmasının nedeni hem romanın sömürgeciliğe hem de eserin eserden çok ulusa, dine bilime yönelik eleştiri ve önerilerinde yatar.

Zira İngiliz edebiyatı, anavatan İngiltere'de eğitim ve öğretimin yaygınlaştırılması konusunda; anavatan dışında ise İngiliz yönetiminin özellikle Hindistan'da nasıl kalıcı bir hale getirilebileceği ve daha ileriye taşınabileceği konusuyla daima ilişkili bir araç olarak düşünülmüştür. Ancak, Hindistan'da İngiliz yönetimin ve varlığının kalıcı hale getirilmesine yönelik çözüm önerisi olarak İngiliz edebiyatı hemen yürürlüğe girmeyip onun öncesinde Hıristiyanlığın Hindistan halkına öğretimini amaçlayan misyonerlik faaliyetleri bu iş için uygun bir araç olarak düşünülmüştür. Uzun süre devam eden bu faaliyetlerden bir sonuç alınamamasıyla birlikte, misyonerlik faaliyetleri yerini İngiliz edebiyatına bırakmıştır.

İngiliz edebiyatını özgün kılan bir başka yönü de genel olarak evrensel nitelikli eserlerin, önce içinden çıktığı toplumların kültüründe, daha sonra evrensel ölçekte tanındığı ve okunduğu ve ilgi gördüğü varsayılmakla birlikte, İngiliz edebiyatı için tersi bir durum söz konusudur: İngiliz edebiyatı ulusal düzeyde yerleşik olarak tanınmadan önce, önce uluslararası düzeyde kendisini kabul ettirdikten, tanındıktan ve bir kanon haline geldikten sonra ancak ulusal düzeyde bir tanınırlık kazanmıştır. Örneğin John Bunyan'ın *The Pilgrim's Progress* adlı eseri öncelikle Afrika'da Hıristiyan misyonerler için bir başvuru kaynağı olarak kullanılmış, daha sonra yine Afrika'da sömürgecilik sonrası toplumların bireyleri arasında kurtuluş için ilham kaynağı olarak algılanmış ve okunmuştur. İngiltere'de ise ancak bundan sonra alegorik bir eser olarak okunmak yerine tamamen İngilizce yazılmış ve coğrafi olarak

güney İngiltere'nin karakteristiklerini taşıyan milli bir eser statüsü ile karşılanmış olup İngiliz hümanizminin bir göstergesi olarak evrensel niteliklere sahip olduğu öne sürülmüştür. (Viswanathan, 2015: xii)

İngiliz edebiyatı ile ilgili diğer önemli bir konu da, İngiliz edebiyatının anavatanının neresi olduğu sorusudur: İngiliz edebiyatı nerede doğdu? Son zamanlara kadar bu sorunun cevabı nerdeyse kuşku götürmez bir şekilde 'İngiltere' idi. Ancak yeni çalışmalar ve yaklaşımlar, İngiliz edebiyatının doğuşu için İngiltere'nin değil deniz aşırı ülkeler ve coğrafyalar olduğunu, bundan ötürü İngilizlerin kendi tarihlerine ve kültürlerine karşı ilgisiz olduğunu ortaya koymaktadır. İngiliz edebiyatının akademik düzeyde çalışmaya konu olması ilk kez Bengal'de gerçekleşmiştir. Hatta Thomas Babington Macaulay'nin ünlü (*Minute on Indian Education* (1835) konuşmasından çok önce Bengalli küçük bir memur topluluğunu Shakespeare ve İngiliz edebiyatı aracılığıyla eğitmek İngiliz Doğu Hindistan Şirketinin hedefleri arasındaydı. İngilizce konuşan Hindistanlılar asla bir taklitçiden daha fazla itibar kazanmamışlarsa da kendilerinin İngilizler tarafından küçük düşürülmesi Hint milliyetçiliğini tetiklemiştir. (Brantlinger, 2009: 8)

Michael Gardiner de, Viswanathan'na yakın bir ifadeyle İngiliz edebiyatı İngiltere'nin edebiyatı olmadığını ileri sürer. Ona göre, bir disiplin ve yayılmanın bir aracı olarak İngiliz edebiyatı, sömürge halklarının durumuna ve İngiliz imparatorluğunun ve toplumsal sınıfının amaçlarına uygun olarak ve İngiliz milliyetçiliğine karşıt olarak ortaya çıkmıştır. Yine bir disiplin olarak İngiliz edebiyatı yersiz yurtsuz, ideolojik bir niteliğe sahiptir. İngiliz edebiyatı özellikle İngiliz İmparatorluğunun yayılcılığının diğer sömürge halkları ve kültürleri üzerinde hegemonya kurma aracı olarak işlev görmüştür. (Gardiner, 2012: 1) İngiliz edebiyatı temel olarak iki evreye ayrılmaktadır: İngiliz edebiyatının yükselme dönemi olarak 1810'lar ile 1910'lu yıllar arasındaki 'yükseliş dönemi' ve 1910'lar ile 2010 yılları arası dönemi kapsayan çöküş dönemi olarak adlandıran Gardiner, söz konusu iki dönem arasında paradoksal bir ilişki görür: Birinci evrede İngiliz İmparatorluğu yükselişte ve İngiliz milliyetçiliği geri planda yer alırken ikinci dönemde durum tam tersi bir yödedir: İmparatorluk çökmeye yüz tutarken İngiliz milliyetçiliği yükselişe geçmiştir. (Gardiner, 2012: 2)

İngiliz edebiyatının garip bir çelişkisi de, İngiliz edebiyatının mirasını yüklenme ve büyük ölçüde aktarma görevinin, yine İngilizler tarafından sömürgeleştirilen uluslara nasip olmuştur. İrlanda ve Amerikan kökenli James, Conrad, Eliot, Pound, Yeats, Joyce ve Beckett gibi dışarıdan ve 'çevreden' gelen yazarlar, Joyce'un 'İngilizlerin toplumsal ve edebi teamüllerinden özgürleştiği ölçüde bir yazar olduğunu düşündüğü' (Regan, 1998: 271) gibi, bu yazarlar da İngiliz edebiyatını dışarıdan, tarafsız bir bakış açısıyla değerlendirip geliştirmişlerdir. İngiliz edebiyatını yalnızca yüceltmek kaygısıyla eleştiriden kaçınmayıp objektif bir değerlendirme yapma

olanağı bulan bu yazarların söz konusu edebiyatı uluslararası alanda yetkin bir şekilde de tanıtılmasında ve temsil edilmesinde oldukça önemli katkıları olmuştur. Yine söz konusu yazarlar ayrıca yaşamlarının kimi dönemlerinde bir ölçüde gönüllü sürgün olarak Avrupa’da yerleşik olarak kaldıklarından ötürü kendi anavatanlarına büyük bir tutkuyla bağlanmamışlardır.

‘İngiliz edebiyatı’ Viktorya dönemi emperyalist orta sınıfın ürünü olduğunu belirten Terry Eagleton (Regan, 1998: 271) olgunluk dönemine geçtikten sonra bu edebiyatın üç büyük sınava tabi tutulduğunu ifade eder: Birinci dünya savaşı, modernizmin patlak vermesi ve kapitalist üretim biçiminin değişime uğraması. Ona göre Birinci dünya savaşı ulusçuluğu hem fevkalade bir biçimde sağlam temellere oturttu hem de ideolojik söylemlere ve eylemlere karşı ulusçuluk bir kalkan işlevi gördü. Bundan ötürü İngilizcenin savaş sonrası dönemde Cambridge’de görece sakin ve huzurlu bir barış ortamında, hızla tükenişe geçen imparatorluğun aidiyet ve kimlik olgusunun artık geçersiz kaldığı bir dönemde, İngiliz edebiyatı bir seçenek olarak ortaya çıkmıştı. (Regan, 1998: 271)

İmparatorluk gölgesi, gerek ulusal gurur gerekse bireysel ve toplumsal konumları yazarlara daima cazip gelmiştir. İmparatorluk çökünce bu kez ‘Commonwelt literature’ diye kucaklayıcı daha doğrusu, yeni bir sömürgecilik anlayışı başladı. Ancak imparatorluğun çöküşüyle birlikte İngiliz edebiyatı önemini yitirdi. Terry Eagleton’ın ifadesiyle, İngiliz edebiyatı imparatorluğun çöküşüyle başı kesilmiş bir tavuk gibi sersemledi Ancak onu çöküşten kurtaran İngiliz okullarında ve üniversitelerde okutulmuş olmasıydı. (Regan, 1998: 277)

İngiliz edebiyatının anavatanı deniz aşırı ülkeler özellikle Hindistan olduğundan dolayı bu edebiyatın kurumsal olarak ortaya çıktığı, geliştiği ve şekillendiği yer olması bakımından Hindistan ve İngiltere’deki serüvenini aynı izlek üzerinde paralel bir şekilde takip etme gereği vardır. On dokuzuncu yüzyılda İngiltere ve Hindistan’da edebiyata ilişkin yapılan tartışmalar her iki ülkede yankı bulmuş birbirini etkilemiştir. Bundan dolayı İngiliz edebiyatının gelişim sürecinin seyrini her iki ülkenin iç dinamiklerini, İngilizlerin Hindistan’da sömürgeci varlığını, bu varlığı ayakta tutmak ve devam ettirmenin koşullarını dikkate alarak izleme gereği vardır.

İngiliz edebiyatı kurumsallaşma sürecinde karşı karşıya kaldığı birçok engelle baş etmek zorundaydı. Bu engeller arasında toplumun manevi yapısının temeli olan din olgusu, bilimin ön kabulleri bulunmaktaydı.

XIX. yüzyıl sonlarında İngiliz edebiyatı çalışmalarının yükselişinin nedeni konusunda tek bir açıklama yapılması isteseydi, en iyi cevap “dinin başarısızlığı” olabilirdi. Viktorya döneminin ortalarına gelindiğinde geleneksel olarak güvenilir, muazzam bir güce sahip din büyük bir kriz içindeydi: Artık kitlelerin kalplerini ve zihinlerini kazanamıyordu; bilimsel keşiflerin ve toplumsal değişimin çifte etkisiyle

eski sorgulanamayan hakimiyeti buharlaşma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Din bir sürü nedenle çok etkili bir ideolojik kontrol biçimi olduğu için bu durum özellikle Viktorya dönemi yönetici sınıfını endişelendiriyordu. Bütün başarılı ideolojiler gibi din de açık kavramlar ve formüle edilmiş öğretiler yoluyla değil, imge, simge, alışkanlık ve ritüeller ve mitoloji yoluyla işler. (Eagleton, 2008: 20)

I.A. Richards'a göre toplum krizdedir; çünkü tarihsel değişim, özellikle bilimsel keşifler, insanların yaşamalarını sağlayan geleneksel mitolojileri geride bırakmış değersizleştirmişti. Dolayısıyla insan ruhunun hassas muvazenesi thlikeli bir biçimde bozulmuştu ve din de artık bu ince ayarı düzeltmeyeceği için bu işi şiir üstlenmeliydi. Richards “Şiir bizi kurtarmaya muktedirdir; şiir kaosu alt etmenin olası bir yoludur”, der. (Richards, 1926: 82-83) Arnold gibi Richards da edebiyatı toplum düzenini yeniden inşa edecek bilinçli bir ideoloji olarak öne çıkarır; hem de bunu büyük savaş sonrasının toplumsal anlamda yıkıcı, ekonomik anlamda yıkıcı, ekonomik olarak çöküş içinde, siyasi açıdan istikrarsız yıllarında yapar. (Eagleton, 2008: 38)

Edebiyatın modern sömürgeci deneyim içindeki ayrıcalıklı statüsü ve on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başları, klasik Avrupa sömürgeciliğinin ulaştığı olağanüstü küresel boyutlarının zamanımızı hatırı sayılır ölçüde etkilediği gerçeğine çok az dikkat gösterildi. Çünkü edebiyat toplumsal bir narsizme yol açtığı gibi, gündelik dünyayı aşan güncel sorunlardan ayrı, kopuk bir alan olarak görülmektedir. Bu da edebiyatın sömürgecilik, ırkçılık gibi uygulamalardaki rolünün ya görmezden gelinmesine ya da başka bir yöne kanalize edilmesine yol açmaktadır. Edebiyat nasıl tarihten ve toplumdan soyutlanamazsa, bu konuların da on dokuzuncu yüzyıl romanına ilişkin görüşlerden ayrı tutulmaması gerekir. Sanat yapıtlarının özerkliği varsayımı, yapıtların bizzat kendilerinin kesinlikle dayatmayacağı bir ayırma türü getiriyor.

Edebiyatın bizzat kendisi Avrupa'nın deniz aşırı yayılmasına bir biçimde katılmakta ve bu nedenle imparatorluk uygulamasını destekleyen, geliştiren ve pekiştiren düşünce yapılarını oluşturmaktadır. J. A. Hobson, Realist Avrupa romanının, iyilikseverlik, din, bilim ve sanat gibi esetete edilmiş ve inceltilmiş emperyalist kılıflara büründüğünü ve böylece etkili bir araç haline geldiğini gözlemler. (Hobson, 1972: 197) Edward Said, İngiliz edebiyatını emperyalizm bağlamında konu edindiği eseri *Culture and Imperialism* (Kültür ve Emperyalizm)'de İngiliz edebiyatı ve emperyalizm arasındaki ilişkiyi on dokuzuncu yüzyıldan daha önceye götürür: “İnsan İngiliz edebiyatında emperyal dünya haritası gibi bir şey aramaya başlarsa, böyle bir harita...on dokuzuncu yüzyıldan çok önce... ortaya çıkacaktır. Aynı zamanda hem düzen içinde...hem de yaşamsal önemde bir parça biçimde. İrlanda, Amerika, Karayipler ve Asya'da yerleşik İngiliz çıkarları sürekli

bir ilgiyle izlemiş, övmüş ve gözetmiş şair, düşünür, tarihçi, oyun yazarı, devlet adamı, romancı, gezi yazısı yazarı, vakanüvis, asker ve sansasyon yazarlarını ortaya koymaktadır.” (Said, 1994: 98-99) Emperyalizm ve sömürgecilik bağlamında on dokuzuncu yüzyıl İngiliz romanı üç ana döneme ayrılır. Bu dönemlerden birincisi 1789’dan 1830’lara kadar devam eden Romantik dönem. Bu dönemde 1800’lerden önceki dönemde liberal görüşler, kölelik karşıtı söylemlere rastlansa da, bu tarihten sonraki romanlarda hakim eğilim, Jacoben karşıtlığı, artan muhafazakarlık ile ağırlık kazanmaya başlayan sömürgecilik ideolojisi olmuştur. Scott’ın “tarihsel romanları”, İngiltere’nin bütünlüğü ve İskoçya ile birleşmesini öngören ulus devlet kurucu bir yaklaşımı benimseyen bu amaç doğrultusunda kişisel ve toplumsal kahramanlık öğelerine oldukça yer veren bir niteliktedir. Örneğin *Ivanhoe* Saksonlarla Normanların birleşmesini, *Waverley* ise İskoçya’nın İngiltere’yle birleşmesi ya da İngiltere’ye dahil olması gerektiği temasını dillendirir. İkincisi 1840’lardan İngiltere’nin en büyük uluslararası güç ve zengin bir imparatorluk haline geldiği dönem. Üçüncü dönem bu tarihlerden yirminci yüzyıla dek süren ve imparatorluğun yalnızca siyasal olarak değil sosyal, sanatsal ve kültürel alanda da belirleyici bir konuma geldiği ve romanlarda görünür hale geldiği dönemdir. Bu dönemlerde siyasal ve toplumsal dönüşüm geçiren imparatorluk ve onun kurumlarıyla birlikte romanda bu değişimden etkilenmiş ve sömürgeciliğin taşıyıcısı olmuştur. İmparatorluk herkesin ilgi alanına girmektedir. Bir çok Viktorya dönemi sanatçısının gerek Hindistan’da akrabalık ilişkileri olduğundan dolayı gerekse sömürgelerle olan ilişkisinden ötürü İmparatorluk ile doğrudan veya dolaylı ilişkisi bulunmaktadır. Mathew Arnold’ın kardeşleri tıpkı Dickens’ın dört çocuğu gibi Hindistan ve Avustralya’ya göç etmişler; George Eliot ve George Henry Lewes emperyal torpraklarda yatırım yapmışlar; öte yanda dönemin kimi yazarlarının kökeni Hindistan’a dayanmaktaydı: Thackeray ve Kipling Hindistan’da dünyaya gelmişlerdir. Dönemin birçok önde gelen şahsiyetleri, sanayi, ticaret ve özgürlüğün sayesinde İmparatorluğun dünyayın gelişimine liderlik ettiğini söylemekteydi. (Brantlinger, 2009: 3) Birçok Viktoryen için ise emperyalizm neredeyse seküler bir din ile aynı anlama gelmekteydi. (Brantlinger, 2009: 8)

George Gissing, *Whirlpool’da* (1897) Afrika’da yapılacak çok fazla yapılacak işin olduğunu, hiç kimsenin bir an için dahi, İngiltere’nin yalnızca kıyıda köşede sahip olduklarıyla yetinmesini beklememesi gerektiğini belirtir. [Afrika’nın] tümünü yutmalı, savaşmalı, ta ki İngiliz imparatorluğu yıkılıncaya dek. “Yirminci yüzyılda bir alev topu gibi başlarına inmeliyiz” der.

Bu yüzyılda, İngiltere deniz aşırı hegemonyasını genişletip Amerika, Hindistan ve Afrika’ya yerleşti. Dolayısıyla bu dönemde yalnızca İngiliz edebiyatı gelişmekle kalmadı, İngiliz imparatorluğunun dünyanın her tarafında yer etmesiyle birlikte İngilizce yazan yazarlar tarafından oluşturulan İngilizce edebiyatı ortaya çıkmıştır.

Kipling sömürgeciliği konu edinen ilk roman yazarı olmamakla birlikte, sömürgeciliği salt tarihçilerin ilgi alanına giren bir konu olmaktan çıkarmış ve romanın konusu haline getirmiştir.

1860'lardan itibaren Afrika'nın keşfiyle birlikte Nil'in gizemi araştırmalara ve kimi edebi eserlere konu oldu. Bu dönemde sosyal Darwinist düşüncelerle yoğrulmuş olan on dokuzuncu yüzyıl yazarları ırk, "kara lita" Afrika'nın batıl inançlar, kölelik ve yamyamlık ile karakterize ettikleri imajını sık sık işlediler. Bu yapıların amacı ise, Batı uygarlığının Doğu karşısındaki üstünlüğünü ispatlamaktı.

Conrad'dan önce "kara kıta" Afrika mitini en çok işleyen İngiliz roman yazarı H. Rider Haggard olmuştur. Haggard *King Solomon's Mines* (1885), *She* (1887) ve *Allan Quatermain* (1887) adlı eserlerinde Afrika'nın geri kalmışlığını onun Mısır ve Orta Doğu'daki diğer uygarlıkların kazanımlarını kaybetmesi ve bu uygarlık havzalarıyla ilişkisini büsbütün kaybetmesi ile açıklar. Ve bundan dolayı Afrika'yı kayıp uygarlık olarak nitelendirir.

Sömürge yazarları için Afrika korkuların ve arzuların boy vermesine Hindistan'dan daha fazla elverişli bir yerdir. Afrika 'ilkel' ve çalılıklarla kaplı karanlık bir yerdir. Oysa Hindistan eski uygarlıklara ve antik kentlere ev sahipliği yapan bir ülkedir. H. Rider Haggard'ın *King Solomon's Mines* adlı eserinde çizilen Afrika portresi, Afrika'nın her türlü kanunsuzlukların yaşandığı, güvenlik sorunun üst düzeylerde olduğu, özellikle yer altı zenginlikleri olan bir yerdir. Haggard ve maceracı çağdaşlarının düşüncesine göre Afrika yönetilmek için değil, sömürülmek ve Afrikalıların sahip olmaya layık olmadıkları zenginliklerinin anavatana yani İngiltere'ye taşınması gereken bir yerdir. *King Solomon's Mines*'dan *A Bend in the River*'a kadar bütün Afrika romanlarında, sömürgeciliğin amacının her zaman para biriktirmek ve zenginlikleri sömürmek olduğu fark edilir.

İngiliz Edebiyatı ve Din

Edebiyatın dinin yerine konumlandırılmasına yönelik çalışmalara şiir örnek olarak gösterilebilir: Şiir yeniden, sanayi kapitalizminin yabancılaştırıcı etkilerinin giremediği nostaljik bir sığınaktı. Şiirin kendisi, Tanrı gibi, rasyonel sorgulamaya kapalıydı; kendi üstüne kapanmış, biricik varlığına gizemli varlığına el sürülmemiş bir nesneydi. Şiir, başka kelimelerle açıklamayan, kendisinden başka hiçbir dilde ifade edilemeyen şeydi: Her bir parçası, karmaşık organik bir bütünlük içinde bir diğerinin üzerine katlanıyordu ve bütünlüğü ihlal etmek küfür gibi bir şeydi. Dolayısıyla edebi metin işlevselci denebilecek bir şekilde kavranıyordu: Yani şiir her türlü sürtüşmeyi, düzensizliği ve çelişkiyi, muhtelif özelliklerinin simetrik işbirliği içinde ortadan kaldırıyordu. (Eagleton, 2008: 38)

Şiiri edebi türlerin en üstünü olarak değerlendiren Matthew Arnold'a göre, din, bilim ve felsefe yerini şiire terk edecektir. "Din, verili ve duygusal boyutu eklenmiş olan bir bilgiyi içerdiği için gerçekliği temsil edemez. Bilim ise salt gerçek olgulara odaklandığı için olguların insani ve duygusal boyutunu ihmal ettiğinden dolayı eksiktir. Felsefeye gelince, olgular arasında nedensellik ilişkisi, sınırlı ve sınırsız varlıklar hakkında akıl yürütmeye dayanan felsefe, yalnızca gölgeler, hayaller ve yanlış bilgi görüntülerinden ibaret değil midir? Bir gün o bilgilere güvendiğimiz ve onları ciddiye aldığımız için kendimize hayret edeceğiz. Onların ne denli içi boş bilgi yığınları olduğunu anladıkça, şiirin bize sunduğu "bilginin güzel ruhunu ve soluğunu" daha çok alkışlayacağız." (Arnold, 1973: 161-163) Arnold, şiire ve şiirin karşıtları olarak konumlandığı din, bilim ve felsefeye ve daha genel olarak kültüre ilişkin saptamalarında şiiri, kültürün taşıyıcısı olarak onların yerine ikame eder. Örneğin felsefe ile şiir arasında ayırım yaptığı gibi filozof ile şair arasında da ayırım yapan Arnold'a göre, filozofun dehası yeni düşünceler ortaya koymak iken, şair yeni düşünceler ortaya koymaktan çok, mevcut düşüncelerin bir sentezini yapar ve onları görünür kılar. Ancak Arnold, bu sosyal ve kültürel görevini an itibariyle yerine getirmek için gerekli olan olgunluğa ulaşamadığı bilincindedir. Tarihsel açıdan şiir, din ve felsefenin gerisinde ve gölgesinde kalmakla birlikte, gelecekte hem edebi bir tür hem de toplumsal konularada üstleneceği görevler açısından şiirin diğer edebi türlerden daha ayrıcalıklı olduğu kanısındadır. (Arnold, 1962)

Din konusu aynı zamanda İngiliz yönetimi altında bulunan Hindistan'da da hem İngiliz Parlamentosunun gündemindeki hem de İngiliz edebiyatının başa çıkmaya çalıştığı en önemli sorunlardan biriydi: Yani İngiliz Hristiyan misyonerlerinin Hindistan'da Hristiyanlığı yayma çabaları. İngiliz misyonerlerin amacı İngiliz sömürge yönetiminin ve varlığının kalıcı hale getirmek için İngiliz merkezi hükümetinden ahlaki ve dini çalışmalarına destek sağlamaktı. Onlara göre misyonerlik faaliyetleri hem imparatorluğun kendilerine yüklediği bir görev hem de karanlık ve cehalet içinde kalmış olan Hindistan halkına Hristiyanlığın "aydınlık mesajını" ulaştırarak onları bu dine kazandırmak olan ilahi sorumluluğun bir gereği olarak da desteklenmelerini sağlamaktı.

İngiliz Parlamentosu ise bu öneriye şiddetle karşı çıktı. Zira dini duyarlılığın son derece yüksek olduğu Hindistan'da doğrudan Hristiyanlığın propagandasını yapmak oldukça tehlikeli sonuçlara yol açarak ülkedeki İngiliz varlığının sonunu getirebilirdi. Bir başka açıdan da, misyonerlik ve Hristiyanlaştırma faaliyetleri, farklı din anlayışından dolayı kültürel ve siyasi birlikten yoksun olan kesimler, böyle bir girişim karşısında dinlerinin tehdit altında olduğu algısıyla ortak düşman belledikleri İngiliz Sömürge Yönetimine karşı bir dayanışmaya girebilir ve sonrasında sonuçları kestirilemeyen bir kaosa neden olabilirlerdi. Ayrıca, İngiltere'nin Hindistan'daki eğitim anlayışı, anavatandaki eğitim anlayışından temel olarak bir

yönüyle faklıydı: Buradaki Hıristiyanlaştırma faaliyetlerini kontrol altında tutmak. Çünkü İngiltere’de son derece kolay yürütülen bu faaliyetler, Hindistan’ın özellikle eğitilmiş kesimlerinin tepkisini çekmemesi olanaksızdı. Dolayısıyla Hindistan’da bundan kaçınılmalıydı. Bu düşünceyi savunanlar göre İngiltere böylelikle daha güçlü ve adaletli görünecektir. (Viswanathan, 2015: 73)

1813’ten sonra Hindistan’a henüz ulaşmaya başlayan misyonerlerin önemli bir endişesi; İngiliz Sömürge Yönetiminin Hindistan’da seküler bir eğitim yürütmekte oluşuydu. Bundan dolayı misyonerler edebiyat öğretimine cephe almaya başladılar. Misyonerler göre edebi metinlerin dini ve içerikten soyutlanıp seküler bir tarzda okutulması ile öğrencilerin manevi değerlerden yoksun bırakılması, tıpkı denizde yolunu bulamayan bir insanın suda boğulması gibi, onların başarısız olmasıyla sonuçlanacaktır. Bir diğer bakış açısına göre seküler eğitim, İngilizlerin ön yargıları olan “dinsiz” Hindu anlayışını ortadan kaldırdı ancak meydan gelen boşluğu dolduramadı. Bu durum bazı tehlikeleri beraberine getirmekteydi. (Viswanathan, 2015: 79)

İngiliz edebiyatının misyonerlik faaliyetlerinde ifadesini bulan Hıristiyanlığın yayılması çalışmalarının yerine konumlandırılması başka çevrelerden de tepki çekmiştir. Oryantalist Wilson Horace, Hindistan eğitim sisteminde yeni bir kast sisteminin öngörüldüğünü halbuki Sanskritçe eğitim yapan okullarda öğretilen İngilizce ile pek çok Sanskrit bilginin, İngilizceyi son derece iyi öğrendiğini hükümete sunulan ve İngilizceye çevrilen seçkin eserlerin bunun kanıtı olduğu ileri sürülmüştür. Bir diğer itiraz konusu da, sadece İngiliz edebiyatının desteklenmesinin Hint edebiyatı ile diğer yerli edebiyatları ve kültürleri itibarsızlaştırarak yok etme amacına matuf olduğu görüşüdür. Bentinck’in bu görüşüne Wilson ve diğer oryantalistlerden sert tepkiler gelmiştir. Bunlara göre fonların Oryantal dillerden alınıp İngilizce eğitim yapan kurumlara aktarılmasının nedeni klasik eğitimi tamamen bitirmektir.

Yerli edebiyatı yok ederek ve bütün kültürel birikimlerini ortadan kaldırarak, halkının tamamının aidiyet bağıyla bağlı oldukları, bütün düşüncelerinin ve söz varlığının kaynağı olan ülkelerini kendilerine yabancılaştırmalı, karakterlerini aşağılamalı ve hiçbir entelektüel canlılık emaresi bırakmayarak onları kabiliyetsiz ve aciz insanlar düzeyine getirmeliyiz. (Viswanathan, 2015: 42) 1835’te İngilizce Eğitim Yasasının yürürlüğe girmesiyle birlikte, İngilizce, Hindistan eğitim sisteminin bir parçası haline geldi. Ayrıca hükümet tarafsızlık politikasını askıya aldı ve kültürel ve sosyal konularda doğrudan müdahil olduğunu göstermiş oldu. İngiliz edebiyatı artık araç olmanın ötesinde amaç olarak kendisini kabul ettirmiş oldu. (Viswanathan, 2015: 44)

Dini eğitimin eksikliğinin giderilemediği ve dini ilkelerin ışığından yoksun bir özgürlük ve iktidar anlayışına sahip olmanın Hintliler için kötü sonuçlara yol

açacağı; ahlaki açıdan doğru olmayan bir hükmün politik açıdan da doğru olmayacağı; Tanrı'nın bizi bir tek amaç için sadece bu inançsızlara İncil'i tanıtmak için Hindistan'a gönderdiği gibi pek çok kanıt öne sürülmüştür. (Viswanathan, 2015: 20)

Misyonerlerin dini eğitim verilmesi gerektiğine yönelik görüşlerine destek, hiç beklemedikleri bir yerden; İngiliz hükümetinin askeri kanadından geldi: Onlar, dini içerikten soyutlanmış bir eğitim tarzının Hintlileri hükümet karşıtı ve cüretkâr yapacağı yolunda duydukları endişeleri misyonerlerle paylaştıklarını ifade ettiler. Hıristiyanlık tarihsel olarak hükümetlere karşı darbencililiğin ideolojik bir aracı olmadığı, dış koşullardan çok kişinin iç dünyasını ıslah etmekle ilgili olduğunu söylerler.

Hıristiyanlık Hindistan'da sadece öğrenilen ve uygulanan bir bilgi olmayıp Hint edebiyatı ve diğer yerli edebiyatları da yerinden eden bir gelişme olarak algılandı.

Bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi en iyi kavrayanlardan biri olan Warren Hastings, bilgiyi elinde tutan İngiltere ile bu bilginin konusu ve nesnesi olan Hindistan arasındaki ilişkiyi bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin bir örneğini sunmaktadır. Hastings bu bilgiyi 'objektif' bilgi olarak sunar. 'İnsanlığın ortak birikimi olan bilginin üretimi İngiliz dili çalışmalarına yeni bir sorumluluk yüklemiş; onun seyrini İngiliz dilinin betimsel olarak incelemenin ötesine geçerek Hintçe ve Sanskritçeyi itibarsızlaştırmak amacıyla hedef alan karşılaştırmalı bir şekilde bürünmüştür.

Bu tehlikeli girişimin olası olumsuz sonuçlarını göze alamayan İngiliz Parlamentosu, Hindistan'da dini tarafsızlık politikasının bir gereği olarak, uzun bir süre devam edecek olan misyonerlik faaliyetleri ile İncil'in eğitim ve öğretimini yasaklama kararı aldı. (Viswanathan, 2015: 36)

İngiliz edebiyatının, Hindistan'da önemli bir alternatif konum kazanması, İngiltere'ye Hindistan'daki sömürge varlığına çok hızlı bir disiplini kurumsallaştırma fırsatı sundu. Sömürge nüfusunun heterojen yapısı İngiltere'ye, kendi topraklarında yerleşik dini, sosyal ve siyasal kurumların ve homojen nüfus yapısının izin vermediği bazı deneyleri gerçekleştirme olanağı vermiştir. Misyonerler tarafından yapılan telkinlerin Hindistan halkı tarafından hükümetin küstahça müdahalesi olarak algılanması ve sert bir tepkiyle karşılanması üzerine İngiliz hükümeti Hindistan'da seküler eğitim politikalarını test etmek amacıyla yürürlüğe koydu.

Ayrıca Hindistan, İngiltere'de artık tedavülden kaldırılmış veya acımasız geleneklerle olan bağlarından ötürü, bastırılmış ve muhalefetle karşılaşmış olan laik eğitime dair görüşlerini test etme imkânı sunan bir laboratuvar görevi görmüştür. İngiltere'de seküler eğitimden vazgeçilmesinin ve dini içerikli eğitimin geçerli

hale gelmesi misyonerlerin laik eğitim sistemiyle Hindistan'da karşılaştıkları sert muhalefettir. Zira İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, sömürge kültürünün kendi kültüründen farklı olarak doğrudan kilise baskısından oluştuğu bazı uygulamalardan yoksun olmasından dolayı, Hindistan'ı test edilmiş görüşleri ve uygulamaları hayata geçirmek için uygun bir zemin sunmaktaydı. İngilizcenin Hindistan'da kültürel, sosyolojik, dini çağrışımlarından arınmış salt bir dil olarak çalışmalara konu olması, İngilizce eğitiminin de İngiltere'de seküler bir şekilde çalışılabileceğini göstermiştir.

İngiliz emperyal gücünün Hindistan'da başa çıkmak zorunda olduğu iki konu bulunmaktaydı. Bunlar İngiliz eğitim sisteminin Hindistan'da yerleştirilmesi ve misyonerlik faaliyetleri olmuştur. Hindistan'da yaygınlaştırılması düşünülen eğitim sisteminin içeriği İngilizlerin Hindistan'daki varlığını pekiştirici nitelikte, fakat aynı zamanda liberal ve özgürlükçü fikirlerden özenle arındırılmış olmalıydı. İngilizler, Hindistan'da doğrudan Hıristiyanlık propagandası yapmaktan kaçınmışlardır. Zira eğitim sistemin özgürlükçü düşünceleri barındırması kadar, ülkedeki Hindu ve Müslüman nüfusun aşırı tepkisiyle sonuçlanacak açıktan dini telkinler ve misyonerlik faaliyetlerinin de İngiliz emperyal varlığı için ciddi bir tehdit unsuru olduğu son derece iyi bilinen bir gerçektir. Sonunda çözüm olarak hem özgürlükçü olmayan hem de seküler bir eğitim ihtiyacına yanıt veren ve politik tartışmalardan uzak olduğu izlenimi veren İngiliz edebiyatında karar kılındı. Okutulmak üzere seçilen edebi metinler, özünde Hıristiyanlığın öğretileri olan ve Hindu değerlerle fazla sorunlu olmayan ahlaki içerikli konulardan oluşmaktaydı. Bu metinler arasında Shakesper'den , Addison'dan Bacon ve Locke'tan ve Adam Smith'ten alınan dini ve ahlaki öğütler bulmak mümkündür. bakıldığında bunların özünde Hıristiyanlık öğretileri olan ve edebi metinler ikisini de bünyesinde toplayan bir İngilizce Hint-doğu eserlerinin yerini alamadı, ancak onlardan farklı bir statüde ve hatta ayrı eğitim kurumlarında öğretilmeye başlandı. İngilizce aynı ortamda ve diğer dillerle birlikte okutulduğu durumlarda da, İngilizcenin öğretimi genel değil seçmeli olarak, yalnızca bu dersi almak isteyen öğrenciler arasından seçilen üst düzeyde akademik becerilere sahip üstün zekâlı çocuklarla öğrencilerle sınırlı tutuldu. Öğretimde esas olarak Latince ve Yunancanın öğretimine benzer bir 'klasik' bir yöntem uygulanmaktaydı. Bu uygulamanın altında yatan amaç, İngilizcenin diğer dillerden belirgin bir şekilde farklılaştırılarak ayrı ve ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğu dolayısıyla bu ayrıcalığın İngilizceyi öğrenenler için de geçerli olduğu algısını oluşturmaktır. On dokuzuncu yüzyılın başlarında birçok Hindu, kendi dinlerinin misyonerler tarafından aşağılanması ve İncilin okullarda okutulmasına ve öğretilmesine karşı çıktı. Evangelikler ahlaki öğretileri İngiliz Edebiyatı içinde dolaylı biçimde öğretmek bu sorunu aştılar. Gramer veya fonetik öğretimi yerine İngiliz edebiyatı ahlaki bir içerikle öğretildi ve öğrencilerden

İngiliz edebiyatı metinlerini evrensel ve her hangi bir sınırlı olmaksızın ‘gerçekleri’ ilettikleri üzerinde düşünmeleri istendi. Bu ahlaki öğretiler ve gerçekler Hıristiyanlık öğretilerine denk gelmekteydi. İngiliz edebiyatının gerçekteki rolü, doğrudan propaganda konusu olmayan din eğiminin yerini almış ve sömürgecilik destekçisi bir konumda bulunmuş olmasıdır.

Nihayetinde din tamamen teğet geçilerek Shakespeare, Milton gibi yazarlar aracılığıyla Hıristiyanlık propagandası ve yayılımı gerçekleştirildi. Dini eğitimin tepki çekme olasılığının neden olduğu endişe, İngiliz edebiyatının ve dolayısıyla İngiliz sömürge yönetiminin ve ulusunun üstünlüğünün sorunsuz bir şekilde kabul edildiği bir güven ve huzur iklimine yerini bıraktı. Daha da ileri bir aşamaya da geçildi: Artık konu sadece İngiliz edebiyatının üstünlüğünün kabul edilmesiyle sınırlı kalmayıp, onun karşısında Hint edebiyatının pervasızca aşağılanmasına, ahlaki kötülüklerin, hor görülen ve ikinci sınıf insan muamelesine tabi tutulan kadınların içinde bulunduğu sorunların başlıca sorumlusu olarak nitelenmesine kadar uzandı. İngiliz edebiyatın en bariz zaferlerinden biri bütün bu sürecin sonunda Batılı adamın en yüce bir insan olarak ortaya çıkması ve tescillenmesi oldu. İngiliz edebiyatının konumu hükümet nezdinde, Hıristiyanlığı misyonerlerden daha fazla hizmet ettiği kabul edilerek, misyonerlerin mali kaynak talebi dahi geri çevrildi.

İngiliz edebiyatının belirli amaçlar için eğitim konusu haline getirilmiş olmasının belirli sonuçları olmuştur. Buna göre, İngiliz edebiyatı ideal ahlaki değerlerin ve evrensel gerçeklerin ölçüsü olarak kabul edilmiş dolayısıyla İngilizlerin davranış biçimlerin ve ahlaki değerlerinin de evrensel değerler olarak bu modellere karşılık geldiği ve İngilizlerin bu değerlere sahip olarak en üstün ve mükemmel insanlar oldukları, öte yandan karşıtları olan Hinduların ve genel olarak tüm Doğu dünyasının da aşağı ve ikinci, üçüncü sınıf insanlar oldukları propagandası yapmaları sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla İngiliz edebiyatı gören Hindular, Hıristiyanlık değerlerini ve asıl amaç olarak da Hindistan halkının sorunsuz, doğal bir süreçle sömürgeleştirilmesi yolunda destek sağlamaktı. Bu açıdan sömürge ve emperyalistlerce işgal edilen birçok ülke için İngiliz edebiyatının sömürgecilik geçmişiyle işbirliği içinde görülür.

Hindistan’da uzun süre devam eden misyonerlik ve Hıristiyanlığın yaygınlaştırılması tartışmaları, Hindistan’da dinin propaganda konusu yapılmasının yasaklanması, ülkedeki İngiliz Sömürge Yönetiminin bir başka çözüme yerini bıraktı: İngiliz edebiyatının eğitim öğretim sistemine dahil edilmesi süreci başladı. Yasayla yıllık yüz bin rupiden az olmamak üzere bir bütçenin İngiliz edebiyatı çalışmaları ve Hindistan’ın yerli eğitimli halkının İngiliz edebiyatı çalışmaları konusunda teşvik edilmesi amacıyla tahsis edilmesi kararlaştırıldı. Thomas Babington Macaulay, bu uygulamanın başarıya ulaşacağından emin bir şekilde, İngiliz edebiyatı eğitiminden geçen bir yerlinin Milton’ın şiirine, Locke’un Metafiziğine, Newton’ın

Fiziğine aşına olan bir yerlinin sadece Arap ve Sanskrit edebiyatına hakim olan bir yerliyle kıyaslanamayacak kadar üşütün bir konumda bulunduğunu belirtir.² (Viswanathan, 2015: 38)

Dini ve ahlaki söylemler ve değer hükmü içermediği düşünülen edebiyat yepyeni bir fonksiyon ile ortaya çıktı. Edebiyatın bu yeni yorumu ve biçimi dini ve ahlaki öğretilerin eksikliğini sorun olarak algılamayan kimi çevrelere cazip gelse de, misyonerler ahlak ve dinden yoksun bir eğitim anlayışının İngiliz yönetimi de dahil bütün değerlerin sorgulanmasına yol açacağı uyarısında bulunmayı sürdürüyorlardı.

Edebiyatın müfredata girmesiyle birlikte, İncil'in öğretimi de edebiyat öğretimine benzer bir şekilde –konu, olay örgüsü, mekan, karakterler gibi- öğelere göre yeniden yapılandırıldı. Artık İngiliz edebiyatı İngiliz hükümetine memur alımından sanayi üretiminde ihtiyaç duyulan eleman alımına kadar hemen her alanda işgücü istihdamının ölçüsü olarak işlev görmeye başladı. Öte yandan sadece Hint edebiyatına hakim bir Hintlinin hiçbir şansı kalmamıştır. İşe alımlarda uygulanan başka yöntemler de mevcuttu: eğer Hindu aday dürüst olduğuna yetkilileri ikna etmeyi başarmışsa, önce işe alınır daha sonra eğitimden geçirilirdi, zira hükümetin kalifiye eleman gereksinimi had safhadaydı. Ancak misyonerlerin yine de itirazları yok değildi: Eğer hükümet için edebiyat Hıristiyanlığın yayılması için bir araç ise; edebiyat yerine niçin doğrudan Hıristiyanlığın kendisi öğretilsin ki? Hükümetin bu soruya yanıtı sessiz kalıp ve amaçları doğrultusunda eylem planını sürdürmek olmuştur. Edebiyat dilin bir yansıması iken, Hindistan halkının algısında çalışkanlığın, başarının, güvenilir oluşun ve itaatın bir ifadesi olarak saygın bir konum elde etti. (Viswanathan, 2015: 93)

İngiltere ve Hindistan'da Eğitim

Zira edebiyat, sömürgeci tutumların oluşumunda son derece önemli bir role sahiptir ve imparatorluk dünyasındaki ve tarihindeki konumu estetik bir nesne olmasının çok daha ötesinde bir anlam taşır. Hindistan Eğitim Konseyi Başkanı Lord Macaulay, "Minute on Indian Education" (1835) tarihli yazısında İngiliz İmparatorluğunun eğitim yoluyla sömürgecilikini sürdürmesi konusunda şu görüşleri öne sürer: " Biz sınırlı imkanlarımızla biz bu kadar halkı eğitemeyiz. Yapmamız gereken en iyi şey, yönettiğimiz insanlarla bizim aramızda iletişim kurabilecek bir sınıf ortaya çıkarmaktır. Renkleri ve tenleri Hindu, zevki, fikri, zihni ve ahlaki İngiliz olan bir sınıf. Bu sınıfa ülkenin konuşulan lehçelerini sadeleştirme, bu dilleri Batılı terimlerle zenginleştirme ve bilgiyi büyük kitlelere ulaştırma görevini

2 Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Columbia University Press, 2015 [1989], s. 38

verebiliriz.” (Macaulay, 1965: 107-117)

İngiltere'nin Hindistan'da eğitime olan ilgisi nedeni, Hindistan halkının ahlaki açıdan sorunlu olmasından çok, Britanya İmparatorluğunun bu ülkedeki otoritesinin, yönetim kademesinin ve tüccarlarının seviyesinde görülen ahlaki yozlaşma olup imparatorluğun bekasına ve güvenliğine ilişkin endişelerin ortaya çıkmasıdır. Edmund Burke'in ifadesiyle alınan tedbirler, yerli halkın Bengal'deki İngiliz vatan-daşlarına yönelik yanlışların ve saldırıların önüne geçerek güvenliğini sağlamaya yöneliktir. (Viswanathan, 2015: 27)

İngiliz edebiyatı eğitimi iç içe geçmiş iki biçimde sömürgeci iktidarın aracı olarak işlev görmüştür. Bunlardan birincisi yerel İngiliz ya da Britanyalıları kendilerini edebi metinler üzerinden evrensel değerlerin biricik temsilcileri ve taşıyıcıları olarak konumlandırmışlardır ve kolonileri kendilerinden aşağı yabani, barbar ve ilkel olarak tanımlamada bir araç olarak kullanmışlardır. Edebiyat öğretimi sadece imparatorlukta eğitimin bir parçası değil aynı zamanda etik, psikolojik ve politik mesajların empoze edildiği kurucu metinler olarak da işlev görmüşlerdir. Sözlü kaynaklar gibi yazılı edebiyat ürünleri sömürgeciler ve sömürülenler arasında değişim aracı olmuştur. Sömürgeleştirme ilk olarak sözlü hikâyelere, popüler fantezilere, antik kutsal kitaplara ve ilk gezi yazarlarının uzak diyarlarda yaşayanları barbar, vahşi, olarak betimlemelerine konu olan yazılı materyallerine dayanır. Sömürgeciliğin çok erken tarihlerinden itibaren öteki yerler ve insanlar hakkında İncil'den ve *Pilgrim's Progress* ten bilgi edinilmekteydi. Bunlarla birlikte Herodot'un vahşi insan ve topluluk betimlemeleri, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Marco Polo, Mandeville veya Hakluyt gibi gezginlerin eserlerinde ötekilere ilişkin yabani, barbar gibi betimlemelere dayanır. Avrupa'da çıkarılan her harita, sınıflama, kodlama Avrupa dışı bölgelere, insanlara ve kültürlere uyarlanmaya çalışılmıştır. Neredeyse bütün sömürge planları, yerlilerin geriliği ve genel olarak bağımsızlığa, eşitliğe ve zindeliğe elvermedikleri varsayımıyla başlıyor. Avrupa kültürünün belirgin özelliği her zaman değilse de, genellikle aynı anda hem kendi seçimlerini geçerli kılmak, hem de bu seçimleri uzaktaki sömürgeci bir anlayış ve egemenlikle savunmaktır.

Edebiyat başka yerler ve toplumlar konusunda araştırma yapma, ele geçirme ve işgalin psikolojik yönleri, ulusal gurur ve üstünlük iddialarının alt yapısını hazırlamıştır. Bundan ötürü İngiliz edebiyatı eğitiminin amacı sömürge yönetimi altındaki Hintlileri İngiliz devletine ve otoritesine karşı saygılı, itaatkar ve İngiliz çıkarlarını esas alan iyi memurlar olarak yetiştirmektir. Sömürgecilerin yönetilmesi ve asimile edilmesi süreci çatışmadan ziyade kısmen sömürge halklarının gönüllü katılımlarına, rızalarına ve işbirliğine dayandığından, İngiliz yönetimi salt askeri ve dini tedbirlere başvurmamış, bu ikisine göre daha işlevsel ve 'yan etkileri' ve tepkileri çok daha minimize edilebilen eğitimi yöntem olarak benimsemiştir. Hatta genel olarak eğitimin özelde İngiliz edebiyatı eğitiminin Hindistan'da yürürlüğe

konmasının temel amacının yönetsel kaygılar olduğu gerçeği gözden ırak tutulmamalıdır. Eğitim konusunun İngiliz hükümetinin bu denli ilgi odağı haline gelmesinin güvenlik eksenli iki temel nedeninden söz etmek olasıdır: Birincisi hükümetin ve devletin gereksinim duyduğu güvenilir memurlar ve insan kaynağı ikincisi ise bunların dışında kalan geniş kitlelerin hükümet için tehdit unsuru olmaları için sınıflar arasındaki katı ayrıma dayanan kast sisteminin izdüşümü olan bir uygulamayı-herkesi bulunduğu toplumsal statüde sabit tutmaktır.

1835'te alınan bir kararla, İngilizce eğitiminden sorumlu olan Vali William Bentinck, İngilizce eğitimi Sanskritçe eğitim veren okulların ve medreselerin programından çıkarıp sadece İngilizce eğitim yapılan okulların müfredatına alarak onurlandırdı. Seküler eğitimin sonucu: Hristiyanlıktan soyutlanmış olan seküler eğitim Hint okullarında yerini alırken, eğitimin Hint halkının ön yargılarını, hurafelerini, yanlış düşüncelerini ve Hinduizm'e yönelik eleştirilerini de içerdiği ve olumlu sonuçlara yol açacağı ön görülmekteydi. Oysa Hinduizm eleştirisi, Hristiyanlığın da aşağılanmayasına neden oldu. Hintli aileler çocuklarının okullarda üst düzeyde bir eğitim gördüklerini kabul etmekle birlikte, ahlaki ve dini değerlerden yoksun yetişmelerinden şikâyetçi oldular. Ancak az sayıda olsa da yine de bazı aileler misyonerlere destek verdiler. İngiliz hükümeti de Hintlilerin tepkisini çekmediği sürece dini Hristiyanlık eğitime göz yummaktaydı; kuşku ve tepki çektikleri anda ise anında müdahale edeceklerdi. Hükümetin temel hareket noktası şu oldu: Eğitimin amacını ve içeriğini Hintlilerin anlamamasını sağlamak istiyorlardı. Bir başka ifadeyle onları henüz olgunluğa ulaşmamış, adeta çocuklar olarak kabul etmekte. Esasında sıkı birer İngiliz edebiyatı savunucuları olan Thomas Babington Macaulay ve onun kayınbiraderi olan C.E. Tavelyan 'a göre, yukarıdaki savı doğrularcasına, İngiliz yönetiminin amacı onları eğitmek değil tam aksine eğitmemektir. Hintlilerin zihinlerini esir alan prangaları çözmek değil; zaman içinde bu prangalardan kurtulmalarını sağlamaktır. (Viswanathan, 2015: 41) Hristiyanlığın yayılması çalışmalarını destekleyen İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, Hristiyanlığı kendi çıkarları için kullanırken hükümet de laikliği bu doğrultuda kullanmaktaydı.

Hint edebiyatı ile Batı edebiyatını karşılaştıran ve eşitliği Batı edebiyatı lehine bozan misyoner Alexander Duff, esasında böyle bir karşılaştırmaya başından beri ısrarla karşı olduğunu zira klasik edebiyatın Batıda okunma ve algılanma biçiminin ilahi olmayıp edebi olduğunu, ancak Hindistan'da edebi eserin ilahi bir ürün olarak algılanmasını gerekçe gösterip Batı edebiyatının insan aklını esas almasından ötürü Hint edebiyatından üstün olduğu savunur. Duff'a göre İngiliz edebiyatının Hint edebiyatıyla karşılaştırılması imkân dışıdır; çünkü birincisi –İngiliz edebiyatı-her alanda araştırmaya dayalı, salam hatasız bilgiyle donanmış, edebi, bilimseldir. Hint edebiyatı bu niteliklerden yoksun olduğu gibi, arkaiktir ve pratik bir değerden de

yoksundur. Bu konuda James Mill ve Hegel tarihsel kompozisyon ile entelektüel olgunluk arasında bir paralellik kurar ve uygarlıklar dünyasında yerini almayan yer almayan toplumların tarihlerinden bahsedilemeyeceğini öne sürerler. (Viswanathan, 2015: 110)

Seküler edebiyat konseptine dönüş sadece dini kimliğin reddiyle sınırlı değildir. Daha net bir şekilde kültürel değer anlayışını inanç ve doğmadan arındırarak kültürü dil, deneyim ve tarihin konusu haline getirmektedir.

İngiliz ve Hint edebiyatları arasındaki fark, Hıristiyanlık ve Hinduizm arasındaki fark denk düşer ki, bu da İngiliz edebiyatının entelektüel ve dilbilimsel açıdan daha üstün olarak ortaya çıkışını mümkün kılmıştır.

Seküler edebiyat anlayışı İngilizce eserlerin gücünü, meşruiyetini, İngiliz hükümetinin konumunu ve gücünü pekiştirmesine yol açmıştır.

İngiliz Edebiyatı ve Hint Edebiyatı

İngiliz sömürgeciliği yalnızca endüstriyel ve askeri güçle desteklenmemiş, aynı zamanda imparatorlukla birlikte İngilizlerin ahlaki kültürel ve ırksal açıdan da diğer uluslardan ve kültürlerden üstün olduğu propaganda konusu yapılmıştır. Edebiyat yalnızca sömürülen toplumların aşağı, yabancı şeklinde damgalanmalarına yol açmakla kalmaz, aynı zamanda birer parçası oldukları toplumların sorgulanmamış gerçekliklerinin oluşumuna katkıda bulunur. Örneğin Hindistan için tasarılan eğitim sisteminde öğrencilere yalnızca İngiliz Edebiyatı değil, İngiliz ırkının yapısında bulunan üstünlük de öğretilmiştir. Eğitimde İngiliz edebiyatı önemli bir yere sahiptir. İngiliz edebiyatı öğretimi hem sömürgeci gücün kültürel ve ahlaki üstünlüğü hem de sömürgelerin kültürünü değersizleştirilmesinin aracı olarak kullanılmıştır. İngilizce bilmek, iş imkanı bulmak ve kariyer yapmanın koşuluydu. Spivak, büyük klasik eserleri “İngiltere’nin, onun toplumsal misyonu, İngiltere’nin İngilizlere kültürel temsilinin çok önemli bir parçası olan sömürgecilike dikkat etmeden okumak eksiklik ve ciddi bir kusurdur” der.

Neredeyse bütün sömürge planları, yerlilerin geriliği ve genel olarak bağımsızlığa, eşitliğe ve zindeliğe elvermedikleri varsayımıyla başlar. Sömürgeciler kendi yazılı ve sözlü birimlerini bu bölgelere taşıırken, bu bölgelerin kültürel ürünlerine, yazılı ve sözlü birikimlerine kayıtsız kalmamışlardır. Çünkü sömürge yönetimi öncelikle kendilerine yardımcı olabilecek yerli bilgi kaynaklarına gereksinim duyarlar. Bir yere toprağa adını vermek, bu toprağı kullanmamak ve bunu metinsellik konusu yaparak pekiştirmek yönetmek demektir. Edebiyat, iletişim olanaklarının henüz çok sınırlı olduğu dönemlerde deniz aşırı yöreler ve bölgeler konusunda toplumsal algı oluşturulmasında önem taşır. Bunun önemi açıktır: Ele geçirilen topraklarda zamanla

yerleşme hakkı, gelecekleri konusundaki planlama, sömürülen topraklarının kendi kimliklerini, tarihlerini ve varlıklarını ortaya koyma ve kendileri tarafından, rıza yoluyla kendilerine dair algıların yerleşmesinde önemli bir paya sahiptir. Romanın imparatorluk merkezine ilişkin algının oluşturulmasında bir başka yön daha vardır. Sömürgeci edebiyatını evrensel iddiasıyla yüceltirken bu arada özellikle ele geçirilen topraklardaki edebiyatın bastırılmasında, göz ardı edilmesinde, varlık alanına çıkmasının önünde engel olma konusunda hem çok önemli, hem de bu ikisi arasındaki başlıca bağlantılardan biridir. Kültür ve onun bir parçası ve görünümünden biri olan edebiyat, zamanla ve genellikle saldırgan bir biçimde, ulusla ya da devletle birlikte anılmaya başlanır, bu duruma eşlik eden ve kültüre belli ölçüde içkin olan “yabancı düşmanlığı” “biz”i “onlar”dan (ötekilerden) farklılaştırır. Edebiyat ve edebiyatın türleri tarihsel deneyimin ürünüdürler. Ve bunun doğal sonucu olarak yazarlar da nihayetinde kendi toplumlarının tarihi içinde yer alırlar; o tarihle ve kendi toplumsal deneyimleriyle farklı düzeylerde şekillenme ve şekillendirilme ilişkisi içinde olurlar. Bu nokta, karşısındakilerin ötekileştirdiği ve yabani, vahşi gibi nitelemelerle kategorize edildiği düzeyin de başlangıcını oluşturur.

Bu amaçla İngiliz edebiyatı varlığını ortaya koymak ve bağımsızlığını sağlamlaştırmak üzere diğer edebiyat gelenekleriyle de mücadeleye koyuldu. İngiliz edebiyatı üstün edebiyat olarak öne çıkarılmakla kalmayıp aynı zamanda kötülüğün ve kötü ahlakın kaynağı olarak suçlanan Hint edebiyatı yol açtığı yozlaşmayı da ortadan kaldırmaya aday olduğu öne sürülerek onu yerinden ederek tek edebiyat türü olarak varlığını perçinlemeye çalıştı.. Bu nedenle 1820’lerden 1850’lere dek İngiliz edebiyatı Hindistan’da salt bir edebiyat olarak değil, Hint eğitim sisteminde dini ve ahlaki iyileştirme yolunda bir rol de üstlenmiş oldu. Sorun İngiliz Yönetimi altındaki Hindistan’da edebiyattan önce, Hintlilerin doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyetinden ve kapasitesinden yoksun oluşlarıdır. Dolayısıyla onları Batılı bir eğitim düzeyine çıkarmak, öncelikle onların zihinlerinden anadillerinde üretilmiş olan değersiz[!] tortularından temizlemekle mümkün olur. Hintlileri yüksek ahlaki değerler ulaştırmak İngiliz edebiyatı için hem bir amaç hem de araç olmaktadır. Zira Batılı sanatsal ve edebi değerlere sahip olmakla için, onlara İngiltere’nin sanatını ve edebiyatını hem okutmak, hem de onların kendi edebiyatını ve sanatını barbarlık olarak nitelemesini ve aşağılamasını da gerektirir. Buna göre onların Fars etkisinden kurtarılıp antik prenslerinin barbarca görkemini aşağılamaları öğretilmeli ve Moğol yönetiminin altında boy gösteren zevkleri tümüyle yerinden ederek onları bu ülkeye[İngiltere] saygı duyarak bakmalarını, tıpkı genç öğrencilerin klasik Yunan topraklarına baktığı gibi [bu ülkeye] bakmalarını sağlanmalı. (The Original Herald, 1825: 587)

İngiliz edebiyatı İngiltere’de bir disiplin olarak 1871 gibi geç bir tarihte İngiltere’de henüz bir disiplin olarak adından söz ettirmeye başlayan İngiliz

edebiyatı Hindistan'da çok daha erken tarihlerde kurumsallaşmış ve üst sınıflara yükselmenin bir ön şartı ve aracı haline gelmişti. İngilizlere göre bu eğitim zeki, çalışkan Hintlilerin üst sınıflara tırmanmalarına fırsat sağlamasını onaylamalarına karşın, toplum geri kalan ve çoğunluğu oluşturan kesimlerinde İngilizleri hedef alan eleştirel bir tutum takınmadaki rolü üzerinde durulmaya başlandı. Sonuçta verilen bu İngiliz edebiyatı eğitiminin amacının Hintlilerin eğitim ve statülerini yükseltmek olmadığı, tam tersine herkesi bulunduğu konumda tutmak olduğu düşüncesi İngilizleri bir nebze rahatlattı. Örneğin Macaulay toplumların ve kanunların sadece bireylerin özel mutluluğunu arttırmaya katkı sunmaları konusunda bir işleve sahip olduklarını varsayıyordu. Macaulay'nin çabaları sonuç verdi ve İngilizce eğitiminde Hıristiyan değerleri ve ahlak sistemi yerine seküler bir sistemi öngörmüş ve bu da hükümete toplumda-Hindistan'da-onların tepkisini ve dini duyarlılığını zedelemekten tarafsız bir eğitim verme imkanı tanımıştır. Artık İngiliz edebiyatı eğitiminin yeni amacı, İngilizlere Hindistan'ın gelişimine katkıda buldukları için Hindistan halkında kendilerine karşı sevgi ve saygı uyandırmak; İngiliz ürünlerine yönelik tüketimi özendirme, Avrupa dair malumatlarını ileriye taşımak olmuştur. Hindistan'da üniversiteler İngiliz sömürge yönetiminin gereksinim duyduğu işgücünü sağlamak üzere kurulmuştur. Her kesime yeterli sayıda İngilizce öğretmeni istihdam etmek mümkün olmadığı için sadece çok az sayıda Hintli tam bir İngilizce eğitim alabilmekte; onlar da İngilizce kitap ve metinleri çevirmek ve öğretmenlik yapmak gibi iki görevi birden üstlenmek zorunda kalıyorlardı.

Sonuçta Hindistan'da yürürlüğe konulan eğitim sistemi kast sistemini derinleştirdi. Yükselmenin en iyi yolu sınıfları birbirlerinden ayırarak karışlarına fırsat vermeden eğitim vermek ve hükümet okullarında öğrenim görmelerini sağlamaktı. Yüksek sınıfa mensup olanlar hükümet tarafından açılan okullara, aşağı sınıflara mensup olanlar ise misyoner okullarına yönlendirilirdi. Müslümanlar ise İngiliz okullarına pek az ilgi göstermişlerdi.

İngiliz edebiyatın çalışmaları Hindistan'da gerektiği kadar eğitimle donanmış aslında içi boş bir sınıfın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hindistan'daki İngiliz yönetimindeki İngiliz dili ve edebiyatı eğitimi aynı zamanda gerçek veya olası tehditlere karşı bir güç dayanışmasını da temsil etmiştir.

İngiliz Edebiyatının Yükselişini Hazırlayan İç Koşullar

Başlangıcından itibaren İngiliz Edebiyatının iç kamuoyundaki amaçlarından biri, orta sınıf eğitmek olmuştur.

Orta sınıfın ihtiyaç duyduğu eğitim, onların ahlaki açıdan iyi olan karakterlerini değil, dar olan ufuklarını açmak, farklı bakış açılarını kazandırmaktır. (Baldick,

1983: 60) Arnold ile birlikte bir çok eğitimci de toplumun ve özelde çocukların eğitimi için uzun süre alan ve kuru bilgilerin ağırlıklı olarak öğretildiği eğitim programları yerine, Klasiklere de alternatif olmak üzere İngiliz edebiyatının eğitim programlarına alınması gerektiğini dile getirmiştir. Hedef kitle olarak üniversite eğitimi düşünmeyen ve buna imkan bulamayan öğrenciler seçilmiştir. (Baldick, 1983: 62)

XVII. Yüzyılda edebiyat belirli toplumsal değerlerin toplumda yerleşmesini, kurumlaşmasını ve daha geniş çevreler yayılmasını sağlayan bir araç işlevine sahipti. İngiltere’de 19.yüzyıla kadar eğitim, yalnızca Kilisenin bir uğraş alanı olarak algılanmaktaydı. Hatta 19.yüzyıl gibi dinin ve dini kurumların görece daha fazla aşındığı bir dönemde dahi Kilise eğitimde hala belirleyici rolü oynamaktaydı. Aristokrasi Kilisenin de üstünde bir tekel kurdu ve Kilise aristokrasinin altındaki yerini aldı ancak orta sınıf ve işçi sınıfları sistematik olarak bu imtiyazın dışında bırakıldılar. Klasik müfredat Kilisenin egemenliği altında sadece toplumsal liderlik için bir ön şart olarak kaldı. Kilise ve kültür arasındaki bu ittifak mevcut sosyal tabakalaşmayı doğrudan sağlamaştırdı; böylece klasik müfredat, kendi kanunlarını pekiştirmek için üst sınıfların eğitim aracı olurken, dini eğitim düşük sınıflara has olarak kaldı ve onların sosyal statülerinin devamına hizmet etmekle fonksiyonunu yerine getirmiş oldu. Çatışmalardan ve kısır çekişmelerden sonra XVIII. Yüzyılda maddi olarak gücü elinde bulundurmamakla birlikte kültürel açıdan zayıf ve eğitimsiz kalmış olan orta sınıfı aristokratik değerlerle ve sanatsal beğenilerle donatma, uygun davranışlar kazandırma ve genel anlamda bir standarda kavuşturma amacını gerçekleştirmenin en etkili yolu olarak edebiyat öne çıktı. Zira edebiyat toplumun yazılı ve sözlü kültürünün, estetik değerlerinin, toplumsal ve bireysel davranış kalıpları ile bireysel ve toplumsal düzlemde yaşamın hemen bütününe kuşatan bir çerçeve sunmaktaydı. Edebiyat eğitiminden geçenler sınıf atlarken, bu eğitimi alamayanlar kendinden düşük konumda olanlara bakıp utanır hale gelecek ve potansiyellerini harekete geçireceklerdir.

İngiltere’de XVIII. Yüzyılda köle ticaretinden ve imparatorluğun denizlerdeki hakim üstünlüğünden elde ettiği büyük sermaye birikimiyle birlikte, zamanın en büyük kapitalist sanayi devleti olma yolunda aratan bir hızla ilerlemekteydi. Bu ilerlemeye paralel olarak pazar ekonomisine dayalı yeni toplum ve insan ilişkileri geleneksel toprağa dayalı cemaat ilişkilerini ortadan kaldırıyor, insan hayatını ücretli bir köleliğe mahkûm ediyor, henüz oluşum halinde olan işçi sınıfını yabancılaşma sürecine sürüklüyor ve her türlü insani ve ahlaki değeri maddeye tahvil ediyordu. İşte böyle bir vasatta edebiyat endüstriyel kapitalizm tarafından İngiliz toplumundan yerinden edilmiş olan değerlerin tekrar konumlanabileceği ve olumlanabileceği bir imkân olarak ortaya çıkıyordu.

Newbolt Raporu

1866'da Prusya'nın askeri zaferlerinin Almanya'nın eğitim sisteminin başarıyla ilişkilendirilmesiyle başladı. Matthew Arnold da hazırladığı raporda Prusya ordusunda okuma yazma oranının %2 olduğunu, buna karşın İngiliz ordusunda bu oranın 57 olduğunu belirtiyordu. Bu durumdan gerekli dersi çıkaran hükümet asıl savaşın savaş meydanında dış düşmana karşı değil, içeride kültür ve eğitim konusunda verilmesi gerektiği sonucuna ulaştı ve "Alman okullarına" karşı yeni eğitim ve kültür politikaları ile mümkün olduğu sonucuna vardı ve bu doğrultuda kültürel politikalar geliştirilmeye başlandı. Çünkü Alman okulları, İngilizlere göre Alman okulları iş yaşamında ve savaş meydanında en güçlü rakiplerdi. Eğitimli bir insan daha iyi bir işçi, daha sağlam bir asker ve daha iyi bir vatandaş demektir. Bu durum savaştan önce kısmen anlaşılmışsa da savaş tam anlamıyla öğretici olmuştur. (Baldick, 1983: 93)

Devam eden süreçte hükümet bir yıllık ateşkes boyunca, Fen bilimleri, Klasikler, Modern Diller ve İngilizce öğretimini araştırmak üzere dört komisyon kurar. Komisyonun başına da milliyetçi şair Henry Newbolt atanır. Kurulmasına öncülük ettiği İngiliz Derneği 1906'da amacını "İngilizcenin milli eğitimde temel unsur olarak kabul görmesini sağlamak" olarak tanımladı ve daha sonra 1917'de de devlet okullarına girişte İngilizce sınavında başarılı olma şartını getirdi. Devlet okullarından sonra I. A. Richards'ın öncülük ettiği İngilizce öğretimi çalışmalarına da öncülük etti. Matthew Arnold ve I. A. Richards için bu sınavlarda görev almak bir övünç vesilesi olmuştur. Newbolt raporunun iki önemli etkisi görülmüştür: Birincisi edebiyatın standardı olduğu ulusal bilinç ve gurur: İlk defa İngiliz ulusu kendi anadilleriyle ulusal övünçünü bir arada düşünmüş ve ikisini diğer uluslardan bağımsız olarak değerlendire olanağını bulmuştur. İkincisi hükümetin ve halkın eğitime olan ilgisinde bir artış meydana gelmiştir.

Edebiyat doktrini, üzerinde düşünmeye değer bir konu olmakla birlikte üniversitelerin bu konuya yeterince önem atfettiği söylenemez. Kısaca; İngiltere hastadır ve İngiliz edebiyatı onu kurtarmalıdır. Kiliseler (anladığım kadarıyla) çökmüş, toplumsal sorunlara çare bulunamamaktadır, dolayısıyla görev İngiliz edebiyatına düşmektedir: Bence bizi eğlendirmek ve eğitmek, fakat aynı zamanda ve her şeyden önce ruhlarımızı kurtarmak ve ülkeyi ıslah etmek... edebiyat, bu reformculara göre her yerde kutsal bir ayın, kutsal bir ilaç ve görünüme bakılırsa başvurulacak yegane kutsal çaredir. (Gordon, 1946: 20) Bir ulsun edebi geleneği, o ulusun fertlerinin zihinsel yapılarının ne denli bir parçası ise, o ulus o denli birlik ruhu içinde ve yaşam tarzı o denli homojen olur. Bir ulusu içeriden bölen ekonomik farklılıklardan çok kültürel farklılıklarıdır. (Dover, 1928: 222)

I.A. Richards, Birinci dünya savaşının sonunda ve sonrasında, halkın durumunu yakından gözlemlerken kendisini en çok etkileyen husus, insanların kendi

rızalarıyla propagandanın aldatıcı söylemlerine maruz kaldıklarını fark etti. Savaş dönemindeki propaganda dilinin, sözcük seçiminin nasıl yönlendirildiğini yakından görme fırsatı bulmuştu. Savaş döneminde sözcükler sıradan bir aldatma aracına dönüşmüştür. (Ogden and Richards, 1923: 17) Richards bu durumun tehlikesine karşı insanları bilinçlendirmeye ve korumaya çalışır. Ona göre gelenekler zayıflamakta, ahlaki otoriteler artık inanca dayanmamakta ve ahlaki yaptırımlar eski gücünü yitirmektedir. Yeni dönemin ruhuna uygun olarak uzlaşılara dayalı yeni bir düzen ortaya konmalıdır. Arnold gibi Richards da çareyi en başta şiire sığınmakta bulur. Richards ayrıca halkın benimsediği doğrular ile aklın kabul ettiği doğrular arasında ayırım yapar ve ikincisinden yana bir tutum sergiler. Eleştirmenin çok önemli toplumsal bir görevi ifa ettiğini; yerleşik kuralların ve toplumsal eğilimlerin değil aklın mükemmel bulunduğu kuralların eleştirmenler tarafından savunulduğunu, bundan dolayı toplumla ters düştiklerinde saldırıya maruz kaldıklarını belirtir.

Richards tıpkı Arnold gibi, gelişen kitle iletişim araçlarının ve popüler kültürün toplumu yanlış bilgi bombardımanına maruz bıraktığını, toplumun yeterince donanımlı olmamasının onu yönlendirmeye açık hale getirdiğini düşünerek yeni bir değer teorisine gereksinim olduğu düşüncesindedir. Bun yeni değer sisteminin öncülüğünü ve bekçiliğini yapanların eleştirmenler başta olmak üzere şairler ve diğer edebi şahsiyetlerdir. Eleştirmenin toplumda doktor ile eşdeğerdir: Doktorun biyolojik hastalıklarla ilgilenmesi gibi eleştirmen de zihinsel ve ruhsal estetik yarğılarımızı düzene koyar. Öte yandan şiir de bizi ruhsal ve biyolojik hastalıklardan korur. “Ancak şiire tam olarak nüfuz etmekle içimizdeki kötülüklerden kurtulabiliriz. (Arnold, 1962: 235) Matthew Arnold ile birlikte birçok eğitimci toplumun ve özelde çocukların eğitimi için uzun süre alan ve ezbere dayalı kuru bilgilerin ağırlıklı olarak öğretildiği eğitim programları yerine, Klasiklere de alternatif olmak üzere İngiliz edebiyatının eğitim programlarına dâhil edilmesinin gerekliliği üzerine hemfikir olmuştur. Hedef kitle olarak özellikle üniversite eğitimini almayı düşünmeyen veya buna imkânı olmayan adaylar seçilmiştir. Diğer taraftan İngiliz edebiyatı toplumsal dayanışmanın ortak paydalarından biri olan kurucu metin görevini yerine getirebilecektir. Orta sınıfın İngiliz edebiyatı eğitiminden geçmesi, onları daha çok öğrenmeye, öğrendikçe daha iyi ve değerli birer vatandaş olmaya, zihinsel ve duygusal açıdan daha gelişmiş bireyler olmaya teşvik edeceği öngörülmekteydi. Ayrıca bu eğitim sayesinde orta sınıf üzerinde egemenlik kurmak da mümkün olabilecekti. Bunun yanında dönemin politik koşulları açısından da Avrupa’da her an patlamaya hazır bir bomba kadar tehlikeli olabilen ve öğrenciler, dünyadaki en asil eğitim olan edebiyat eğitimi sayesinde, sakın, sorumlu ve akli başında bireyler olarak yetişmeleri sağlanabilirdi. Charles Kingsley’e göre İngiliz edebiyatı ulusun daimi ruhunu en iyi şekilde yansıtır. Ulusun varlığından ayrı düşünülmeyen İngiliz edebiyatının yayıldığı her yere İngiliz erdemi ve İngiliz özgürlüğü ulaşır.

Ancak, İngiliz edebiyatı eğitiminin kadınlar için öngördüğü vizyon, onları özgürleştirmek sınıf atlamalarına imkan ve fırsat sunmak değil, aksine onları bulunduğu statüde sabit tutmak, kadınlar için neredeyse geleceğe ait tek seçenek olarak evliliğe hazırlanmalarını sağlamak; yapabilecekleri işleri yapmalarına zemin hazırlamak diğer işlerde ve toplumun uygun bulmadığı konularda onları kısıtlamak. (Baldick, 1983: 69)

Edebiyat ve Filoloji

İngiliz edebiyatı, bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkabilmesi için yakın alanlardan da ayrı olduğunu kanıtlamak durumundaydı. Oxford'da İngiliz edebiyatı eğitiminin öncülüğünü yapan John c. Collins, edebiyat eleştirisini filoloji ile karşılaştırır ve edebiyat eleştirisinin bizi ırkımızın aristokratları ile buluştururken; filolojinin en düşük zeka düzeyine sahip yazarları öne çıkardığını öne sürer. Ona göre filoloji edebiyattan ayrılmalı ve bilimler arasındaki yerini almalıdır.

Birinci dünya savaşı ile birlikte ulusal bilincin ve gururun yükselmesi, beraberrinde getirdiği öfkeli kültürel miras, İngiliz edebiyatının merkezi bir disiplin olarak ortaya çıkmasını sağladı. İngiliz edebiyatının bir amacı da, klasiklerin aksine sınıf ve kültür farkını ortadan kaldırmaya çalışmasıdır. Bunun için sınıf farklılıklarını belirsizleştirerek toplumsal dayanışmayı sağlar. Yine Richards'a göre bilgi ve inancın birbirine çok yakın olması ve iç içe geçmesiyle zihinsel sapmalar baş gösterir ve kişi gerçeklikten uzaklaşır.

İngiliz edebiyatı çatısı altında eleştirinin sorgulanmasına yol açan bir 'muhalefet' hareketi baş göstermiştir: Burada temel konu 'Büyük Edebiyat' diye nitelenene İngiliz edebiyatına verilen bu payeyi sorgulamak ve İngilizlik nosyonunu içerik ve yöntem birlikteliğiyle düşünmektir. Edebiyatı naif, zararsız, eğlenceli bir uğraş olarak niteleyenlere göre edebiyatın ideoloji ile bir ilgisinin olmadığı gibi, ideoloji yapay ve geçici bir durum, edebiyat ise doğal ve kalıcı bir durumdur. (Williams, 1976: 11-12)

John Dryden *Of Dramatic Poesy* adlı eserinde (1668), amacının haksız bir şekilde Fransız yazarlarını İngiliz yazarlarına tercih etmek suretiyle yapılan haksızlığa karşısında İngiliz yazarlarının onurunu kurtarmak olduğunu ve aynı zamanda İngiliz Donanmasının zaferini eleştirenlere cevap niteliğinde bir eserdir. Wordsworth ise edebiyata yönelik ilginin politik düzeyde olmasına karşı çıkar ve okurlarda edebi dile yönelik olumlu, 'demokratik' bir tutum ortaya koymaya çalışır. (Baldick, 1983: 1) Yazarlar ve şairlere ilişkin ufuk açıcı değerlendirmelerinin yanı sıra Matthew Arnold, özellikle edebiyat ve edebiyat eleştirisini, sınırlı çevrelere özgü teorik bağlamdan çıkararak edebiyatın sosyal misyonunu yeniden tanımlamış

ve sorgulanmasına neden oluŖtur. Ŗiiri edebi tŖrlerin en ŖstŖnŖ olarak değerlendiren Matthew Arnold'a gŖre, din, bilim ve felsefe yerini Ŗiire terk edecektir. "Din, verili ve duygusal boyutu eklenmiŖ olan bir bilgiyi içerdiği için gerçekliği temsil edemez. Bilim ise salt gerçek olgulara odaklandığı için olguların insani ve duygusal boyutunu ihmal ettiğinden dolayı eksiktir. Felsefeye gelince, olgular arasında nedensellik iliŖkisi, sınırlı ve sınırsız varlıklar hakkında akıl yŖrŖtmeye dayanan felsefe, yalnızca gŖlgeler, hayaller ve yanlış bilgi gŖrŖntŖlerinden ibaret değil midir? Bir gŖn o bilgilere gŖvendiięimiz ve onları ciddiye aldığımız için kendimize hayret edeceğiz. Onların ne denli içi boŖ bilgi yığınları olduğunu anladıkça, Ŗiirin bize sunduğu "bilginin gŖzel ruhunu ve soluğunu" daha çok alkıŖlayacaęız." (Arnold, 1973: 161-162)

Sonuç

Edebiyatı politikadan ve gŖndelik sorunlardan soyutlamak her Ŗeyden Ŗnce onun varoluŖ nedenini ve kurumsal konumunu Ŗnemsiz hale getirmekle eŖ anlamlıdır. GŖnŖmŖzde edebiyat hŖmanizmden bir kopma sŖrecini yaŖarken Ŗte yanda salt bir sosyolojik Ŗge dŖzeyine indirgenmeye direnmektedir. Edebiyat, tarihin ve tarihsel olayların toplumsal ve bireysel yansımalarına tercŖman olarak bir baŖka açıdan da tarihin tamamlayıcı bir Ŗgesi olarak iŖlev gŖrmŖŖtir. İngiliz edebiyatının geliŖiminde de gŖrŖldŖęŖ Ŗzere edebiyatın toplumsal ve gendelik uęraŖların dıŖında Ŗzerk bir alan olarak soyutlanması bir yana, tam aksine, Avrupa'nın yayılcılığına doğrudan ve dolaylı olarak katkıda bulunmuŖ, imparatorluk faaliyetlerini desteklemiŖ olması onun tarihten ve toplumdan koparılmasının olası olmadığını ortaya koymaktadır. İngiliz edebiyatı Ŗnce Hindistan'da misyonerlik faaliyetlerinin yerini almıŖ, daha sonra eğitiminin hayati bir parçası olarak kendisini kabul ettirmiŖ ve nihayet Hint ve diğer doğulu ve yerli edebiyatları itibarsızlaŖtırarak tek alternatif olma niteliğini kazanmıŖtır. BŖylece ŖstŖn edebiyat olarak algılanmakla kalmayıp, bu edebiyatın ardındaki İngiliz ulusunun da ŖstŖn ve benzersiz bir ırk olduğu savını dayatmıŖtır.

KAYNAKÇA

- ARNOLD, Matthew. (1962). CPW, III, *Lectures and Essays in Criticism*. (1960) *The Complete Works of Matthew Arnold*. Ed. R.H. Super, 11 Vols. Ann Arbor. Michigan. (1973). *English Literature and Irish Politics*.
- BALDICK, Chris. (1983). *The Social Mission of English Criticism: 1848-1932*. Clarendon Press Oxford.
- BRANTLINGER, Patrick. (2009). *Victorian Literature and Postcolonial Literature*. Edinburgh University Press.
- EAGLETON, Terry. (2008). *Literary Theory: An Introduction*, University of Minnesota Press.
- GARDINER, Michael. (2012). *The Return of England in English Literature*. Palgrave Macmillan.
- GORDON, G.S.(1946). *The Discipline of Letters, and Other Essays*. Oxford.
- HOBSON, J.A.(1972). *Imperialism: A Study*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- JAFFE, Audrey. (2002). Modern and Postmodern Theories of Prose Fiction. *A Companion to The Victorian Novel*. (ed.) Patrick Brantlinger ve William B. Thesing. Blackwell.
- MACAULY, Thomas Babington. (1965). Minute on Indian Education. (1835) *Selections from Educational Records*.
Part I. (1781-1839). Edited by H. Sharp. Calcutta: Superintendent. Government Printing, Reprint. Delhi: National Archives of India.
- O'CONNOR, Ulrick. (ed.). (1998). *The James We Know*. (Cork: Mercier Press, 1967). Stephen Regan. (ed.).*The Eagleton Reader*. Blackwell. 1998.
- OGDEN, C.K. and RICHARDS, I. A. (1923). *The Meaning of Meaning*.
- PARRINDER, Patrick. (1977). *Authors and Authority: A Study of English Literary Criticism and Its Relation to Culture: 1750-1900*.
- REGAN, Stephen. (ed.). (1998). *The Eagleton Reader*. Blackwell.
- RICHARDS, I. A.. (1926). *Science and Poetry*. Londra.
- SAID, Edward W. (1994). *Culture and Imperialism*. Vintage.
- The Original Herald. (1825). *Vol. 56*. No. 16-April.
- VISWANATHAN, Gauri. (2015). *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. Columbia UP. Preface to the Twenty-fifth Anniversary Edition of, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*.
- WILLIAMS, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. 1976.
- WILSON J. Dover. (ed.) *The Schools of England: A Study in Renaissance*. 1928

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN SOSYAL AĞ SİTELERİNE YÖNELİK TUTUM VE DAVRANIŞLARI

Use of Social Networking Sites of Bingöl University Student Attitudes and Behaviours

Beşir KOÇ¹ Halim TATLI²

Geliş Tarihi: 27.01.2017 / Kabul Tarihi: 27.03.2017

Öz

Bu çalışma, Bingöl Üniversitesi öğrencilerinin sosyal ağ kullanım tutum ve davranışlarını belirlemek üzere yapılmıştır. Çalışmada elde edilen verilere, anket yöntemiyle öğrencilerle yüz yüze görüşülerek ulaşılmıştır. Toplamda 371 adet anket yapılmıştır. Yapılan değerlendirme sonucunda öğrenci ailelerinin %59,8'inde internet bağlantısının olduğu ve %81,1'inde facebook kullandıkları belirlenmiştir. Öğrencilerin kullandıkları sosyal ağı birinci derecede sohbet, ikinci derecede de bilgi alışverişi amaçlı olduğu tespit edilmiştir. Sosyal ağ kullanımı sonucu sosyal ilişkilerinin daha da genişlediğini belirten öğrencilerin oranı %21,0 iken, sosyal ilişkilerinde herhangi bir değişimin olmadığını belirtenlerin oranı ise %12,4 olarak hesaplanmıştır. Sosyal ağların negatif yönüne bakıldığında ise, öğrencilerin %8,9'u çevresiyle ilişkinin kesildiğini belirtirken, %5,1'i ise sosyal ağların kendisinde bağımlılık oluşturduğunu ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Bingöl Üniversitesi, Sosyal ağlar, Öğrenci, Tutum ve davranışlar, Facebook*

1 Yrd.Doç.Dr., Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, bkoc@bingol.edu.tr

2 Yrd.Doç.Dr., Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, hta-li@bingol.edu.tr

Abstract

This study was conducted to determine the attitudes and behaviours of use of social networking sites of Bingöl University students. The data obtained from the study, face to face interviews with students was collected through a survey. A total of 371 pieces questionnaires were made. As a result of the evaluation, it was determined that students' families have internet connectivity at 59,8%, and that students use facebook at 81,1%. Social network used by the students have been demonstrated to use for more chat and for the exchange of information. While the ratio of the students who stated that their socilla relationships increasad at the result of social network usage was calculated as 21,0% the ration of the ones who were neuter were 12,4%. When looking at the negative aspects of social networking students, 8.9% of the participants stated that they lost relationship with their environments, while 5,1% of them stated that social networks caused addiction.

Keywords: *Social networks, attitudes and behaviours of student, Bingöl University, Facebook*

1.Giriş

Son yıllarda dünyada meydana gelen küreselleşmenin etkisiyle insanlar arasındaki iletişim farklı bir boyuta taşınmıştır. Bu farklı boyut bilgi ve iletişim teknolojilerinde gözlenen hızlı gelişimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İnternet teknolojisinin gelişmesiyle birlikte sosyal ağlar ortamı birçok insan tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda sosyal ağlar çoğu insanın özellikle genç kuşaktaki bireylerin toplumun diğer ferleri ile iletişim kurdukları, sevinçlerini, değerlerini ve bilgilerini paylaştığı, farklı fikirlerini tartıştığı ortamlar olarak tanımlanabilir (Warschauer, 2009).

İktisat biliminde bireylerin mal ve hizmetlerin insan ihtiyaçlarını tatmin duygusuna fayda denilmektedir (Dinler, 2014; Ünsal, 2016). İnternet insanların ihtiyaçlarını karşılanmak için faydalandığı önemli bir araç olarak kullanılmaktadır. Günümüzde de bireylerin önemli bir ihtiyacı olarak ortaya çıkan internet gençler tarafından yoğun olarak kullanılmaktadır. Bireyler arasında bağlantı kuran ve bilgiye ulaşılabilirliğini artıran internet, web 2.0 araçları ile farklı bir döneme girmiştir (Warschauer, 2009). Web 2.0 teknolojilerinin gelişimiyle birlikte günümüzde ortak paylaşım platformlarından birisi de sosyal ağ siteleridir. Sosyal ağlar, sınırları belirlenmiş bir ortamda bireylere, herkese açık ya da yarı açık profil oluşturmaya olanak sağlayan, bağlantıda bulunduğu diğer kullanıcıların listesini açıkça ortaya koyan ve sistem içerisinde diğerlerinin etkileşimde bulunduğu kişilerin listesini gösteren internet tabanlı hizmetler olarak tanımlanmaktadır (Boyd & Ellison, 2007:

211). Bu internet tabanlı hizmetler içinde önemli olanı ise sosyal ağ siteleridir. Sosyal ağ siteleri bir yandan bireylerin diğer birey ve kurumlarla iletişim kurma ve bilgi edinme işlevini görürken diğer yandan firmaların rekabette önde olmak için kullandıkları bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Yani sosyal ağ siteleri hem bireysel ve sosyal ilişkiler hem de ekonomik faaliyetler üzerinde olumlu etkileri bulunmaktadır. Ayrıca sosyal ağlar bireylerin kariyer gelişimi, hobileri, eğitimi, mikrofinans kredilerine ulaşımını ve suç faaliyetleri üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır (Jackson, 2010: 2).

Bu çalışmanın temel amacı üniversite öğrencilerinin sosyal ağları kullanım düzeyi, buna yönelik tutum ve davranışları ile etkili faktörlerin neler olduğunu ortaya koymaktır.

3. Materyal ve Yöntem

Çalışmanın ana materyalini Bingöl Üniversitesi'nde önlisans ve lisans düzeyinde öğrenim gören öğrencilerle yüz yüze yapılan anket çalışması oluşturmuştur. Bunun yanı sıra konu ile ilgili yapılmış olan çalışmalardan yararlanılmıştır.

Çalışmada örnek hacmi $n = \left(\frac{Z_{\alpha/2}}{d}\right)^2 * (P*Q)$ (Churchill, 1995) formülü uyarınca %95 güven aralığında ve %5,08 hata payı ile $n=372$ adet bulunmuştur. Ancak bir adet anket uygun bulunmadığından değerlendirmeye alınmamıştır. Formülde $Z_{\alpha/2}$: güven aralığı, d : hata payı, P :incelenen birimin ana kitli içindeki gerçekleşme olasılığı (0,50), Q : 1-P olarak tanımlanmıştır.

Çalışmada verilerin analizinde çapraz tablolar kullanılarak yorumlanmıştır. Ayrıca, Normallik varsayımı, Shapiro Wilk testi yapılmıştır. Bunun yanı sıra; betimsel istatistiksel teknikler, Bağımsız Örneklem t testi (Independent Sample T Test), Tek Yönlü Varyans Analizi (one way anova) analizi kullanılmıştır. Çoklu karşılaştırmalar ise LSD testi ile yapılmıştır. Ortalamalar (\bar{X}) standart sapma (S) ile birlikte verilmiş, istatistiksel anlamlılık için $p<0.05$ değeri alınmıştır.

4. Araştırma Bulguları

4.1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Genel Özellikleri

Yaş grupları incelendiğinde öğrencilerin daha çok 21 yaş altı ve 21-22 yaş grubunda oldukları belirlenmiştir. 23 ve üstü yaş grubunda olan öğrencilerin oranı ise %17,3 gibi diğer yaş gruplarına göre düşük bulunmuştur. Çalışmaya katılan öğrencilerin %63,1'i kız, %36,9'u erkektir. Öğrencilerin %52,6'sı birinci öğrenimde, %47,4'ü ise ikinci öğrenimde eğitim görmektedir (Tablo 1).

Tablo 1. Öğrencilerin Bazı Özellikleri

Değişkenler		Sayı	Yüzde (%)
Cinsiyeti	Erkek	137	36,9
	Kadın	234	63,1
Yaş grupları	21 ve altı	154	41,5
	21-22	153	41,2
	23 ve üstü	64	17,3
Öğrenim Durumu	Örgün Öğrenim	195	52,6
	İkinci Öğrenim	176	47,4

Öğrencilerin büyük bir çoğunluğu (%38'i) Fen Edebiyat Fakültesinde öğrenim görmektedir. Öğrencilerin %28,3'ünün ise İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencileri oldukları belirlenmiştir. Meslek Yüksek Okulu öğrencilerinin oranı ise %12,9 olarak hesaplanmıştır (Tablo 2).

Tablo 2. Öğrencilerin Akademik Birimlere Dağılımı

Akademik Birimler	Sayı	%
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	105	28,3
Fen-Edebiyat Fakültesi	141	38,0
Mühendislik-Mimarlık Fakültesi	34	9,2
Ziraat Fakültesi	19	5,1
İlahiyat Fakültesi	17	4,6
Veteriner Fakültesi	7	1,9
Meslek Yüksekokulu	48	12,9
Toplam	371	100,0

Çalışma kapsamına alınan öğrencilerin ailesinin evinde internet bağlantısı olanların oranı %59,8'dir. Bu sonuç öğrenci ailelerinin yarısından fazlasının internet bağlantısının olduğunu göstermektedir. Bu da son yıllarda internet kullanımının arttığına bir göstergesi olarak belirtilebilir (Tablo 3).

Tablo 3. Ailesinde İnternet Bağlantısının Olup Olmamasına Göre Öğrenci Dağılımları

Yaş	Sıklık	%
Evet	222	59,8
Hayır	149	40,2
Toplam	371	100,0

4.2. Öğrencilerin Kullandıkları Sosyal Ağ Türleri Ve Kullanım Sıklıkları

Öğrenciler en çok sosyal ağ sitelerinden Facebook'u kullanmışlardır. Bu siteyi Twitter sitesi izlemiştir (Tablo 4).

Tablo 4. Öğrencilerin Sosyal Ağları Kullanım Düzeyi

Sosyal Ağ	Sıklık	%
Facebook	301	81,1
Twitter	20	5,4
Friendfeed	1	,3
Bloglar	4	1,1
Skype	5	1,3
Diğer	40	10,8
Toplam	371	100,0

Öğrencilerin önemli bir kısmı sosyal ağ sitelerini sohbet, arkadaş edinme ve eğlence amaçlı kullandıkları belirlenmiştir. Öğrencilerin %25,1'i bilgi alışverişinde bulduklarını, %3,8'i ise iş amaçlı sosyal ağ kullandıklarını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla öğrencilerin yaklaşık olarak üçte biri geleceklerini ilgilendiren önemli faaliyetler için sosyal ağ kullandıkları söylenebilir (Tablo 5).

Tablo 5. Öğrencilerin Sosyal Ağı Kullanım Amacı

Sosyal Ağ	Sıklık	%
İş	14	3,8
Sohbet	118	31,8
Arkadaş edinme	31	8,4
Eğlence	79	21,3
Bilgi alışverişi	93	25,1
Resim ve video alışverişi	26	7,0
Kendini daha iyi ifade etme	10	2,7
Toplam	371	100,0

Her gün sosyal ağ sitesi kullananların oranı %68,7 iken ayda bir kez kullananların oranı %2,7 olarak tespit edilmiştir. Öğrencilerin sosyal ağları kullanma sıklığı oldukça yüksektir. Bu sonuç Tablo 4 ve Tablo 5'teki sonuçlarla birlikte değerlendirildiğinde sosyal ağların öğrencilerin sosyalleşmesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olabileceği ifade edilebilir (Tablo 6).

Tablo 6. Öğrencilerin Sosyal Ağ Kullanım Sıklığı

	Sıklık	%
Her gün	255	68,7
Haftada iki-üç kez	84	22,6
Haftada bir kez	22	5,9
Ayda bir kez	10	2,7
Toplam	371	100,0

Öğrencilerin önemli bir kısmının sosyal ağ sitelerini günde iki-üç saat kullandıkları, öğrencilerin %35,3'ünün ise günde bir saatten az zaman geçirdikleri belirlenmiştir (Tablo 7).

Tablo 7. Öğrencilerin Sosyal Ağ Sitelerinde Geçirdiği Zaman

	Sıklık	%
Günde bir saatten az	131	35,3
Günde iki-üç saat	151	40,7
Günde dört-beş saat	53	14,3
Günde beş saatten fazla	36	9,7
Toplam	371	100,0

Öğrenciler internete daha çok tabletle bağlandıkları, ikinci sırada ise dizüstü bilgisayarın olduğu belirlenmiştir. Masaüstü bilgisayarla internete bağlanma oranı %5,4 olarak hesaplanmıştır (Tablo 8).

Tablo 8. Öğrencilerin İnternette Bağlanırken En Çok Kullanıldıkları Araç

	Sıklık	%
Dizüstü Bilgisayar	120	32,3
Masaüstü Bilgisayar	20	5,4
Tablet	221	59,6
Diğer	10	2,7
Toplam	371	100,0

4.3.Sosyal Ağların Kullanımı Sonucu Öğrencilerin Yaşadıkları Değişimler

Öğrencilerin sosyal ağların kullanımı ile ilgili düşüncelerinin daha çok olumlu olduğu söylenebilir. Buna göre öğrenciler farklı fakat önemli oranlarda daha sosyal hale geldiklerini, arkadaş çevrelerinin genişlediğini, güncel bilgilere daha kolay erişim sağladıklarını, düşüncelerini karşı tarafa daha kolay ifade edebildiklerini ve kültür etkileşiminin olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bulgular ile sosyal ağ kullanımının öğrencilerin sosyal bir birey olmalarının üzerinde önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak yukarıda ifade edilenlerin tam tersi görüşte olan

öğrenciler ise, çevreleriyle ilişkilerinin bozulduğunu (%8,9), sosyal kullanımının zaman kaybına neden olduğunu (%5,9) ifade etmişlerdir (Tablo 9).

Tablo 9. Sosyal Ağ Kullanımının Öğrenciler Üzerindeki Etkisi

	Sıklık	%
Daha sosyal hale geldim	78	21,0
Arkadaş Çevrem Genişledi	48	12,9
Güncel Bilgilere Daha Kolay Ulaşabiliyorum	48	12,9
Düşüncelerimi Daha rahat ifade ediyorum	33	8,9
Genel Kültürüm gelişti	37	10,0
Psikolojim Bozuldu	5	1,3
İnsanlara bakış açım değişti	2	,5
Bağımlılık oluştu	19	5,1
Çevremle ilişğim kesildi	33	8,9
Zaman kaybına neden oldu	22	5,9
Herhangi bir değişiklik olmamıştır	46	12,4
Toplam	371	100,0

Sosyal ağ sitelerinin kullanım davranışları ile ilgili hazırlanan yargılara öğrencilerin katılma durumlarının yüzdesel dağılımı Tablo 10'da verilmiştir. Buna göre “*internete her girdiğimde mutlaka sosyal ağlarımı da kontrol ederim*” yargısına %45,3 oranında tamamen katıldığı, “*sosyal ağların işime çok yaradığını düşünüyorum*” yargısına %36,1 oranında katıldığı, “*sosyal ağların zamanımın büyük bir bölümünü aldığını düşünüyorum*” yargısına %30,2 oranında biraz katıldığı, “*sosyal ağların ders çalışmama engel olduğunu düşünüyorum*” yargısına %33,4 oranında hiç katılmadığı, “*sosyal ağları kullanarak arkadaşlarım ve hocalarım ile daha kolay iletişim kuruyorum*” yargısına %33,4 oranında tamamen katıldığı, “*sosyal ağların yararlı bir şekilde kullanılmadığını düşünüyorum*” yargısına %31,3 oranında tamamen katıldığı, “*sosyal ağların zamanla popüleritesini kaybedeceğini düşünüyorum*” yargısına %44,5 oranında hiç katılmadığı, “*sosyal ağların insan ilişkilerinin güçlendirildiğini düşünüyorum*” yargısına %32,9 oranında hiç katılmadığı, “*sosyal ağlar üzerinden sağlanan bilgilerin güvenilir olduğunu düşünüyorum*” yargısına %43,4 oranında biraz katıldığı, “*Facebook üzerinden kurulan arkadaşlıklar güvenilir arkadaşlıklardır*” yargısına %60,1 oranında hiç katılmadığı, “*sosyal ağların kullanımı bağımlılık yapar*” yargısına %47,2 oranında tamamen katıldığı, “*ailemin bütün fertlerine bir Facebook veya Twitter adresi edinmelerini önerebilirim*” yargısına %54,2 oranında hiç katılmadığı, “*sosyal ağların kullanımının insan sağlığı üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğunu düşünüyorum*” yargısına %32,6 oranında tamamen katıldığı, “*Facebook ve Twitter kullandığımda çevremle iletişimimi kesiyorum*” yargısına %38,3 oranında hiç katılmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 10. Öğrencilerin Sosyal Ağ Sitelerinin Kullanımına Yönelik Tutum ve Davranışları

	Hiç katılmıyorum		Biraz katılıyorum		Katılıyorum		Tamamen katılıyorum	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
İnternete her girdiğimde mutlaka sosyal ağlarımı da kontrol ederim	28	7,6	61	16,4	114	30,7	168	45,3
Sosyal ağların işime çok yaradığını düşünüyorum	30	8,1	108	29,1	134	36,1	99	26,7
Sosyal ağların zamanımın büyük bir bölümünü aldığını düşünüyorum	93	25,1	112	30,2	71	19,1	95	25,6
Sosyal ağların ders çalışmama engel olduğunu düşünüyorum	124	33,4	101	27,2	57	15,4	89	24,0
Sosyal ağları kullanarak arkadaşlarım ve hocalarım ile daha kolay iletişim kuruyorum	45	12,2	68	18,3	127	34,2	131	35,3
Sosyal ağların yararlı bir şekilde kullanılmadığını düşünüyorum	56	15,0	103	27,8	96	25,9	116	31,3
Sosyal ağların zamanla popülaritesini kaybedeceğini düşünüyorum	165	44,5	85	22,9	67	18,1	54	14,6
Sosyal ağların insan ilişkilerinin güçlendirildiğini düşünüyorum	122	32,9	106	28,6	92	24,8	51	13,7
Sosyal ağlar üzerinden sağlanan bilgilerin güvenilir olduğunu düşünüyorum	124	33,4	161	43,4	51	13,8	35	9,4
Facebook üzerinden kurulan arkadaşlıklar güvenilir arkadaşlıklardır	223	60,1	94	25,3	33	8,9	21	5,7
Sosyal ağların kullanımı bağımlılık yapar	42	11,3	53	14,3	101	27,2	175	47,2
Ailemin bütün fertlerine bir Facebook veya Twitter adresi edinmelerini önerebilirim	201	54,2	102	27,5	40	10,8	28	7,5
Sosyal ağların kullanımının insan sağlığı üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğunu düşünüyorum	59	15,9	100	27,0	91	24,5	121	32,6
Facebook ve Twitter kullandığımda çevremle iletişimimi kesiyorum	142	38,3	104	28,0	53	14,3	72	19,4

Sosyal ağ sitelerini kullanım davranışlarının cinsiyet değişkenine ilişkin sonuçları Tablo 11’de sunulmuştur. Buna göre internete her girdiğinde mutlaka sosyal ağlarını da kontrol ettiğini belirten kız öğrencilerin puan ortalaması 3.0 ± 1.0 , erkeklerin 3.2 ± 0.9 ’dur ($p < 0.05$). Sosyal ağların işine çok yaradığını düşünen kız öğrencilerin puan ortalaması 2.5 ± 1.1 , erkeklerin 2.3 ± 1.1 olarak bulunmuştur ($p < 0.05$). Buna göre kız öğrenciler erkek öğrencilerle kıyaslandığında anlamlı bir şekilde sosyal ağların işine çok yaradığına inanmaktadırlar.

Sosyal ağların yararlı bir şekilde kullanılmadığını düşünen kız öğrencilerin puan ortalaması 2.8 ± 1.0 , erkeklerin 2.5 ± 1.0 olarak saptanmıştır ($p < 0.05$). Sosyal ağların zamanla popülaritesini kaybedeceğini düşünen kız öğrencilerin puan ortalaması 2.1 ± 1.1 , erkeklerin 1.8 ± 1.0 olarak tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Sosyal ağların insan ilişkilerinin güçlendirildiğini düşünen kız öğrencilerin puan ortalaması 2.04 ± 0.9 , erkeklerin 2.4 ± 1.0 olarak tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Bu sonuç kız öğrencilerin erkek öğrencilerle karşılaştırıldığında anlamlı bir şekilde sosyal ağların insan ilişkilerini güçlendirdiğine inandıkları söylenebilir.

Sosyal ağlar üzerinden sağlanan bilgilerin güvenilir olduğunu düşünen kız öğrencilerin puan ortalaması 1.8 ± 0.8 , erkeklerin 2.1 ± 0.9 olarak tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Yani anlamlı olarak erkek öğrenciler kız öğrencilere göre sosyal ağ sitelerinde sağlanan bilgilerin daha güvenilir olduğuna inanmaktadırlar.

Facebook üzerinden kurulan arkadaşlıklar güvenilir arkadaşlıklar olduğunu belirten kız öğrencilerin puan ortalaması 1.5 ± 0.8 , erkek öğrencilerin ise 1.7 ± 0.9 olarak tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Sosyal ağların kullanımının bağımlılık yaptığını ifade belirten kız öğrencilerin puan ortalaması 3.1 ± 1.0 , erkeklerin 2.9 ± 1.06 olarak tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Yani kız öğrenciler erkek öğrencilere göre anlamlı olarak daha yüksek puan ortalaması ile sosyal ağların kullanımının bağımlılık yaptığını inandıkları söylenebilir. Sosyal ağların kullanımının insan sağlığı üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğunu düşünen kız öğrencilerin puan ortalaması 2.8 ± 1.0 , erkek öğrencilerin ise 2.5 ± 1.0 olarak tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Facebook ve Twitter kullandığında çevresiyle iletişimini kestiğini belirten kız öğrencilerin puan ortalaması 2.3 ± 1.1 , erkeklerin 1.8 ± 1.0 olarak tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Kız öğrenciler erkek öğrenciler ile kıyaslandığında anlamlı olarak ve daha yüksek puan ortalaması ile Facebook ve Twitter kullandığında çevresiyle iletişimini kestikleri ifade edilebilir (Tablo 11).

Tablo 11. Cinsiyet ile Sosyal Ağ Sitelerinin Kullanımına Yönelik Tutum ve Davranışlar Arasındaki İlişki

Tutumlar	Cinsiyet		P değeri
	Kadın	Erkek	
İnternete her girdiğimde mutlaka sosyal ağlarımı da kontrol ederim	3.0±1.0	3.2±0.9	t=2.297 p=0.020
Sosyal ağların işime çok yaradığını düşünüyorum	2.8±0.9	2.9±4.7	t=1.224 p=0.222
Sosyal ağların zamanımın büyük bir bölümünü aldığını düşünüyorum	2.5±1.1	2.3±1.1	t=-2.021 p=0.044
Sosyal ağların ders çalışmama engel olduğunu düşünüyorum	2.4±1.2	2.19±1.1	t=-2.291 p=0.198
Sosyal ağları kullanarak arkadaşlarım ve hocalarım ile daha kolay iletişim kuruyorum	2.9±0.9	2.9.6±1.0	t=0.103 p=0.918
Sosyal ağların yararlı bir şekilde kullanılmadığını düşünüyorum	2.8±1.0	2.5±1.0	t=-2.913 p=0.004
Sosyal ağların zamanla popülaritesini kaybedeceğini düşünüyorum	2.1±1.1	1.8±1.0	t=-2.231 p=0.026
Sosyal ağların insan ilişkilerinin güçlendirildiğini düşünüyorum	2.04±0.9	2.4±1.0	t=-3.708 p=0.000
Sosyal ağlar üzerinden sağlanan bilgilerin güvenilir olduğunu düşünüyorum	1.8±0.8	2.1±0.9	t=2.717 p=0.007
Facebook üzerinden kurulan arkadaşlıklar güvenilir arkadaşlıklardır	1.5±0.8	1.7±0.9	t=3.206 p=0.001
Sosyal ağların kullanımı bağımlılık yapar	3.1±1.0	2.9±1.06	t=-1.997 p=0.047
Ailemin bütün fertlerine bir Facebook veya Twitter adresi edinmelerini önerebilirim	1.7±0.9	1.7±0.9	t=-0.371 p=0.711
Sosyal ağların kullanımının insan sağlığı üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğunu düşünüyorum	2.8±1.0	2.5±1.0	t=-2.120 p=0.035
Facebook ve Twitter kullandığımda çevremle iletişimimi kesiyorum	2.3±1.1	1.8±1.0	t=-3.700 p=0.000

5. Tartışma

Üniversite öğrencilerinin sosyal ağ sitelerini kullanım amaçlarını belirlemeye yönelik çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Elde edilen bulguların yapılan bu çalışmayla benzerlikler gösterdiği söylenebilir. Çok geniş kapsamlı olarak yapılan bir çalışmada, temel bileşenler analizi yöntemi kullanılarak faktör analizi yapılmış ve “sosyal etkileşim- iletişim amaçlı kullanım”, “tanıma ve tanınma amaçlı kullanım” ve “eğitim amaçlı kullanım”ın öğrencilerin sosyal ağ sitesi kullanımı üzerinde etkili olduğu belirtilmiştir (Özata & ark., 2014; Erdem, 2013; Karal & Kokoç,2010;).

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde lisans düzeyinde yapılan bir diğer çalışmada ise, öğrencilerin sosyal paylaşım sitelerini yoğun olarak kullandıkları bu paylaşım sitelerinden örneğin, Facebook'un günde 1-3 saat kadar kullanıldığı, kullanım amacının çoğunlukla fotoğraf, video paylaşımı ve mesajlaşma şeklinde olduğu (Bilen & ark., 2014; Köseoğlu, 2012; Bicen & Cavus, 2011) bunun yanında eski sınıf arkadaşlarını bulma, ne yaptıklarını öğrenme, insanlarla bağlantıyı sürdürme gibi nedenlerde eklenebilir (Joinson, 2008; Acquisti & Gross, 2006). Üniversite öğrencilerinin yaptıkları bu paylaşımların ve sosyal ağ kullanımının aslında öğrencilerin öğrenmelerini desteklediği ifade edilmiştir (Tınmaz, 2011; McCarthy, 2010; Jones & ark., 2010).

6. Sonuç

Sosyal ağların kullanımı ve sosyal ağlar üzerinden sağlanan bilgiler hakkındaki kanaatler konusunda kız öğrencilerle erkek öğrenciler arasında ciddi anlamda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin, kız öğrenciler erkek öğrencilerle karşılaştırıldığında sosyal ağların işe çok yaradığını ifade etmişlerdir. Bunun sonucu olarak kız öğrenciler sosyal ağların insan ilişkilerini güçlendirdiğine inandıklarını ancak sosyal ağlardan sağlanan bilgilerin güven vermediğini ve sosyal ağların bağımlılık yaptığını belirtmişlerdir. Sosyal ağlardan sağlanan bilgilere erkek öğrenciler kız öğrencilere göre daha çok güven duydukları söylenebilir. Öğrencilerin yaş grupları ile sosyal ağ sitelerini kullanım davranışları arasında yapılan analizde yüksek yaş grubunda olan öğrencilerin sosyal ağlarda sağlanan bilgilere daha fazla güvendikleri söylenebilir.

Bu çalışma kapsamında ulaşılan diğer önemli bir sonuç ise Kız öğrencilerin erkek öğrenciler ile kıyaslandığında Facebook ve Twitter kullandığında çevresiyle iletişimini kestikleri belirlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Acquisti, A. & Gross, R. (2006). *Imagined Communities: Awareness, Information Sharing, and Privacy on the Facebook*. Privacy Enhancing Technologies Workshop (PET). ss. 1-16.
- Bicen, H., Cavus, N. (2011). Social network sites usage habits of undergraduate students: case study of Facebook. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 28. ss. 943 – 947.
- Bilen, K., Ercan, O., Gülmez, T. (2014). Sosyal Ağların Kullanım Amacı ve Benimsenme Süreci: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Örneği. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 3(1). ss. 115-123.

- Boyd, D., Ellison, N. (2007). Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13, (1). ss. 210-230.
- Churchill, G.A. (1995). *Marketing Research: Methodological Foundations*. The Dryden Press, Harcourt Brace College Publishers. 6 th Edn. ISBN.
- Erdem, M. (2013). Sosyal Ağların Kullanım Amaçları ve Etkilerine İlişkin Algılar. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 28(3). ss. 137-150.
- Jackson, M.O. (2010). An Overview of Social Networks and Economic Applications. *Written for the Handbook of Social Economics*, 1-96. <http://web.stanford.edu/~jacksonm/socialnetecon-chapter.pdf>. 12/10/2014.
- Joinson, A.N., 2008. 'Looking at', 'Looking up' or 'Keeping up with' People? Motives and Uses of Facebook. *CHI, Proceedings · Online Social Networks, Nisan 5–10, Florence, Italy, 1027-1036*. Erişim Tarihi: 19 Ekim 2014. http://digitalintelligencetoday.com/downloads/Joinson_Facebook.pdf.
- Jones, N. & Blackey, H. & Fitzgibbon, K. & Chew, E. (2010). Get out of MySpace!. *Computers & Education*, 54(3). ss. 776–782.
- Karal, H. & Kokoç, M. (2010). Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçlarını Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education*, 1 (3). ss. 251-263.
- Köseoğlu, Ö. (2012). Ağ Sitesi Kullanıcılarının Motivasyonları: Facebook Üzerine Bir Araştırma, 7(2). ss. 58-81.
- Lampe, C & Ellison, N.B. & Steinfield C. (2008). Changes in Use and Perception of Facebook. *CSCW'08, Kasım 8-12, 2008*. San Diego. California. USA. ss. 721-730.
- McCarthy, J. (2010). Blended Learning environments: Using Social networking sites to enhance the first year experience. *Australasian Journal of Educational Technology*, 26(6), ss. 729-740.
- Özata, F.Z. & Kılıçer, T. & Ağlargöz, F. (2014). Müptelalardan Mesafelilere Sosyal Ağ Sitesi Kullanıcısı Gençler: Kullanma Motivasyonları ve Davranışları Açısından Profilleri. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14 (3). ss. 19-38.
- Tınmaz, H. (2011). Sosyal Ağ Web Sitelerinin Eğitimde Kullanılması: Facebook Örneği. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Mart 2011. Orta Doğu Teknik Üniversitesi. Ankara.
- Top 10 biggest Facebook Cities. (2012). Erişim Tarihi 18 Ekim 2014. <http://www.socialbakers.com/blog/647-top-10-biggest-facebook-cities>.
- TTNET. (2014). *Türkiye sosyal medya verileri*. Erişim Tarihi 18 Ekim 2014. <http://sosyalmedya.co/ttnet-turkiye-sosyal-medya-verileri/>.
- Warschauer, M. (2009). Foreword. In M. Thomas (Ed.). *Handbook of research on web 2.0 and second language learning* (pp. xix-xx). Hershey, PA: Information Science Reference.

BİNGÖL İLİ'NDE BÜYÜKBAŞ VE KÜÇÜKBAŞ HAYVANCILIK FAALİYETLERİ

Cattle, Sheep and Goat Breeding Activity in Bingol Province

Fatma ESEN¹

Geliş Tarihi: 28.02.2017 / Kabul Tarihi: 17.03.2017

Öz

Bu çalışmada, 2006 - 2016 yılları arasındaki dönemde Bingöl İli büyükbaş ve küçükbaş hayvan varlığı ile ilin ülke hayvancılığındaki yeri tespit edilmiştir. Söz konusu dönem içerisinde ilin büyükbaş ve küçükbaş hayvan varlığında önemli değişiklikler olmuştur. Süreç içerisinde ilde büyükbaş hayvan sayısında artış görülürken, küçükbaş hayvan sayısında azalmanın olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte büyükbaş hayvancılıkta yerli ırk yetiştiriciliğine olan talep azalırken, kültür ırkına olan talep artış göstermiştir. Küçükbaş hayvancılıkta da benzer şekilde koyuna olan talebin azaldığı, keçiye olan talebin ise arttığı görülmüştür. Bingöl İli'nde yaygın ekonomik aktivite hayvancılık olmasına rağmen, il hayvansal üretimde istenilen düzeyde değildir. Bu durumun temel nedeni, mevcut hayvancılık işletmelerinin büyük bir çoğunluğunun küçük aile işletmeciliği tarzında olması, hayvan barınaklarının yetiştiricilik için uygun olmaması, meralarda verimin düşük olması, yem bitkileri tarımının yetersiz olması gibi sorunlardan ötürü hayvancılıkta verimin oldukça düşük olmasıdır.

Anahtar kelimeler: *Bingöl İli, Büyükbaş Hayvan, Küçükbaş Hayvan, Et Üretimi, Süt üretimi.*

Abstract

In this study, current presence of cattle, sheep and goat in Bingöl city in animal production sector between 2006 and 2016 in the country was determined. There have been significant changes in the presence of cattle, sheep and goat in this period. While the number of cattle increased during the process, it was determined

¹ Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen -Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, fesen@bingol.edu.tr

that the number of sheep and goat decreased. However, while the demand for domestic cattle decreased, the demand for culture cattle increased. In the case of sheep and goat breeding, the demand of sheep decreased, while the demand of goat increased. Despite widespread economic activity in Bingöl province, the animal production sector is not at the desired level. The main reason for this is the fact that a large majority of existing livestock enterprises are in the form of small family run businesses, animal shelters are not suitable for breeding, productivity of pasture grassland is low, and feed crops are inadequate.

Keywords: *Bingol City, Cattle, Sheep and Goats, Meat Production, Milk Production.*

1. Giriş

İnsanın en eski ekonomik aktivitelerinden biri olarak kabul edilen hayvancılık, tarih öncesi devirlerde başlamıştır (Doğanay ve Coşkun, 2015: 374). En kısa ve en genel tanımıyla evcil hayvan yetiştirmek (Doğanay, 1995: 214) olarak tanımlanan hayvancılık, sağladığı kaynaklarla geçmişten günümüze ekonomik hayatın önemli bir parçasını oluşturmaktadır

Dünya genelinde hayvancılık sektörünün, gelişmişlik düzeyi nasıl olursa olsun tüm ülkeler için önemli ekonomik faaliyet alanlarından birisi olduğu bilinmektedir (Tıknazoğlu, 2010). Nitekim günümüz itibari ile dünyanın en gelişmiş olarak kabul edilen ülkelerinin aynı zamanda hayvansal ürünlerin üretim ve tüketiminde de en ön sıralarda bulunması (Demir, 2015: 41), hayvancılık sektörünün ekonomik aktivite olarak önemini hiçbir zaman yitirmeyeceğinin kanıtı olarak gösterilebilir.

Hayvancılık sektörü nüfusun sağlıklı ve dengeli beslenmesi açısından ihtiyaç duyulan proteini sağlamanın (Karadavut vd., 2010) yanı sıra hızla değişen ve gelişen dünyada ekonomik ve sosyal birçok yükümlülüğü üstlenmektedir. Avrupa Birliği'ne girişte en kritik alt sektör olan hayvancılık, hayvan kaynaklı ham maddelere bağlı sanayinin gelişmesi, kırsal alanda istihdam yaratılması, kalkınmada öncelikli yörelerin gelişmesi, tarımda verimliliğin artırılması, dış ticaret dengelerinin sağlanması gibi nedenlerden ötürü ülkemiz için stratejik değer taşımaktadır (Gürsoy ve Macit, 2013: 55). Nitekim dünyanın hiç bir ülkesinde, hayvancılık sektörü geliştirilmeden kırsal ekonomik kalkınmayı başarmak mümkün olmamıştır (Aral, 1996). Ülkemizde tarım ve hayvancılık sektörü ekonomik hayatın önemli bir parçasını oluşturduğu gibi özellikle kırsal kalkınmada finansmanın öz kaynaklara dayandırılmasını sağlaması bakımından da son derece önemlidir.

Ülkemizin sahip olduğu coğrafi koşullar hayvancılık için son derece elverişli olanaklar sunmaktadır. Özellikle kaliteli ve geniş çayır-meraların varlığı gerek büyükbaş gerekse de küçükbaş hayvancılığı destekler niteliktedir. Ülkemizde Doğu

Anadolu, İç Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri hayvancılığın en yoğun şekilde yapıldığı alanlar olarak dikkat çekmektedir. Bu bölgeler arasında Doğu Anadolu Bölgesi coğrafi özelliklerinin uygunluğu bakımından hayvancılık için yüksek potansiyele sahip olup, ülkemizdeki büyükbaş hayvan varlığının yaklaşık % 24'üne ve küçükbaş varlığının ise % 34'üne sahiptir (Akpınar vd, 2012).

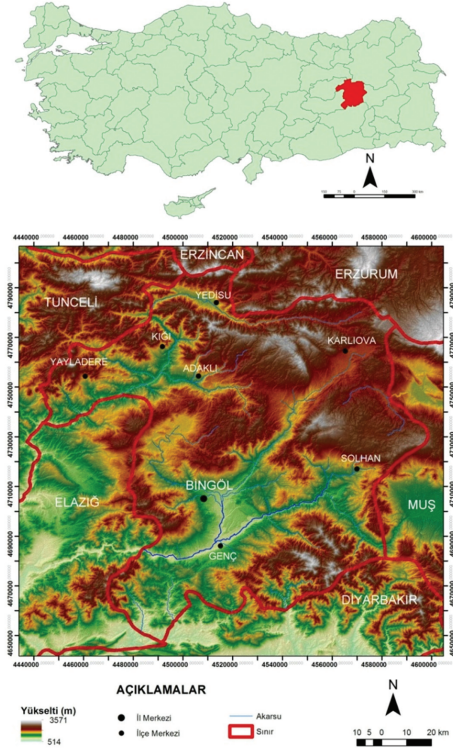
Ülkemizin sahip olduğu coğrafi potansiyel, ülke genelinde hayvancılığı önemli bir geçim kaynağına dönüştürmüştür. Doğu Anadolu Bölgesi'nde de nüfusun önemli bir kısmı geçimini hayvancılıktan sağlamaktadır. Bölgede Bingöl İli hayvancılık sektörüne verdiği destek bakımından özel bir öneme sahiptir. Çalışma sahası, 2013 yılı verilerine göre 115 milyon TL'lik bitkisel üretim değeri ile Türkiye' de 77. sırada iken 568 milyon TL'lik canlı hayvan üretim değeri ile 45. sırada yer almaktadır. Yine aynı yılın verilerine göre Bingöl İli bitkisel üretim değeri Türkiye bitkisel üretim değeri içinde % 0,1 paya sahipken, ilin canlı hayvan üretim değeri Türkiye canlı hayvan üretim değeri içerisinde % 1'lik paya sahiptir. Hayvansal ürünler değeri ile ilin Türkiye hayvansal ürünler değeri içindeki payı ise % 0,5'tir. Bu değerler Bingöl İli'nde hayvansal üretimin bitkisel üretime oranla daha fazla önem arz ettiğini göstermektedir (Anonim, 2016: 2).

Çalışma alanında hayvancılık genellikle geleneksel yöntemlerle yapılmaktadır. Bu durum ilde hayvancılığın ekonomik açıdan yüksek kazanç sağlayan bir faaliyet olarak öne çıkmasına engel olmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada Bingöl İli'nde hayvancılık sektörü ile ilgili olarak özellikle sığır, manda, koyun, keçi varlığı ile ilgili verileri analiz edilerek, bu veriler ışığında ilin ülke hayvancılık sektörü içerisinde mevcut konumu tespit edilmiş, geçmişten günümüze ilde hayvancılığın nasıl bir değişim gösterdiği ortaya koyulmuş ve gelecekte Bingöl İli'nde hayvancılığın nasıl bir değişim gösterebileceğine dair öngörülerde bulunulmuştur.

Bu çalışmada kırsal kalkınma kapsamında desteklenen Bingöl İli'nin büyükbaş ve küçükbaş hayvancılık faaliyetleri çerçevesinde değerlendirilmesi neticesinde hayvancılığın mevcut durumunun saptanması amaçlanmıştır. Bu çerçevede elde edilen sonuçlar, hayvancılık sektörünün mevcut durumun iyileştirilmesi, hayvancılıkla ilgili aktüel sorunların tespit edilmesi, sektörün gereksinimlerinin saptanması doğrultusunda oluşturulacak çalışmalarda altlık oluşturması bakımından fayda sağlayacaktır.

2. Araştırma Alanının Başlıca Coğrafi Özellikleri

Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat bölümünde yer alan Bingöl İli, doğudan Muş, kuzeyden Erzurum ve Erzincan, batıdan Tunceli ve Elazığ, güneyden ise Diyarbakır illeri ile çevrelenmektedir. Bingöl İli 39° 56' ve 41° 20' doğu boylamları ile 38° 28' ve 39° 31' kuzey enlemleri arasında yer almaktadır.



Şekil 1: Araştırma Alanının Lokasyon Haritası

Bingöl İli'nde eğim ve yükselti koşullarının kısa mesafelerde değişmesine bağlı olarak arazi engebeli bir özellik göstermektedir. İle en düşük yükselti 794 m., en yüksek yükselti değeri ise 2958 m. olup, Bingöl Şehri'nin üzerinde kurulduğu Bingöl Ovası'nın ortalama yükseltisi 1150 m. dir

Meteoroloji İşleri Genel Müdürlüğünün verilerine göre Bingöl'ün yıllık ortalama sıcaklığı 12,3 °C civarındadır. Ortalama yıllık toplam yağış tutarı 812,7 mm., ortalama kar yağışlı gün sayısı 24,5 gün, ortalama donlu gün sayısı ise 94,1 gün kadardır.

Çalışma sahasında toprak tiplerinin dağılışı morfolojik yapı, ana kaya, iklim ve bitki örtüsü gibi doğal çevre faktörlerinin etkisi altında şekillenmiş olup, en fazla yayılış gösteren toprak tipleri kahverengi ve kireçsiz kahverengi orman topraklarıdır.

Araştırma sahasında 2300-2400 m. yüksekliğe kadar olan bütün kesimler, doğal orman sınırları içerisinde yer almaktadır. Orman üst sınırından itibaren yüksek dağ-plato stepleri ve Alpin çayırlar yayılış göstermektedir. Büyük ölçüde meşe türlerinden oluşan orman örtüsü, bazı alanlarda iğne yapraklı orman, bazı alanlarda ise karışık orman özelliği göstermektedir. Ormanların tahrip edilmesi sonucunda ova tabanı antropojen step türlerinin yayılış alanı olarak dikkat çekmektedir.

Bingöl İli'nde yerleşme tarihi, bilinen ilk kayıtlara göre M.Ö. 3500 yıllarına dayanmaktadır. Son yüzyıla kadar gelişmemiş bir köy niteliğinde olan Çapakçur'un yerleşme açısından gelişimi ele alınırken Bingöl il sınırları içerisinde kalan yerlerde hakimiyet kurmuş bulunan bütün kavim ve devletler de bu kapsamda ele alınmaktadır. Tek başına bağımsız bir Bingöl şehrinin varlığı resmi kayıtlara göre en fazla 100–150 yıllık bir süreci kapsamaktadır (Üstündağ, 2011: 86). Bingöl merkez nüfusu 2015 yılı verilerine göre 150 626 kişidir.

İlin merkez dışında Adaklı, Genç, Karlıova, Kiğı, Solhan, Yayladere ve Yedisu olmak üzere toplam 7 İlçesi bulunmaktadır. Araştırma sahasında kırsal yerleşmelerin dağılışı yapıya uyumlu olarak toplu yerleşme şeklindedir. İlde köy yerleşmeleri daha çok su imkanlarının bol olduğu vadi içleri ile dağ ile ova arasındaki eğim kırıklığının olduğu alanlarda ve eğim değerlerinin düşük olduğu düzlüklerde yoğunlaşmıştır.

3. Bingöl İli'nde Hayvancılık

Ülkemizde çayır ve meraların geniş yer tuttuğu, bitkisel üretim için toprakların sınırlı olduğu alanlar ile sanayinin istenilen düzeye ulaşamadığı alanlarda hayvancılık sektörü gelişmiştir. Bingöl İli'nde de fiziki coğrafya unsurlarının tarımsal aktiviteleri büyük ölçüde sınırlandırıcı nitelikte olması, ilde hayvancılık ve ormana dayalı ekonomik aktivitelerin önem kazanmasına etki etmiştir. Bununla birlikte ilin neredeyse yarısını işgal eden geniş mera alanları (% 42) hayvansal ekonomiyi destekleyerek ilde hakim ekonomik aktiviteyi hayvancılık yapmaktadır. (Tablo, 1).

Tablo 1: Bingöl İli'nde Tarım Alanlarının Dağılışı (2016).

Kullanım Durumu	Alan (Ha)	İl Toplam Arazi Varlığındaki Oranı (%)
Tarla	708 22	2,75
Nadas	352 5	0,65
Meyve ve Uzun Ömürlü Bitkiler	512 3	0,42
Sebze	227 1	0,14
Tarım Elverişli Olup Kullanılmayan Arazi	091 26	3,16
Çayır Otu (Özel Mülkiyet)	237 82	9,96
TOPLAM TARIM ALANI	128 141	17,1
Mera	234 350	42
TOPLAM TARIM- MERA ALANI	362 492	59,1

Kaynak: Bingöl Gıda, Tarım ve Hayvancılık İl Müdürlüğü.

Araştırma sahasının alçak kesimleri İran-Turan step elemanlarının yayılış alanına karşılık gelmektedir. Bu otsu türler ilkbahar başlarında havaların ısınmaya başlaması ile birlikte yeşererek çiçek açmakta, haziran-temmuz ayından itibaren yaz sıcaklarının başlaması ile de tamamen kurumaktadır. Bahsi geçen bu stepler, ilde sürdürülen mera hayvancılığı açısından oldukça önemlidir. Araştırma sahasında sürdürülen hayvancılık için bir diğer önemli alanlar da yüksek dağ çayırlarının

yayılış alanlarıdır. Yüksek plato alanları ile dağlık alanlarda Haziran sonlarından itibaren karların erimesi ile birlikte yeşermeye başlayan yüksek dağ çayırları ildeki yaylacılık faaliyetlerini destekler niteliktedir. İlin sahip olduğu bu potansiyel hayvancılık faaliyetlerinin büyük ölçüde mera alanlarına bağlı sürdürülmesine neden olmaktadır (Tablo 2).

Tablo 2: Merada Hayvanların Beslenme Durumu (2016).

İşletme Grupları	İşletme Sayısı	Mera yeterli		Yeterli değil		Bazı dönemlerde yeterli	
		Adet	%	Adet	%	Adet	%
Büyükbaş	239	120	50,2	61	25,5	58	24,3
Küçükbaş	136	43	31,6	48	35,3	45	33,1

Kaynak: Bingöl Gıda, Tarım ve Hayvancılık İl Müdürlüğü

Çalışma alanında hayvancılık geleneksel yöntemlerle sürdürülmektedir. Yörede sürdürülen hayvancılık aktivitesinde, ilkbaharda karların yerden kalkması ile birlikte hayvanlar otlaklara çıkarılmakta ve de sonbaharın sonlarına kadar toplamda 6-7 ay kadar otlaklarda kalmaktadır. Bu süre zarfında hayvanlar, besin ihtiyacını çayır ve mera alanlarından karşılamaktadır (Tablo 2, 3). Kış döneminde ise hayvanların besin ihtiyacının önemli bir kısmı yaz döneminde otlaklardan toplanıp kurutulan kurumuş ot yığınları ile karşılanmaktadır. Ancak otlakların yeterli olmadığı durumlarda bazen saman ve hazır yem kullanılmaktadır (Tablo 4). Çalışma alanının coğrafi yapısı ile son derece uyumlu olan bu hayvancılık şekli, ekolojik hayvancılıkla büyük benzerlik göstermektedir.

Tablo 3: Hayvanların Meraya Çıkarılma Süresi (Ay)

İşletme Grupları	İşletme Sayısı	Meraya Çıkarılan		Meraya Çıkarmayan		Süre(Ay)
		Adet	%	Adet	%	
Büyükbaş	241	236	9,9	5	2,1	5,66
Küçükbaş	138	138	100	0	0	6,09

Kaynak: Bingöl Gıda, Tarım ve Hayvancılık İl Müdürlüğü (2016)

Tablo 4: Mera Döneminde Sağmal İneklere Kesif Yem Kullanım Durumu (2016).

İşletme Grupları	İşletme Sayısı	Evet		Hayır	
		Adet	%	Adet	%
Büyükbaş	240	62	25,8	178	74,2

Kaynak: Bingöl Gıda, Tarım ve Hayvancılık İl Müdürlüğü

Bingöl İli'nde çayır ve mera alanlarında dağılış gösteren farklı bitki türleri, küçükbaş ve büyükbaş hayvanların beslenmesinde temel besin kaynağı olarak görülmektedir. Ancak çayır ve mera alanlarına bağılı sürdürülen hayvancılık aktivitesi bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Bilinçsiz bir şekilde yapılan aşırı otlatma ve erken otlatma gibi sorunlarından ötürü ot örtüsü giderek zayıflatılmakta ve bu alanlar hayvanların tercih etmediğı dikenli ve acı ot türlerinin yayılış alanına dönüşmektedir. Bu durum da araştırma sahasında uzun yıllardır bir kültür olarak yapılan mera hayvancılığının sürdürülebilirliğinde bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

3.1. Bingöl İli Büyükbaş Hayvan Varlığı ve Türkiye Hayvancılığındaki Yeri

Bingöl İli'nde de mevcut hayvancılık işletmelerinin önemli bir kısmı yüksek ekonomik kazanç sağlayacak nitelikte olmayıp, daha ziyade orta ölçekli ya da küçük aile işletmeciliğı vasfındadır. Bu çalışmada esas alınan 2006 -2016 yılları arasındaki dönemde hem ülke genelinde hem de çalışma alanında toplam büyükbaş hayvan sayısında önemli miktarda artış olmuştur. Toplam hayvan sayılarının 2006 ve 2016 yıllarındaki oransal dağılımına bakıldığında önemli farklılıklar görülmektedir. 2006 yılı itibari ile yerli, kültür, melez ve manda sayıları ülke genelinde sırasıyla % 31, % 25, % 43 ve % 1 paylara sahipken, 2016 yılında aynı sıra ile % 12, % 46, % 41 ve % 1 oranlarına sahiptir (Tablo 5). Bu değerler açıkça göstermektedir ki, süreç

Tablo 5: Türkiye'de Büyükbaş Hayvan Sayısının Yıllara Göre Değişimi (2006-2016).

Yıllar	Sığır (Yerli) (Baş)	Sığır (Kültür) (Baş)	Sığır (Melez) (Baş)	Manda (Baş)	Toplam
2006	349 405 3	818 771 2	197 694 4	516 100	880 971 10
2007	725 275 3	678 295 3	350 465 4	705 84	458 121 11
2008	710 850 2	585 554 3	647 454 4	297 86	239 946 10
2009	334 594 2	583 723 3	041 406 4	207 87	165 811 10
2010	722 464 2	890 197 4	188 707 4	726 84	526 454 11
2011	169 429 2	547 836 4	621 120 5	632 97	969 483 12
2012	400 459 2	484 676 5	028 776 5	435 107	347 022 14
2013	487 348 2	333 954 5	437 112 6	591 117	848 532 14
2014	415 983 1	757 178 6	937 060 6	114 122	223 345 14
2015	925 874 1	343 385 6	803 733 5	766 133	837 127 14
2016	292 733 1	527 588 6	336 758 5	073 142	228 222 14

Kaynak: TÜİK

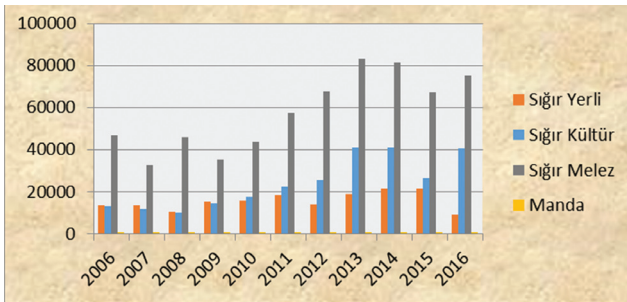
Tablo 6: Bingöl İli'nde Büyükbaş Hayvan Sayısının Yıllara Göre Değişimi (2006-2016).

Yıllar	Sığır Yerli (Baş)	Sığır Kültür (Baş)	Sığır Melez (Baş)	Manda (Baş)	Toplam
2006	569 13	924 12	923 46	130	546 73
2007	510 13	676 11	367 32	90	643 57
2008	442 10	771 9	787 45	50	050 66
2009	281 15	294 14	182 35	65	822 64
2010	561 15	391 17	860 43	78	890 76
2011	157 18	406 22	597 57	101	261 98
2012	821 13	467 25	506 67	166	960 106
2013	930 18	162 41	334 83	192	618 143
2014	547 21	839 40	230 81	168	784 143
2015	362 21	236 26	234 67	122	954 114
2016	156 9	618 40	200 75	115	089 125

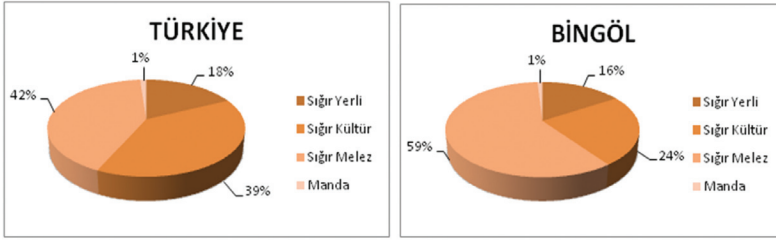
Kaynak: TÜİK

İçerisinde ülke genelinde yerli ırka olan talep belirgin şekilde azalmış (% 19 azalmış), buna karşılık kültür ırkına olan talep ise artmıştır (% 21 artmış). Melez hayvan ırkı ise 2006-2016 yılları arasındaki dönemde toplam büyükbaş hayvan sayısının yarıya yakınına karşılık gelmekle birlikte oransal değişiminde önemli bir farklılık olmamıştır (% 2 artış). Manda sayısında da artış olmakla birlikte süreç içerisinde oransal olarak fazla değişim yaşanmamıştır (Tablo 5, 6).

2006-2016 yılları arasında büyükbaş hayvan sayısının genel ortalaması Türkiye geneli ve Bingöl İli için hesaplandığında Türkiye geneli için melez ırk % 49, kültür ırk % 39, yerli ırk % 18 ve manda % 1 oranına sahiptir. Bingöl İli'nde ise genel sıralama değişmemekle birlikte melez ırk oranı Türkiye ortalamasının üstünde bir değere sahip olup % 59>luk bir orana sahiptir. Kültür ırkı Türkiye ortalamasının oldukça altında bir değer gösterip, yaklaşık % 15>lik bir azalma ile % 24> lük orana sahiptir. Yerli ırk ise Türkiye ortalamasının üstünde bir değere sahip olmakla birlikte yakın değerler göstermektedir (Şekil 2, 3).

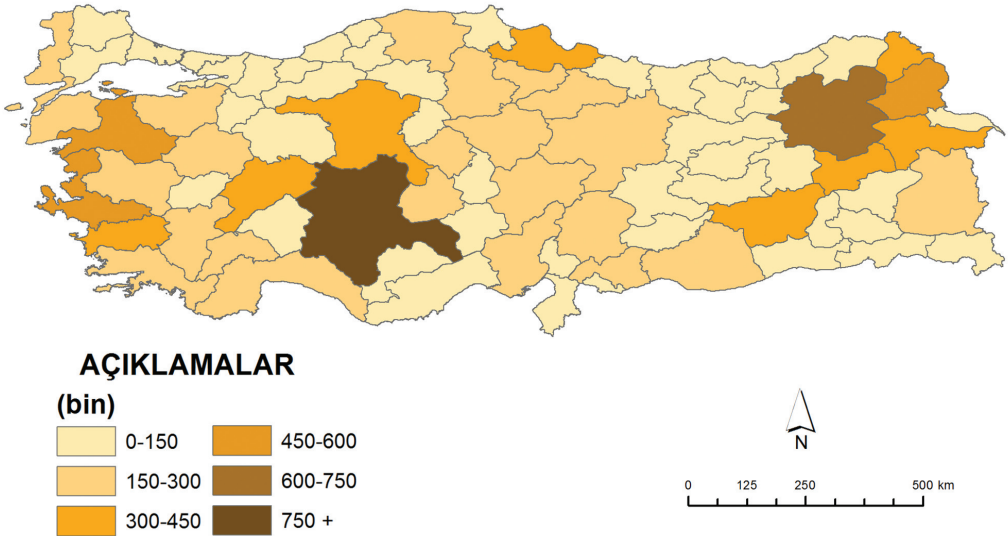


Şekil 2: Bingöl İli'nde 2006-2016 Yılları Arasında Irklara Göre Büyükbaş Hayvan Sayıları.

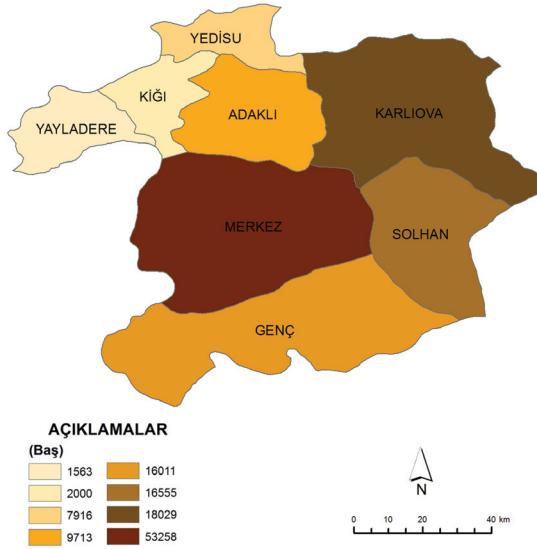


Şekil 3: Türkiye ve Bingöl İli Büyükbaş Hayvan Varlığının Oransal Dağılımı (2006-2016).

Büyükbaş hayvan sayısı bakımından Türkiye genel olarak değerlendirildiğinde Konya ve Erzurum illerinin toplam büyükbaş hayvan sayısı 600.000'in üzerinde olan iller olarak öne çıktığı görülmektedir. Araştırma alanını oluşturan Bingöl İli'nin büyükbaş hayvan sayısı bakımından ülke içerisindeki durumuna bakıldığında ise sahip olduğu 125 089 baş hayvan sayısı ile en düşük büyükbaş hayvan sayısına sahip iller ile aynı grupta yer aldığı görülmektedir (Şekil 4).



Şekil 4: Türkiye'de Büyükbaş Hayvan Sayısının İl Düzeyinde Dağılışı (2016)



Şekil 5: Bingöl İli'nde İlçe Düzeyinde Büyükbaş Hayvan Sayısının Dağılımı (2016).

Araştırma alanı büyükbaş hayvan sayısı bakımından ilçe ölçeğinde değerlendirildiğinde, 2016 yılı Bingöl İli toplam büyükbaş hayvan sayısının en fazla Merkez ilçe, Karlıova ve Solhan ilçelerinde olduğu, bu ilçeleri Genç ve Adaklı ilçelerinin takip ettiği görülmektedir (Şekil 5). Merkez ilçe tek başına ildeki büyükbaş hayvan sayısının % 42,6'sını barındırırken toplam süt ve et üretiminin de önemli bir kısmını sağlamaktadır (Tablo 5, 6).

3.2. Bingöl İli Küçükbaş Hayvan Varlığı ve Türkiye Hayvancılığındaki Yeri

Çalışma alanında bitkisel üretim potansiyelinin düşük olması geçim kaynağı olarak küçükbaş hayvancılığı tercih sebebi kılmıştır. Bununla birlikte ilin coğrafi yapısı, özellikle de sahip olduğu geniş çayır ve mera alanları küçükbaş hayvan yetiştiriciliği için uygun ortam koşullarını sunmaktadır. Günümüz itibari il nüfusunun % 45'i tarım ve hayvancılıkla geçinmekte olup, bu değer önemli bir kısmı da geçimini özellikle küçükbaş hayvancılıktan sağlamaktadır. İlde sürdürülen küçükbaş hayvancılık, büyük ölçüde küçük aile işletmelerinde, geleneksel yöntemlerle yapılmakta olup, elde edilen ekonomik kazanç da son derece düşüktür.

Ülke genelinde 2006 -2016 yılları arasındaki dönem içerisinde yıllara göre küçükbaş hayvan sayısında önemli farklılıklar olmakla birlikte genel anlamda bir artış söz konusu olmuştur (Tablo 7).

Tablo 7: Türkiye’de Küçükbaş Hayvan Sayısının Yıllara Göre Değişimi (2006-2016).

Yıllar	Koyun (Baş)	Keçi (Baş)	Toplam
2006	912 616 25	294 643 6	206 260 32
2007	293 462 25	358 286 6	651 748 31
2008	591 974 23	561 593 5	152 568 29
2009	508 749 21	285 128 5	793 877 26
2010	691 089 23	233 293 6	924 382 29
2011	565 031 25	953 277 7	518 309 32
2012	233 425 27	286 357 8	519 782 35
2013	247 284 29	548 225 9	795 509 38
2014	244 140 31	936 344 10	180 485 41
2015	934 507 31	166 416 10	115 926 41
2016	933 983 30	299 345 10	232 329 41

Kaynak: TÜİK

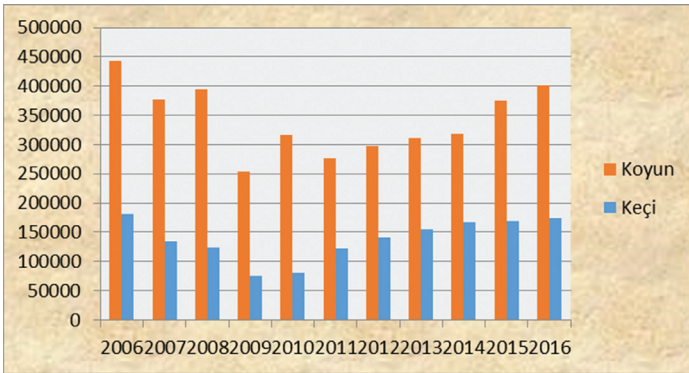
Tablo 7 ve 8>de görüldüğü gibi 2006-2016 yılları arasındaki dönemde ülke genelinde küçükbaş hayvan sayısında artış olmasına karşılık çalışma alanında azalma dikkat çekmektedir. Çalışma alanında izlenen toplam küçükbaş hayvan sayısındaki bu hızlı düşüş ve dalgalanma, ilde ekonomik aktivite olarak küçükbaş hayvancılığın giderek önemini yitirmeye başladığına kanıt olarak gösterilebilir. 2006 yılı itibari ile Türkiye toplam küçükbaş hayvan sayısının % 79,4>ünü koyun, % 20,6>sını da keçi oluşturmaktadır. 2016 yılında ise toplam küçükbaş hayvan sayısının % 73,9>unu koyun, % 26,1>ini de keçi oluşturmaktadır. Bingöl İli>nde aynı yıllara ait hayvan dağılım oranlarına bakıldığında 2006 yılında toplam küçükbaş hayvan sayısının % 70,8>ini koyun, % 29,2>sini keçi oluşturmaktadır. 2016 yılında ilde toplam küçükbaş hayvan sayısının % 69,8>ini koyun, % 30,2>sini ise keçi oluşturmaktadır. Bu oranlardan da açıkça anlaşılacağı üzere ülke genelinde olduğu gibi Bingöl İli>nde de koyun üretimi hala çok yüksek oranlarda görülmesine rağmen süreç içerisinde koyuna olan talep azalmakta, keçi üretimi ise artan taleple birlikte giderek önem kazanmaktadır.

Tablo 8: Bingöl İli'nde Küçükbaş Hayvan Sayısının Yıllara Göre Değişimi (2006-2016).

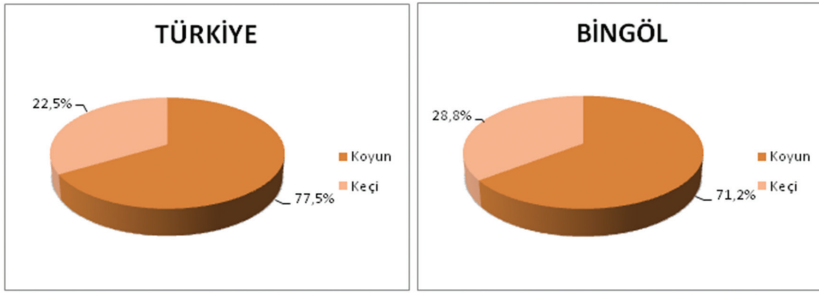
Yıllar	Koyun (Baş)	Keçi (Baş)	Toplam
2006	372 442	608 181	980 623
2007	416 376	066 134	482 510
2008	855 393	033 124	888 517
2009	680 254	740 74	420 329
2010	852 315	453 80	305 396
2011	161 276	519 122	680 398
2012	000 297	800 140	800 437
2013	616 311	879 154	495 466
2014	827 318	772 166	599 485
2015	185 376	157 169	342 545
2016	035 402	805 173	840 575

Kaynak: TÜİK

2006-2016 yılları arasında küçükbaş hayvan sayısının Türkiye geneli ve Bingöl İli için genel ortalaması hesaplandığında Türkiye geneli için koyun % 77,5, keçi % 22,5 oranına sahiptir. Bingöl İli'nde ise genel sıralama değişmemekle birlikte koyun oranı Türkiye ortalamasının altında bir değer gösterip % 71,2 <lik bir orana sahiptir. Keçi sayısı ise Türkiye ortalamasının üstünde bir değerle % 28,8 <lik paya sahiptir. Genel itibari ile de gerek Türkiye de gerekse çalışma sahasında 2006-2016 yılları arasındaki süreçte koyun sayısı keçi sayısından daima fazla sayısal değere sahip olup, yaklaşık olarak 3 katı kadar orana sahiptir (Şekil 6, 7).

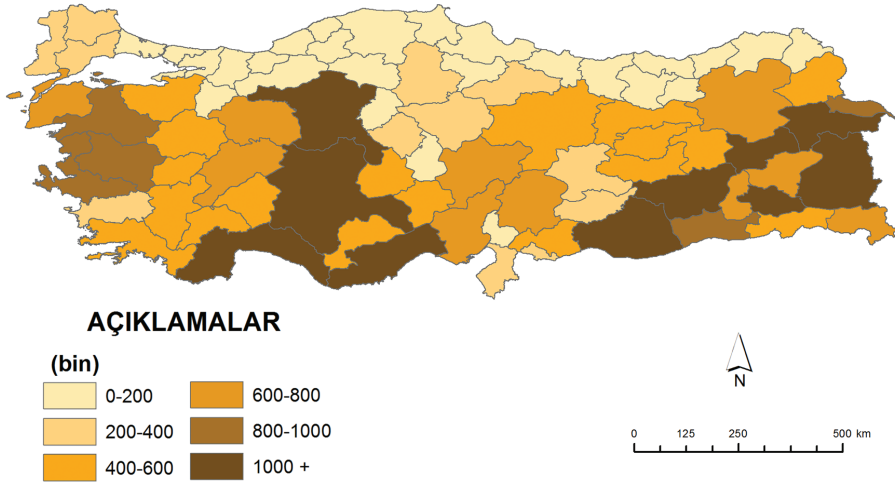


Şekil 6: Bingöl İli'nde 2006-2016 Yılları Arasında Türlerine Göre Küçükbaş Hayvan Sayıları

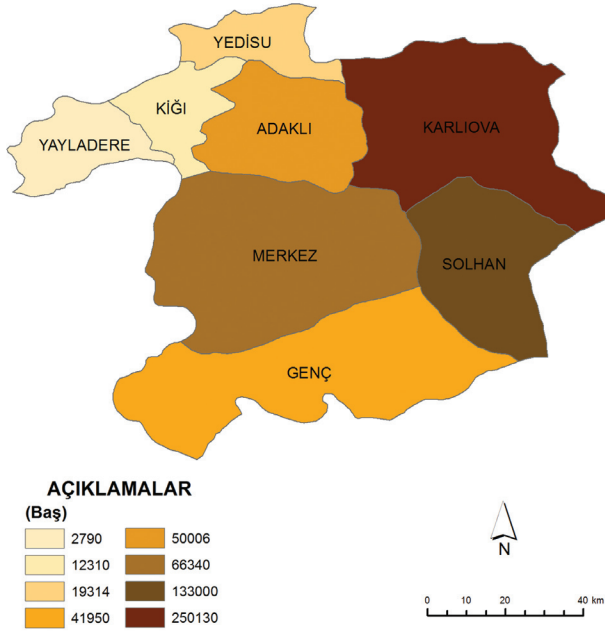


Şekil 7: Türkiye ve Bingöl İli Küçükbaş Hayvan Varlığının Oransal Dağılımı (2006-2016)

Türkiye geneli küçükbaş hayvan sayısı bakımından değerlendirildiğinde Doğu ve Güneydoğu Bölgesinde belirgin bir hat oluşturan Şanlıurfa, Diyarbakır, Muş, Ağrı, Van ve Siirt illerinin sahip oldukları 1 000 000' nun üzerinde küçükbaş hayvan sayısı ile öne çıktığı görülmektedir. Yine İç Anadolu ve Akdeniz Bölgesini kapsayan sahada da Konya, Ankara, Antalya ve Mersin illerinin de küçükbaş hayvan sayısı bakımından öne çıkan iller olduğu görülmektedir. Bingöl İli ise sahip olduğu 575 840 baş hayvan sayısı ile küçükbaş hayvan sayısı bakımından ülke içerisinde 400 000-600 000 baş küçükbaş hayvan sayısına sahip iller ile aynı grupta yer almaktadır (Şekil 4).



Şekil 8: Türkiye'de Küçükbaş Hayvan Sayısının İl Düzeyinde Dağılışı (2016)



Şekil 9: Bingöl İli'nde İlçe Düzeyinde Küçükbaş Hayvan Sayısının Dağılımı (2016)

Araştırma alanı küçükbaş hayvan sayısı bakımından ilçe ölçeğinde değerlendirildiğinde, 2016 yılı Bingöl İli toplam büyükbaş hayvan sayısının en fazla Karlıova, Solhan ve merkez ilçelerinde olduğu, bu ilçeleri Genç ve Adaklı ilçelerinin takip ettiği görülmektedir (Şekil 9). Karlıova ilçesi tek başına ildeki küçükbaş hayvan sayısının % 43,4'üne sahip olup, bu değerle il toplam küçükbaş hayvan sayısının yaklaşık yarısını bünyesinde barındırmaktadır. Bu özelliği ile ilçe toplam süt ve et üretiminin de önemli bir paya sahiptir (Tablo 4, 5). Yeryüzü şekilleri, iklim ve bitki örtüsü özellikleri bakımından Karlıova ilçesi için en uygun ekonomik faaliyet hayvancılıktır (Koca ve Sever, 2006).

3.3. Bingöl İli'nde Et ve Süt Üretimi

Ekonomisinin önemli bir kısmı hayvancılığa dayalı olan Bingöl İli hayvansal ürün üretim tablolarına bakıldığında yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Özellikle Bingöl İli'nde et üretimi ilin hayvancılık potansiyelini göstermekten uzaktır. Bu durumun temel nedeni kesilen hayvan sayısının ve et üretiminin büyük bir kısmının resmi kurumlarca gerçekleştirilmemesi veya başka illerde kesimlerin gerçekleşmesinden ötürü Bingöl istatistiklerine yansımamasıdır. Bununla birlikte TÜİK'ten temin edilen veriler doğrultusunda incelendiğinde (Tablo 9) Bingöl İli et üretimi 2014-2016 yılları arasında da önemli derecede değişiklik göstermiştir

(Tablo 9). İlde 2016 yılında, 2014 yılına göre kesilen büyükbaş hayvan sayısında ciddi bir düşüş söz konusudur. Bununla birlikte kesilen hayvan sayısındaki düşüşe bağlı olarak üretilen et miktarında da azalma olmuştur.

TUİK 2015 yılı verilerine göre Türkiye’de kesilen toplam büyükbaş hayvan sayısı 3 766 468 baştır. TUİK 2015 yılı verilerine göre Türkiye’de kesilen toplam küçükbaş hayvan sayısı 7 007 652 baştır. Aynı yıla ait kesilen toplam hayvandan elde edilen et üretimi de 1 149 262 tondur. Bingöl İli Türkiye’de aynı dönem içinde kesilen büyükbaş hayvan sayısının % 0,3’lük kısmını, kesilen küçükbaş hayvan sayısının da % 0,3’lük kısmını oluşturmaktadır. 2015 yılı itibari ile Türkiye’de üretilen et miktarı 1 149 262 ton iken, Bingöl İli’nde 3 463,71 tondur. Bu değerle il ülke et üretiminin de % 0,3’lük paya sahiptir.

Tablo 9: 2014-2016 Yıllar Arası Bingöl İli Kesilen Hayvan Sayısı (Baş) ve Et Üretimi (Kg).

Yıllar	Büyükbaş Hayvan		Küçükbaş Hayvan	
	Kes.Hay (Baş)	Et (kg)	Kes.Hay (Baş)	Et (kg)
2014	524 17	904 534 4	074 15	613 263
2015	134 11	577 031 3	768 20	133 432
2016	952 6	502 971 1	096 5	230 113
Toplam	610 35	983 537 9	938 40	976 808

Kaynak: TUİK

Türkiye’de 2016 yılı itibari ile sağılan büyükbaş hayvan sayısı 5 495 044 baş, sağılan küçükbaş hayvan sayısı ise 19 704 510 baştır. Bingöl İli 40 760 baş sağılan büyükbaş hayvan sayısı ile ülke sağılan büyükbaş hayvan sayısının % 0,74’ünü, 283 828 baş sağılan küçükbaş hayvan sayısı ile de sağılan küçükbaş hayvan sayısının da % 1,44’ünü oluşturmaktadır (Tablo 5).

İl genelinde sağılan manda ve yerli sığır sayısında sırası ile 2013 ve 2014 yıllarından itibaren önemli bir düşüş görülürken, sağılan melez ve kültür ırk sayısında artış dikkat çekmektedir. Buna paralel olarak da 2006-2016 yıllarını kapsayan süreç içerisinde süt üretimi manda ve yerli sığır hayvanlarında ciddi oranda azalış gösterirken, melez ve kültür ırk hayvanlardan elde edilen süt üretiminde artış olmuştur. 2016 yılı verileri dikkate alındığında Bingöl İli toplam süt üretiminin 100 628 ton olduğu, bunun % 59,1’inin de sığır melez, % 36,4’inin sığır kültür, % 4,4’inin yerli sığır ve % 0,1 ‘ünün de mandadan temin edildiği görülmektedir. Bu oranlar açıkça göstermektedir ki ilde en fazla tercih edilen melez ırkı aynı zamanda il süt üretiminin yarısından fazlasını tek başına karşılamaktadır.

Tablo 10: 2006-2016 Yıllar Arası Bingöl İli Sağılan Büyükbaş Hayvan Sayısı (Baş) ve Süt Üretimi (Ton).

Yıllar	Sığır Yerli		Sığır Kültür		Sığır Melez		Manda	
	Sağ.Hay (Baş)	Süt (Ton)	Sağ.Hay (Baş)	Süt (Ton)	Sağ.Hay (Baş)	Süt (Ton)	Sağ.Hay (Baş)	Süt (Ton)
2010	418 6	920 7	153 7	279 21	867 16	482 40	44	51
2011	466 8	447 10	932 9	549 29	531 27	074 66	57	66
2012	572 5	875 6	467 11	114 34	726 31	142 76	80	93
2013	409 8	377 10	403 18	748 54	160 40	384 96	88	103
2014	661 9	921 11	288 19	382 57	238 40	572 96	50	59
2015	831 7	663 9	838 11	218 35	234 32	877 76	40	47
2016	648 3	502 4	352 12	748 36	723 24	335 59	37	43
Toplam	005 50	705 61	433 90	038 269	479 213	866 511	396	462

Kaynak: TUİK

Tablo 11: 2006-2016 Yıllar Arası Bingöl İli Sağılan Küçükbaş Hayvan Sayısı (Baş) ve Süt Üretimi (Ton)

Yıllar	Koyun		Keçi	
	Sağ.Hay (Baş)	Süt (Ton)	Sağ.Hay (Baş)	Süt (Ton)
2010	227 159	942 11	138 44	723 4
2011	460 152	434 11	624 61	594 6
2012	455 159	959 11	081 67	178 7
2013	788 169	734 12	437 71	644 7
2014	397 179	455 13	939 70	590 7
2015	840 203	288 15	366 68	315 7
2016	677 213	026 16	151 70	506 7
Toplam	844 237 1	838 92	736 453	550 48

Kaynak: TUİK

İl genelinde 2010-2016 yıllarını kapsayan dönemde sağılan koyun ve keçi sayısında artış dikkat çekmektedir. Buna paralel olarak da 2006-2016 yıllarını kapsayan süreç içerisinde süt üretimi manda ve yerli sığır hayvanlarında ciddi oranda azalış gösterirken, melez ve kültür ırk hayvanlardan elde edilen süt üretiminde artış olmuştur. 2016 yılı verileri dikkate alındığında Bingöl İli toplam süt üretiminin 100 628 ton olduğu, bunun % 59,1'inin de sığır melez, % 36,4'inin sığır kültür, % 4,4'inin yerli sığır ve % 0,1 'ünün de mandadan temin edildiği görülmektedir. Bu oranlar açıkça göstermektedir ki ilde en fazla tercih edilen melez ırkı aynı zamanda il süt üretiminin yarısından fazlasını tek başına karşılamaktadır.

Gerek süt gerekse et üretimi daha ziyade küçük aile işletmelerinden üretilmesine rağmen son yıllarda hayvansal ürünlerin üretimi konusunda yatırımlar artmaktadır.

İlde ekonomik kazancın artırılması yönündeki bilincin artması ile birlikte son yıllarda geleneksel metotlarla sürdürülen üretim şekli yerini modern işletmelerde üretim yapılan tesislere bırakmaktadır.

Sonuç

Bingöl İli'nde hayvancılık, ekonomik kazanç elde edilen aktivite olmasının yanı sıra il nüfusunun önemli bir kesimi için istihdam oluşturması bakımından da önem arz etmektedir. İl ekonomisinin temelini oluşturan bu sektörün plan ve projelerle güçlendirilmesi, yüksek verim elde edilecek şekilde yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Hayvansal üretimin artırılması ve güçlendirilmesi sahada yaşayan nüfusun gelir seviyesinde artışa neden olacağı gibi ilin öz kaynaklarında mevcut potansiyelin değerlendirilmesi neticesinde işsizlik, göç gibi birçok sosyo ekonomik sorun çözüm bulacaktır. Çalışma alanında büyükbaş ve küçükbaş hayvan varlığı ile hayvancılık işletmelerinin entegre et tesislerinin talep edebileceği nitelikli hammadde olabilecek şekilde geliştirilmesi amaçlanmalı ve ihracata yönelik üretim hedeflenmelidir.

Ayrıca son yıllarda son derece gelişmiş bir pazar olanağına kavuşan organik üretim için çalışma sahası son derece stratejik bir öneme sahiptir. İl geneli organik hayvancılık için çok uygun doğal koşullara sahip olup, ilin bu potansiyeli güçlendirilmeli, doğanın ve ekosistemin korunmasında fayda sağlayacak olan ekolojik hayvancılık ekonomik aktivitesi teşvik edilerek yaygınlaştırılmalıdır (Esen, 2017: 175).

Bingöl İli'nin sahip olduğu mera ve çayır alanlarının oranı Türkiye ortalamasının yaklaşık olarak 2,3'ü kadardır. Bununla birlikte ilde hayvan üreticilerinin eğitim seviyesinin düşük olması ve hayvancılığı büyük ölçüde geleneksel yöntemlerle sürdürülüyor olmasından dolayı meralar bilinçsizce kullanılmakta ve bazı alanlarda meralar üzerinde aşırı otlatmadan kaynaklı ileri seviyede tahribatlar oluşmaktadır. İlde hakim ekonomik aktivite olan hayvancılığın sürdürülebilirliğinin sağlanabilmesi için mera alanlarının kullanımı ile ilgili planlamalar yapılmalı ve uygulanmalıdır. Bununla birlikte mevcut tarım alanlarında kaba yem üretiminin artırılmasına yönelik çalışmalar yapılmalı ve mevcut yem açığının giderilmesiyle mera üzerindeki hayvan otlatma baskısı azaltılmalıdır. Böyle bir uygulama hayvanların kaliteli yem ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlaması bakımından faydalı olacağı gibi, hayvansal ürünlerden özellikle et ve süt verimini arttıracığından, hayvancılığın ekonomik kazanç getiren bir uğraşı olarak daha fazla talep görmesine de etki edecektir.

Bu çalışmada Bingöl İli'nin sahip olduğu hayvancılık potansiyeli ve hayvancılıktan elde edilen ürünlerin üretiminin mevcut durumu ortaya konulmuştur. Coğrafi koşulların sunduğu imkanlar doğrultusunda ilde esas ekonomik

aktivite hayvancılık olmasına karşılık, günümüz itibari ile il hayvansal ürün üretimi bakımından istenilen düzeyde değildir. İlde yaşanan çeşitli sorunlardan ötürü hayvancılık potansiyeli giderek önemini kaybetmektedir. Hayvancılığa olan ilginin azalması ilde işsizlik ve beraberinde göçü doğuracağından, ilde hayvancılığın geliştirilmesi ve güçlenmesi için projeler hazırlanmalı ve uygulamaya konulmalıdır.

KAYNAKLAR

- Akpınar, R., Özsan, M. E., Taşçı, K. (2012). Doğu Anadolu Bölgesi'nde Hayvancılık Sektörünün Rekabet Edebilirliğinin Analizi. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi, Sayı: 5*. ss. 199-200.
- Anonim, (2013). *Bingöl İli Tarımsal Yatırım Rehberi*. T.C. Gıda Tarım Ve Hayvancılık Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Tarımsal Yatırımcı Danışma Ofisi.
- Anonim, (2016). *Hayvancılığın Sorunları Ve Çözüm Önerileri, Bingöl İli Örneği*. Bingöl Valiliği, Bingöl İl Gıda, Tarım Ve Hayvancılık Müdürlüğü.
- Aral, S. (1996). Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Hayvancılık Politikaları ve Alınması Gerekli Önlemler. *Avho - Ankara Bölgesi Veteriner Hekimler Odası Dergisi*, Mart 1996.
- Demir, M. (2016). Kars İli'nde Büyük ve Küçükbaş Hayvancılık. *Doğu Coğrafya Dergisi, C. 21, Sayı: 35*. ss. 39-62.
- Doğanay, H. (1995). *Türkiye Ekonomik Coğrafyası*. Öz Eğitim Bası Yayın Dağıtım Ltd. Şti: Konya.
- Doğanay, H. ve Coşkun, O. (2015). *Tarım Coğrafyası*. Pegem Akademi Yayınları: Ankara.
- Esen, F. (2017). Bingöl İli Arazi Kullanım Özelliklerinin Corine Sistemine Göre Analizi Ve Sürdürülebilir Arazi Kullanım Önerileri. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal Of Academic Social Science), Sayı: 5/41*. ss.162-181.
- Gürsoy, E., Macit, M. (2013). Erzincan İli Büyükbaş Hayvan Varlığı, Sorunları ve Çözüm Önerileri. *Alinteri Dergisi, Sayı: 24 (B)*. ss.53-62.
- Karadavut, U., Çakmak C., Özdemir G., Sevinç N. (2010). Bingöl İli Hayvancılık İşletmelerinin Teknik Ve Ekonomik Yapıları Üzerine Bir Araştırma. *3. Bingöl Sempozyumu*, 17-19 Eylül. Bingöl.
- Koca, H., Sever R. (2006). Karlıova'da (Yukarı Göynük Havzası) Büyükbaş ve Küçükbaş Hayvancılığı. *Doğu Coğrafya Dergisi, Sayı: 11/16*. ss. 165-192.
- Tıknaçoğlu, B. (2010). *Sığırcılık*. Samsun İl Tarım Müdürlüğü Çiftçi Eğitimi ve Yayım Şubesi Yayını.
- <https://biruni.tuik.gov.tr/hayvancilikapp/hayvancilik.zul>

ARİSTOTELES MANTIĞININ İSLAM DÜŞÜNÇESİNİN KLASİK DÖNEMİNE ETKİLERİ

The Effects of Aristoteles Logic into Classical Period of Islamic Perspective

Hüseyin ÇALDAK¹

Geliş Tarihi: 24.02.2017 /Kabul Tarihi: 27.03.2017

Öz

Aristoteles ile başlayıp, zamanla gelişen ve önemi artarak günümüze ulaşan mantık ilmi, İslâm kültür dünyasında da etkisini göstermiştir. İslâm dünyasına giren mantık ilmi, Müslüman filozofların çalışmalarıyla batıdan alınan şeklinden daha farklı bir boyut kazanarak ilerleme kaydetmiştir. Mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra çeşitli tepkilerle karşılaşmıştır. Bu tepkilerin en önemlisi İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisidir. Ayrıca mantığı savunup meşruiyetini ortaya koyanların başında ise, Gazâlî gelir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Aristoteles, İbn Teymiyye, Gazali

Abstract

Beginning with Aristotle, the scientific logic has shown its influence in Islamic culture world evolving over times and reaching present time. Logic in the Islamic World has made a progress in winning a different size in the form received from the West through the work of Muslim philosophers. Logic, after entering the Islamic World, has met with various reactions. The most important one of these is the the logical response to the criticism of İbn Teymiyye. Among those who also defends logic and reveals its legitimacy, Gazali is seen.

Keywords: Logic, Aristotle, İbn Teymiyye, Gazali

1 Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, hcaldak@bingol.edu.tr

Giriş

Düşünceleri, onlar arasındaki münasebet ve düzeni tayin eden kanun ve prensiplerin bilgisi diye tanımlayabileceğimiz mantık; (Bingöl, 1993: VII) ilk defa Aristoteles tarafından M.Ö. IV. asırda derli toplu bir disiplin olarak ortaya konmuştur. Genel olarak insan, tarih boyunca, gerçeği elde etmek gibi bir gaye ile var olagelmıştır. Bundan dolayı, mantıklı düşünme de insanlık tarihi kadar eskidir.

Var olduğu andan itibaren her zaman ve her yerde insan zihninin işleyişi hep aynı prensiplere dayandığı, dolayısıyla mantıklı düşünme tarzı insanın varlığıyla eş zamanlı olarak ortaya çıktığı göz önüne alınırsa, tarihi seyri içerisinde hemen her uygarlığın kendine özgü bir mantığının olduğu görülür. Bu, toplumun bütün kurumlarını birbirine bağlayan bir düzenleyicinin var olduğu anlamına gelmektedir. (Topdemir, 200: 73)

Ahlâkın, insanı vicdan rahatlığına ulaştıracak kuralları olduğu gibi, mantığın da aklı hakikate ulaştıracak kuralları vardır. Bu kuralları Aristoteles, Organon adlı mantık külliyatında delil ve ispat ilmi diye tanımlar. Gerçi mantık ilmi kurulmadan önce de doğru ve mantıklı düşünme vardı. İnsan, gramer bilmeden konuşmayı bildiği gibi mantık ilmini bilmeden de mantıklı ve doğru düşünebilir. Fakat Aristoteles'ten önce, doğru düşünmenin herkes tarafından kabul edilen genel kuralları yoktu. Eski Yunan'da Sokrat ve Sofistler (Sokrat'tan evvelki filozoflar), ispat yerine münakaşa ve ikna sanatını kullanırlardı. (Topçu, 2001: 11)

1. Aristoteles Mantığının İslâm Dünyasına Geçişi ve Gelişimi

Aristoteles ile başlayan mantık ilmi, İslâm kültür dünyasına VIII. yüzyılda, mantık eserlerinin Arapçaya tercümesi ile girmiştir. Fârâbî ve İbn-i Sina ile gelişmesini tamamlayan mantığın, İslâm kültür dünyasının ortak dili olan Arapça'da, mantığın bütün terimlerini bulmak ve problemlerini görmek mümkündür.

İslâm kültür dünyasında IX.-XI. yüzyıllarda mantık, en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bunun yanı sıra, İslâm dünyasında mantık ilmi aleyhine temayüller de görülmektedir. Ancak bu engel, Gazâlî ile aşılmış ve mantık yeniden ilgi duyulan bilimlerden biri haline gelmiştir.

Aristoteles ile başlayıp, zamanla gelişen ve önemi artarak günümüze ulaşan mantık ilmi, İslâm kültür dünyasında da etkisini göstermiştir.

Çeşitli kültür çevrelerinin birbirlerini tanımalarında, kültürlerin zenginleşip gelişmesinde, çeviri faaliyetleri önemli rol oynamıştır. Mantık çalışmaları, İslâm kültür dünyasında VIII. asırda yapılan çevirilerle başlamıştır. Bu çalışmalar sonucunda, İslâm kültür dünyasında değerli ve özgün eserler ortaya çıkmıştır. Bu

bakımdan, tercüme devrini yaşamış olması bir kültür çevresi için en büyük şanslardan biridir. (Türker-Küyel, 1990: V)

Mantık ilminin İslâm dünyasına geçişi, bazı ilimlerle olan temasıyla gerçekleşmiştir. Buna en yakın olanı ise tıp ilmiydi. Çünkü mantık, tıbbî araştırmaların öğretim metodunun ayrılmaz bir unsurudur. İskenderiye okulunda, Galinos'un tavsiye ettiği aynı metotla mantık başta yer alıyordu. Galinos, tıp kitaplarının iyi bir şekilde anlaşılması için matematik ve mantık öğretimini ön şart koşturmuştu. Daha sonraları Nesturi akademilerinin eğitim programlarındaki astronomi, tıp ve ilahiyatla ilgili branşlarda ihtisas için mantık öğretimin çeşitli dalları arasında ortak köprü özelliğiyle önemli bir rol oynamıştır. (Kayacık, 1999: 111)

Mantık, M.Ö. IV. yy.da Aristoteles tarafından sistemleştirilmiştir. Daha sonra Roma imparatorluğunun geniş sınırları içerisinde, çeşitli felsefe mekteplerinin süzgecinden geçerek, özellikle de İskenderiye ve bugünkü Suriye ve Anadolu şehirlerinde asırlarca mantık şerh ve tercüme yapılarak geliştirilmiştir. Bunun için Müslümanlar, fethettikleri Suriye'de Aristoteles'in diğer fikirleri yanında, mantığının da oldukça inkişaf etmiş bir şekliyle karşılaşmışlardır. Böylece VII. yy.'dan itibaren sistemli bir şekilde sürdürülen tercüme faaliyetleri, bu kültür mirasını İslâm dünyasına taşımış, bunun sonucunda Aristoteles mantığı da İslâm kültür dünyasına girmiştir. (Bingöl, 1992: 11)

Tercümelerle başlayan Aristoteles mantığına karşı ilgi artmış, Aristoteles'in mantık kitapları defalarca tefsir ve şerh edilmiştir. Tercüme devrini müteakip diğer sahalarda olduğu gibi mantık sahasında da birçok eser telif edilmiştir. El-Kindi, Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd, Râzi, Seyyid Şerîf vb. düşünürler, Mantık'ı, ilmî tartışmaların başlangıcı, sistemlerinin temeli saymışlardır. (Atademir, 1948: 15)

Milattan önce IV. yy'dan, milattan sonra X. yy'a kadar, yani Türk filozofu Fârâbî'ye kadar Grek şarihler, Süryaniler ve nihayet ilk Müslüman mütefekkirler tarafından on dört asır boyunca birçok defalar şerh, tefsir ve tercüme edilen bu mantık, neticede Fârâbî elinde inkişaf etmiş yeni bir şekle girmiştir. Bu mantık, bir taraftan henüz tam sistemini bulamamışken, bütün kısımlarıyla müstakil olarak, hatta bazen de Aristoteles'ten birçok noktada ayrılmak suretiyle Fârâbî tarafından bütün şümülü ile incelenmiştir. İbnü'l-Mukaffa, el-Kindi ve diğer mantıkçıların müphem bıraktıkları yahut halledemedikleri mantık meseleleri, Fârâbî tarafından hiçbir noktası muğlak kalmayacak bir şekilde halledilmiştir. Esasen bazı araştırmacılar tarafından da belirtildiği gibi; mantık, İslâm filozoflarının elinde, Aristoteles'ten tamamen müstakil, hatta özgün olarak en esaslı bir şekilde anlaşılır hale gelmiştir. (Keklik, 1969: 69)

İslâm dünyasına giren mantık ilmi, Müslüman filozofların çalışmalarıyla batıdan alınan şekilden daha farklı bir boyut kazanarak ilerleme kaydetti. Böylece

İslâm mantığı, dokuzuncu yüzyıldan, on birinci yüzyılın sonlarına kadar en yüksek dönemini yaşadı. (Ülken, 1942: 116)

2. İslâm Dünyasında Mantık Üzerine Tartışmalar

Mantık ilmi, tercüme faaliyetleriyle İslâm dünyasına girmiş, Fârâbî ve İbn Sina'nın elinde en olgun şeklini bulmuş, mantığın terimleri Arapçalaştırılmış, İslâmî kavramlar kullanılmış, kültür yapısına uygun şekilde İslâm Mantığı diyebileceğimiz bir bilim ortaya çıkmıştır ve Aristoteles mantığına bağlı kalınarak bir mantık geleneği oluşturulmuştur.

Aristoteles mantığı İslam dünyasına girdikten sonra, mantığa karşı tavırları üç ana başlıkta toplayabiliriz:

1. Aristoteles mantığını aynen alıp şerh edenler: İbn-i Rüşd.
2. Aristoteles mantığını alıp kültüre, dile ve din ilimlerine adapte edenler: Fârâbî, İbn Sina, İbn Hazm (454/1064), Gazâlî ve İbn Haldun.
3. Aristoteles mantığına muhalefet edip onu reddedenler: İbn Teymiyye, Suyuti. (Emiroğlu, 1999: 50)

Aristoteles mantığı hakkındaki bu üç tavrı Mantığa karşı tavrı takınanlar ve Mantığı savunanlar şeklinde ele almak mümkündür:

2.1. Mantığa Yöneltilen Eleştiriler ve İbn Teymiyye

İslâm dünyasında mantığa karşı en sert tepkileri ortaya koyanların başında İbn Teymiyye gelmektedir. Bu konuda, er-Reddiyye ale'l-Mantıkkıyyin ve Nakzu'l-Mantık adında müstakil iki eser telif etmiştir. Ali Sami en-Neşşar, İbn Teymiyye'nin mantığa karşı aşırı tepkisini anlatırken, şöyle dediğini nakletmektedir: “Mantık ilmini tesis eden kişi (Aristoteles), Yunanlı biridir. O dönemde Yunanlılar, ateşe tapan, yıldızlara ibadet eden, Allah'ı tanımayan bir millettir. Putları ilah kabul eden kâfir bir topluluk idi. Dolayısıyla, O (Aristoteles) böylesi bir toplumda yetiştiği için ortaya koyduğu mantığı da haram olur”. (Suyuti, 1947: 5)

Kâtip Çelebi ise, İbn Teymiyye'nin Halife Me'mun hakkında şöyle dediğini kaydetmektedir: “Me'mun'un, İslâm âlemine soktuğu şeyden (mantık) dolayı, Allah'ın O'ndan haberdar olmadığını ve onu cezalandırmayacağını zannetmem.” (Çelebi, 1941.1863)

İbn Teymiyye'nin mantıkla ilgili genel eleştirileri şöyledir:

Mantığın kurucusu Aristoteles'dir. Bu bilim dalı kurulmadan önce yetişmiş olan pek çok bilgin, mantığa ihtiyaç duymamış ve bu, kendileri için bir eksiklik de

değildir. Mantığın ortaya çıkışından sonra da birçok bilgin bu bilime itiraz etmiş ve bunu kabul etmemişlerdir. Şayet mantık iddia edildiği gibi gerçeğe ulaşmanın yegâne yolu olsaydı, bu kadar düşünür mantığa karşı çıkmazdı.

Mantık ilmi, İslâm dünyasına girdiğinde birçok İslâm bilgini onu reddetmiştir. (Teymiyye, 1986:14) O halde bu bilginler aklın yolunu mu inkâr ediyor, yoksa akılsızca iş mi yapıyor?

Bununla birlikte bilginler, mantık sanatını tanımadan, bütün dinî ve edebî ilimleri kurdukları halde, bu ilimlerde herhangi bir eksiklik ortaya çıkmamıştır. Ayrıca mantık, bir ölçü ve kriter olduğundan, mantık kurallarına göre tartışan insanlar arasında ihtilaf kalmaz deniliyor. Oysa mantık, İslâm muhitine girdikten sonra ihtilaflar ve anlaşmazlıklar daha çok baş göstermiştir.

İbn Teymiyye'nin bu eleştirileri mesnetsiz kalmaktadır. Çünkü mantıkta, doğru öncüllerin ortaya konulmasıyla doğru neticeye ulaşılır. Haliyle öncüller farklı farklı olunca sonuçlar da farklı olur. Gazâlî'nin de söylediği gibi, mantık ilmi, doğru kullanıldığı ve kuralları çerçevesinde hareket edildiği zaman ihtilaf da kalkmış olur.

İbni Teymiyye'in üzerinde durduğu diğer bir konu da insanların faziletli-leri olan sahabe ve tabiin, mantık ilmini bilmedikleri halde, bunun kendileri için bir eksiklik olmadığıdır. Aksine mantıkla uğraşan filozofların ilahiyat konusunda birçok hata yapması, mantığın zihni koruyan bir alet olmadığı delilidir. (Teymiyye, 1986: 15) Çünkü bu ilimle meşgul olmak, din müntesibini dinî konularda çelişkiye düşürür ve hakikatı inkara ya da onunla inatlaşmaya götürür. Bunun üzerine dinî konularda mantığa dayalı açıklamalar kişiyi küfre ve zındıklığa sürükler. (Teymiyye, 1986: 76)

Din alanında, mantıkî kıyasları içeren mantık ilmini kullanmak ve onunla meşgul olmak dinde sonradan ihdas edilmiş bir bidattir. Zaten o, İslâm dünyasında, sonradan ortaya çıkmış bir ilimdir. Erken dönem İslâm bilginleri de onunla meşgul olmamıştır. Ancak hicri II. asırda tercüme hareketleri esnasında ortaya çıkmış olan bir bilim dalıdır. (Âmîdi, Tarih Yok: 14) Dolayısıyla mantığın İslâm dünyasında gerekli olduğuna dair bir kabul mümkün değildir.

İbn Salah, İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerini şöyle yorumlamaktadır: Mantık, felsefeye giriştir, şerre giriş ise şerdir. Onun öğrenimi ve öğretimiyle meşguliyeti Allah helal kılmadı. Sahabe, tabiin, müçtehit imamlar, erken dönem Müslümanları, ümmetin ileri gelenleri ve diğerleri de onunla uğraşmayı uygun görmedi. Dinî bilimler –Allah'a şükürler olsun-, mantık ilmine asla muhtaç değildir. Allah, bütün doğru zihinleri, özellikle de dinî ilimlerin teorik kısmında, mantıktan müstağni kıldı. Din ve din ilimleri hakkında tamamlandı. Din bilginleri

de mantığa, felsefeye ve felsefecilere muhtaç olmadan hakikatler denizinde derin araştırmalar yaptılar. (İdris, 1995: 9)

Arapça üslupların, ibarelerin ve terkiplerin kullanılması, Yunanlıların dili ve kültürüyle ortaya çıkmış olan mantık kıyaslarını kullanılmasından daha elverişlidir. Hatta daha ötesi, mantığı kullanmak çelişki, yanılma ve ayrılığı doğurur. (Bağdadi, 1911: 251)

Mantık hakkında bu şekilde görüşler ileri süren Bağdadî, Mantığa karşı çıkanların görüşlerini de şu şekilde özetlemiştir:

İmam Şafii: “İnsanlar, Arap dilini terk edip Aristoteles’in diline meylettiklerinde ancak hataya düşerler.” demektedir. Onun, ‘Arap dili’nden kastı, dil ile beraber ortaya çıkan mantık örgüsüdür. “Arap dili öyle bir dildir ki, Kur’an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye metinleri o dil ile gelmiştir.” İmam Şafii şöyle demek istiyor: İnsanlar ne zaman apaçık Arap dilini doğru dürüst kullanır, manalara delalet eden lafızların delalet yollarını bilir ve Arap dilinin sırlarını idrak ederlerse, işte o zaman bütün bunlar, onları mantıktan müstağni kılar. (İdris, 1995: 252)

Bağdadi, İbn Kuteybe’nin düşüncelerini ise şöyle özetlemektedir: Eğer (mantık ilminin) kurucusu (Aristoteles), din, fıkıh, feraiz ve nahvin inceliklerini duymuş olsaydı, (bunlar karşısında) dili tutulurdu; Peygamberin ve sahabenin sözlerini işitseydi Arap düşüncesi ve retoriği hakkında kesinlikle bilgi edinirdi. (Bağdadi, 1911: 253)

Bağdadi, İmam Şatıbi’nin sözlerini ise şöyle özetler: Delili iki öncül üzerine bina ederiz. Onlardan birisi sebebi doğrulama/ bağlantıyı doğrulama (tahkiku’l-menat), diğeri de, kendisi üzerine hükmolunandır (mahkumu’n-aleyh). İki öncülden maksat, mantıkçıların tanımladıkları gibi, bilinen şekillerin konumu, ‘döndürme’, ‘çelişik’ vb şeyler değildir. Bu kavramlarla akıl yürütmek insanı kesin sonuca götürmez. Çünkü (öncüllerden sonuç çıkarmaktan) maksat, sonuca ulaştırılan yolları, en yakın şekliyle, bulunduğu hal ve şartlarda geldiği konumu üzere kullanmaktır. (Bağdadi, 1911: 254)

Dinî hükümlerin öncüllerinin tertibi esnasında mantıkî kıyasların kullanılıp kullanılmayacağı konusunda usûlcüler iki gruba ayrılırlar: Biri, dinî hükmün öncüllerin tertibinde mantıkî kıyasın kullanılmasını caiz gören, Ebu Hamid Gazâlî, Sadru Şer’îa, Sadettin Taftazani, Bennani ve el-Attar gibi şahıslardır. Diğeri ise, dinî hükmün öncüllerin tertibinde, mantıkî kıyasların kullanılmasını caiz görmeyen Ebu’l-Velid’il-Baci, İbn Salah, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, el-Maziri ve Şatıbi gibi şahsiyetlerdir. (El-Mekk, 1989: 74)

İbn Teymiyye, mantıkçıların çoğunun, araştırma ve bilimsel çalışmalarında mantık biliminin kurallarına her zaman uymadığını iddia ederek şöyle der: Önde

gelen mantıkçıların kendileri bile, bütün ilimlerde mantığın kanunlarına riayet etmeyip, bilakis uzun olması, faydasının olmaması, mantığın düşünceyi bozması veya herhangi ayırt edici bir özelliğinin olmaması nedeniyle ondan uzak dururlar. (İdris, 1995: 10)

Bağdadi'ye göre, İbn Teymiyye, mantıkla uğraşanların yanlışlık içinde olduklarını, -hatta Gazâlî'yi kastederek- sonradan bu ilimle uğraşmaktan vazgeçtiklerini iddia etmiştir. O, mantıkla meşgul olup onu kullananlardan çoğunun -onunla meşgul olan, çoğu kez ona güvenerek hükmeden, hatta onu öğrenmenin vacip olduğunu ve onu bilmeyenin ilmine güven olmayacağını söyleyenler- mantığın düşünceyi bozduğunu, hatadan ve sapkınlıktan korumadığını itiraf ettikten sonra, mantık ilminden vazgeçtiklerini ileri sürmüştür.

Bağdadi, İbn Teymiyye'nin Gazâlî hakkındaki şu görüşlerini kaydeder: Gazâlî, son kitaplarında, mantıkçıların yolunun geçersiz olduğunu, yakine ulaştırmadığını açıkladı. Kelamcılarının metodunu eleştirmesinden daha çok mantığı eleştirdi. Gazâlî, mantıkçıları yererek, onların yolunun, Mutezilenin yolundan daha büyük bozgunculuğa neden olduğunu ve yerilmeyi gerektiren küfür ve cehli içerdiğini açıklayarak, Buhari ve Müslim'le iştigal ederken (hadis ilmiyle) vefat etti. (İdris, 1995: 11)

İbn Teymiyye'nin iddiasının aksine, Gazâlî'nin, hayatının hiçbir döneminde mantığı reddetmediği, bilakis İslâm usûl ilimlerinde mantığı kullanmaya sebep olacak kadar da ileri gittiği bilinmektedir.

İbn Teymiyye ve mantık bilimine karşı çıkanlar, Gazâlî'nin, mantık için söylediği, "ilimlerin doğruluğunun ölçüsü", "doğru bilginin mikyası" gibi tanımlamaları da tenkit ederek şöyle demişlerdir: Aristoteles ve ona uyanlar, zannettiler ki aruz, şiirin ölçüsü olduğu gibi mantık da ilimlerin ölçüsüdür. Oysa İslâm araştırmacıları, bu ölçü ilminin geçersiz olduğunu, insanları saptırdığını ve akıllar için bozgunluğa sebep olduğunu, zihinlerin sağlamlığını iptal ettiğini ifade ettiler. Onun reddi ve tutarsızlıkları hakkında çokça telif eserler ve tasnifat meydana getirdiler. Çünkü Mantık, bir ilme girince ancak onu ifsat eder, konumunu mahveder ve kaidelerini karıştırır. (İdris, 1995: 11)

İbn Teymiyye'nin, mantığa getirdiği genel eleştirilerin yanı sıra, teknik ve ayrıntıyla ilgili eleştirileri de vardır. Bunu da 'tanım' konusuna ve 'kıyas' konusuna getirdiği eleştiriler şeklinde ele alabiliriz:

İbn Teymiyye, 'tanım'a üç noktadan itiraz ederek, onun yanlışlıklarını ortaya koyarken kendi delillerini ileri sürer.

1. Tanımın tasavvura ulaştırdığı görüşüne itiraz;

2. Tanımın kendisine, yani tanımın, ispat edilmemiş bir hüküm olduğu görüşünden hareketle getirdiği itirazı;

3. Tanımın unsurları ile ilgili itirazları. Yani mahiyetin dış alemde olup olmaması açısından getirdiği itiraz.

Öncelikle İbn Teymiyye, mantıkçıların, bilhassa Gazâlînin ismini de kaydederek, hakikatlerin tasavvuruna ancak tanımla ulaşmak mümkündür, iddiasını reddeder. Ona göre, tasavvur, aslında düşünmekle kazanılan bir şey değildir; çünkü apaçık ve basit şeylerin tanıma ihtiyacı yoktur. Teorik (nazari) olan ve basit olmayan (mürekkep) şeyler de tanımsız tasavvur edilebilir. Bütün sanatkarlar sanatı, mantıkçıların söylediği gibi bir tanıma muhtaç olmadan öğrenmektedirler.

Diğer bilimlerle uğraşanların, ‘cins ve ayırımla’ yapılan tanımlara muhtaç olmadan sanatlarını elde ettiklerini söyleyen İbn Teymiyye’ye göre, mantıkçılarda ‘hadd’ diye isimlendirilen özsel tanımın fazla bir önemi yoktur. Bunların söz uzatmaktan başka bir işe yaradığı da söylenemez. Bu şekilde yapılan bir tanımdan önce o şey, aslında daha bilinebilir bir haldedir. Bu tanım, onu daha kapalı hale getirmektedir. Bir şeyi ‘cinsi ve ayırım’ıyla tanımlamak hiçbir ilimde görülmemiştir: İnsanı “Konuşan canlı” şeklinde tanımlamak gibi.

Ama mantıkçılarda ‘resm’ diye anılan ve yüzeysel kabul edilen tanım, faydalı ve daha öğreticidir. İslâmî nasslarda bu tür tanımlar mevcuttur. Mesela, Hz. Peygamberin, gıybeti, “Din kardeşini, hoşuna gitmeyecek şekilde anmandır”, şarabı da “Akli bulandıran bir şeydir” şeklinde tanımlaması gibi. (Teymiyye, 1986: 32)

Ayrıca İbn Teymiyye, Gazâlî’nin fayda açısından tanım, aynen isim gibidir, şeklindeki görüşünü de eleştirmektedir. Ona göre, tanımların faydası isimlerin faydasından daha zayıftır, çünkü tanım, bir şeyin bilinmesini benzeriyle ifade eder. İsmi ise, sadece kendi lafzı yeterlidir. Çünkü ismi bilen, onun neyi gösterdiğini de bilir. (Sarıkavak, 1997: 54)

İbn Teymiyye’nin kıyas konusundaki eleştirileri ise şöyledir:

İbn Teymiyye, Mantıkî kıyasın geçersiz olduğu konusunda şunları söylemektedir: Mantığın, erken dönem ve geç dönem bilginlerinden bu ilimle uğraşanların kendisini ikna etmediğini, onun münazara ve teoride geçersiz olduğunu, bu ilmin araştırma ve açıklamasında çok yetersizliklerin bulunduğunu görürsün. Bu sanatın (mantık) uzmanlarından çoğu, onunla ilgili araştırmalarında sıkıntı ve çelişkiye düşmüşlerdir. Eğer onlardan bilimsel araştırmalarda bulunanlar, dinî ilimlerde bir sonuca ulaşmışlar ise, bu, mantık ilminin delillerinin ve maddesinin (mantıkî kıyas) doğruluğundan, onun zihin ile düşünceleri sağlıklı bir sonuca ulaştırdığından kaynaklanmamaktadır.” (İdris, 1995: 13)

İbn Teymiyye, kıyas yerine daha çok tecrübî yöntemi tercih etmektedir. Kıyas olarak ortaya konan birçok konunun tecrübe ile zaten bilindiğini söylemektedir. O, bu şekildeki düşüncesini de temellendirmek için şu örneği vermektedir: “Her ateş yakıcıdır” önermesi, tümel bir önermedir. Ateşin yakıcılığı hakkında kurulabilecek kıyas ise, şöyledir:

Her ateş yakıcıdır,
Bu da ateştir,
O halde bu da yakıcıdır.

İbn Teymiyye bu kıyasa, ‘ateşin yakıcı olduğu tecrübe ile sabittir, bu tür bir bilginin tekrar kıyas ile elde edilmesine gerek yoktur’ şeklinde eleştiri getirmektedir. (Vural, 2004: 58)

Ona göre, düşünceye kıyas yolu ile yön vermek ve onunla hareket etmek doğru değildir. Çünkü orta terim yardımıyla sonuç elde etmek, herkes için lüzumlu olmayabilir. Zira insanların kavrayışları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bazı insanlar orta terime ihtiyaç duymadan da sonuca ulaşabilir, onu kavrayabilir. Bazı insanların duyular yoluyla, tecrübe veya tevatür yolu ile elde ettiği hükümlere, diğer bazı insanlar, akıl yürütme yolu ile ulaşabilir.

Aynı şekilde İbn Teymiyye, burhan için tümel olumlu önermenin şart koşulmasına karşı çıkmakta ve bir önermenin tümel olduğunu bilmenin her zaman mümkün olmadığını da söylemektedir. Tümel önermelerin doğruluğu bedihî değil de nazarî ise, onların da ispat edilmesi lâzımdır. Bu da devir veya teselsülü gerektirir ki, her ikisi de bâtıldır. İbn Teymiyye kıyasın gereksizliği için vermiş olduğu bir örnekte, içkinin haram olduğunu bilmek için, *içki sarhoşluk vericidir*, öncülünün yeterli olduğunu söylemektedir. (Vural, 2004: 58)

Aristoteles mantığının temelini oluşturan kıyası eleştiren, özellikle kıyasla bir konuya delil getirmede iki öncül şartının gereksiz olduğunu belirten İbn Teymiyye, bu konuda şöyle demektedir: “Mantıkçıların dediği şekilde, bir konuyu ispat ederken iki öncüle gerek yoktur. Çünkü ‘bu haramdır’ denildiğinde, ‘delilin nedir?’ diye sorulunca, ‘çünkü o, sarhoş edicidir’ denilmesi yeterlidir.” (Sarıkavak, 1997: 56)

İbn Teymiyye’nin, mantıkî kıyasın temelinde temsilî kıyas (analoji) bulunduğu dair görüşü, kıyasın temelinde tümevarım bulunduğunu söyleyen mantıkçıların görüşüne uymamaktadır. Bu da onun mantıkçılarla olan anlaşmazlığının, temeldeki bir anlayış farkından kaynaklandığını göstermektedir.

Mantık biliminin tanım, tümeler, kıyas gibi konularına İbn Teymiyye’nin yaptığı eleştirilerin hemen hemen aynısını, Suyuti de “Sûnu’l-Mantuk ve’l-Kelam an fenni’l-Mantık ve’l-Kelam” isimli eserinde yapmaktadır. (Suyuti, 1947: 202)

Ali Sedad, erken dönem ehli-sünnet bilginlerinin itirazlarının aslında mantığa olmadığını, Organon ve buna dayanarak yazılan kitaplara olduğunu ifade ederek şöyle demektedir: “Dinî ilimlerde ve kelam konularında, sonrakilerden (müteahhirin) ehl-i Sünnet bilginlerinin de dayandıkları esaslar, mantık ilkeleridir. Lakin burada dikkate değer bir nokta vardır: Öncekiler (mütekaddimin) mantığı reddettikleri için onların ilimlerinin, mantık kaidelerine muhalif olduğu zannedilmesin. Dinî bilgilerde ve kelamda, usûl kaideleri aslında mantığın ilkelerine dayanmaktadır. Onların asıl itirazları, Organon veya ona dayanılarak Arap filozoflar tarafından yazılan mantık kitaplarıdır. Zira bunlar, Meşşai felsefesine temel olmak için yazıldıklarından dolayı mantığı ilgilendirmeyen bazı şeyleri de içermektedir. (Sedad, 1903: 5)

Bu kitaplardaki eleştiriler, ‘kategoriler’ ve ‘tümeller’ gibi mantığa dair konulara olmayıp, metafiziği ilgilendiren konulara olduğunu ileri süren Ali Sedad, mantığı metafiziğe karıştırmamanın doğru olmayacağını kaydedip ehli-sünnet bilginlerinin muhalefetine hak vermektedir. Onların, reddettikleri, mantık kaideleri değil belki herhangi bir mesleğe bağlı kalınarak yazılan mantık kitaplarıdır. (Öner, 1958: 108)

Fıkıhta, mezhep kurucusu imamların da Ebu Hanife, Şafii, Ahmet İbn Hanbel-aklı olarak kullanılan ‘kıyas’a taraftar olup, onu kullandıkları halde (Yaren, 1982: 26), mantığa karşı tavır alanlar grubunda yer aldıkları bilinmektedir. Tavır almakla kalmamış, hatta mantık ve felsefenin batıl olduğunu ispat etmek için uğraşmışlardır. (Bulaç, 2000: 351)

Özetle belirtmek gerekirse, mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra bir çok İslâm bilgini tarafından, bir çok yönden eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler sebebiyle mantık konusunda bir çok eser telif edilmiş, bunun sonucunda mantığa ait bir çok kavram yerleşmiştir.

2.2. Mantığı Reddedenlere Karşı Görüşler: Gazâlî ve İbn Rüşd

Mantık ilmine karşı çıkanlara rağmen, İslâm kültür düşüncesinde mantık yine de hak ettiği ilgiyi görmüştür. Gazâlî ile birlikte, gerek bilim hayatının gerekse dinî yöntemin ve gerekse örgün eğitimin vazgeçilmezlerinden biri olmuştur. Öyle bir an gelmiştir ki, felsefeciler, kelamcılar ve fıkıhçılar Aristotelesçi metodolojinin kullanılmasında ve onun değerini kabul etmekte mutabık kalmışlardır. (Öner, 1958: 108)

Gazâlî’den önce de, Aristoteles mantığı, İslâm düşüncesinde hâkim olmakla birlikte, ilk defa Gazâlî, mantığı İslâmî ilimlerle uzlaştırmayı denemiştir. Bu konuda Makasıdu’l-Felasife, Miyaru’l-İlm, Mihakkü’n-Nazar, Kısatasu’l-Mustakim gibi eserlerinde düşüncelerini ortaya koymuş ve fıkıh konusunda telif ettiği el-Mustasfa eserinin girişini mantıkla yapmıştır. Hatta İslâm düşüncesinde felsefi

ilimler dışındaki ilimlerde (kelam, fıkıh, tasavvuf) yöntem olarak mantığı kullanan ilk bilgin Gazâlîdir diyebiliriz. (en-Neşşar, 1984: 166)

Gazâlî, İslâm bilginlerinin daha önceleri, Kitabu'n-nazar, Kitabu'l-cedel, Medariku'l-ukul adlarıyla mantık ilmini kullandığını, ancak cahillerin mantık ismini duyunca bunun kelamcıların bilmediği, sadece filozofların bildiği bir disiplin olduğunu zannettiklerini söylemektedir. Hâlbuki mantık, yalnız filozoflara özgü değildir; mantığın ele aldığı konular, kelam ilminde Kitabu'n-nazar adıyla ele alınan konuların aynısıdır. (Gazâlî, 1987: 5) El-Munkız adlı eserinde Gazâlî, “Bu, kelam âlimlerinin ve mantıkçıların deliller hakkında söyledikleri şeyler nevindendir. Onlardan sadece, ibareler, ıstılahlar ve tali kısımlara verdikleri önem bakımından ayrılırlar.” demektedir. (Gazâlî, 1987: 53)

Gazâlî, mantığa karşı çıkanlarla mücadele ederken Aristoteles'in mantığını kullanır; çünkü ona göre düşüncenin kanunlarını mantık ortaya koymuştur ve bunları inkar etmek imkansızdır. Bunlar, matematiğin önermelerine benzerler. Gazâlî de delillerini çelişmezlik prensibine dayandırır ve Allah'ın fiillerinin de bu prensiple uyum halinde olduğunu ifade eder. (Boer, 2001: 191)

Gazâlî'nin mantığa bu şekilde yaklaşımından dolayı, sonraki kelamcılar da bunu takip ederek mantıkla ilgili kitaplar yazmışlardır. İbn Teymiyye, bunu “kelamın felsefî olarak ağırlık kazanması süreci Gazâlî ile başlamıştır” şeklinde ifade etmektedir. (Zehra, 1988: 231)

Mantığın, mutlak manada gerekliliğini her fırsatta vurgulayan Gazâlî hakkında, Muhammed Ebu Zehra şöyle demektedir: “Gazâlî mantık ilmine hem metot hem de epistemolojik-bilgi nazariyesi açısından bakmaktadır. O'nun mantık anlayışı ontolojik olmaktan çok mantığın kesin bilgiyi ve bilimsel bilgiyi bize temin eden, zihnin doğru düşünmesini sağlayan bir ilim olduğu şeklindedir. Mantığın prensipleri ile elde edilen kesin bilgi, O'na göre ilmin ve aklın miyarı olduğu müddetçe akıl şaşırmasın ve ilim insanı saadete götürme imkânına kavuşur.” (Boalay, 1993: 28)

Gazâlî, bu mizan ve kıstaslar anlaşılıp uygulandıktan sonra, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların kalkacağı ve kargaşanın biteceğini vurgulamaktadır. Anlayan herkes, bunların yakine ulaştırılan yollar olduğunu kesinlikle kabul eder ve bunları kabul eden izan ve insaf sahibi olur, en zor meseleleri de halleder. (Vural, 2003:218) Gazâlî, bu mizan ve kıstaslar mevcut olduğu halde ihtilafların kalkmasını da insanların onları dinlememesine bağlar. (Gazâlî, 1987: 66)

Aynı zamanda kelamcılarının tenkitlerine cevap verirken mantığı şu şekilde anlatır: “Bunlarda, dine ne menfi ve ne de müspet şekilde taalluk eden bir şey yoktur. Bilakis bu ilim, delillerin, kıyasların, burhanla ilgili öncül şartlarının ve

şekil özelliklerinin, doğru tanımların şartlarını ve tertip ediliş yollarını inceler. İlim ya tasavvur –ki buna giden yol tanımdır- yahut tasdiktir –buna giden yol da burhandır.” (Gazâlî, 1987: 53)

Mantığın din açısından reddedilmesinin tutarsızlığını izah ederken şu örneği verir: “Meselâ onlara göre (Mantıkçılar), ‘her a, b ise, bazı b’nin a olması lazımdır’ sözlerine bakılabilir. Yani her insanın canlı olduğu sabit olursa, canlıların bazılarının insan olması lazım gelir. Bunu şöyle ifade ederler: ‘tümel olumlunun düz döndürmesi, tikel olumludur’. Bu sözlerden hangisi dinin mühim meseleleriyle ilgilidir ki reddedilsin ve inkâr olunsun?” (Gazâlî, 1987: 53)

Gazâlî, mantığın önemini birçok eserinde olduğu gibi, Mi’yaru’l-İlm adlı eserinde de şöyle belirtmektedir: Şiire göre ölçü, metne göre dilbilgisi ne ise; aklî delillere göre mantık da odur. Zira şiirin ölçüsüz olanı ölçülü olanından ancak şiir vezinleri ile metnin doğru olanı hatalı olanından dilbilgisi yoluyla ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından ancak bu mantık ölçüleri ile ayrılır. (Gazâlî, 1961: 59-60)

Böylece Gazâlî, Aristoteles’in formel mantığına İslâm aleminde meşruiyet kazandırmış, kendi döneminden başlayarak yakın zamanlara kadar medreselerde okunmasını sağlamıştır. Öyle ki onun gayretiyle mantık, İslâm ilimlerinin sanki ayrılmaz parçası haline gelmiştir. (Uludağ, 2000: 251)

Gazâlî, mantığı İslâmî usûl ilimlerine, özellikle fıkıh usûlüne temel kabul etmiş, el-Mustasfa adlı eseri bir fıkıh usûlü kitabı olduğu halde onun baş tarafına gerek Mi’yaru’l-İlm ve gerekse Mihakkü’n-Nazar gibi mantık kitaplarında kullandığı mantık bilgilerini koymuş, adeta mantığı fıkıh temel saymıştır. (Ayman, 1997: 55) Çünkü Gazâlî’ye göre, fikhî konularda nazar, aklî konulardakinden çok farklı değil, aralarında sadece şekil bakımından bir farklılık olabilir. Bundan dolayı mantık, aklî olsun fikhî olsun nazari ilimlerin hepsinde gereklidir. Bu görüşleriyle Gazâlî mantığı, İslâm bilimleri içinde kabul edip kullanmaya başlamıştır. Zaten daha sonra da bir çok İslâm ilmi içinde tamamen kullanmıştır.

Gazâlî’ye göre, mantık kesin bilgiyi kesin olmayandan ayıran bir kanunlar bütünüdür. Bunun için de en büyük faydası bilgisizlikten bilgiyi, cehlden ilmi tefrik etmektir. (Bingöl, 2000: 302)

Gazâlî, mantığı İslâm usûl ilimlerine sokacak kadar savunup kullanmakla birlikte, mantıkta bazı değişiklikler de yapmıştır. Bu değişiklikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

–Gazâlî’ye göre, İslâm’ın akidesi ortaya konurken ve Müslüman olmayanların iddiaları çürütülürken bir yöntem olarak kullanılan mantık, Kur’an’daki tabiriyle el-Kıstasu’l-Mustakim’in ta kendisidir. Gazâlî, Kur’an’da mantık yöntemi-

nin kullanıldığına dair ayetlerden misaller vererek bu iddiasını bir çok yerde dile getirmektedir. Kullanılan bu ‘mizan’a kimsenin itiraz etmemesi gerektiğini de belirterek, bunun, hem kelamcılar hem de mantıkçılar için uygun olduğunu söyler. (Gazâlî, 1987: 65) El-Kıyasu’l-Mustakim adlı eserinde, kıyasın bütün çeşitlerini, Kur’an’dan ayetler ve dinî delillerle ele almakla, bu yöntemin İslâm dininin dışında olmadığını gösterir.

-Gazâlî, mantığa ilmi elde etme görevini yüklemekle birlikte, ilme de insanı ebedi mutluluğa ulaştırma görevi vermektedir. Bu ise, Aristoteles’te olmayan bir anlayıştır.

-Ayrıca Aristoteles, ilimleri tasnif ederken mantığa yer vermemiştir. Oysa Gazâlî, ona matematik ilimlerinden sonra, tabiat ilimlerinden önce yer vermiştir. Bu ise onun, mantık ilmine, öncelikle metodoloji nazarıyla baktığını gösterir. (Bolay, 1993: 26) Bütün bunlar da Gazâlî’de mantık anlayışının farklılıklarını ortaya koymaktadır.

Gazâlî, gerek Aristoteles’ten, gerekse eski usûlcülerden farklı olarak, özellikle akli konularda, kesin bilgiye ulaşabilmek için mutlaka tümel önermelerden hareket etmek gerektiğini düşünmektedir. Tümevarım yönteminde olduğu gibi, öncüllerin tikel bilgilerden oluşmasının kesin sonuca götüreceğinden şüphelenmektedir. Bundan dolayı, tümevarımın, zorunlu olmayan şekilde sonuç veren bir yöntem olduğunu kabul etmektedir. Onu fikhî meselelerin çözümünde kullanmaya elverişli görmekle birlikte, onun, kesin ispata muhtaç bulunan akli meselelere, özellikle ilahiyat konularına uygulanamayacağını savunur. Çünkü özellikle akide ile ilgili ilimlerde mesela Kelam ilminde kullanılmasını mahzurlu görmektedir. Bundan dolayı da Gazâlî modern felsefedeki şüpheciliğin öncüsü sayılabilir. (Kufralı: 572-573)

İlk olarak Gazâlî, el-Mustasfa’nın giriş bölümünü mantık konularına tahsis etmiş ve bu suretle mantık fiilen usul ilimlerinde önemli bir rol oynamıştır. Usulcüler, özellikle mantığın kavram tahlili, delalet ve tanım konularından son derece yararlanmışlardır. Uygulama alanlarında yararlı olması bakımından, mantığın bu konuları gereğinden daha çok incelenmiş, mantık yalnızca felsefecilerin uğraştığı bir alan olmaktan çıkmıştır. (Bingöl, 2001: 63)

İbn Teymiyye gibi bazı bilginlerin iddiasının aksine Gazâlî’nin mantık hakkındaki düşüncelerinin kendini tamamen tasavvufa adadıktan sonra da değişmediği söylenebilir.

Gazâlî’den sonra birçok İslâm filozofu da mantık ilminin gerekliliğini savunmuştur. Bunlarda biri olan Rüşd, hikmet (felsefe) şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir, demiştir. (Rüşd, 1999: 115)

Halis bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd, felsefe ve mantığın, İslâmî ilimlerle aynı olduğu görüşündedir. O, hakikatın iki aslı ve yanılmaz kaynağı olarak felsefe ile dinî, akıl ile vahyin denkliliğini zımnen kabul etmektedir. (Fahri, 2004: 317)

İbn Rüşd², dinî kıyas gibi mantıkî kıyasa da uymanın zorunlu olduğunu söyler. (Ey basiret sahipleri ibret alın. Haşr 3) ayetinin, mantıkî kıyasın veya hem mantıkî hem dinî kıyasın birlikte kullanılmasının kesin olarak gerekli kıldığını belirterek şöyle demektedir:

“Dinî var olanlara akıl vasıtasıyla bakmayı ve değerlendirmeyi vacib kıldığı ve değerlendirmenin de; bilinenden bilinmeyi çıkarılmaktan öte bir şey olmadığı kesinleştiğine göre –ki bu, ya bir kıyastır veya bir kıyas ile yapılır- bizim de var olanlara mantıkî kıyasla bakmamız zorunludur.” (Rüşd, 1999: 64)

İbn Rüşd dindeki tebliğin bile kıyasın en mükemmel şekli olan burhanla yapıldığını savunur. “Dinî davet ve teşvik ettiği bu bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmeli ile (yapılan) en mükemmel bakış tarzı olduğu açıktır ki bu “burhan” adı verilir.” (Rüşd, 1999: 66)

Ayrıca fıkıhçı, Allah Teala'nın “Ey basiret sahipleri ibret alın.”(Haşr 3) buyruğundan fikhî kıyasın gerekliliği hükmünü çıkardığına göre; Allah'ı bilen (arif) kişinin, bundan mantıkî kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha öncelikli ve çok daha uygun olduğunu söyler. (Rüşd, 1999: 67)

İbn Rüşd, felsefenin, din tarafından emredildiğini veya en azından tavsiye edildiğini söyler. Çünkü felsefenin görevi, varlıklar üzerinde düşünüp, Allah'ı bilmeye götürecek şekilde onları değerlendirmektir. Bu düşünme tarzı da, kesinliğe götüren mantıkî metottur. (Şerif, 1990: 168)

Felsefenin ve onun âleti durumundaki mantığın din açısından yararlı ve gerekli bir ilim olduğunu ortaya koyan İbn Rüşd, böylesine önemli ilimlerin ihmal edilmeyeceğini “...bizden önce gelenlerden hiç kimse aklî (mantıkî) kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır” (Sarioğlu, 2003:208) şeklinde dile getirmektedir.

Görüş ve düşüncelerinden faydalanılan kişilerin farklı dine mensup olduklarının hiçbir önem taşımadığını söyleyen İbn Rüşd'e göre, ortada mantıkî kıyasın gerçekleştirmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onu kimin geliştirdiği de önemli değildir. Çünkü kendisinden bilgi alınacak kimsenin, Müslüman olup olmaması değil, alınacak bilginin gerekli ve faydalı olması önemlidir. Zira ilimde bağınazlığa yer yoktur, ilmî zihniyet objektifliği gerektirir.

2 Geniş bilgi için bkz. Hüseyin ÇALDAK, “İbn Rüşd'e Göre Aklî Kıyas”, *BÜİFD*, c. III/ sayı:5, 2015, s.99.

Felsefe ve mantık, dinin gerekli gördüğü ve teşvik ettiği ilimler olduğuna göre, çeşitli gerekçelerle insanları bu ilimlerden uzaklaştırmaya çalışanların ne kadar yanlış bir tavır sergiledikleri de ortadadır. Konunun önemine değinen İbn Rüşd bunu şöyle değerlendirir: “Hiç kimse, Asr-ı saadette bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış (bidat) olduğunu ileri sürerek, dinin felsefeyi ve aklî kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşım, başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslâm dinine aykırı sayılmasını gerektirir. Kaldı ki hiç kimse, önceleri kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fikhî kıyas ve türlerini “bidat” sayarak karşı çıkmamaktadır. Bunun gibi aklî (mantıkî) kıyas ve türlerinin de kabul edilmesi gerekmektedir.” (Sarioğlu, 2003:208)

Sonuç

Mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra çeşitli tepkilerle karşılaşmıştır. Mantığa karşı çıkıp, onu “okumanın zındıklık” olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, mantığı savunup onun gerekliliğini ispat etmeye çalışan ve onu öğrenmenin zorunluluğunu söyleyenler de olmuştur.

Mantığa karşı çıkanların başında İbn Teymiyye gelmektedir. İbn Teymiyye, mantığın konularından tanım, önerme ve kıyasa farklı yönlerden eleştirilerini yöneltmiştir. Mantığı savunup meşruiyetini ortaya koyanların başında ise, Gazâlî gelir. Gazâlî, mantığı bilmeyenin ilmine güven olmayacağını belirterek, mantığın tamamen kabul edilip kullanılmasına vesile olmuştur. Gazâlî'nin bu çabaları, mantığı usul bilimlerine sokacak kadar etkili olmuştur. Böylece İslâm kültür dünyasında, felsefecilerin yanında din bilimcileri de mantığa ilgi duymuşlardır.

Mantığa karşı çıkanların eleştirileri, daha çok mantıktaki tanım, tümel kavramlar dolayısıyla tümel önermeler ve kıyas üzerinde yoğunlaşmıştır.

Mantıktaki tanım teorisini eleştiren İslâm bilginlerine göre, tanım, lafı uzatmaktan başka bir şey değildir. Kavrama, tanımla ulaşmak gibi bir zorunluluk yoktur, çünkü basit şeylerin tanıma ihtiyacı yoktur, bileşik şeyler ise, tanımlanmadan da tasavvur edilebilir. Ayrıca, özsel tanım (had), neliği (mahiyeti) veya özü (zâtı) tanımlayıcı değil, sadece, kullanana göre tanımlananın ismini ve sıfatını açıklayıcı bir sözdür.

İbn Teymiyye ve Suyutî gibi mantığa karşı çıkan İslâm bilginleri, tümel kavramların dış dünyada (harici âlemde) olmadıklarını, Aristoteles mantığındaki tümel kavramların zihinde sadece itibari olarak var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, duyu organları ile elde edilen bilgiler, tümel olamaz. Meselâ, tek tek atlar olmakla birlikte bu somut atların toplamından meydana gelmiş tümel bir at kavramı da mevcuttur. Ancak, dış dünyada bunun bir gerçekliği yoktur.

Dolayısıyla bu itirazlar, tümel önermeye, özellikle tümel önermenin büyük öncül olduğu kıyasa yöneliktir. Çünkü, önerme, apaçık olur. O halde, onun kapladığı tüm fertlere de tümel önermenin delaleti apaçıktır, ya da apaçık değildir. Bu durumda, onun doğruluğunu apaçık ispatlayacak başka delillere ihtiyaç vardır. Böyle bir önerme ise, kıyas için öncül olamaz.

Bütün bu itirazlara rağmen, Aristoteles mantığı, İslâm dünyasına girdikten sonra, Gazâlî gibi mantığı savunanların gayretleriyle birçok konuyla İslâm usûllerinde kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle fıkıh usûlünde çokça kullanılan mantık, aynı zamanda usûl kitaplarının da girişi haline gelmiştir. Mesela, Gazâlî'nin, el-Mustasfa adlı eseri mantıkla başlar. Aynı şekilde bu etkilerin devamı olarak, Molla Fenarî'nin yazdığı “Fusulu'l-Bedayi” eseri de yine mantıkla başlar.

Diyebiliriz ki, Fârâbî'den itibaren, İslâm ilimleri üzerinde etkileri görülen mantık, Gazâlî ile usûl ilimlerinde tamamıyla kullanılmaya başlanmıştır.

Mantık, İslâm kültür dünyasına girmeden önce, İslâmî ilimlerin gelişmesiyle birlikte, kuşkusuz usul ilimleri de şekillenmeye başlamış ve belli bir düzeye gelmişti. Ancak mantığın bilinmesi ve uygulamaya konulmasıyla birlikte bu ilimlerde değişiklikler ortaya çıktığı da bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Âmidi, S. (Tarihsiz). *El-İhkam fi Usûli'l-Ahkam*,. Beyrut.
- Atademir, H. R. (1948). *İsagoji Tercümesi*. Konya.
- Ayman, M. (1997). *Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*. İstanbul.
- Bağdadi, E. B. (1911). *el-Muteberu fi'l-Hikmeti'l-Mantık ve't-Tabiiyyeti ve'l-İlahiyyeti*. . Haydarabat.
- Bingöl, A. (1992). “Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri”. *Türk Kültürü ve Felsefe Panel-leri*. Kayseri: EÜ. Yay.
- Bingöl, A. (1993). *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yay.
- Bingöl, A. (2000). Gazali ve Mantık Bilimi. *İslâmî Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı* . içinde Ankara.
- Bingöl, A. (2001). Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi. *IRCICA Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. İstanbul: Ayrı Basım.

- Boer., T. (2001). *İslâm'da Felsefe Tarihi*. (Y. Kutluay, Çev.) İstanbul.
- Bolay, S. H. (1993). *Aristoteles Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: MEB yay.
- Bulaç, A. (2000). *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akl İlişkisi*. İstanbul.
- Çelebi, K. (1941). *Keşfu'z-Zunun*. Beyrut.
- El-Mekk, A. (1989). *Menhacu Ebi Hamid el-Gazâlî fi'l-Mustafa min ilmi Usûl*. Dar'ul-Hadisü Husniye Yay.
- Emiroğlu, İ. (1999). *Ana Konularıyla Klasik Mantık*. İstanbul.
- en-Neşşar, A. S. (1984). *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut.
- Fahri, M. (2004). *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul.
- Gazâlî. (1961). *Mi'yarü'l-İlm*. Kahire.
- Gazâlî. (1987). *el-Munkuzu mine'd-Dalâl*. (A. S. Fırat, Çev.) İstanbul.
- Gazâlî. (1987). *Tehafütü'l-Felasife*. Kahire.
- İdris, O. M. (1995). *Usûl'ul-Fıkh ve'l-Mantıku'l-Aristoteles I*. Britanya .
- Kayacık, A. (1999). Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi. *İslâmiyat Dergisi*.
- Keklik, N. (1969). *İslâm Mantık Tarih*. İstanbul.
- Kufralı, K. (tarih yok). *Gazzâlî. İslâm Ansiklopedisi*. içinde MEB yay.
- Mehmet Vural. (2003). *Gazâlî Mantığının Özgünlüğü Meselesi. İslâm Felsefesinin Sorunları*. içinde Ankara: Elis Yay.
- Öner, N. (1958). *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: AÜİF Yay.
- Rüşd, İ. (1999). *Faslu'l-Makal; Felsefe-Din İlişkisi*. (B. Karlığa, Çev.) İstanbul.
- Sarıkavak, K. (1997). *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*. Ankara.
- Sarioğlu, H. (2003). *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul .
- Sedad, A. (1903). *Mizanül-Ukul Fil-Mantık Vel-Usul*. İstanbul.
- Suyuti, C. (1947). *Sınu'l-Mantuk ve'l-Kelam an fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*. (T. A. en-Neşşar, Çev.) kahire.
- Şerif, M. (1990). *İslâm Düşüncesi Tarihi*. İstanbul.
- Teymiyye, İ. (1986). *Kitabu'r-Redd ala'l-Mantıkıyyîn* . Pakistan.
- Topçu, N. (2001). *Mantık*. İstanbul: Dergah Yay.
- Topdemir, H. H. (2001). Türklerde Mantık. A. Bingöl içinde, *Türk Düşünce Tarihi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Türker-Küyel, M. (1990). *Fârâbî'nin Bazı Mantık Kitapları*. Ankara: AKDITYK Yay.
- Uludağ, S. (2000). Bir Düşünür Olarak Gazâlî. *İslâmî Araştırmalar*: içinde Gazâlî Özel Sayısı.
- Ülken, H. Z. (1942). *Mantık Tarihi*. İstanbul.
- Vural, M. (2004). *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara.
- Yaren, T. (1982). *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.
- Zehra, M. E. (1988). *İmam İbn Teymiyye*. İstanbul: İslâmoğlu yay.

SÜNBUİL SİNAN VE ATVÂR-I SEB'A RİSALESİ BAĞLAMINDA NEFİS MERTEBELERİ

Sünbül Sinan and Levels of Human Soul in the Context of His Atvâr-ı Seb'a

Mehmet Şirin AYIŞ¹

Geliş Tarihi: 20.02.2017 / Kabul Tarihi: 31.03.2017

Öz

Sünbül Sinan, Halvetiyye tarikatının Sünbülüyye kolunun kurucusudur. Tasavvuf yolunda Cemâl Halvetî'ye intisap etti. Onun vefatından sonra Koca Mustafa Paşa Dergâhında postnişin oldu. Bu tarihten itibaren vefatına kadar, kendi adıyla anılacak olan bu dergâhta irşad faaliyetini sürdürdü. II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerini idrak etti, 1529'da İstanbul'da vefat etti. Cenaze namazı Fâtiḥ Camii'nde Kemalpaşazâde tarafından kıldırıldı ve dergâhının hazîresine defnedildi. Çalışmamız, Sünbül Sinan'ın risalesinin Arapça yazma nüshası esas alınarak hazırlandı. Müellifimiz, risalesinde nefsin yedi mertebesini ele alır ve bu bağlamda her bir mertebede genel olarak dört hususa dikkat çeker. Birincisi, mertebenin ismi ve özelliği, ikincisi, bu mertebede bulunan kişinin içinde bulunduğu durum, üçüncüsü, bu mertebenin hangi peygamber ismine denk geldiği, dördüncüsü ise bu mertebenin hangi yıldız ile eşleştiği. Bu çalışmamızda, Sünbül Sinan'ın Atvâr-ı Seb'a adlı risalesi bağlamında nefis mertebeleri ile ilgili hususlar ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Sünbül Sinan, Halvetiyye, Atvâr-ı Seb'a, Nefis Mertebeleri, Salik.*

Abstract

Sünbül Sinan is the founder of the Sünbüllüyye arm of the Khalwatiyya sect. He as affiliated to Jamâl Halveti on the path of Sufism. After his death, he became a

1 Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, msirinayis@hotmail.com.

sheikh at the Koca Mustafa Pasha dervish convent. From this date until his death, he continued to show the right way in this dervish convent which is memorialized by his name. He comprehended the Bayezid II, Sultan Selim the Stern and Süleyman the Magnificent, and died in Istanbul in 1529. His funeral prayer was made by Kemalpaşazade in the Fatih Mosque and buried to the burial chamber of the dervish convent. Our study was prepared on the basis of an Arabic copy of the book written by Sünbül Sinan. In our book, our author deal with the seven levels of the human soul, and in this context, he takes attention to four subjects in general at each stage. The first is the name and characteristic of the level, the second is the situation of the person who is in this level, the third is that the name of which prophet is suitable for this level, and the fourth is that which star this level is matched with. In this work, it was tried to reveal the issues related to levels of human soul in the context of Sünbül Sinan's book, "Atvâr-ı Seb'a".

Keywords: Sünbül Sinan, Khalwatiyya, Seven Attitudes, The Levels of Human Soul, Pilgrim.

Giriş

Tasavvuf ehline göre nefis, mahiyeti, birliği, cisim ve cevher oluşu, kadîm ve hâdis oluşu, evvel veya sonra yaratılışı gibi hususlardan daha çok, zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla tasavvufta nefis denilince, şer ve günahın kaynağı olan, kötü huy ve süflî arzuların tamamı anlamına gelen ve kötülüğü emreden nefis anlaşılır. (Uludağ, 2006: 526-529)

Sûfilere göre nefis aslında bir tanedir. Ancak bu tek olan nefsin birçok sıfatları vardır. Bu tek olan nefis, Kur'an-ı Kerimde de belirtildiği şekilde terbiye edilmeden önce "Emmâre" (Yusuf, 12/53), tevbe edip günahlarından pişmanlık duyunca "Levvâme" (Kıyame, 75/ 2), kendisine, işlediği günahlar ve takvası ilham edilince "Mülhime" (Şems, 91/8), olgunlaşıp itminana erince "Mutmainne" (Fecr, 89/27), Allah'tan razı olunca "Râziye" (Fecr, 89/28), Allah kendisinden razı olunca "Marziyye" (Fecr, 89/28) ve fena makamına ulaşıp benliğinden kurtulunca da "Kâmile" olarak isimlendirilir.

Sûfiler, seyru-u sülûk esnasında sâlikin nefsinde meydana gelen değişimleri göz önüne alarak nefisle ilgili mükemmele doğru giden bir derecelendirme yapmışlardır. Yedi mertebeden meydana gelen bu derecelendirmenin her bir mertebesinde sâlikin nefsinin sahip olduğu özellikleri değişik yönleriyle izah etmişler ve her mertebede hangi ismin zikrine devam edeceğini tesbit etmişlerdir. (Yılmaz, 2007: 264-266; Türer, 1995: 135-140; Gündüz, 1984: 207-229; Öztürk, 1998: 114-128)

Nefis mertebeleri konusunda Kur'an ayetlerine dayanarak ilk tasnifi Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı rivayet edilir. (Muslu, 2012: 340)

Tasavvuf geleneğinde nefis mertebelerinin sayısı, ilk dönemlerden itibaren makam sayılarına göre değişiklik arz etmiştir. Örneğin Gazzâlî, İbn Atâullah İskenderî, Râgıb el-İsfahânî, Nemüddin-i Kübrâ ve Şihâbuddin Sühreverdî gibi mutasavvıflar (Emmâre, Levvâme ve Mutmainne) gibi üçlü bir sınıflandırma yapmışlar. Hâkim-i Tirmizî ve Eşrefoğlu Rûmî gibi mutasavvıflar (Emmâre, Levvâme, Mülhime ve Mutmainne) gibi dörtlü bir tasnif yapmışlar. Osmanlı mutasavvıfları ise genellikle yedili tasnifi benimsemişlerdir. (Muslu, 2007: 44-45)

Bu çalışmada amacımız, Halvetiyye tarikatı geleneğine mensub olan Sünbül Sinan'ın nefis mertebeleri ile ilgili olarak yazmış olduğu Atvar-ı Seb'a adlı Arapça yazma risalesini gün yüzüne çıkarmak ve bu risalede nefis mertebeleri ile ilgili olarak yazılmış olan hususları daha yakından tanıma fırsatı bulmaktır. Çalışmamız, Sünbül Sinan'ın Atvâr-ı Seb'a adlı risalesinin Arapça yazma nüshası esas alınarak hazırlandı. Sünbül Sinan, eserinde, yedili tasnif geleneğine uyarak nefsi yedi mertebede ele almış ve eserini bu isim ile isimlendirmiştir. Müellifimiz, nefsin yedi mertebesini tasavvûfî açıdan izah ettikten sonra, her bir mertebeyi bir peygamber ve gezegen ismi ile açıklayarak, nefis mertebelerine yeni bir yaklaşım ve yorum getirmiştir. Bu çalışmada, Sünbül Sinan'ın hayatı, tasavvufa intisabı, eserleri ve Atvâr-ı Seb'a risalesi ile ilgili kısa bilgiler verildikten sonra müellifimizin nefis mertebeleri ile ilgili görüşleri ele alınacaktır.

1. Hayatı

Sünbül Sinan, Halvetiyye tarikatının Sünbülüyye kolunun kurucusudur. Asıl adı Yûsuf b. Yakûb'tur. Aynı zamanda şeyhi de olan Cemâl-i Halvetî tarafından kendisine Sünbül lakabı verilmiş ve Sünbül Sinan olarak meşhur olmuştur. Amasya'nın Merzifon ilçesinde doğdu. Tahsil hayatının ilk yıllarını memleketinde tamamladı. Daha sonra İstanbul'a giderek medrese tahsiline başladı. Daha sonra Halvetiyye tarikatının Cemâliyye kolunun da kurucusu olan Cemâl Halvetî ile tanıştı, tarikat yolunda kendisine intisap etti ve bu şekilde tasavvuf yoluna girdi. Cemal Halvetî'den üç seneye yakın manevî terbiye dediğimiz seyr u sülûk eğitimi gördü. Bu eğitimden sonra şeyhi, kendisine hilafet verdi. (Yusuf, 1290: 32; Yücer, 2010: 135; Yazıcı, 1956: 97-104; Velikâhyaoglu, 1999: 173-179; Bursalı, 1972I: 78; Harîrîzâde: 144a; Vassâf, 2006: 361-393; Vicdânî, 1995: 59-62)

Cemal Halvetî'den hilafet aldıktan sonra irşad göreviyle Mısır'a gönderildi. Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda irşad faaliyetini sürdüren Cemâl Halvetî hacca gitmek amacıyla İstanbul'dan ayrılırken Sünbül Sinan'a haber gönderip kendi-

sinin de hacca gelmesini istediğini bildirdi. Cemâl Halvetî yolda vefat edince (899/1494) bu buluşma gerçekleşmedi. Sünbül Sinan, hac dönüşü şeyhinin vasiyeti gereği İstanbul'a dönerek kızı Safiye Hatun'la evlendi ve Koca Mustafa Paşa Dergâhında postnişin oldu. Bu tarihten itibaren vefatına kadar, kendi adıyla anılacak olan Koca Mustafa Paşa Dergâhında irşad faaliyetini sürdürdü. (Yusuf, 1290: 32; Yücer, 2010: 135)

İrşad faaliyetlerinin yanı sıra cuma günleri Ayasofya ve Fâtih camilerinde vazalar verdi. Bu durum, onun aynı zamanda iyi bir hatip olduğunu da göstermektedir. Bunun üzerine Yavuz Sultan Selim, yaptırdığı caminin açılış merasimi sırasında vaaz etme görevini kendisine vermiştir. Bu olay, onun hem padişah nezdindeki itibarını, hem de yaşadığı devirde sahip olduğu ilmi ve tasavvûfî mertebeyi göstermektedir. (Yücer, 2010: 136; Hulvî 1993: 451)

II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerini idrak eden Sünbül Efendi, 936/1529'da vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii'nde Kemalpaşazâde tarafından kıldırıldı ve dergâhının hazîresine defnedildi. Türbesi İstanbul'un en önemli ziyaretgâhlarından biridir. (Yusuf, 1290: 32; Yücer, 2010: 136)

Hüseyin Vassâf, Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'nin onun vefatı dolayısıyla söylediği tarih manzumesinin çini üzerine yazdırılıp türbeye konulduğunu ve "Nûr ola Sünbül Sinân'ın kabri hep" tarih mısraıyla biten sekiz beyitlik bu manzumeyi eserine kaydettiğini belirtir. (Vassâf, 2006: 375)

Sünbül Efendi'nin vefatından sonra yerine Merkez Efendi postnişin olmuş, Sünbül Efendi'ye nisbet edilen Sünbülüyye, Merkez Efendi ve diğer halifeleri tarafından yaygınlaştırılmıştır. Yâkub Germiyânî, Cem Şah Efendi, Akşehirli Cemal Efendi, Maksud Dede, Kefeli Alâeddin Ali, Çavdarlı Şeyh Ahmed Dede onun halifeleri arasında zikredilebilir. (Yücer, 2010: 140; Yazıcı, 1956: 236)

2. Eserleri

1. *Risaletu't-Tahkikiyye*: Eserde, sema, devran ve bunların meşruiyeti ile ilgili hususlar ele alınmıştır. (*Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 1761*)

2. *Risâle Der Hakk-ı Zikr-i Devrân*: Bir önceki eserin Türkçe özetidir. (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, No: 3868)

3. *Risale fî Beyan-i Atvari's-Seb'a*: Seyrû sülûk mertebelerinden bahseder. Aynı zamanda çalışma konumuz olan eseridir. (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 2835, vrk. 6-11; Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Dvd No:1788, Arşiv No: 06 Mil Yz A 8942/2)

4. *Tarikatnâme*: (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İbnülemin, No: 2956)

5. *Risâle fî deverâni's-sûfiyye*: (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, No: 3602)

3. Atvar-ı Seb'a Risalesi

Sünbül Sinan'ın çalışmamıza konu olan risalesinin iki adet yazma nüshasına ulaştık. Bunlardan bir tanesi, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2835/002 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha, Rika ile yazılmış olup içinde bulunduğu eserin 6a-11a varakları arasında yer almaktadır. Diğeri ise Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 1788 numaralı Dvd' de kayıtlıdır. Çalışmamızda, eserin Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonundaki nüshasını esas aldık.

Eserin, tanıtımı yapılan nüshasının 22a varağına kadar olan kısım Sinan Efendi'nin risalesidir. 14b varağının kenarında şöyle bir not düşülmüş: Bir gün İbrahim b. Ethem hazretlerine birkaç misafir geldi. Hazret, onların gerçek Allah dostu olduklarını anlayınca, onlardan birkaç nasihat istedi. Onlar da kendisine şu nasihatte bulundular: Çok uyuyandan rikkat-i kalp bekleme. Çok yiyenden gece ibadeti bekleme. Zalimlerin sohbetini sevip, bunu bir ihtiyaç olarak gören kimseden din konusunda istikamet üzere olmasını bekleme. Yalan ve gıybeti kendisine alışkanlık haline getirenden kemal-i iman üzere ölmesini bekleme. Halkın içine çok karışan kimseden ibadet zevkini alacağını bekleme. Halkın rızasını isteyen Allah rızası bekleme.

Eserin 22b varağında cetvel içi boş bırakılmış, sol kenarında Seyyid Seyfi isimli bir sûfiden tasavvuf ehlinde bulunması gereken bazı hasletler yazılmış. 23a varağında, cetvelin dışında kalan kısmın sayfanın üst ve sol taraflarında Veysel Karanî, Yahya Muaz, Hasan Basrî, Hüseyin Mansur (Hallac), ve Ebubekir Verrak gibi zatlardan bazı rivayet ve alıntılar var. Varağın cetvel içi kısmında ise miraç olayında perdelerin kaldırılması ve Hz. Peygamberin Cenab-ı Hakk ile farklı bir keyfiyette görüşmesi ile ilgili hususlar ele alınmış. Eserin sonunda bu nüshanın kim tarafından ve ne zaman yazıldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. 22a varağının kenarında yedi nefis mertebesinin her birisinin sırasıyla makamı, seyri, âlemi, hali, varidi, nuru, miftahı ve muini gibi özellikleri yazılmıştır. Bununla ilgili bilgileri makalenin sonunda bir tablo halinde ekledik.

Eserin tam adı, *Risaletü'n Şerifetün fî Beyani Atvari's-Seb'ati fî Tarikati't-Tasavvüfi ve'z-Zühdi*, şeklindedir. Risalenin 14a varağının sol tarafında kırmızı kalem ile "iş bu risale-i şerife pir-u destgirimiz Sünbül Sinan Halvetî Hazretlerindir" şeklinde Osmanlıca bir not yazılmış, altında ise tarih olarak h. 1244 (m. 1828) kaydı düşülmüştür.

Sünbül Efendi, eserinin te'lif sebebini, “Âdemoğlunun kalbinin içinde bulunduğu hal ve durumlarla ilgili olarak, tafsilattan uzak, öz ve anlaşılır bir şekilde, taliplerin de rahatça okuyup ezberleyebilecekleri bir risale yazmak istedim” şeklinde ifade etmektedir. (Sünbül Sinan, 1828:14a)

Sünbül Sinan'a göre nefis merhalelerinin yedi olmasının delili “Şüphesiz Allah sizi türlü merhalelerden geçirerek yaratmıştır” (Nuh, 71/14) ayeti ile Allah Resulünün: “Ben yedi uzuv üzerine secde etmekle emrolundum” hadis-i şerifidir. (Buhârî, 2001: Ezan 133, 134, 137, 138; Ebu Dâvud 1998: Salât 150-151, 889, 890; Tirmizî 1998: Salât 203, 273; İbn Mâce 1982: İkâmetu's-Salat 19, 883, 884) Aynen bunun gibi insan kalbinin de yedi merhaleye sahip olduğu hususu tasavvuf ehli arasında tartışma götürmeyecek kadar açıktır. (Sünbül Sinan, 1828:15a)

Bu anlamda tasavvuf ehli de Nuh suresi 14. ayetini dikkate alarak, Allah'ın insanı yedi merhalede yarattığını belirtmişler ve bu merhaleleri yedi kat semaya, yedi gezegene, yedi vadiye ya da yedi iklime benzetmişlerdir. Bazen bu yedi tavır aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret, fakr ve fenâ şeklinde de ele alınmıştır. (Uludağ, 1991: 66)

Sünbül Sinan'nın risalesinin bir özelliği de, nefis mertebelerini izah ederken onları, bazen bir Peygamber, bazen de bir yıldız ismi ile eşleştirmesi ve bu isimlerden hareketle o mertebenin özelliğini ve orada bulunan salikin durumunu izah etmesidir. Müellifimiz, yedi mertebenin her birisinde genel olarak dört hususa dikkat çeker. Birincisi, mertebenin ismi ve özelliği, ikincisi, bu mertebede bulunan kişinin içinde bulunduğu durum, üçüncüsü, bu mertebenin hangi peygamber ismine denk geldiği, dördüncüsü ise bu mertebenin hangi yıldız ile eşleştiği ve bunun özellikleri.

Buna göre Nefs-i emmâre Âdem mertebesidir, yıldızı Kamer (Ay)'dir. Nefs-i levvâme Nuh mertebesidir, yıldızı Utarid (Merkür)'dir. Nefs-i mülheme Yahya mertebesidir, yıldızı Zühre (Venüs)'dir. Nefs-i mutmainne İdris mertebesidir, yıldızı Güneş'tir. Nefs-i razıyye İsa mertebesidir, yıldızı Mirrih (Merih)'tir. Nefs-i marziyye Musa mertebesidir, yıldızı Müşteri (Jupiter)'dir. Nefs-i kâmile Ahmed mertebesidir, yıldızı Zuhal (Satürn)'dir.

Sünbül Sinan'ın nefis mertebelerinin her birisini bir Peygamber ve yıldız ismi ile izah etmesi geleneğini Sofyalı Bali Efendi de de görüyoruz. (Hayatı için bkz., Kara, 1992: 20; Çelebi, 1943: 883; Bağdatlı, 1955: 330; Kehhâle, 1993: 38; Celeb, 2014) Sofyalı Bali Efendi de *Atvâr-ı Seb'a (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 2927, vrk. 1-17; H. Hüsnü Paşa, Nu: 763, vrk. 49-58; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Şer'ıye, Yazma, no: 1367, vrk. 93-136)* adlı risalesinde nefis mertebelerini ele alırken her bir makamın günü, yıldızı ve peygamberinin isimlerini zikreder ve bunlar hakkında bilgi verir. (Bâlî Efendi, 2013; Bostancı, 1996)

4. Nefis Mertebeleri

4.1. Birinci Meretebe: Nefs-i Emmâre

Nefs-i emmâre, kötü ve günah olan işlerin yapılmasını emreden hayvanî nefis olup, insanı çirkin şeylere, dünyevî zevklere sevk eden tabii kuvvet yerine kullanılan bir terimdir. (Yılmaz, 2007: 264; Türer, 1995: 136; Gündüz, 1984: 215; Öztürk, 1998: 115)

Sünbül Sinan'a göre ruh, bu makamda nefsin elinde yaralı hale gelmiş, yenilmiş ve şeytanî hevalarla vasıflanmıştır. Dolayısıyla ahireti hatırlamaz bir hale gelmiş bu yüzden Mevla'sının muhabbetine engel olan dünyayı sever. (Sünbül Sinan, 1828: 15a)

Sünbül Sinan, bu makamda bulunanların durumunu şöyle izah eder: Bu makam sahipleri marifet ve irfandan gafil ve habersizdirler. Dilleri ile Allah'ı zikrederler ancak kalpleri Allah'tan gafilidir. Çünkü bu makamdaki kişi nefis zulmeti içerisinde. Bu yüzden de aciz, miskin ve zelil bir halde olup nefsin tuzağına düşmüştür. Bu makamdaki akıl, şeytanî akıldır. Burada bulunan kimse, kalbi zikir nuruyla aydınlanıncaya kadar cehrî olarak beden dili ile Allah'ı bolca zikretmeli ve buna devam etmelidir. (Sünbül Sinan, 1828: 15a)

Müellifimize göre bu makamda bulunan kimse, kalbi şeyhinden alacağı ilahî nurlardan feyz alıp nurlansın diye kendisine kâmil ve mükemmil bir şeyh bulmalı, ondan ciddi bir terbiye ve telkin almalı ve bu terbiyeye bağlı kalmalıdır. Bu mertebede bulunanlar, yaptığı işlerin hikmetlerini öğrenmesi için her işini şeyhine danışması gerekir. İslam'a ve şeriatın zahirine aykırı olmadığı sürece şeyhine asla muhalefet etmemelidir. Bu makamda yeme, içme ve uyku artmaya başlar. Çünkü zikir sayesinde artık ruh doymaya ve nefis acıkmaya başlar. Dolayısıyla bu makamda bulunan kişi ruhun nefse galip gelmesi için nefsinin gıdasını bir defada değil de azar azar ve hikmetle kesmeye başlamalıdır. Zira bu mertebede bulunanlar henüz hikmet mertebesine ulaşmamış ibret ehli kimselerdir. (Sünbül Sinan, 1828: 15b)

Sinan Efendi'ye göre bu makam "Ademî meretebe" olarak isimlendirilir. Çünkü şeytan, vesvese ile Âdem'i yoldan çıkarıp saptırmış ve cennetten uzaklaştırılmasına sebep olmuştur. Aynen bunun gibi şeytan, nefis makamında bulunan Hz. Âdem'in çocuklarını da vesvese ve fitne ile tevhit yolundan çıkarmaya çalışacaktır. Şeytanın yüzünden Hz. Âdem'in çocukları da ruhani cennetten uzaklaştırılacaklardır. Daha sonra Allah Teâlâ Âdem'in tevbesini kabul ettiği gibi, onların da gözyaşları içerisinde yaptıkları tevbeleri kabul edecektir. (Sünbül Sinan, 1828: 16a)

Müellifimize göre bu makamın mertebesi "Kamer"dir. Bu makamda bulunanlar ise "Kamer" ehlidirler. Bu makam insana yakınlığı dolayısıyla dünya semasına benzer. Ay bu semanın içindedir ve burada birçok özellik bulunmaktadır. Birincisi,

varlık, bütün rengini ve boyasını buradan alır ve her daim bununla boyanır. İkincisi, Ay ışığı parlayan bir elbiseye vurduğu zaman artık onun parlaklığı kaybolur. Allah'ın boyası ile boyanan da artık kendi nefisinden kurtulur. Üçüncüsü, Ay afaki âlemdir. İşte aynen bunun gibi de bu makamda bulunan talip olan salık de şeriatın nuru ile boyanır. "La İlahe" sözünün boyası ile boyanıp Celal nuru ile mahv ve fani olur. "İllallah" sözünün boyası ile boyanıp Cemal nuru ile de nurlanır. (Sünbül Sinan, 1828: 16a)

4.2. İkinci Mertebe: Nefs-i Levvâme

Nefs-i levvâme, kendini kınayan, kötileyen, azarlayan, emmâreliği tamamıyla zail olmamakla beraber, ara sıra pişmanlık duyan, sahibini yasaklara yöneltmekten ayıplayan, bazen de hayırlı ameller ilham ederek güzellikleri fısıldayan nefis demektir. (Yılmaz, 2007: 265; Türer, 1995: 136; Gündüz, 1984: 215; Öztürk, 1998: 115)

Sünbül Sinan'a göre nefsin bu makamdaki mertebesi, levvâme; makamı, ruh; seyri, billah; âlemi, şehadet; hâli, muhabbet; varidi, tarikat; nuru, kırmızı; miftahı, Allah; muîni, nakbendir. (kendisi ile amaca ulaşacağı şeye tabi olma) (Sünbül Sinan, 1828: 16a)

Sünbül Sinan'a göre bu makamın seyri, seyrilillahlıdır. Yani Allah için olanların makamıdır. Bundan dolayı kalp makamı olarak isimlendirilir.

Sünbül Sinan, bu makamda bulunanların durumunu şöyle izah eder: Bu makamda bulunanlar, ibadetlerine devam konusunda sabit bir hal üzere olup, asla ara vermezler. Çünkü bunların yaptığı zikir, hafi zikirdir. Bu zikir de kalp aynasını tasfiye edip parlatır. Bunlar, muhabbet ve şevk ehli olarak isimlendirilir. Bu makamda birçok meşakkat vardır. Zira bu makamdaki nefis, sahibine vesvese vermek ve ona tuzak kurmak suretiyle onu yoldan çıkarmaya çalışarak delalet ve sapkınlığı arttırmaya çalışır. Çünkü bu makamda da nefsin kusurları çoktur. Bu makamda bulunan kimseler, sülûk yolunda sabır ve sükûnetle yol alıp maksudunun dışında başka şeylere dönüp bakmaz, onlara iltifat etmezler ve Allah'ın izni ile maksutlarına da ulaşırlar. Bunlar, tarikat yolunda tevazu yolunu seçen ve bu tevazu sayesinde de aşk şarabından içen kimselerdir. Bunlar, tevazudan dolayı daima boynu bükük bir halde bulunur ve su misali asla yüzlerini topraktan kaldırmazlar. (Sünbül Sinan, 1828: 16b)

Müellifimize göre bu makamda bulunanlar evliyanın avamıdır. Dolayısıyla salık, bu makamda hem şeytanın iğvasına ve yoldan çıkarmasına, hem de nefsin tuzaklarına yakındır. Bu yüzden şeriatın ipine sınıksız sarılması lazımdır ki tarikat yolundan kaymasın, Allah'a karşı ihlas ve samimiyetini arttırsın, içindeki şüphelerden kurtulsun ve dinin hükümleri ile hükmetmeye başlasın. Bu makamda salık,

saat saat, gün gün ihlasını arttırması için, Allah'ı, zikri hafi ile bolca zikreder. Bu makam, ruh makamına veya âşıkların bulunduğu makama yakındır. (Sünbül Sinan, 1828: 16b)

Sinan Efendi'ye göre bu makam Nuh makamı olarak isimlendirilir. Çünkü Hz. Nuh Allah yolunda çile ve meşakatlere katlanmıştı. O yüzden bu makamda buluna kimseye şu tavsiyede bulunuyor: Ey bu makamda bulunan kişi, nefsini Hakk'a karşı ibadet ve kulluk yolunda güçlendir. Nefsine Hakk elbisesini giydir. Allah'a davet yolunda tıpkı Hz. Nuh'un çektiği meşakkati çek. Eğer böyle yaparsan birçok menzili birden aşarsın. Öyleyse Hakk'a teveccüh et. Rabbine dua et ve şöyle de: Allah'ım, her şeyin sahibi sensin, emir senindir kul da senin kulundur. Salik bu şekilde tazarru ve duaya devam ettiğinde kendisine şu sır bildirilir: Artık sende fenâ hali gerçekleşmiş oldu. Daha sonra Celal isminin kahrı üzerine iner ve ruhtaki gam, keder ve üzüntü ortadan kalkar. Ruhta, Nuh tufanında olduğu gibi sular yükselir ve deniz ortaya çıkar ve nefis gemisi parçalanır. Böylece Nuh'un ruhu kurtulur. Artık o ruhla beraber olan sıfatlar baki kalır diğerleri zail olur gider. Bu durumda salik, artık nefis ve vücut gemisinden kurtulmuştur. Ruh güçlenmiştir. Dolayısıyla artık Rabbine isyan etmez. (Sünbül Sinan, 1828: 17a)

Müellifimize göre bu makamın yıldızı, Utarid (Merkür)'dir. Çünkü bu makamın özelliği, ilim, kemâlat ve muhabbetir. Zira kalp makamının özelliklerinde ilim, sıdk, ibadet ve kulluk muhabbeti vardır. Artık kim bu makam sahipleri ile yakın olur ve arkadaşlık kurarsa, kalbi taş gibi sert olsa dahi, kalbinin rikkati artar ve kalbi yumuşar. Eğer salik için bu makamda Utarid yıldızının hükmü gelmişse yukarıda zikredilen durumlar ortaya çıkar. Bu durumda kalbin kuvvet bulmasından dolayı kalbin özü ve cevheri olan "Lübb" ortaya çıkar. Bu keşif ise keşf u şuhudi'l-kalb olarak isimlendirilir. Bu durum ancak bu şekilde bir tahkikten sonra bilinebilir. Kamer makamından sonra muhib yıldızı olan Utarid gelir. Onun için bu makamda bulunanlar Utarid ehli olarak isimlendirilir. Eğer sen bu Utarid makamının özelliklerini ve sırrını bilmek istiyorsan ona iltifat edip onunla ilgilenme, kalbini ona verme. Bu yüzden şimdi sen ruh makamına doğru yolculuk yapmaya devam et. (Sünbül Sinan, 1828: 17a)

4.3. Üçüncü Mertebe: Nefs-i Mülhime

Nefs-i mülhime, ilham, feyiz ve keşfe mazhar olan, neyin iyi, neyin kötü ve günah olduğunu ilhamî bir sezgi ile bilen ve davranışlarını ona göre ayarlayan, şehvet ve şeytanî hislere karşı direnebilen, ruh-i sultanî'nin sesini duyan ve dinleyen insan iradesi yerine kullanılır. (Yılmaz, 2007: 265; Türer, 1995: 137; Gündüz, 1984: 220; Öztürk, 1998: 120)

Sünbül Sinan'a göre bu makamın seyri, seyralallahtır. Bu makam, ruh makamı olarak da isimlendirilir. Kim Allah'a tevekkül ederse Allah onun yardımcısıdır.

Şüphesiz ruhun güneşi kalp makamının üzerine doğar ve onun nurlarını baş gözüyle değil, sır gözüyle görür.

Sünbül Sinan, bu makamda bulunanların durumunu şöyle izah eder: Bu makamın manevi sarhoşluğu içinde olanlar ve onların yolunda gidenler makamlarında sabittirler. Ruh, bu makamda Allah Teâlâ'ya âşık olur. Kendi tarikatına sadık olur. Bu makamda bazı taliplerin aşkı kendisine galip gelir ve aklını başından alır, o da kendisini Hakk zanneder ve En'el-Hakk der. Bu makamda bulunan diğer bir kısım taliplerde ise ilim ve vefa meydana gelir. Bu kimselerin Hakk'a mani olan vücutları fani olduğundan dolayı, onlara bakan, onların gözlerinde Sübhan'ın nurunu görür. Bu makam sahiplerinin ilimleri, ilme'l-yakîn'dir. Bunun ortaya çıkış yeri ve kaynağı ise ilahî marifetlerdir. Bunlar, aynı zamanda âşık kimseler olup, aşk sebebiyle adeta erimişlerdir. (Sünbül Sinan, 1828: 17b)

Müellifimize göre bu makam, aynı zamanda mülheme makamıdır. Bu makam sahiplerine Hakk Teâlâ canibinden devamlı ilham gelmeye devam eder. İlham kendilerine gelmeye devam ettikçe, irfan sıfatı ile muttasıf hale gelirler. Dolayısıyla zemmedilen fiillerden kurtulurlar ve daha önceden görmedikleri pek çok ve keramet ve keşfe nail olurlar. Kalpleri nur ile dolar. Bazen ellerinden, bazen de dillerinden Hakk'a ait iyilik ve ihsanlar görülür. Bazen ruhen arşı dolaşırlar. Çünkü arş onların ruhen gezme yeridir. Bazen mekânı bir tek Elif harfinde görürler. Bazen müşahede makamında olurlar, bazen de hicaplarla perdelenirler. Bazen galip, bazen de mağlup olurlar. Bazen âşık, bazen de maşuk olurlar. Bazen de esma ve sıfattan haber verirler. (Sünbül Sinan, 1828: 17b)

Sünbül Sinan'a göre bütün bu durumlar, Allah'ın dört ismini sonucunda meydana gelir. Bunlar da, “ Evvel, Ahir, Zahir, Batın” isimleridir. Diğer isimler ise bu dört isme tabidir. Mesela Zahir ismi sende tecelli ederse, burada Zahir isminin hükümleri geçerli olur. Bu durumda senin söz ve davranışlarında bu ismin etkileri görülür. Eğer sende Bâtın ismi tecelli ederse, bu durumda senin baş gözün manevi anlamda hiçbir şey görmez artık kalp gözün devreye girer ve baş gözünden bu anlamda hiçbir söz sadır olmaz. (Sünbül Sinan, 1828: 17b)

Bu makam Hz. Yahya makamıdır. Çünkü bu makamda bulunanalar âşık olur. Zira bu makamın nurları bu makamda bulunan kişinin fiillerinde tecelli eder. Bu yüzden bu makamın birçok halleri ve fiilleri vardır. Bunların bir kısmı hallere, diğer bir kısmı ise sırlara aittir. İşte bu haller ve sırların sonucunda Hakk Teâlâ fiil ve sıfatları ile tecelli eder. Daha sonra ilahî sırlardan kendisine zevk-i ruhanî gelir. Bu mertebenin aşk ve keramet mertebesi olmasından dolayı, salık bu makamda fiillerinde fani olur ve Allah'ın iradesine tabi olur. Allah da kendisine ilahî nurların kapısını açar ve kendisine ilahî nurlar gelir. O da bu nurlarla maşukun cemalini görmeye başlar. Bunun sebebi ise Allah'ın kendisine kemâlat vermesidir. Bu du-

rumda salık, Hakk Teâlâ'nın fullerinin mazharı haline gelir ve buradan Allah'a ait isim ve sıfatlara giden bir yol bulur. (Sünbül Sinan, 1828: 18a)

Müellifimize göre bu makamın yıldızı Zühre (Venüs)'dir. Çünkü bu yıldızın özelliği, aşktır. Aşk ehli ise hiçbir zaman ölmez ve fani olmaz. Çünkü aşk, senin Rabbine ulaşma sebebidir. Bu durumda ruhun, kendisini Mevla'sına ulaştıracak aşkın gerçekleşmesi için bir gayret içerisinde olması ve manen beslenmesi gerekir. Çünkü aşkın çabası muhabbettir. Muhabbet gerçekleşirse aşk da gerçekleşir. Eğer sende bu ilahi aşk gerçekleşirse bu durumda senin vücudun, Allah aşkından dolayı dolap gibi dönmeye başlar. Zira Zühre yıldızından murad, aşk yıldızı demektir. (Sünbül Sinan, 1828: 18a)

4.4. Dördüncü Mertebe: Nefs-i Mutmainne

Nefs-i Mutmainne, Kalp nuru ile tenevvürü tamamlanmış, kötü ve çirkin sıfatlardan kurtulup, ahlak-ı hasene ile hem-hâl olmuş nefse denilir. (Yılmaz, 2007: 265; Türer, 1995: 137; Gündüz, 1984: 222; Öztürk, 1998: 121)

Sünbül Sinan'a göre bu makamın seyri, seyr maallahtır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “**Nerede olsanız, O sizinle berâberdir.**” (Hadid, 57/4) Bu makam, aynı zamanda sır makamı olarak da isimlendirilir, seyri altı yönedir ve seyirden Ehadiyyet sırrı bilinir. Eşyanın sırrı ve ilahî isimlerin varidatları bu mertebededir. (Sünbül Sinan, 1828:18a)

Sünbül Sinan, bu makamda bulunanların durumunu şöyle izah eder: Bu mertebede salık bazen hayret makamında olur ve nefsinden ayrılır. Bazen de sözlerinde yedi semanın sırrı olan Rabbanî sırlar ortaya çıkar. Bazen vahdet nuru tecelli eder, sanki vücud-u mutlaka ulaşmış gibi kendisini insan-ı kâmil zanneder. Bu durumda kendisinin velayet ehli olduğuna inanır ve öyle bilir. İçinde bulunduğu bu durumdan dolayı aklına kötü havatır gelir ve kendisini yedi makamın en kâmil olanında zanneder. Bu iddia, burada bulunan herkesin kalbinde vardır. Ancak bazıları bunu açığa çıkarır, bazıları ise gizler. Bu makamda salikteki sıfatlar bazen ortadan kalkar sadece etkileri kalır. Bazen de geri döner. Salikin bu durumdan kurtulması için en üst seviyede zühd hali yaşaması gerekir. (Sünbül Sinan, 1828: 18b)

Bu makamda bulunanların nefsi, mutmainne'dir. Fakat hala nefs-i emmaereden izler de taşır. Onun için bu durumda kalbin hali ile talibin gayreti önemlidir. Bu yüzden bu makamda uyulması gereken kurallar ona bu konuda yardım edecektir. Eğer dikkat etmezse, nefis ona yanlışlar yaptırarak küfran-ı nimet cihetiyle kandırabilir. Çünkü nefsin tuzaklarının sonu yoktur. İnsan ancak Allah'ın yardımı ile ona karşı korunabilir. (Atvar-ı Seb'a: 18b)

Müellifimize göre bu makam ihlas sahiplerinin makamıdır. Dolayısıyla çok dikkatli olmaları gerekir. Çünkü Allah Resulü şöyle buyurdu: “**İhlas sahibi olan-**

lar da büyük bir tehlike içerisindedirler.” (Aclunî: 2795) Bu makam, ayakların çokça kaydığı bir makamdır. Bu yüzden salık, diyanetini güçlendirmeli, hatta yataktaki uykusu da buna dâhil olmak üzere şer’i amellerine dikkat etmeli, bunu devamlı hale getirmeli ve kendisini buna alıştırmalıdır. Bu makamda diyanet, farz ve vacip olan hususlardır. Burası beşer olarak yaratıldığımız ve unsurlar halinde ortaya çıkarıldığımız yerdir. Burası, başlangıç olarak Allah’ın zatının nuru ile beraber Muhammedî nurun ortaya çıktığı yerdir. Bu nur, aynı zamanda irfan ehlinin marifetinin de nurudur. Bu durumda yer nur olur, gök nur olur, dağlar nur olur, taşlar nur olur, bütün eşya tertemiz saf ve beyaz olur. Salıkların bir kısmı, nurdan ayrılmadığından dolayı bu makamı geçemez. (Sünbül Sinan, 1828: 18b)

Sinan Efendiye göre bu makam, a’raf veya suğra makamı olarak da isimlendirilir. Zira bu makam ile Allah’ın zatının büyüklüğü idrak edilir. Bu makam nuru’l-vahdetin olduğu makamdır. Kesret burada vahdete dönüşür. Beşerî etkiler burada tamamen kaybolur. Salikin kalbi altı yönden gelen vahdet nuru ile dolar ve vücudun gölge olan yönü ortadan kalkar. Bu makamdaki salık istiğrak halindedir. Dolayısıyla kendi iradesi ile yapacağı bir tercihi yoktur. Artık mahza tevhide ulaşıncaya kadar vücudunun bütün uzuvları cezbe halindedir. (Sünbül Sinan, 1828: 19a)

Müellifimize göre bu makam, İdris Peygamberin makamıdır. Zira İdris, salık için sultanın nurunun elbisesinden elbise giymiş bir ruhtur. Çünkü o da bu makamdadır. Güneş, kemâlinde bu makamla ayrılır. Zira bizim güneş olarak gördüğümüz, güneşin kasnağıdır. Yani dış halkasıdır. Nasıl ki güneş dış âlemin üzerine doğduğu zaman bütün eşyaya ışık verir, onları aydınlatır ve karanlığı tamamen ortadan kaldırır. Aynen bunun gibi salık de kalp ve ruh makamına ulaştığı zaman manevi sırların güneşinin etkilerini ve izlerini görmeye başlar. Artık beşerî vasıflar ve karanlıklar kendisinden kaybolur, iç âlemi manevi sır güneşinden ışık alır ve içi aydınlanır. (Sünbül Sinan, 1828: 19a)

Sünbül Sinan’a göre bu makam sahipleri, Güneş Yıldızının ehlidirler. Çünkü hiçbir mahlûkat, güneşin hem güzel, hem de çirkin olan şeylerin tamamının üzerine doğmasından dolayı rahatsızlık duymamıştır. Keza güneşin doğudan doğup, batıdan batmasından da hiçbir mahlûkat rahatsızlık duymamıştır. Dolayısıyla güneşin bu şekilde doğup batması ve her şeye ışık vermesi tamamen kendi maslahatına uygun bir şeydir. (Sünbül Sinan, 1828: 19a)

4.5. Beşinci Mertebe: Nefs-i Raziyye

Nefs-i raziyye: Gerek kendisi, gerekse de başkaları için tecelli eden hakkındaki ilahî hükümlere tamamen rıza gösteren, keşke şu şöyle olsaydı, bu da böyle olsaydı diye itiraza kalkışmayan nefis demektir. (Yılmaz, 2007: 266; Türer, 1995: 138; Gündüz, 1984: 225; Öztürk, 1998: 123)

Sünbül Sinan'a göre bu makamın seyri, seyr fillah'tır. Bu makam, sırrı's-sır makamı olarak isimlendirilir. Buradaki sır deniz gibi geniş, ışık gibi parlaktır. Orada herhangi bir yön ve cihet olmadan her şey görülür. Bu makam ehli, nerede olduğunu ve ne yaptığını bilmez. Bazen güneşle aynı seviyeye gelmek ve bütün cem'leri kendinde toplamak için ruhunu vermek ister. Bazen de bütün mahlûkatı Hakk'ın şuhudu olarak görür. Çünkü âlemde Allah'ın veçhinden başka bir şey yoktur. Bu makam aynı zamanda her şeyin helak ve yok olduğu bir makamdır. Zira burada vücudun fena olması durumu vardır. Çünkü salık burada tecelli şarabından içmektedir. Dolayısıyla tecelli arttıkça fena da artıyor. Fena arttıkça şuhud artıyor. (Sünbül Sinan, 1828: 19b)

Sünbül Sinan, bu makamda bulunanların durumunu şöyle izah eder: Bu makam sahipleri cezbe ehli kimselerdir. Bu makam aynı zamanda tevhit de fark makamı olarak da isimlendirilir. Evvel, Ahir, Zahir ve Batın olan Allah'tır. Bu makamdaki muvahhid bazen bütün eşyayı Allah olarak görebilir. Fakat burada vahdeti şuhud vardır ve bu da gizlidir. Cenab-ı Hakk da mahlûkattaki bütün isim ve sıfatlardan münezzehtir. Çünkü Allah ne cisim, ne de cismanî yani cisimlere ait özellikler taşıyan bir şey değildir ve kesafetten beridir. Bu makam kendisiyle görülen, konuşulan ve iştirilen bir makamdır. Eba Yezid'in "Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur" dediği makamdır. Bu makam, Hakk'ın dışındaki her şeyin yok olduğu bir makamdır. (Sünbül Sinan, 1828: 19b)

Müellifimize göre, salikin vücud-u mutlaka ulaşması için gölge hükmünde olan vücudundan ve onun kayıtlarından kurtulması gerekir. Bu durumda vücud, hakikat denizi gibi olur. Sadece Vahid olanı görür ve O'nu iştirir. Bazen de zatın nuru vücuda galip gelir. Bu durumda salikin, rüşd makamına ulaşması için zat denizini kendisine sahil yapması gerekir. Fakat burada hizmet yapmak için vahdetten çıkıp kesrete dalması yakındır. Eğer böyle olursa tevhid aynasında kesret yolunun fethi tamamlanmış olur. O zaman da salık, kendisini hakikat güneşi gibi görür ve tevhitte zerrenin dışında bir zerre olur. Burada salikin durumu Hz. Âdem'in durumu gibi olur. Cennetten dünyaya düşer, ağlar, gözyaşı döker, ayrılıktan dolayı tükenecek duruma gelir, sonra nedamet eder ve tekrar sevdiğine yaklaşır. (Sünbül Sinan, 1828: 20a)

Sinan Efendi'ye göre bu makam, sırr-u sırr mertebesinden dolayı İseviyye olarak isimlendirilir. Çünkü bu makamda salık, keşif ve keramet zellelerinden soyutlanmıştır. Artık Muhammedî mertebe kendisine müyesser olmuştur. Salık, burada "Beka" halini görmüştür. Çünkü ancak Beka halinde Muhammedî ruh hâsıl olur. Çünkü Hz. Muhammed bütün hakikatlerin kaynağıdır. İsm-i a'zam sırrına mazhardır. Çünkü bütün nebiler feyzini ondan alırlar. Hatta yerde ve gökte buluna her şey feyzini ondan alır. (Sünbül Sinan, 1828: 20a)

Müellifimize göre bu makamın yıldızı Mirrih (Merih)'tir. Bu yıldızın özelliği, öldürmek, kan akıtmak ve helak etmektir. Bu makamda, salikin vücudunun Hakk'a

teslim edilmesiyle salikin manen öldürülmesi vardır. Aynı zamanda kan merkezi olan ucub ve enaniyet de ortadan kalkar. Dolayısıyla tevhid ve ferdaniyet âlemi de olan Mirrih yıldızının âlemine ulaşmaktan gafil kalma. Zira bu makama tevhid yıldızı doğduğu zaman, orada istenmeyen her şeyi ortadan kaldırır ve oraya malik olur. Orada sadece ferd-i vahid kalır. Salikin kalbi şeriat nurlarıyla dolar. Çünkü şeriatın nurları Hakk ve hakikattir. Kim şeriat ile hakikatin arasını ayırırsa şüphesiz zındık olur. (Sünbül Sinan, 1828: 20b)

4.6. Altıncı Mertebe: Nefs-i Marziyye

Nefs-i marziyye: Allah ile kul arasında karşılıklı rızanın bulunduğu, Allah'ın razı, kulun da razı olunmuş olduğu bir durumdur. (Yılmaz, 2007: 266; Türer, 1995: 138; Gündüz, 1984: 227; Öztürk, 1998: 123)

Sünbül Sinan'a göre bu makam seyr anillah olarak isimlendirilir. Çünkü seyr fillah makamındaki nur bunda yoktur. Bu yüzden gizli sırların makamı olarak da isimlendirilir. Salik, bu makamda hilafeti ve irşadı elde eder. Çünkü bu makam aynı zamanda kürsü makamı olarak da tabir olunur. Zira bu makamda, makamın muhtevasına muarız olarak aynı zamanda mevcudata karşı bir övünç sebebi ve iftihar vesilesi olmak da vardır. Bu yüzden bu makamı elde etmek için emin vafına sahip olmak gerekir. (Sünbül Sinan, 1828: 20b)

Sünbül Sinan, bu makamda bulunanların durumunu şöyle izah eder: Bu makam hayretü'l-kübra makamı olarak da isimlendirilir. Çünkü bu makamda bulunanlar hayretler içerisindedirler. Bazen kavuşma gününü düşünüp, sabah akşam gözlerinden yaş akar. Bazen de makamını yerin en alt katı olarak görür ve kendi kendine taaccüp eder. Cemal nuru kendisine galebe geldiğinden dolayı her zaman müşahede halindedir. Bu makamda, hikmet pınarları açılır ve kesret ilmi ortaya çıkar. Bu makamda konuşmak hüsrana ile sonuçlanır ancak bu makam aynı zamanda marifet noktasında Allah'ı bilen dilinin konuşmasının uzun olacağı bir makamdır. (Sünbül Sinan, 1828: 20b)

Müellifimize göre bu makamın ilk mertebesi eşyanın ilmüne vakıf olmaktır. Çünkü Hz. Âdem bu makamda eşyanın ismini bulmuştu. Bu makam sahipleri Allah'a ihlas ile kulluk ederler. Bu yüzden ilm-i nübüvvet makamı olarak da isimlendirilir. Bu makam, ibadetin kemâl noktasında olduğu, saadetin ise en üst seviyede olduğu bir makamdır. Risalet nurları burada elde edilir. Bu makam, enbiya makamıdır. Yani hizmet makamıdır. Çünkü nebiler, büyüklüğü İslam davasına hizmette görürler. Kim ki kalbi ve ruhuyla bu hizmet davasına destek vermezse, Allah'a giden yolda kurbiyet ve vuslat bulamaz ve ruhu, ilahî hediyelerden mahrum kalır. Bu aynı zamanda ism-i azam makamı olduğundan, salik bu makamda hizmet davasında peygamber varisi olur. (Sünbül Sinan, 1828: 20b)

Sinan Efendiye göre Hz. Musa'nın Rabbi ile konuşması gibi, salık de bu makamda çok konuştuğundan dolayı bu makama Hz. Musa'ya nisbetle "Museviyyet" makamı denilmiştir. Bu makamda, Hz. Musa'nın üzerine çıkıp sebepsiz ve vasitasız Cemal ve Celal olan Rabbinden ilahî feyizler aldığı kürsü gibi nurdan bir kürsü vardır. Dolayısıyla Rabbinin kendisine sonsuz feyzinden vermesi için bu makamda nefis hem raziyye, hem de marziyye olur. (Sünbül Sinan, 1828: 21a)

Müellifimize göre bu makamın yıldızı, Müşteri (Jupiter)'dir. Müşteri yıldızı makamının özelliği, mülkü birisinden alır sonra bir başkasına verir. Bu makam kutuplara mahsustur. Çünkü kutup da bu makamdan Rabbanî feyizleri alır ve her daim onu yere ve göğe ulaştırır. Fakat kutbun aldığı bu feyiz tek bir çeşit değildir. Kutup buradan iki türlü feyiz alır. Birincisine, avam ve cinler mazhar olur. İkincisine ise evliya ve enbiya mazhar olur. Bundan da anlaşılıyor ki kutup, âlemde tasarruf ediyor. Bunun delili ise kutbun Allah'ın ism-i has olan "Allah" ismine muzaf olmasıdır. Bu da Abdullah isimidir. Müşteri yıldızından murat, bu yıldızın "vahdet yıldızı" olmasıdır. Bu yıldız doğduğunda, salikin hayreti artar. Çünkü bu durumda kesret aynasında vahdet tecelli etmiştir. (Sünbül Sinan, 1828: 21a)

4.7. Yedinci Mertebe: Nefs-i kâmile

Nefs-i kâmile mertebesi, sâlikin, Hakk'tan bir cezbe ile bütün kemâl ve marifet sıfatlarını kazanarak, insanları irşat mevkiine yükseldiği bir makamdır. Bu mertebede artık sâlik en yüce makama ulaşmış, "kâmil" sıfatını kazanmış, bütün güzel sıfatları kendinde toplamıştır. (Yılmaz, 2007: 266; Türer, 1995: 139; Gündüz, 1984: 229; Öztürk, 1998: 123)

Sünbül Sinan'a göre bu makam seyrbillah makamı olarak isimlendirilir. Çünkü bu makam insanın fakrının son bulduğu ve Allah'a vuslata ulaştığı bir makamdır. Bu makam, vahdet mülkünün kaynağıdır. (Sünbül Sinan, 1828: 21b)

Sünbül Sinan, bu makamda bulunanların durumunu şöyle izah eder: Bu makamda vücut tamamen yok oluncaya kadar yanmak gerekir. Burada devamlı celal sıfatı tecelli eder. Vücut tamamen fani olur, hayalleri biter, hiçbir beklentisi kalmaz. Burada cefalar artar. Çünkü bu şekilde sevdiğine cefa çektirmek maşukun âdetindedir. Bu yüzden sevdiğinin cefalarına katlanmak, ona karşı vefalı olmanın mukaddimesidir. Belki de bu tür bir cefa, vefanın ta kendisidir. Çünkü âşık, maşukunun zülfünü veya zülfünün bir tek telini bütün mahlûkattan kıskanır. (Sünbül Sinan, 1828: 21b)

Müellifimize göre bu makamda Cenab-ı Hakk'ında celal sıfatı sonsuz olup ne başlangıcı ne de sonu yoktur. Eğer celal sıfatı salikte tecelli etmezse, salikin vuslata ulaşması zor olur. Salık, ancak celal sıfatı kendisine tecelli ettiğinde fani olursa, bu fenadan sonra bekayı bulacak. Bu fena ise, fena içinde fani olmaktır. Bu

makamdan murat, fakr sırlarına muttali olmaktır. Dolayısıyla ancak bu durumda fakr tamam olur. Bu yüzden bu tür bir fakr'den Fahri âlem Peygamberimiz gurur duymuştur. Bu makamdaki nefse, nefsi-kâmile; bu nefsin sahibine ise insan-ı kâmil denir. Çünkü ehadiyet mertebesi ona melekîyyet mertebesi verir. Bundan sonra Hakka'l-yakîn ortaya çıkar. Bu da, hakikat, şeriat ve tarikattır. Hakikat bir tanedir. Kim Hakk'ı bulursa artık gözü başkasını görmez ve hayret haline de düşmez. (Sünbül Sinan, 1828: 21b)

Sinan Efendi'ye göre bu makamda telvin vardır ancak temkin ondan daha yüksektir. Zira bu makam ehli için bu âlemde bundan daha yüksek mertebeye yoktur. Sülûk esnasında meydana gelen telvin, bu makamda bulunan telvin ehli için vusuldür. Yani birinci telvin ikinci telvine göre daha azdır. Çünkü Cenab-ı Hakk mevcudat-ı yaratması ile Rabbu'l-erbabdır. Ancak yaratmasında birçok sebepler vardır. İşte bu makamda salık, kesrette vahdeti gördüğü için sebepler ortadan kalkıyor ve kendisi telvin makamından temkin makamına ulaşıyor. Mesela Allah, ism-i a'zamını yaratması O'nun Rabb oluşunun bir delilidir. Bu yaratılış, o isme Allah'a karşı ondan daha büyük ve ayrı bir şahsiyet kazandırmaz. Allah, yaratmış olduğu bu ism-i a'zamının şahsiyetiyle beraber kutbu'l-aktab olarak isimlendirilir. Bu yüzden celali ve cemali ile bütün tasarrufları elinde bulundurur ve feyzinden hiçbir şey de eksilmez. (Atvar-ı Seb'a: 22a)

Müellifimize göre bu seyrbillah makamı, "Ahmedî" olarak isimlendirilir. Çünkü bu mertebeye diğer yedi mertebeyi toplayan bir mertebedir. Tıpkı Hz. Ahmed'in ehadiyet sırlarını kendisinde topladığı gibi. Çünkü Ahmed'teki "Mim" kaldırıldığı zaman mutlak nur kalır. Dolayısıyla buradaki "Mim" onun için bir perde olmuştur. Mim kalkınca "Ahed" yani mutlak ve tek olan Allah kaldı. Bu durum ise halka gönderilmiş olan Hakk'ın resulünün ism-i a'zamın büyüklüğüne delalet eder. (Atvar-ı Seb'a: 22a)

Sünbül Sinan'a göre bu makamın yıldızı, Zuhâl (Satürn)'dir. Bu yıldız, Celâl yıldızı olarak da isimlendirilir. Çünkü Celâl yıldızının özelliği hem başlangıçta, hem de sonunda yakmak ve yok etmektir. Dolayısıyla bu makam ehli olanlarda Celâl yıldızının tecellileri vardır. Bu yıldız salike doğduğu zaman vücudunu mahveder ve onu öldürür. Onu öldürdüğü zaman fidyesi Rahman'dır. Bu da fena içinde fena demek olup neticesi ise kendisinden sonra artık bir fenanın olmayacağı bir bekadır. (Atvar-ı Seb'a: 22a)

Sünbül Sinan'a Göre Nefis Mertebeleri ve Özellikleri								
Nefis Mertebeleri	Makamı	Seyri	Âlemi	Hali	Varidi	Nuru	Miftahı	Muini
Emmâre	Sadr	İlallah	Şehâdet	Meyl	Şeriat	Mavi	La İlahe İllallah	Efrad, Şeyh-i Kâmil
Levvâme	Ruh	Billah	Şehadet	Muhabbet	Tarikat	Kırmızı	Allah	Nakben
Mülhime	Ruh	Alallah	Ervah	Aşk	Marifet	Yeşil	Huve	Necben
Mutmainne	Sırr	Maallah	Hakikat	Vuslat	Hakikat	Beyaz	Hakk	Nedben
Raziye	Sırru Sır	Fillah	Lâhut	Hayret	Yok	Sarı	Hayy	Bedlen
Marziyye	Hafi	Anillah	Şehâdet Gayb	Fena	Şeriat	Siyah	Kayyum	Evtad
Kâmile	Ahfa	Allah	Kesret Vahdet	Beka	Cem'	Yok	Kahhar	Gavs-ı Azam

Sonuç

Sünbül Sinan ve *Atvar ı Seb'a* risalesi bağlamında nefis mertebeleri adlı çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Sünbül Sinan, Halvetiyye tarikatının Sünbülüyye kolunun kurucusudur. Tarikat yolunda Cemâl Halvetî'ye intisab etmiş, şeyhinin vefatından sonra, onun yerine geçmiş ve Koca Mustafa Paşa Dergâhında irşad faaliyetlerini sürdürmüştür.

Sünbül Efendi, *Atvar ı Seb'a* adlı risalesini, nefis mertebeleri bağlamında, insanların kalbinin içinde bulunduğu hal ve durumlarla ilgili olarak, tafsilattan uzak, öz, anlaşılır ve taliplerin de rahatça okuyup ezberleyebilecekleri bir şekilde yazmıştır.

Sinan Efendi'ye göre salık, seyr u sülûk yolunda kendisine kâmil ve mükemmil bir şeyh bulmalı, ondan ciddi bir terbiye ve telkin almalı ve bu terbiyeye bağlı kalmalıdır. Bu mürid kişi, aynı zamanda yedi nefis mertebesini seyr u sülûk ile aşmış biri olmalıdır.

Sünbül Sinan, nefis mertebelerini izah ederken onları, bazen bir Peygamber, bazen de bir yıldız ismi ile eşleştirmiş ve bu isimlerden hareketle o mertebenin özelliğini ve orada bulunan salikin durumunu izah etmiştir.

Sinan Efendi'ye göre salık, hem şeytanın iğvasına ve yoldan çıkarmasına, hem de nefsin tuzaklarına karşı şeriatın ipine sınımsız sarılmalıdır ki tarikat yolun-

dan kaymasın, Allah'a karşı ihlas ve samimiyetini arttırsın, içindeki şüphelerden kurtulsun ve dinin hükümleri ile hükmetmeye başlasın.

Salık, diyanetini güçlendirmeli, hatta yataktaki uykusu da buna dâhil olmak üzere şer'i amellerine dikkat etmeli, bunu devamlı hale getirmeli ve kendisini buna alıştırmalıdır. Bu makamda diyanet, farz ve vacip olan hususlardır.

Salikin, vücud-u mutlaka ulaşması için gölge hükmünde olan vücudundan ve onun kayıtlarından kurtulması gerekir.

Seyr u sülûk yolu, aynı zamanda hizmet yoludur. Çünkü nebiler, büyüklüğü İslam davasına hizmette görürler. Kim ki kalbi ve ruhuyla bu hizmet davasına destek vermezse, Allah'a giden yolda kurbiyet ve vuslat bulamaz, dolayısıyla ruhu, ilahî hediyelerden mahrum kalır.

KAYNAKÇA

- BAĞDATLI, İsmail Paşa. (1955). *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. tashih: İbnülemin, Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç. MEB Yay: Ankara.
- BÂLÎ EFENDÎ, Sofyalı. (2013). *Tasavvufta 7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*. Hayykitap: İstanbul.
- BOSTANCI, Ali Haydar. (1996). *Tasavvufta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâli Efendi'nin Etvâr-ı Seb'ası*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tasavvuf Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. (2001). *Sahihu'l-Buhârî*. Tahkik, Muhammed Zuheyr en-Nâsir. Daru'n-Necât: Dimaşk.
- BURSALI, Mehmet Tahir. (1972). *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen. İdeal Yayıncılık: İstanbul.
- CELEB, Halil. (2014). *Sofyalı Bali Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Gece Kitaplığı: İstanbul.
- ÇELEBÎ, Kâtip. (1967). *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr.: Kilisli Muallim Rifat-Şerafettin Yaltkaya. MEB Yay: Ankara.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. (1998). *Kitâbü's-Sünen thk. Muhammed Avvame. Darü'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye*: Cidde.
- GÜNDÜZ, İrfan. (1984). *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*. Seha Neşriyat: İstanbul.

- HARİRÎZÂDE, Mehmet Kemâleddin, *Tıbyânu Vesâili'l-Hakaik fî Beyâni Selâsili't-Terâik*. İstanbul. Süleymaniye Kütüphanesi. İbrahim Efendi. no: 430.
- HULVÎ, Cemaleddin. (1993). *Lemezât-ı Hulviyye*. haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. (İFAV).
- İBN MÂCE, Ebu Abdillâh el-Kazvinî. (1982). *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. tercüme ve şerh: Haydar Hatipoğlu. Kahraman Yayınları: İstanbul.
- KARA, Mustafa. (1992). “Bâli Efendi, Sofyalı”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 5. Ankara. ss. 20-21.
- KEHHÂLE, Ömer Rızâ. (1993). *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*. Müessesetü'r-Risâle: Beyrut.
- MUSLU, Ramazan. (2007). Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvar-ı Seb'a Risâlesi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl. 8, S. 18. ss. 43-63.
- MUSLU, Ramazan. (2012). Seyr u Sülûk Metodları. Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*. Grafiker Yayınları: Ankara.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. (1998). *Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. Yeni Boyut Yayınları: İstanbul.
- SÜNBUİL, Sinan. (1828). *Risaletün Şerifetün fî Beyani Atvari's-Seb'ati fî Tarikati't-Tasavvüfi ve 'z-Zühdi*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Dvd No:1788, Arşiv No: 06 Mil Yz A 8942/2.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhamed b. İsa. (1998). *Sünenü't-Tirmizî*, I-V. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Dâru Garbi'l-İslâmî: Beyrut.
- TÜRER, Osman. (1995). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. Seha Neşriyat: İstanbul.
- TÜRER, Osman. (2003). Letâif-i Hamse. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 27. Ankara. ss. 143.
- ULUDAĞ, Süleyman. (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Marifet Yayınları: İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman. (2006). .Nefis. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 32. Ankara. ss. 526-529.
- VASSÂF, Hüseyin. (2006). *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. İstanbul Kitabevi Yayınları.
- VELİKÂHYAOĞLU, Nazif. (1999). *Sünbüliye Tarikatu ve Kocamustafapaşa Külliyesi*. Çağrı Yayınları: İstanbul.
- VİCDÂNÎ, Sadık. (1995). *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Tarikatler ve Silsileleri. (Tomar-ı Halvetiyye)*. Yayına Hazırlayan: İrfan Gündüz. Enderun Kitabevi: İstanbul.
- YAZICI, Tahsin. (1956). Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri, Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi. *İstanbul Enstitüsü Dergisi*. İstanbul Matbaası: İstanbul.

- YILMAZ, Hasan Kamil. (2007). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neşriyat: İstanbul.
- YÛSUF, b. Ya'küb. (1290). *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye*. Matba-i Amire: İstanbul.
- YÛCER, Hür Mahmut. (2010). Sünbül Sinan. *Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 38*. Ankara. ss. 135-136.
- YÛCER, Hür Mahmut. (2010). Sünbülüyye. *Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 38*. Ankara. ss. 136-140.

SİİRT ARAPÇASININ TÜRKÇEYLE ZENGİNLEŞTİRİLMESİ

Enrichment of Siirt Arabic with Turkish

M. Malik BANKIR¹ - Yılmaz AKDEMİR²

Geliş Tarihi: 24.02.2017 / Kabul Tarihi: 17.03.2017

Öz

Bu çalışmamızda dilin sadece bir iletişim aracı olmadığını bunun yanı sıra çok daha önemli unsurları içerdiğini belirtmeye çalışacağız. Dili her bilim dalı kendisine göre bir araç olarak kullandığı gibi dil de her bilim dalından kendince faydalanmak zorundadır. Öncelikle dil her şeyden önce bir iletişim aracıdır. Fakat dile iletişim aracı olarak bakmamak gerekir. Dilin bireyler arasındaki iletişim fonksiyonunun yanında, kültürel, toplumsal, beyinsel, mantıksal, matematiksel, biyolojik, fizyolojik, kimyasal; sosyolojik, psikolojik ve stratejik fonksiyonları da vardır.

Anahtar Kelimeler: İki Dillilik, Çok Dillilik, Dil, Kültür, Gelişim, Beyin, Psikolinguistik, Sosyolinguistik.

Abstract

In this study, it will be tried to explain that language is not only a means of communication but also contains much more important properties. Every science uses language as a tool according to its own logic as well as the language itself has to benefit from every science. First of all, language is a communication tool before anything else. But it should not be looked at it as a communication tool. In addition to the language's communication function among individuals, it has functions of cultural, social, cerebral, logical, mathematical, biological, physiological, chemical, psychological and strategic functions.

Keywords: Bilingualism, Multilingualism, Language, Culture, Development, Brain, Psycholinguistic, Sociolinguistic.

1 Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı B - lümü Öğretim Üyesi , mmalikbankir@kastamonu.edu.tr

2 Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, yilmazakdemir@msn.com

Giriş

Evrende birçok unsur bir dereceye kadar insanoğlunun elinde olmasına rağmen kişinin ebeveynini, etnisitesini, doğduğu yeri, tarihini, ana dilini, belli bir döneme kadar çevresini tercih etme ve seçme imkânı yoktur. Bunun yanında insanlar bazen de yaşadıkları coğrafya içerisinde tek dilli ortamda bulunmayabilirler. Çeşitli sebeplerden ötürü birden fazla dilli ortamlarda yaşamlarını sürdürmek zorunda kalabilirler. Bunlar içerisinde coğrafya en önemli belirleyicilerden biri olmakla beraber dünyadaki ve insanlardaki çok yönlü etkileşimler bunda rol oynamaktadır.

Birey, birey olma özelliğini kazandıktan sonra, içinde bulunduğu toplumu, çevresi ve birlikte yaşadığı ailesi ile ilgili olguları kabul etme ya da etmeme yeteneği olan intibak (uyum) edinimini ve yeteneğini göstermek zorundadır. Bu edinim ve yeteneğin tam sağlıklı gelişmesi için birey ne kendinden ödün verme ne de toplumsal kuralları hiçe sayma serbestiyetine sahiptir. Bu ikisinin doğrusal bir şekilde birlikte yürümesi durumu bireyselleşme, kültürleşme, kendini kabul ettirme ve toplumsallaşma süreçlerini oluşturur. Kültürleşme ve toplumsallaşmanın birbiriyle denk yürümemesi hâlinde ayrımcılık, parçalanma, küçülme, parçacıklara bölünme ve zamanla yok olma durumlarından biri veya birkaçının ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bireyselleşme, kültürleşme ve toplumsallaşma süreçleri yaşanırken çeşitli çatışmaların meydana gelmesi her zaman göz önünde bulundurulması gereken bir noktadır. Bunun göz ardı edilmesi durumunda ise çatışma olayı sadece bireyselleşme, kültürleşme ve toplumsallaşma alanlarında olmaz. Çatışma, hayatın her alanında ve çok yönlü bir şekilde gerçekleşebilir. Bireyin kendisinde de, içinde yaşadığı, büyüdüğü aile ortamında da, toplumda da çatışma olabilir ve olması da gerekir. Bu çatışmanın oranlarını belirleyen, ona ölçü ve denklik bağlantısı kuran ise beyin ve mantıktır.

Anne rahmine düşen birey, psikolojik ve biyolojik gelişimi bir dereceye ulaştıktan sonra dünyaya gelir; fakat bu gelişme bitmiş değildir. Doğum sonrasında da özellikle psikolojik gelişme ve beyinsel gelişme yaşam boyu devam edecektir. Bu yüzden dil ve beyin ilişkisi her dönemde her filozof ve bilim adamının üzerinde kafa yordığı bir konu olmuştur. Çünkü birey düşünme melekesini kelimeler vasıtasıyla geliştirmektedir. O hâlde bireyin kullanabildiği kelime hazinesi kapasitesince beyni kullanabilme kapasitesi de aynı oranda olacaktır.

Gelişmiş ülkelerin günümüzdeki dinamikleri incelendiğinde, egemenlikleri altına almak istedikleri ülke veya milletlerin sosyokültürel, psikolingüistik yapılarını, tarih ve edebiyatlarını o milletlerden daha iyi bilmektedirler. Çünkü bu yapılar özellikle dil ve tarih bir milleti her yönüyle ortaya koymak, tanımak için önemli iki unsurdur. Fakat Osmanlı Devleti bunu hiçbir zaman bu şekilde

düşünmediği için Osmanlı devletinin birer mensubu olan aydınlar Arapça, Farsça ve Türkçeyi mükemmel bir şekilde kullanarak Osmanlı Türkçesi gibi zengin bir dil, ihtişamlı bir devlet kurma yanında muhteşem bir de her millete nasip olmayan ve asırlarca süre gelen bir edebiyat vücuda getirmişlerdir.

Düşünme, karar verme ve iletişim aracı olan dil, aynı zamanda öğrenme, öğretme ve model olma mekanizmasının da en gelişmiş aracıdır. Her ülkenin kendine özgü eğitim ve öğretim dili olarak kabul ettiği bir resmi dili mevcuttur. O ülke, eğitim ve öğretim ihtiyacını bu resmi dil üzerinden gidermeye çalışır. Çoğu ülkede de bu resmi dilin yanında bir de o ülkede yaşayıp farklı bir ana dile sahip bireyler farklı sorunlarla karşılaşabilirler. Bu durumda olan kişilere iki veya çok dilli bireyler denilmektedir.

Dil, bireyin içinde yaşadığı toplumla uyumunu sağlayan en önemli araçtır. Bireyler içinde yaşadıkları toplum bireyelerine meramlarını eksiksiz bir şekilde anlatmak istediklerinde çok karmaşık olarak nitelendirilen dil vasıtasıyla bunu gerçekleştirirler. Bunu gerçekleştirebilmek için de bireyler; dinleme, konuşma, okuma, yazma, düşünme, düşündüklerini ifade edebilme ve algılama becerilerine ihtiyaç duyarlar. Bunun eksikliği, hem toplumda hem de bireyde en büyük problemlerden biri olan iletişimsizliği doğurur. İletişimsizlik ise sosyal yapı açısından bir çeşit kaostur.

Bu uyum sadece bireyle bireyin uyumu değil; ayrıca bireyin nesneyle, bireyin tabiatla ve bireyin toplumla olan uyumudur.

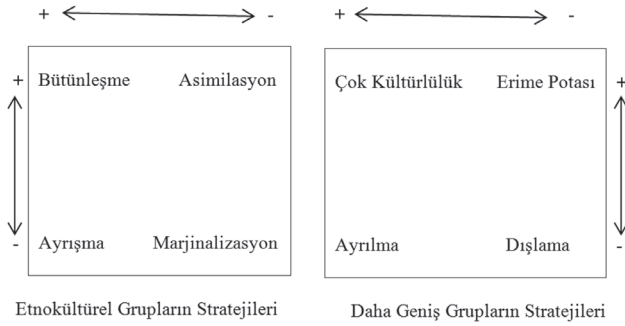
Dilbilimcilere göre iki veya çok dillilik, iki veya ikiden fazla dilin aynı birey tarafından değişimli olarak kullanılmasıdır. Bireyin bu dillere hâkimiyeti ise ayrıca başka bir tartışma konusudur. Doğdukları andan itibaren iki farklı dilin konuşulduğu ortamda yetişen çocuklar doğal bir yolla iki dili de edinebildikleri gibi daha sonra bu ortamlara dâhil olan birey de ikinci dili edinebilir; ancak bireyin o ortama dâhil olduğu andaki yaşı, dile yatkınlığı, dil yapılarının birbirine yakınlığı, çevresi, o dile karşı olan merakı gibi daha birçok etmen bunda etkin rol oynar. Üstelik dilin veya dillerin öğrenilme dereceleri de görecelik gösterir.

Dil, bireyde dil bilgisel açıdan fonolojik, morfolojik, sentaktik ve semantik açılardan da çeşitlilik gösterir. İki veya çok dilli ortamlarda büyüyen çocuklarda bu aşamaların gelişimi de farklılık gösterir. Ayrıca İki veya çok dilli bireylerde dil kullanım özelliği yaşla bağlantılı olduğu gibi bireyin beyin fonksiyonlarıyla da yakın ilişki içindedir. Bu da dil ve beyin ilişkisini akla getirmektedir. Dil ve beyin ilişkisi de Aristo'dan beri bütün filozofların üzerinde düşündükleri bir meseledir. Birden fazla dili öğrenen birey bir dilden öbür dile geçince birçok kodlamayı yapmak zorunda kalacaktır. Bu farklı kodlamalar, beynin gelişmesinde önemli rol

üstlenmektedir. Darwin'in önemli teorilerinden biri olan "kullanılan organ veya organel gelişir, kullanılmayan organ veya organel ise körelir ve zamanla ölür." kuralına göre beyin fonksiyonları da ne kadar çok kullanılırsa o derece gelişir. Dil de bir beyin fonksiyonu olduğuna göre birey ne kadar çok dil bilirse beyin fonksiyonları da o derece faaliyet gösterirler. Hatta bazı çalışmalar, birden fazla dil öğrenen bireyin bir beyin hastalığı olan Alzheimer'a yakalanma riskini oldukça azalttığını ortaya çıkarmıştır. Kanaatimce en az ikinci bir dili öğrenme, beyni besleyen maddi gıdanın yanında farklı bir gıda olmuş olur.

Yeryüzünde her milletin şiiri, masalı, destanı, hikâyesi, kültürü ve düşünce hayatı vardır. Bu birikimler o milletin edebiyatını oluşturur. Edebiyatın da temel malzemesi kelimelerdir. Edebiyat türünden hangi türü ele alırsak alalım o türün de vazgeçilmez unsuru kelimelerdir, kelimelerin farklı şekillerde dizilişidir. Edebiyat kelimesi de etimolojilere göre "edeb لَدَب" kelimesinden türetilmiştir. Edeb kelimesinin tersten okunuşu da "bede' بَدَأ" şeklindedir. "Bede' بَدَأ" kelimesi de sözlükte "başlamak, yeltenmek, başlangıç, önce, başta, ilk, uç" anlamlarına gelmektedir (Bankır 2016: 1). "Edeb لَدَب" kelimesindeki ikinci ve üçüncü harflerin birbirleriyle yer değiştirmesiyle de "ebed أَبَد" kelimesi elde edilir. "Ebed أَبَد" kelimesi de "sonsuz, sonu olmayan, sürekli, her zaman var olan, yok olmayan" anlamlarına gelir. Gerçek edebiyata ulaşan sanatkar da sonsuzluğa ulaşmış, kendi yok olsa da vücuda getirdiği eserleri onu yaşatmaya devam edecektir. Edebi eserlere geçmeyen veya yazıya geçmeyen dil, zamanla işlevselliğini büyük ölçüde kaybeder. Kelimelerin kavram içerikleriyle ilgili olarak dikkatlerinizi İngilizce "world (dünya) ve word (kelime, sözcük)" kelimeleri üzerine de çekmek istiyorum. Dillerde bu tür hususiyetlere rastlamak mümkündür. Böyle kelimeler de gerçekten içi dolu ve birer ruhu olan kelimelerdir. Bu konu, bizi dillerdeki kelimelerin nasıl ortaya çıktığı meselesine götürür ki asıl konumuzdan uzaklaşacağımız için bunun üzerinde fazla durmak istemiyorum (Korkmaz 2003).

Bireysel kültürleşme ve toplumsal kültürleşme modelleri birbirine denk olmalıdır. Aksi takdirde bireyin bu duruma adapte olmamasıyla bireysel sarsıntı, toplumun bunu dışlamasıyla kargaşa kaçınılmaz olur. Çünkü psikolojik kültürleşme teorilerinden biri de bireylerin kültürleşme sürecine katıldıkları oranda farklılaşmanın kaçınılmaz olduğu gerçeğidir. J. W. Berry kültürleşme sürecini gerçekleştiren bireyin iki temel meseleyle başa çıkması gerektiğini ifade eden kültürleşme stratejisi modelini öne sürmüştür. Bunlardan birincisi; kültürleşen bireyin kültürel mirasın korunmasını önemli görüp görmediği, ikinci mesele ise; bireylerin diğer kültürel grupların üyeleri ile teması ve yeni topluma katılmayı ne kadar önemli gördüğüdür. J. W. Berry (s.321) bunu aşağıdaki şekilde tabloştürmüştür:



Yukarıdaki iki model kesiştiğinde Berry; asimilasyon, bütünleşme, ayrışma ve marjinalizasyon olmak üzere dört farklı kültürleşme stratejisi önerir. Asimilasyon, birey kendi kültürel mirasını sürdürmek istemediğinde, diğer kültürlerle yakın etkileşim içinde bulunmayı istediğinde ve yeni toplumun kültürel değerlerini, normlarını, geleneklerini ve göreneklerini benimsediğinde kullanılan stratejidir. Birey kendine özgü kültürlerini korumaya aşırı değer verdiğinde ve yeni toplumun üyeleri ile etkileşimden kaçındıklarında ayrışma stratejisi tanımlanmış olur. Birey bir tarafta kendisine has kültürünün devamına ilgi gösteriyor öbür tarafta diğer gruplarla günlük etkileşimlere giriyorsa bu bütünleşme olarak adlandırılır. Marjinalizasyon durumu ise kültürel sürekliliğinin söz konusu olmadığı ya da buna yönelik bir çabanın harcanmadığı ancak diğer kültür ile de ilişkinin mümkün olmadığı durumlar da görülür. Bu dört durum da kendi içlerinde durağan olmayıp koşullara göre ortaya çıkarlar. Bu durumların genel anlamda mantıksal olarak ortaya çıkma olasılıklarından bütünleşme en çok arzu edilen, bu durumlardan marjinalizasyon ise en az istenilendir. Genel mantık bu şekli kabullenirken farklı tutumlar (etnisite, ideoloji ve politika gibi) bu oranı değiştirebilir. Bu durumda kültürleşme ve adaptasyon süreçleri devreye girer. Bu iki kavram birbirinden farklıdır. Adaptasyon kültürleşmede ortaya çıkan değişikliktir. Adaptasyonun sonucu ise sağlık durumunu, iletişim becerisini, farkındalığı, stresi azaltmayı veya arttırmayı ve kabul edilme duygusunu beraberinde getirir. Adaptasyonun pozitif veya negatif olması beraberinde sağlık olgusunu da getirir. Sağlık riskinde de en çok etkilenen organ ve ortaya çıkan hastalık biçimi kardiyovasküler sistem, metabolik rahatsızlıklar ve kanserdir (Berry vd., 2015: 320- 321). Genel anlamda bu türden aksaklıkların giderilmesi, sağlıklı bir birey ve toplumun oluşturulması için olumlu yönde adaptasyonun sağlanması şarttır.

Kültürleşme adaptasyonunu sağlayan en önemli etmenlerden biri de şüphesiz ki dildir. İki birey farklı iki dili kullanıyorsa ve biri ötekinin dilinden anlamıyorsa bunlar arasındaki iletişim oldukça sınırlı olacaktır. Kelimelerin gerçek veya mecaz anlamda kullanılmaları, kullanılan bu kelimelerle kişinin yüz hatları, jest ve mimikleri, ses tonunda duygusal bir tonlamanın olup olmaması durumu

da anlamı belirleyici ya da farklılaştırıcı hususlardır. Dilin dil bilimsel yönü ve sözcük dağarcığının çok önemli olmasının yanı sıra vurgu ve tonlama da anlamsal bütünlüğü sağlamada çok önemli iki faktördür. Bu hususları net bir şekilde yazı dilinde belirlemediğimiz için F. de Saussure yazı dilini değil konuşma dilini dil olarak kabul etmektedir (Saussure 2001). Kültürler arası jest, mimik, duruş, hareket, hareketsizlik; sembol, figür, amblem; şaka, ciddiyet, sevinç, hüznün, fıkra gibi hususlar da algının vazgeçilmez özellikleridir; bunlar da milletten millete, kültürlerden kültüre farklılık arz etmektedir.

Dil bilimsel, sosyolingüistik ve sosyokültürel açılardan bir insanı iki dilli olarak kabul etmek için bulunduğu toplumsal ortamda her iki dili kullanması gerekmemektedir. Her iki dili kullanıp kullanmama yer ve zamana bağlı olarak bireyin kendi arzusudur. Birey, bir isteği dile getirirken aşağıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere aynı cümle içerisinde farklı dillerden kelimeleri tercih ederek cümle kurabilmektedir. Burada hitap edilen kitle, içinde bulunulan ortam, o anda o ortamda bulunan kişilerin birbiriyle olan samimiyetleri, kişinin o andaki ruh hali, konuşmanın akıcılığı, beynin o andaki çalışma hızı ve kapasitesi, toplumda statü oluşturma, akla ilk gelen kelimeyi kullanmak gibi pek çok etmen rol oynayabilir. İki dilli insanlarda bir arzuyu dile getirmede egemen kültür ve egemen dili de göz ardı etmemek gerekir. Egemen dil bir noktada yazılı dil veya resmi dildir. Dilin veya kültürün egemenliği; ekonomik, topografik ve politik güçle de doğru orantılıdır. Bu güçlerin dengelenmesi dilin kaderini de bir dereceye kadar etkileyebilir. Son zamanlarda bu güçler arasına medyayı da katmak ve medyanın gücünü küçümsemek gerekir.

Berry ve arkadaşları, İki dilin etkileşimi durumunda kültürler arası yetkinlik ve misafir etkinliği terimini kullanırken biz Siirt Arapçası için ev sahibi etkinliği (dominantlık) ve misafir etkinliği (resesiflik) terimlerini kullanmayı yeğledik. Her doğa olayı ve yasası gibi az da olsa yerine göre bu sistem değişebilir. Bu etkileşimde dışsal koşullar, beceriler ve kişilik ön plana çıkmaktadır. Dışsal koşullar terimiyle dilin kendi kanunları dışındaki fiziki ve içsel güdülerini, beceri terimiyle kişinin dili kullanma ve dil edinimi yeteneğini; kişilik terimiyle de kişinin neyi, niçin, nasıl ortaya koyduğunu ve seçiciliğini kast ediyoruz (Berry vd., 2015: 409).

Yukarıda iki veya çok dilliliğin bireysel, toplumsal ve çevresel etkileşimini ana hatlarıyla belirlemeye çalıştık. Ana hatlarıyla çerçevesini çizdiğimiz bu teorik bilgiyi Siirt Arapçasından seçtiğimiz bazı ifadelerle somutlaştırmaya çalışalım:

Siirt Arapçasında kullanılan Bazı Türkçe İsim ve Fiiller

1. Sevev *uyuşturmuş* u hêş sevev ‘emelyet: Uyuşturulduktan sonra ameliyat edildi.

Burada orijinal Siirt Arapçasında var olan ve “bayılma, bayılma, uyuşturma” anlamında bulunan bir sözcük olan “*devh*” veya “*dovh*” fiili kullanılmamakta bunun yerine Türkçe bir fiil kökü olan “bayıl-” eylemi kullanılmaktadır. İfadede yer alan *uyuşturmuş* çekimli fiilinin anlatılan geçmiş zaman şekliyle ifade edilmesi dikkat çekicidir. Cümleyi oluşturan kelimelerde bulunan dış ünsüzlerinin etkisi olabilir. Bu bir müzikalite oluşturma amacı da olabilir. Eğer seslerin birbiriyle uyumu bir müzikalite ise aynı durum diğer örneklerde de söz konusudur.

2. Kıştaralu *ayakkabi* ijdidé: Kendine yeni bir ayakkabı almış.

Siirt Arapçasında ayakkabı anlamında olan “savl” kelimesi yerine Türkçe bir kelime olan “ayakkabı” tercih edilmiştir.

3. Atatürk sevel Cımhuriyé *kurmuş*. : Atatürk Cumhuriyeti kurdu.

Yine bir Türkçe fiil olan “kur-” kullanılmıştır. Ancak burada bir başka önemli husus da cümlenin dizilişinin Türkçe cümle dizilişine göre sıralanmış olduğudur (Özne+(Arapça fiil)+Nesne+Yüklem). Eğer cümledeki Arapça fiil bir kenarda bırakılırsa cümle Türkçe gramer kurallarına göre sıralanmış olmaktadır. Bir başka önemli husus da cümlenin söz diziminde hem Arapça bir fiil olan “seve” (yaptı) ve Türkçe bir fiil olan “kur-” yapılarının birlikte kullanılmış olmasıdır.

4. Velet ey sa'é *yıç çaloş* : Çocuk bir saattir çalışıyor.

burada yine Arapça karşılığı bulunan bir fiil yerine Türkçe bir eylem olan “çalış-” fiili kullanılmıştır. Bu noktada en dikkat çekici taraf ise “çalış-” fiilinin Arapçaya entegre edilerek fiil sonunda bulunan ve düz-dar bir ünlü olan *ı* vokalinin yuvarlak ve geniş olan *o* vokaline dönüşmesidir.

5. Çêyi héş me kil sâr *demlenmemiş*: Çay henüz demlenmedi.

Burada dikkat çeken özellik, Türkçede de kullanılan ve Arapça bir kelime olan “dem” (çayın kırmızı rengini alması) sözcüğünün yine Türkçede kullanıldığı gibi yapım eki+olumsuzluk+zaman eki şeklindeki bir sıralamayla kullanılmasıdır. Burada tıpkı Türkçede olduğu gibi yabancı bir dilden giren kelimenin yardımcı fiil olarak kullanılmasına benzer (dert et-, merhamet et-, devam et- ...vs.) bir kullanım söz konusudur. Cümlede “dem” sözcüğüne Arapça bir eylem olan “sar” (ol-) fiili yardımcı fiil olarak eklenmiştir. Ancak burada en önemli husus Arapça bir kelime olan “dem” sözcüğünün başka bir dilden (Türkçeden) tekrar alınması sonucu dilin bunu yabancı bir sözcükmüş gibi algılayıp yardımcı bir fiille “sar” (ol-) kullanmış olmasıdır.

6. Héş makı'sar *belli*: Daha belli olmamış.

Türkçe bir kelime olan “belli” sözcüğü yine yardımcı fiil olarak kullanılmıştır.

7. İç'çeğ di yici? : Ne zaman gelecek?

Moğolca ve Eski Türkçede de kullanılan “çak/çağ” (çağ, zaman, vakit, dönem) sözcüğü Siirt Arapçasında diğer Türkçe sözcüklerden farklı olarak içselleştirilmiş ve “Arapçalaştırılmış” denilecek kadar özgün bir kullanıma büründürülmüştür.

8. *baba* ve *anne* sözcükleri de tıpkı Türkçede olduğu gibi Arapçada da kullanılmaktadır. Ancak Siirt Arapçasında anne ve baba kavramlarının karşılıkları da mevcuttur (“im” anne, “ep/eb” baba).

9. Mâç intem berabere: Maç berabere bitti.

Burada İng. “maç” ve Farsça “berabere” sözcükleri Siirt Arapçasına doğrudan değil Türkçe üzerinden dolaylı olarak geçmiştir.

10. Seve hisebu sıfırlamış: Hesabımı sıfırladı.

Burada ekler hariç kullanılan bütün sözcükler Arapçadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus tamamen Arapça bir kelime olan “sıfır” sözcüğünün Siirt Arapçasına Türkçe üzerinden bir kullanımla girmiş olması ve bu kullanımın diğer örneklerde de bahsedildiği gibi Türkçe eklerle yapılmış olmasına sebebiyet vermiş olmasıdır. Yani öz Arapça bir sözcük olan “sıfır” Siirt Arapçasında kullanılmamış bunun yerine Türkçe bir kullanım olan “sıfırlamak” deyimini tercih edilmiştir.

Örnekler çoğaltılabilir. Önemli olan örneklerin sadece sözlü dilde kalmaması bunun edebi bir dille işlenip yazıya da aktarılmasıdır. Yazıya aktarılmayan her düşünce ve ifade kaybolup yok olmaya mahkûmdur. İki veya çok dilliliğin -teorik kısımlarda da belirtildiği gibi- bir potansiyel olduğu unutulmamalı ve bu potansiyelin avantaja dönüştürülmesi için çaba sarf edilmelidir.

Osmanlı Türkçesinin meydana getirdiği muhteşem Osmanlı Edebiyatı gibi bir edebiyat tekrar Siirt Arapçasıyla işlenip yoğunlaştırılabilir. Osmanlı edebiyatı göz önünde bulundurularak yeni eserler vücuda getirilmelidir. Böylece daha güçlü bir milli birlik, beraberlik şuuru oluşturulmuş ve pekiştirilmiş olur.

KAYNAKÇA

- Bankır, M. Malik. (2016). Haydar Baba'ya Selam Şiirine Farklı Bir Bakış. *I. Milletler Arası Türkiye-Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu, 12-14 Mayıs*.
- Berry, John W. Ve Diğerleri. (2015). *Kültürlerarası Psikoloji*. Nobel Akademik Yayıncılık: Ankara.
- Korkmaz, Zeynep. (2003). *Türkiye Türkçesinin Grameri (Şekil Bilgisi)*. Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.
- Saussure, Ferdinand. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*. (Çev. Berke Vardar). Multilingual Yabancı Dil Yayınları: Ankara.

ALİ ET-TANTÂVÎ'NİN TA'RİFUN ÂMM Bİ DİNİ'L-İSLÂM ADLI ESERİNDE BAZI KUR'ÂN KONULARINA YAKLAŞIMI

An Approach by Ali al-Tantâvî to Some Quran Issues in His Book Ta'rifun Âmm bi Dini'l-İslâm

Naim DÖNER¹

Geliş Tarihi: 29.06.2017 / Kabul Tarihi: 28.02.2017

Öz

Ali et-Tantâvî, (1909-1999) Arap dünyasında ilk radyo programı yapımcılarından olup çok sayıda bilimsel araştırma yapmış bir âlimdir. O, Ta'rifun 'âmm bi dini'l-İslâm adlı eserinde konulu Kur'ân tefsiri metoduyla kelimî ve felsefî tartışmalara girmeden inanç ilkelerini; Kur'ân ayetleri, pozitif ve akli ilimlerle akıcı bir üslupla anlatmaktadır. Daha çok selefeye uygun bir yol takip etmekte; bidat ve hurafelerden uzak durmaktadır.

Ona göre akıl, duyu organlarıyla elde edilen bilgileri kavrar, metafizik âlemlerle ilgili bilgileri idrak edemez. Dolayısıyla birey, duyu organlarıyla algılayamadığı varlıkları inkâr edemez. Evrendeki varlıkların tesadüfler sonucu yaratıldığı iddiası, ıssız bir çölde muhteşem bir sarayın tesadüfler sonucu oluştuğu iddiasıyla eşdeğerdir. Şu halde evrendeki varlıkları ve onlardaki mükemmel düzeni oluşturan aşkın bir yaratıcı olmalıdır. Bu yaratıcı da Yüce Allah'tır. Ahiret ahvali ve kaderle ilgili konular, metafiziktir. Bunlar hakkında Kur'ân ayetleri ve sahih hadislerle bilgi sahibi olmak mümkündür.

Ona göre Allah'ın, insanlara vahiy aracılığıyla mesajını bildirmesi aklen mümkündür. Allah, insanlardan peygamber olarak seçtiği kimselere mesajlarını melek

1 Yrd. Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, naimdoner12@hotmail.com

vasıtasıyla bildirmiştir. Tevrat ve İncil'den farklı olarak Kur'ân, tahrif edilmemiştir. Hz. Peygamber'in, Kur'ân ve üstün ahlâkı olmak üzere iki büyük mucizesi vardır.

Tantâvî'ye göre davetçi, hikmet ve güzel öğütle tebliğde bulunmalıdır. Buna göre İslam dünyasındaki mevcut kötü tablonun değişmesi için davetçi, söz ve davranışlarıyla Hz. Peygamber'i örnek alması gerekir.

Anahtar kelimeler: *Ali et-Tantâvî, Ta'rifun âmm bi dini'l-İslâm, Kur'ân, Vahiy*

Abstract

Ali et-Tantawi, one of the first radio program producer (1909-1999), is a sophisticated Syrian scholar. He wrote hundreds of articles and scientific researches. In his book named Ta'rifun âmm Bi Dini'l-İslâm, he narrates the verses of the Quran and the Islamic faith principles without integrating the debates about kalam and the philosophy but just with Quran interpretation method and rational propositions. He mostly follows his forerunners, protects himself from wrong innovations and supersitions.

According to him, mind can only get information that senses surround but it can not comprehend the information about the metaphysics universe. Thus, an individual cannot deny what he is not able to see or hear by his sense organs. Claiming that the universe was created incidentally without a creator is equivalent to admit that the chance of a magnificent palace furnishings in a desolate desert incidentally. Thus Almighty God is the sublime creator who has created this arrangement that exists and functions perfectly in the universe. The attributes of God, circumstances in the Hereafter and fate are metaphysical issues. The Qur'an and the hadith are only possible two ways to have information about them.

He states that it is mentally possible that God can inform people of the message through revelation. God selected some people as prophets through an angel to report His messages. Unlike Torah and the Bible, Quran has not been tampered. Islam does not consider any difference among the prophets. There are two great miracles of the Prophet. Muhammed, Quran and his unique superior morality.

According to Tantavi, the Inviter should communicate with wisdom and beautiful preaching. The inviters have to imitate the Prophet, they need to set an example with their words and behaviors for a change in the worst table in the Islamic world.

Key words: *Ali et-Tantawî, Ta'rifun âmm bi dini'l-İslâm, Qur'ân, Vahy*

Giriş

Abbasiler dönemi İslam uygarlığının geliştiği bir dönemdir. Bilhassa Harun Reşid (M. 786-809) zamanında “Daru’l-Hikme” adıyla tercüme bürolarının kurulup bu bürolarda çeviri faaliyetlerinin, medrese, mescit ve ilim meclislerinde bilimsel müzakerelerin yapılması bilim ve akıl alanında gelişmelerin kaydedilmesinde rol oynamıştır (Dayf, 2004, III: 87-117; Zencir, 2007: 61-62). Tercüme ve İslamî fetihlerle birlikte Abbasiler devletinin başlarında felsefî fikirler ve kadim kültürler (Yunan, İran, Hint) de İslam dünyasına girmeye başladı (Ebu Zehra: 57). Bunun sonucunda Sarfe nazariyesi, Kur’ân’ın mahlûk olması, Kur’ân benzeri bir metnin getirebileceği iddiası gibi ölçüsüz fikirler ve görüşler ortaya çıktı. Bu da Müslüman toplumun düşünce ve inanç dünyasında tereddütlere yol açtı (İbn Kuteybe, 1393/1973: 22; Rafî, 1416/1996: 46). Hatta bu durumun, üçüncü yüz yılda İbn Ravendî (ö. 301/913)’nin, Kur’ân’ın nazım ve i’câzını itham, risaletin iptali ve Hz. Peygamber’i itham amacıyla eserler yazmaya kadar vardığı ifade edilmektedir (Hayyat el-Mutezilî, 1413/1993. 26; Safedî, 1420/2000, VIII: 152). Bu nedenle ilim adamları, her türlü yanlış dini anlayışa karşı Kur’ân’ı ve İslam inancını müdafaa eden eserler telif etmeye başladılar (Mahluf, 1978: 31). Fakat dönem şartları içerisinde gerek müslümanların iç çekişmeleri neticesinde birbirine reddiye şeklinde, gerekse gayr-i müslimlere cavap niteliğinde diyalektik tarzında kaleme alınmış bu eserlerin pekçoğu, uzun felsefî bahisler ve kısır kelamî çekişme ve münakaşalarla doludur. Ayrıca bu eserlerde, islam inanç esasları mevzularının, tamamen Kur’ân nassları eşliğinde işlendiğini ifade etmek zordur.

Günümüzde bir gencin kısa bir sürede ana hatlarıyla İslam inanç ilkelerini bu eserlerden öğrenmesi güçtür. Bütün bu durumları dikkate alan Ali Tantâvî, Hz. Peygamber’in iman, islam ve ihsanı tanımladığı ve İslamî literatürde “Cibril hadisi” (Buharî, 2008, İman, 28; Müslim, 2008, İman, 58; Ebu, 2008, Sünne, 16; Titmizî, 2008, İman, 4; İbn Mace, 2008, Mukaddime, 9) diye meşhur olan hadisinden hareketle her biri ayrı ayrı olmak üzere üç cilt halinde özlü ve anlaşılır bir şekilde bir eser yazmayı düşünmüştür. Fakat İslam ve ihsana ilişkin ciltleri yazmaya ömrü vefa etmemiştir. O, Hz. Peygamber’in gelenlere özlü ve kısa bir sürede İslam’ı anlattığı gibi günümüzde de nasslar eşliğinde Müslüman ya da gayr-i Müslim gençlere İslam’ın temel esaslarının neler olduğunun anlatılabileceğini ve bu gaye ile bu eserin yazıldığını ifade etmektedir. Tantâvî’nin bu eserinde bazı Kur’ân konularına yaklaşım biçimini ele almadan önce hayatı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Tantâvî'nin Hayatı, Hocaları ve Eserleri

1.1. Hayatı

Dedesi Ahmed b. Ali b. Mustafa, Mısır'ın Tanta ilinden hicri 1255 yılında Şam'a göç etmiş, Osmanlı ordusunda Tabur komutanlığı yapmış ve 1306 yılında vefat etmiştir. Muhammed Ali b. Mustafa Tantâvî, 1327/1909 yılında Şam'da ilme son derece önem veren bir aile arasında dünyaya gelmiştir (Hirâşî, ts: 9). O hem medrese geleneğine göre hem de resmi okullarda eğitim görmüştür. İlk eğitimine, 1917 yılına kadar Osmanlılar döneminde babası eş-Şeyh Mustafa'nın müdürü olduğu Ticaret okulunda başlamıştır. Sonra İkinci Sultan medresesinde, daha sonra Çakmak medresesinde, ardından da 1923 yılına kadar başka resmi okullarda eğitim görmüştür. O zamanlar sadece Dimaşk'ta bulunan *Anber Lisesine* girmiş, burada düşünce dünyası şekillenmiş ve buradan mezun olmuştur. Ardından Mısır'a giden Tantâvî, Yüksek İlimler Akademisi'ne girmiş fakat bir yılı tamamlamadan 1929 yılında Şam'a geri dönmüştür. Tantâvî, 1933 yılında, Şam Hukuk Fakültesinden mezun olmuştur.

On üç yaşındayken babası vefat eden Ali Tantâvî, ailesinin ağır yükünü omuzlamak zorunda kalmış, en büyük kardeş olarak ailesine bakmak zorunda kalmış, bu nedenle eğitimi bırakıp ticaret yapmayı düşünmüşse de her defasında sevk-i ilahî ile ilim yoluna yöneltilmiştir. Tantâvî, hem geleneksel medrese eğitimi hem de resmî okullarda modern usullere göre öğrenim görmüş iyi bir eğitimcidir. Tantâvî, geleneksel eğitim ile modern eğitimi birleştirmek için oldukça yoğun bir mesai harcamıştır. O, Şam'da okul ve medrese eğitimi metodunu birleştiren ilk müfredat programını hazırlayıp uygulamıştır (Tantâvî, 1420/2000a: 6). Bu nedenle farklı uğraşlara ve değişik alanlarda eserler vermesine rağmen onun en çok sevdiği şeyin, eğitim ve İslam davasına hizmet ederek onu tebliğ edip yaymak olduğu rahatlıkla ifade dileyebilir (İhtiyar, Usame, Kişisel görüşme: 04.12. 2016).

Medyaya ilgi duyan ender âlimlerden biri olan Tantâvî'nin, ilk makalesi 1926 yılında, henüz 17 yaşındayken yayımlanmıştır. *el-Muktebes* dergisine gidip makalesini Üstad Ahmed Kürd Ali'ye göstermiş fakat önceleri bu ağır makaleyi onun yazdığına inanamayan Kürd Ali, Tantâvî'yi imtihan ettikten sonra makaleyi kısa sürede yayımlamıştır. 1926 yılında Mısır'a gidince (Tantâvî, 1405/1985, I, 17) dayısı Muhibbuddin el-Hatib'e ait *el-Feth* ve *ez-Zehra* dergilerin yayımlanmasına katılmıştır. Ertesi yıl Şam'a döndükten sonra da büyük edebiyatçı Ma'ruf el-Arnâvud'la birlikte *Fete'l-Arab* dergisinde çalışmıştır. 1931 yılında *el-Eyyam* dergisinin müdürü olan Tantâvî, bu arada *en-Nâkid*, *eş-Şa'b* ve diğer gazetelerde de yazılar yazmaya devam etmiştir (Wikipedia, t.y.).

Tantâvî 1953 yılında kapanıncaya kadar *er-Risale* de aralıksız yazılar yazmış, buna ilaveten yıllarca *el-Muslimûn*, *el-Eyyam* ve *en-Nasr*'da yazıları çıkmıştır. Suudi Arabistan'a gittikten sonra Mekke'de *el-Hacc* ve Medine'de *el-Medine*'de yazan

müellif, eş-Şarku'evsat'ta da hatıraları yayımlanmıştır (Deyraniyye, 1421/2001: 14 vd).

Şam'da liseye başlayınca on yedi, on sekiz yaşlarından (H. 1345) itibaren *el-Eminiyye*, *el-Cevheriyye* ve *el-Kamileyye* medreselerinde medrese usulünde eğitim vermeye başlamıştır. Şam Hukuk Fakültesi'nde öğrenciyken Fransız sömürge yönetimine karşı mücadeleye girişmiştir. Onun yaşamının en zor merhalesi, Baas rejimi döneminde Şam'dan uzak sürgün hayatı yaşamasıdır (İhtiyar, Kişisel görüşme: 10.08.2016). 1931 yılında devlet okulunda ilkokul öğretmeni olan Tantâvî, 1935 yılına kadar bu göreve devam etmiştir. Fransızlara ve devlet içindeki uzantılarına mukavemeti nedeniyle bu dönemde çeşitli sıkıntılarla karşılaşmıştır. 1931 yılındaki şaibeli seçimlerin başarısız olmasında ciddi pay sahibi olmuştur (İhtiyar, 04.12.2016). Tantâvî, en eski radyo programı yapımcılarından. Otuzlu yıllarda radyo programlarına başlayan Tantâvî, 1937 yılında Bağdat Radyosu, 1942 yılında Dımaşk ve son olarak da Suudi Arabistan radyosunda çeyrek asır boyunca başta fıkıh olmak üzere İslam'a ilişkin programlar yapmıştır. Tantâvî yirmi beş yıl boyunca Şam ve Kahire'de çeşitli yargı görevlerinde bulunmuş; Kahire'de Temyiz Mahkemesi üyeliği, Şam'da, 1953 yılından 1963 yılına kadar kadılık yapmıştır (Hirâşî, ts: 23).

1963 yılında Cidde'ye gitmiş, burada daha sonraları İmam Muhammed adını alacak olan Şeriat Fakültesi ve Arap Dili Fakültesinde müderrislik yapmıştır. 21 yılı Mekke'de, 4 yılı da Cidde'de geçirmiş, (1964-1985) Mekke'de Ecyad'da oturmuş, sonra Aziziye'ye taşınmıştır. Öldüğü 1999 yılına kadar burada ikamet etmiştir (Deyraniyye, 1421/2001: 26).

1.2. Hocaları

Ali Tantâvî hocalarının uzunca bir listesini çalışmanın da konusu olan *Ta'rifun amm* adlı eserinde vermektedir. İlk hocası, Dımaşk'ta fetva emini olan babası Mustafa et-Tantâvî'dir (Deyraniyye, 1421/2001: 10). Tantâvî, 1340/1924 yılında babası vefat edinceye kadar ondan okuduğunu, bütün hocalarının adlarını anması haline bu sayının yüzü aşacağını söyler. Buna göre onun Şam, Mısır ve Irak'ta sayılmayacak kadar âlimden istifade ettiği ve onun verdiği bu listede hocalarının sayısının 40'ı aştığı anlaşılmaktadır. Bunların başında muhaddis eş-Şeyh Bedruddin el-Hasenî, Muhammed b. Ca'fer el-Kettanî, Ezher Üniversitesi Şeyhi Mahmut Şeltut, dayısı Muhibbuddin el-Hatib, eş-Şeyh Muhammed Behcet el-Baytar, Muhammed Kürd Ali, Ma'ruf el-Arnaut, eş-Şeyh Zahid el-Kevserî gibi pek çok âlim gelmektedir (Tantâvî, 1420/2000: 5-6; Deyraniyye, 1421/2001: 11).

1.3. Düşüncesi

Ders aldığı ilk hocaları daha çok mutasavvıf olmaları nedeniyle tasavvuf düşüncesi etkisinde olan Tantâvî, Mısır'a gittikten sonra dayısı Muhibbuddin el-Hatib

ve Muhammed Behcet el-Baytar'ın etkisiyle selef düşüncesiyle tanışır. Hâlbuki önceleri kendi ifadesiyle “doğru olsa bile başka görüşleri kabul etmeyecek kadar mutaassıp bir Hanefî'dir (Hiraşî, ts: 133). Fakat Allah'ın sıfatları konusunda İbn Teymiyye (ö. 728/1327)'yi teşbihle suçlaması, kabir ziyaretleri ve tevessül gibi konularda Muhammed b. Abdulvahhab (ö. 1206/1792)'ı tenkit etmesi, (Hiraşî, ts:135, 138) ayrıca “*Şeyh Emced ez-Zahavî, Muhammed Mahmud es-Savvaf'la birlikte Şam'ı ziyaret ettiği zaman Sufiliğin en uç noktasına bulunanlar ile Selefiliğin en uç noktasında bulunanları onlar için topluyordum. Hepsiyle ilişkilerim iyiydi. Onlarla yol yürüyordum. Sonra da onları kendi yürüdükleri yolda bırakıyor; kendi yolunu yürüyordum*” (Tantâvî, (1405/1985c: 155) yolundaki ifadeleri onun sahih tasavvuf ile selef düşüncesi arasında orta bir yol izlediği anlaşılmalıdır.

O, tasavvufun aslının dinde bulunduğunu, zira dinin sadece beden organlarıyla yerine getirilen ibadetleri ortaya koymadığını; niyet, samimiyet gibi kalbî ve ruhî davranışları da öngördüğünü ifade eder. Tantâvî, tasavvufun amacının niyeti islah ve kalbî hastalıkları tedavi olduğunu, nefsi arındırma anlamında tasavvufu kabul ettiğini açıklar. Fakat vahdet-i vücûd, aktab ve evtad gibi tasavvuf sistemleştikten sonra ortaya çıkan düşüncelere karşı çıkar (Tantâvî, 1405/1985c: 81, 84). Dolayısıyla düşüncelerinde, kaleminde ve insanlarla ilişkilerinde itidalli olduğu anlaşılan Tantâvî'nin herkes tarafından sevildiği ifade edilebilir (İhtiyar, Kişisel Görüşme: 04.12. 2016).

Tantâvî'nin bazı fetvalarından örnekler veren Hiraşî, onun şarkı söyleme, (Tantâvî, 1405/1985c: 106) anneler günü ve doğum gününü kutlama (Tantâvî, 1405/1985c: 308) gibi birtakım hususları caiz gördüğünü ve bunların hatalı fetvalar olduğunu ifade ederek onun fetvaya ehil olmadığını ve ilmi hataları nedeniyle fetvalarına güvenilmeyeceğini iddia ederek onun Selefiliğini yeterli görmemekte ve onun Selef düşüncesiyle Tasavvuf arasında gelgitler yaşadığını iddia etmektedir. (Hiraşî, ts: 149 vd) Doğrusu Tantâvî, çocukların doğum gününü kutlamada bir beis olmadığı yolundaki fetvasını mutlak olarak vermez. Bu tür kutlamaların, o yaşa ulaştırdığı için Allah'a şükretme, sıla-i rahim ve gelenlere ikramda bulunma gibi amaçlarla yapılması halinde bunda bir beis görmediğini ifade eder (Tantâvî, 1405/1985c: 308).

1.4. Eserleri

Tantâvî, makale, roman, tiyatro, biyografi, otobiyografi gibi edebiyat, sanat, tarih, temel İslam bilimleri gibi pek çok alanda eser vermiştir. Otuzu aşkın kitap ve yüzlerce bilimsel makale kaleme ve ilmi araştırmalarda bulunmuştur. Bir kısım makaleleri yaptığı radyo ve televizyon programlarından derlenmiştir. Tantâvî'nin eserlerini aşağıdaki başlıklar altında sınıflandırmak mümkündür:

a. Edebiyata dair bazı eserleri: *Fiker ve Mebâhis, Suver ve Hevâtır.*

b. Otobiyografi çalışmaları: *Zikriyyatu Ali Tantâvî* (8 cilt), *Min Nefehâti'l-harem Bağdat: Müşahedât ve zikriyyat*.

c. Tarihe dair bir kısım kitapları: *Ebu Bekr es-Siddîq* ve *Ahbâru Ömer, E'lâmu't-tarih* (8 cilt).

d. Temel İslam Bilimlerine dair bazı eserleri: *Fî Sebili'l-İslâh, Tarifun âmm bi dini'l-İslam* ve *Fatâvâ Ali Tantâvî* gibi eserleri de İslamiyyat alanıyla ilgili kitaplarından bazılarıdır (et-Tantavî, 1420/2000: 192; Deyraniyye, 1421/2001: 31, 33 vd).

Çalışmanın konusu olan *Ta'rifun âmm bi Dini'l-İslam* eserini biraz tanıtmak istiyoruz. Tantâvî'nin ifadesine göre bu kitabın yazılış serüveni Birinci Dünya Savaşı (1914) yıllarına kadar gitmektedir. Dinî ilimler ile pozitif bilimlerin birleştirilmesi konusunda dile getirdiği bazı görüşleri bu kitapta zikredilmektedir. Din olmadan insanın yaşayamayacağını söyleyen Tantâvî, bu konuyla ilgili müstakil bir kitap yazmayı düşünür. *لما ذا أنا مسلم* "Niçin Ben Müslümanım" adını verdiği bu kitabın mukaddimesini 1349/1930 yılında çıkardığı "*Seyfu'l-İslam*" adlı dergide neşreder fakat kitabın baskısı yapılmadan asıl nüshaları matbaada kaybolur ve kitap yayımlanamaz. Tantâvî'nin basılmış ilk eseri bir takım risalelerden oluşan *Resâilu seyfu'l-İslam*'dır (Deyraniyye, 1421/2001: 38 vd.). Tantâvî 1936 yılında Bağdat'a gidip Merkez Lisesi'nde Arap Edebiyatı derslerini verirken Din Bilgileri Dersi öğretmekle de görevlendirilir. Din dersinde öğrenciler, İslam'ı özlü bir şekilde anlatan bir kitabı isterler. Fakat o, böyle bir kitabı bulamadığını söyler. Hz. Peygamber'in kendisine gelen insanlara İslam'ı anlattığı tarzda anlatan bir eserin yazılması için er-*Risale*'de âlimleri teşvik edici yazılar yazar. Muhammed Behcet el-Baytar hariç bu davete icabet eden olmaz.

Tantâvî, 1387/1968 yılında "*Rabıtatu'l-Âlemi'l-İslamî*" dergisinde "*Tarifun âmm bi Dini'l-İslam/İslam Dininin Genel Bir Tanı(tı)mı*" adı altında bir makale neşreder. Makale, dönemin Suudî Hac ve Evkâf Bakanı Muhammed Ömer Tevfik'in dikkatini çeker ve *Rabıta*'ya bir yazı yazarak Tantâvî'nin bu konuda bir kitap yazmasını teklif eder. Bu teklif üzerine çalışmaya ve araştırmaya başlayan Tantâvî birçok doküman elde eder. Sonraki yıl yaz mevsiminde Amman'a giden Tantâvî, havaalanından kızının evine giderken bunları kaybeder. Ancak iki hafta sonra zarfları hatırlayan Tantâvî, bütün araştırmalarına rağmen hiçbir sonuca ulaşamaz. Bundan derin üzüntü duyan Tantâvî, birkaç gün sonra Allah Teâlâ'dan yardım dilemeye ve yeni baştan işe başlamaya karar verir. Amman'ın kenar bir semtinde konaklayan Tantâvî, kendi ifadesiyle yanında sadece Kur'ân-ı Kerim ve elli yılı aşkın âlimlerden edindiği bilgiler dışında hiçbir kaynak olmadığı halde bu kitabı yazar. "*Belki böylesi daha hayırlıdır. Zira bu eseri fakihler ve bilginler için yazmayacaktım. Bilakis bu kitabı gençler için yazıp onda İslam'ın ne olduğunu onlara tanıtacaktım. Kitaplardan alıntılarını azalttıkça ve yeni şeyler ortaya koydukça*

bu, gençler için daha hayırlı olacaktır.” (Tantâvî, 1420/2000: 9) diyerek bu eseri on günde kaleme alır.

İnanç ilkelerini başka bir ifade ile iman esaslarını ayetler ışığında ele alan kitap ilk önce Medine’de basılır. Daha sonra Ürdün Eğitim Bakanlığı on iki bin adet basarak Ürdün’deki erkek ve kadın öğretmenlere dağıtır. Sonraları Ürdün Savunma Bakanlığı kitabı neşrederek askerlerin kitabı okumasını sağlar. Daha sonra Beyrut’taki *er-Risale Yayınevi* kaliteli bir baskısını gerçekleştirir (Tantâvî, 1420/2000a: 5-12; Deyraniyye, 1421/2001: 86 vd.).

190 sayfadan oluşan kitabın bu güne kadar otuzdan fazla baskısı gerçekleştirilmiş ve pek çok dile çevrilmiştir. 2000 yılında Pamuk Yayıncılık tarafından basılan eserin Türkçe çevrisinde bazı eksikliklerin olduğunu da ifade etmek gerekir. Bu nedenle eser, tarafımızdan yeniden tercüme edilmiş ve Nida Yayıncılık tarafından Aralık 2016 yılında baskısı gerçekleştirilmiştir. Eser mukaddime, on iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Tantâvî, mukaddimededen önce kitabın yazılış serüvenini anlatan bir bölümle esere başlar ve burada eserin yazılış gayesini ve hikâyesini anlatır (Tantâvî, 1420/2000a: 5-12; Deyraniyye, 1421/2001: 86). Mukaddimedede, fitrat-teklif, cennet-cehennem yolunu, dünya-ahiret gerçeğini teşbih ve temsillerle edebî bir üslupla betimler (Tantâvî 1420/2000a: 13-23; Deyraniyye, 1421/2001: 86). *Dinü'l-İslâm* başlığını taşıyan bölümde ise Tantâvî, İslam hakkında bilgi verir; Kelime-i şehadet, namaz oruç, hacc, zekât gibi ibadetleri kısaca anlatır ve İslam’a girmeyi yararlı bir cemiyete üye olmaya benzetir. Yararlı ya da zararlı her cemiyet ve partinin bir takım ilkeleri ve tüzükleri olduğunu, bunlara üye olan kimselerin bu tüzüklere göre hareket ettikleri gibi İslam’a giren kimselerin de İslam’ın temel ilkelerine uyma gibi bir takım sorumluluklarının olduğunu ifade eder. Tantâvî, cemaatle namaz kılma, zekât ve sadaka, hac ibadetlerini dernek ve cemiyet gibi sosyal kuruluşların günlük, haftalık, aylık ve yıllık toplantı ve sosyal faaliyetlerine benzeterek örneklerle anlatır (Tantâvî, 1420/2000a: 25-31).

Kitabın *Dinü'l-İslâm/İslam dini, Ta'rifat/Bazı Tanımlar, kavâidü'l-akaid/inanç ilkeleri* bölümleri, inanç esaslarının anlatıldığı bölümler için birer giriş ve hazırlık mahiyetindedir (Deyraniyye, 1421/2001: 86). *Ta'rifat/Bazı Tanımlar*; başlığı altında şek, zan ve ilim kavramları, zarurî bilgi, nazarî bilgi, bedihî bilgi ve akide üzerinde durur. Eserin diğer bölümleri *Allah'a İman, İmanın Göstergeleri, Ahiret Gününe İman, Kadere İman, Gayba İman, Meleklerle İman, Peygamberlere İman, Kitaplara İman* başlıklarını taşır.

2. Eseri Bağlamında Bazı Kur'ân Konularına Yaklaşımı

Bu bölümde Tantâvî'nin ele aldığı bazı Kur'ân konularına yaklaşım biçimine yer vermek istiyoruz.

2.1. Allah'a İman

Tantâvî'ye göre Allah'a iman şu dört yargıyı içerir: Allah, herhangi bir mucid (var edici) olmadan mevcuttur. O, âlemlerin Rabbidir. O evrende dilediği gibi tasarrufta bulunan Malik'tir O, kendisiyle birlikte başka bir varlığa ibadet edilmeyen ilahdır (Tantâvî, 1420/2000a: 53). O, Allah'ın varlığına inanmanın aklî delillerden önce, iç sezgiyle idrak edilen ve herhangi bir delile ihtiyaç duymayan bedihî gerçeklerden olduğunu ifade eder. İnancın fitrî olduğunu ifade eden Tantâvî, ateizmin ve küfrün daha çok fitratın bozulmasından ve bilgisizlikten kaynaklandığını, fitrî olan inancın bozulması nedeniyle inkârcıların, iman bilgisine ulaşmayıp küfre girdiklerini söyler.

Allah'ın varlığını ispatlamaya dair İslam kelam bilginlerinin delillerini ve çağdaş kanıtları tekrar etmek istemediğini ve Allah Teâlâ'nın, kendi varlığına delalet eden kanıtın bizzat "kendi nefsimizde" var olduğuna dair Kur'an'da bizi uyardığını ifade eden Tantâvî, buna *وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ* "Bir de kendi nefsinizde -Allah'ın varlığına delalet eden ayetler vardır. Hiç düşünüp görmüyor musunuz?" (Zariyat, 51/21) ayetini delil getirmektedir. Buna göre kalbimizin derinliklerinde Allah'ın var olduğunu hissederiz. Şiddet ve musibet anlarında, inanan fitratımızla ona sığınırız. Kendimizde ve evrende onun varlığını gösteren deliller görürüz. Bilinçaltımız sezgiyle, bilincimiz ise delillerle O'nun varlığını kabul etmektedir." değerlenmesinde bulunmaktadır. Tantâvî, Allah'ın varlığını inkâr eden kimsenin bu durumu, malınızı çalıp da elinde taşıyan, ona dokunmadığını ve onu almadığını iddia eden kimsenin durumuna benzer, gibi ilginç bir teşbihle izah eder (Tantâvî, 1420/2000a: 53-54). En büyük hakikat, Allah Teâlâ'nın varlığıdır. Fakat insanların çoğu bu gerçeğin farkında değildirler. Zira insanlar, kendi nefisleri üzerinde yeterince düşünmezler ve düşünecek zaman da ayırmazlar. *لَنْ نَسُوا اللَّهَ فَنُنْفِثَهُمْ أَنْفُسَهُمْ* "Allah'ı unuttular; bunun üzerine Allah da onlara nefislerini unutturdu" (Haşr, 59/19) Bu ayet, insanların nefislerinden kaçtıklarını, nefisleriyle baş başa kalmaktan korktuklarına dair onların psikolojik halini gözler önüne sermektedir.

Tantâvî, "Acaba yaratıcı olmadan yokluktan yaratılmak mümkün müdür?" şeklinde bir soru sorar ve Descartes'in, şüphe metoduna atıfla "Hayır, bu imkânsızdır." değerlendirmesinde bulunur. O halde mevcudatı var eden kimdir? Acaba akıl sahibi olmayan maddî varlıklar mı düşünen bir varlık olan insanı yaratmıştır? Evrende akıl sahibi tek varlık olan insan, evreni ve onda işleyen mükemmel düzeni yaratmadığına göre bu varlıkları yaratan mutlak güç sahibi Allah'tır. O, ihtimaliyet teorisi (Taslaman, Doko ve diğerleri, ts: 11 vd) bağlamında Hz. İbrahim'in (a.s), eğitici bir metotla yıldızları, Ay'ı ve Güneş'i gözlemleyerek yaptığı gözlem neticesinde cansız varlıkların ve kendisinin ilah olmadığı, bir var edici olmadan da varlıkların vücuda gelemeyeceği, her şeyi yoktan yaratan Allah'ın varlığı sonucuna ulaştığını

ifade eder (Tantâvî, 1420/2000a: 55-56). Ona göre, *أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ* “Yoksa onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar. Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar?” (Tur, 52/35) Kur’ân ayeti inkârcılara ve ateist düşünceye ölümcül bir darbe vurmaktadır (Tantâvî, 1420/2000a: 57).

Müellifimiz, tabiatın tesadüfler sonucu oluştuğunu iddia eden teorinin çölde kaybolmuş iki arkadaşın birisinin karşılaştıkları dayalı döşeli muhteşem bir sa-
rayın tamamıyla tesadüfler sonucu meydana geldiğini iddia etmesi kadar saçma olduğunu ifade eder. Tantâvî; “Bir mikroskop yardımıyla ancak görülebilen ve büyük bir laboratuvarı dolduracak kadar araç-gerecin gerçekleştirebileceği kimyasal işlemleri yapan karaciğer hücresini tesadüfler mi meydana getirmiştir?” şeklinde manidar bir soru sorarak evrende tesadüfün imkânsız olduğunu anlatır. O, evrendeki uzayın bir benzerinin atomda da bulunduğunu, bunun Cenab-ı Allah’ın kudreti olduğunu ve bütün bunların tesadüflerin yaptığı işler olmadığı ifade eder. (Tantâvî, 1420/2000a: 57-58) yine o, pek çok ayete atıfla rububiyet, hükümlanlık, ubudiyet ve şirk konuları üzerinde genişçe durur (Tantâvî, 1420/2000a: 60-62; İsra,17/85. Hicr,15/39; Hicr,15/36).

Ulûhiyet tevhidi ve ona ilişkin bazı konulara değinen Tantâvî, Allah’a olan inancın, sadece itikat ile sınırlandırılmaması bununla birlikte itika-
dın davranışlara, amellere, ibadetlere de yansması gerektiğini ve müfes-
sirlerin pek ifade etmediği ulûhiyet tevhidiyle ilgili bir anlamın Naş sure-
si tefsirinde kendisine ilham edildiğini söyler. Buna göre *قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ* “De ki, insanların Rabbine, insanların melikine, insanların ilahına sığınırım.” (Nass,114/1-3) ayetlerinde zamir yerine açık isim olan “nass” sözcüğü-
nün tekrar edilmesi bu anlama delalet eder. Suredeki her bir yargı diğeriyle irtibatlı olmakla birlikte, bağımsız birer yargıdır. Şu halde “Allah insanların rabbidir.” ifadesi Allah, onların yaratıcısı ve koruyucusudur; Allah “insanların melikidir” ifadesi onların sahibidir, onlar ile ilgili dilediği tasarrufta bulunabilir; “İnsanların ilahıdır.” ifadesi ise ibadete layık olan tek varlık O’dur” anlamına gelmektedir (Tantâvî, 1420/2000a: 62-63). Esas itibarıyla “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” (Zariyat, 51/56) ayetiyle de bu anlam amaçlanmıştır.

2.1. İstiane ve Tevessül

Tantâvî’ye göre ulûhiyet tevhidinde esas olan ilke, Allah Teâlâ’nın yarar sağla-
yan ve zarar verebilen yegâne varlık olduğuna inanmaktır. Bu bağlamda o, *tevessül*
ve *istiane* (yardım dileme) konusu üzerinde durmaktadır. Binaenaleyh, hastayı
tedavi etmek üzere doktordan yardım istemek, doktorun hastaya ilaç yazması
meşrudur. Çünkü kâinatın yaratıcısının tabiata koyduğu tabii bir kanunla ve onu
bilen bir kişi vasıtasıyla şifa dilemek caizdir. Fakat Kur’ân ve sünnetle varlıkları
sabit olmayan gaybî güçlerle ilişki kurduğunu ve o gaybî güçlerle şifa vermeye

çalıştığını iddia eden bir sihirbazı ve hokkabazı çağırma şeklindeki bir “istiane” meşru değildir.

Tantâvî, dua ve sadakayı şifaya vesile kılmanın veya dua etmesi için salih bir kimseden dua talep etmenin İslam şeriatına uygun ve meşru olduğunu, buna karşılık salih bir zatın kabrinin başında durup Allah’tan değil de o zattan yardım talep etmenin ise sakıncalı olduğunu ifade etmektedir (Tantâvî, 1420/2000a: 68-69). Dolayısıyla çocuk sahibi olmak isteyen bir kadının, tıbbî ilaçlarla ve doktorların tedavisiyle yardım talebinde bulunması meşru olduğu gibi Allah Teâlâ’nın yarar için zahiri bir sebep kıldığı nesnelere vesile kılmak da meşrudur. Fakat buna karşılık mezarlara bez bağlamanın hamileliğe sebep olacağına inanmak ise tevhid inancına aykırı ve sakıncalıdır (Tantâvî, 1420/2000a: 69).

2.2. Allah’ın Sıfatları

Sıfatlar konusunun, ilgili sözcüklerin hakikî veya mecazî manalarda kullanılıp kullanılmamasıyla yakından alakası vardır. Hakikat; lafzın konulduğu gerçek anlamda, (Tantâvî, 1420/2000a: 72; Durmuş, 2003a, XXVIII: 217) Mecâz ise lafzın, bir alaka dolayısıyla asıl mananın murat edilmediğine delâlet eden bir karineyle birlikte gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır (Hâşimî, 1999: 249, 251). Cenab-ı Allah’ın sıfatlarına ilişkin âyetler müteşâbihâtta olduğu kabul edilir (Suyûtî, ts. b, I: 146).

Tantâvî, Allah’ın sıfatlarına ilişkin konuyu işlerken kelimî tartışmalardan kaçınmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ, Kur’ân-ı Kerim’de insan için vazedilen lafızlarla zatını nitelemiştir. Yaratıcı olan Allah, yaratılmışlara benzemekten yücedir (Şura, 42/11). Şu halde Allah hakkında kullanılan bu lafızlar, mahlûklar için aynı anlamda kullanılması imkânsızdır. Mesela, “Allah âlimdir.” ve “Allah, basirdir.” ifadeleri, insanlar için de kullanılır. Fakat kulun kendisiyle bildiği ve gördüğü nitelik ile Allah’ın bildiği ve gördüğü nitelik aynı değildir. Kulun ilmi ve görmesi, Allah’ın ilmi ve görmesi gibi olamaz. “Öğretmen, sınıf kürsüsüne oturdu.” (istiva) dediğimiz gibi, “Allah, arşa istiva etti,” de deriz. Fakat الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى “*Rahman (olan Allah) Aşa istiva etti*” (Taha, 20/5) ayetindeki Allah için kullanılan istivadan bizzat kürsüye oturma anlamının kast edilmiş olması imkânsızdır. Kur’ân’daki وَجَاءَ رَبُّكَ “ve Rabbin geldi...,” (Fecr, 89/22) وَهُوَ خَادِعُهُمْ “Halbuki, Allah onları aldatmaktadır,” (Nisa, 4/ 142) وَيَمْكُرُ اللَّهُ “ve Allah tuzak kurmaktadır,” (Enfal, 8/ 30) فَتَسِيئُهُمْ “Allah da onları unuttu” (Tevbe, 9/67) ayetlerinde Allah’a isnat edilen lafızlar, yere ait maddî beşerî anlamlar için konulduğuna göre bilginlerin hakikat için yaptıkları yukarıdaki tanım gereğince, ayetlerdeki bu sözcükler vaz edildikleri beşerî maddî anlamlar dışında kullanılmıştır (Tantâvî, 1420/2000a: 72- 73). Tantâvî, sıfatlara ilişkin ayetlerin üç şekilde varit olduklarını ifade eder:

Allah Teâlâ'dan haber veren ayetler

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى *“Rahman (olan Allah) arşa istiva etti”* ayeti buna örnek verilebilir. Ayette belirtilenin aksine biz, “Allah, arşa istiva etmedi” diyemeyiz. Şayet böyle dersek, Allah’ın tespit etmiş olduğu bir şeyi nefyetmiş oluruz. Aynı şekilde, bir insan gibi Allah’ın kürsüye oturmasını da tasavvur edemeyiz. Böyle söylersek, Allah’ı mahlûka benzetmiş oluruz. Cenab-ı Allah’ın ayette belirtilen istivaya dair bir muradı olduğuna ve beşerî aklın tek başına bunun hakikatine ulaşmaktan aciz olduğuna inanırız (Tantâvî, 1420/2000a: 73).

Müşâkele Üslubu Şeklinde Gelen Ayetler

Sözlükte “iki şeyin biçim ve tarz yönünden benzeşmesi ve uyuşması” anlamına gelen *müşâkele* kelimesi, bedî‘ ilminde “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” manasında kullanılır. Müşâkele, edebî bir amaç veya nükte için bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşir. (Durmuş, “Müşâkele,” 2006b, XXXII, 154; Saraç, M. Y., 2013: 217) Örneğin *نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ* *“Allah’ı unuttular. Bunun üzerine Allah da onları unuttu,”* (Tevbe, 9/ 67) ayeti bunlardan birisidir. *فَنَسُوا* “Unuttular” sözcüğü “nisyan”dan türeyip bilgilerin, hafızadan kaybolması anlamına gelir. Fakat *فَنَسِيَهُمْ* sözcüğü ise, *نَسُوا* sözcüğüne müşâkele için gelmiştir. Bu kelimeyle gerçek unutkanlık kastedilmemektedir. Zira ayette şöyle ifade edilmektedir: *“Allah unutkan değildir.”* (Meryem, 19/64) Bir başka ifadeyle, *نَسُوا* (unuttular), sözcü, asıl anlamıyla, *فَنَسِيَهُمْ* (*Allah da onları unuttu*) sözcü ise gerçek anlamı dışında, (Tantâvî, 1420/2000a: 71-75) Allah’ın onları rahmet ve faziletinden mahrum bırakması anlamında kullanılmıştır (Zemahşerî, 1433/2012: 515). Dolayısıyla nisyan Allah’a nispet edildiği zaman yapmaları gereken amelleri terk ettikleri için Allah’ın onları cezalandırması ve onları küçümseyip dikkate almaması anlamına gelir (İsfahânî, R. 1433/2011: 803; Tantâvî, 1420/2000: 73-74).

Başka Ayetlerdeki Anamlara Delalet Eden Ayetler

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَجُوا بِمَا قَالُوا *“Yahudiler: ‘Allah’ın eli bağıdır (sıkıdır), dediler’. D - dikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis O’nun (Allah’ın) her iki eli açıktır, dilediği şekilde harcamada (infakta) bulunur.”* (Maide, 6/64) Bu ayette ellerin açık olması ifadesinden iyiliğin, lütfun, cömertliğin ve nimetin (Kadi A. 1433/2012: 152; İbn Kesir, 1431/2010, III: 138) kast edildiği, *مَغْلُولَةٌ إِلَى عُنُقِكُمْ وَلَا تَبْسُطُهَا*, *“Elini büsbütün boynuna bağlama (sıkı olma), onu büsbütün de açma,”* (İsra, 17/29) ayetinden anlaşılmaktadır (Tantâvî, 1420/2000a: 74). Ayeteki el ifadesi, Allah Teâlâ’nın gerçekte iki elinin olmasını gerektirmez (Tantâvî, 1420/2000a: 74). Burada el ifadesi, kuvveti ifade eder (Kadi, A, 1433/2012: 152; Mısırî, M. 1435/2014, I: 481). Allah Teâlâ, böyle bir şeyden de aşkındır. Nitekim

Kur’ân-ı Kerim’de gerçek manada elleri olmayan varlıklar için *“بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ”* *“Rahmetinin iki eli arasında,”* (A’raf, 7/57) *“بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ”* *“şiddetli bir azabın elleri arasında”* (Sebe’, 34/46) *“لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ”* *“Ona ne önünden ne ardından bâtil yaklaşamaz”* (Fussilet, 41/42) gibi ifadeler kullanılmıştır. Oysa ne rahmet için ne azap için ve ne de Kur’ân için gerçek iki el söz konusudur (Tantâvî, 1420/2000a: 75).

Tantâvî, ümmetin en hayırlıları olarak nitelediği ilk Müslümanların, müteşabih ayetlerin yorumlarına dalmadıklarını sonraki ulemanın Allah’ın sıfatlarına ilişkin şüpheleri, mecaz veya te’vil yöntemiyle gidermeye çalıştıklarını söyler (Âl-i İmran, 3/7; Tantâvî, 1420/2000a: 75; Muhkem ve müteşabih hakkında bkz. İbn Manzûr, ts., II: 952, (hkm. madd.); Suyûtî, 1429/2008, I: 639-640; Buhârî, ‘Abdulaziz, 1418/1997, I: 80).

Sıfatlara ilişkin Tantâvî’nin görüşlerini değerlendiren Hiraşî, onu tefvizle suçlamakta ve konuya ilişkin yorumlarının selefın görüşlerini yansıtmadığını, bunların kabulü durumunda Hz. Peygamber’in, Sahabe ve tabiûnun Allah’ın sıfatlarına dair ayetlerin anlamlarını bilmedikleri sonucunun ortaya çıkacağını iddia eder (Hiraşî, ts: 63).

Tantâvî’ye göre müteşabih ayetleri inkâr etmek yahut anlamsız lafızlar kılmak ya da beşerî anlamlarıyla anlayıp Allah’a uygulamak, böylece yaratıcıyı, yaratılanlara benzetmek küfre girmeye sebep olur. Binaenaleyh müteşabih ayetlere dalmamak, selef-i salihin yoluna uymak ve nasların çizdiği sınırdan durmak gerekir (Tantâvî, 1420/2000a: 76). Tantâvî, insanların fitneye düşeceği gerekçesiyle müteşabihlerin derlenmesini sakıncalı görmekte, özellikle Cumhura göre akaid konusunda kesin delil olmayan âhâd haberleri de bunlara ekleyip öğrencilere anlatmayı selefın metoduna aykırı görmektedir (Tantâvî, 1420/2000a: 75). Böylece onun sıfatlara ilişkin daha çok Selef görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Fakat Hiraşî, Tantâvî’nin sıfatlara ilişkin ayetlerin müteşabihattan olduğunu ifade etmesini selefın görüşüne aykırı olduğunu, zira bunun, Hz. Peygamber’in ve ashabın Allah’ın sıfatlarının anlamlarını bilmedikleri yolunda hatalı bir görüşe kapı aralayacağını iddia etmektedir (Hiraşî, ts: 75).

2.3. İmanın Tezahürleri

Tantâvî, bu başlık altında çok sayıda ayeti delil getirerek iman-amel, korku ve ümit arasında bulunma, şükür, sabır, şeriatın hükmüne boyun eğme, tevbe ve istiğfar konuları üzerinde durur. Buna göre kâmil imanın izleri, mü’minin davranışlarında ve yaşayış tarzında ortaya çıkar (Tantâvî, 1420/2200a: 83). Ayetler eşliğinde (Enfal, 8/ 2-3- 4; Mü’minun, 22/ 1-9; Bakara, 2/ 177) iman-amel ilişkisi üzerinde duran Tantâvî’ye göre *“İman, sadece kalple tasdikdir.”* deyip farzları yerine getirmeyen ve yasakları bırakmayan kimse, korkutulduğunu iddia edip de korkusu kaçışa

dönüşmeyen kimseye benzer. O, pragmatik psikolog William James (ö. 1910)'ın "korkutulan birey, önce kaçır, sonra korkar" yolundaki tespitini aktararak refleksin, kalpte bulunan duygunun kanıtı olduğunu ifade ederek imanın eyleme dönüşmesi gerektiğine işaret eder (Tantâvî, 1420/2000: 83-84).

Bilindiği gibi Hanefî bilginler, imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemektedir (Hanefî, R., Kastallânî, M., Hayalî, A., 2012: 516). Buna karşılık İmam Şafî (ö. 204/820) gibi pek çok âlim de imanın artıp eksileceği kanaatindedir (Nesefî, 1435/2014: 153; Beycûrî, 1403/1983: 51). Tantâvî, âlimlerin çoğunluğunun salih amelin artmasıyla imanın da artacağı görüşünde olduklarını ve bu görüşün daha isabetli ve naslara daha uygun olduğu kanaatindedir (Tantâvî, 1420/2000a: 84). Onun bu görüşünün selef anlayışını yansıttığı ifade edilebilir. Tantâvî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin, haram olduğunu inkâr etmeden sırf haram olan fiili işlemenin; farziyetini inkâr etmeden ve hafife almadan farzı terk etmenin küfre götürmeyeceği konusunda ittifak ettiklerini ifade eder. O, bu şekilde günah işleyen kimselerin ahirette azaba uğrayacağı fakat ebedî olarak cehennemde kalmayacağı değerlendirmesinde bulunur (Tantâvî, 1420/2000a: 84). Bu arada büyük günah işleyenlerin ahiretteki cezaları hakkında İslam kelimelerinin görüşlerinin bir birinden farklılık arz ettiğini de ifade etmek gerekir (Nesefî, 1435/2014: 156-157).

Tantâvî, İman-amel ilişkisi, imanın artıp eksilmesi, ameli terk etme ve helali haram, haramı da helal saymamak kaydıyla büyük günah işlemenin dinden çıkarılacağı hususunda selef gibi düşünmektedir.

Allah'a iman başlığı altında zikir, şükür, sabır ve tevekkül gibi konularını da ele alan Tantâvî, Resûlullah'ın (s.a.v) ihsanı; *الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك* "Allah'ı görüyormuş gibi, ona ibadet etmendir. Sen onu görmeden de O, mutlaka seni görür" (Buhârî, 2008, *İmân*, 37; Müslim, 2008, *İmân* 57; Darimî, 2008, *Sünne*, 16; Tirmizî, 2008, *İmân*, 4) şeklinde tanımladığı hadisinde imanın semerelerini özetlediğini ifade eder (Tantâvî, 1420/2000: 84-85). Zikrin en faziletlisi, kalp huzuruyla birlikte dille yapılan zikirdir. Şari'in belirlediği yerlerde yapılan me'sur zikirler hariç, en faziletli zikir Kur'ân okumaktır (Tantâvî, 1420/2000a: 86). Tantâvî, İbn Abidin (ö. 1252/1836)'ın *Haşiyesi*'ne atıfla, içinde eğilme ve kalma gibi ritmik hareketler bulunan, nağmeler ve ezgilerle yapılan, tesbih ve tehليل olmayan, "ah", "eh" gibi anlamsız seslerle icra edilen ve raksa benzeyen günümüzdeki bazı zikir halkalarının haram olduğunu, aşırı vecd hali hariç, kişinin, yaptığı bu işi, helal sayması halinde onun küfrüne hükmedilebileceğini iddia eder (Tantâvî, 1420/2000a: 86-87). Tantâvî'nin, İbn Abidin'in haşiyesine atıfla ifade ettiği bu hükmü biraz açıklamak gerekir. Zira İbn Abidin, Kirmânî'nin çalgı aletleri gibi haram şeylere eşlik eden raksı helal sayanı tekfir ettiğini aktardıktan sonra bu konuda İbn Kemâl Paşa (ö. 940/1534) ve Gazzâlî'nin görüşlerini salık verir. Gazzâlî'nin *İhyau ulûmi'd-dîn* ve Şihabuddin Suhreverdî (ö. 632/1234)'nin *Avârifü'l-mearif* eserleri ile İbn Kemâl

Paşa'nın görüşlerine atıfla zikirde hareket ve vecd halinin caiz olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre İbn Abidin, zikir esnasında çalgı aletleri gibi haram şeylerin eşlik etmediği hareket ve vecdi haram görmediği ve eleştirilerinin vecde gark olanlara yönelik değil, fasık cahillere yönelik olduğu anlaşılmaktadır (İbn Abidin, 1432/2011, VI: 396; İsa, A, 2015: 157-162).

Tantavî, daha çok “bir kimsenin Allah’a teslim olması, rızkında ve işlerinde Allah’ı kefil bilip sadece O’na güvenmesi” (İsfahanî, R, 1433/2011: 882; Firuzâbâdî, 1430/2009: 1418 (vkl. mad.) şeklinde tanımlanan tevekkül konusu üzerinde durur. O, bazı mutasavvıfların, sebepleri terk etmeyi tevekkül olarak değerlendiğini, bu nedenle rızık tahsiline çalışmadıklarını, hastalarını ilaçsız bırakarak iyileşmesini, azıksız çölu kat ederek yiyeceğinin gelmesini, ilim tahsilini bırakarak bilginin kendisine gelmesini beklediklerini iddia eder. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ *“Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütf ve fazileti - den isteyin.”* (Cuma, 62/ 10) ayeti ile Hz. Peygamber’in (s.a.v): *“Ey Allah’ın kulları! Tedavi olunuz,”* (Tirmizî, *Tıbb*, 2; Dârimî, *Tıbb*, 1, 11; İbn Mâce, *Tıbb*, 1; Ahmed b. Hanbel, 1419/1998, IV: 278) *طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة* “*ilim talep etmek, her Müslüman erkek ve kadına farzdır*” (İbn Mâce, *Mukaddime*, 17) hadislerine atıfla yukarıda anlatılan tutumların şeriata aykırı olduğunu söyler (Tantâvî, 1420/2000a: 88-89).

Öte yandan Tantâvî, materyalistlerin sebeplerin olayları yarattığı yönündeki düşüncesine de karşı çıkarak bunun gerçeklere aykırı olduğunu çünkü bazen sebepler var olduğu halde sonuçların meydana gelmediğini söyler. Sözelimi bazen çiftçi en modern aletlerle toprağı ektiği halde istenen neticeyi elde edemez. Fakat sebepleri aklen de ihmal etmek doğru değildir. Akıl ve İslam bireyin sebeplere bağlanmasını, sonra da sonucunu Allah’tan dilemesini gerektirir. Nitekim *“Deveni bağla, daha sonra da koruması için Allah’a tevekkül et.”* (Tirmizî, *Kıyame*, 60) hadisi de bu gerçeğe işaret etmektedir. Tantâvî’ye göre sebepleri ihmal etmek ve Allah’ın kâinattaki kanunlarını askıya almak tevekkül değildir. Esasında tevekkül; sünnetullahı uymaktır (Tantâvî, 1420/2000a: 89).

2.2. Kadere İman

Tantâvî bu başlık altında kader ve kazanın anlamı, insan özgürlüğü, mükâfat ve ceza gibi daha pek çok konuyu işler.

2.2.1. Kader ve Kazanın Anlamı

Tantâvî, *“Her şeyin hazineleri yalnız bizim yanımızdadır. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz.”* (Hicr, 15/21) *“Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”* (Kamer, 54/49) şeklinde kader kelimesinin geçtiği ayetlerden (Fussilet, 41/20; Yasin, 36/39; Furkan, 24/2) hareketle kaderi: *“Allah Teâlâ’nın bu evren için koyduğu yasalar,*

kendisiyle bu evreni idare ettiği düzen, onunla kâinatı idare ettiği tabii kanunlar” şeklinde tanımlar (Tantâvî, 1420/2000: 127).

Bu tanıma göre evrende bulunan her şey, belli ölçülerde ve belirli bir takdire göre yaratılmış, hareket ve sükûn (durağanlık) gibi canlıların başından geçen tüm olaylar ezelde ölçülüp biçilmiştir (Tantâvî, 1420/2000a: 127). O, kader ile kaza arasındaki farkı bir binanın projesini çizen mühendis ile onu inşa eden müteahhit örneğiyle açıklar. Buna göre mühendis binanın planını çizer, ölçüp biçer, bu kaderin örneğidir. Müteahhit de uygular, bu da kazanın örneğidir. Kaza ve kader, Allah’a aittir. Mühendisin, projenin bazı ayrıntılarını değiştirmesi mümkün olduğu gibi Cenab-ı Allah’ın da rahmeti gereği dua ve sadaka gibi bazı ibadetleri, takdir edilen bazı hususların kalkmasına veya değişmesine sebep kılması mümkündür. Şayet kulun işlediği her fiil tebdil ve ta’dil edilmeden ezelde ona icbar edilmiş olsaydı ve onun için hiçbir ihtiyar ve irade söz konusu olmasaydı peygamberlerin gönderilmesinin ve duanın bir yararı olmazdı. Hâlbuki peygamberler ve salihler, şerrin defini ve hayrın elde edilmesini dileyerek dua etmişlerdir (Tantâvî, 1420/2000a: 128).

2.2.2. İnsan Özgürlüğü

Akıl ve irade bağlamında insan kaderini ve özgürlüğünü değerlendiren Tantâvî, insanın akıl ve irade sahibi bir varlık olduğunu, özgürlüğü olan insanın akılla maddî konularda yargıda bulunabildiğini, onun vasıtasıyla hayır ve şerri, yararlı ve zararlı olanları birbirinden ayırabildiğini ifade eder. Buna göre insan, iradesiyle iyilik ya da kötülükte bulunabildiği gibi, namazın hayırlı, içkinin de kötü olduğunu idrak edebilir. Evinden çıkan kimse namaz kılmak için camiye gitmeye gücü olduğu gibi içki içmek için meyhaneye gitmeye de gücü vardır. Öğrenci, sınav gecelerini oyun ve eğlence ile geçirebildiği gibi ders çalışmakla da geçirebilir. Dolayısıyla hiç kimse, oyun-eğlence ile meşgul olan öğrencinin başarısızlığının zulüm, çalışan öğrencinin başarısının da kayırma ve torpil olduğunu iddia edemez (Tantâvî, 1420/2000a: 129).

Tantâvî, “İrademizle sağlıklı elimizi hareket ettirebiliriz. Zira Allah Teâlâ elimizin adalelerini bize itaatkâr olarak yaratmıştır. Fakat buna karşılık kalbimizin ve midemizin adalelerine tahakküm edemeyiz.” diyerek şu değerlendirmelerde bulunur: “Öğrenci çok zeki olur, dersi bir defa okur, ezberler, sonra da gider eğlenir. Bazen de bir öğrenci, kalın kafalı olur, gece gündüz ders çalışır fakat ne dersi anlar ne de onu ezberleyebilir. Dolayısıyla insan, kendisine zekâyı vermeye malik olmadığı gibi anne babasını seçme iradesine, yaşayabileceği uygun zamanı ve çocukluğunu geçireceği uygun çevre koşullarını belirleme iradesine de sahip değildir. Bunlar, insanın malik olamadığı şeylerdir. İşte bu yönüyle insan mücberdir, onun iradesi yoktur.” (Tantâvî, 1420/2000a: 129)

Müellif Tantâvî, insanın beşerî gücün sınırları içinde hür ve muhayyer olduğunu, insan iradesinin olmamasının (müçber) onun özgür olma özelliğini ortadan

kaldırmadığını otomobil ve önüne çıkan kaya örneğiyle izah etmektedir. Nitekim herkes, otomobilin, motor gücüne göre hız yaptığını kabul eder. Buna göre karada seyir için üretilmiş bir otomobilin yoluna bir engelin çıkmış olması, onun seyir gücü özelliğini yitirdiği ve taş özelliğini aldığı anlamına gelmez. Dolayısıyla insan, hayatın akışı içinde iradesini etkileyen engeller ve yönünü değiştiren olaylarla karşılaşabilir. Savamayacağı ve değiştiremeyeceği hususlar onu etkiler. Fakat tüm bunlar, onun hürriyetini tamamen yok etmez. İnsan hürdür ve insanlık çerçevesinde tasarrufta bulunur. O, tanrı değildir ki dilediğini yapabilsin (Tantâvî, 1420/2000a: 129-130).

2.2.3. Mükâfat ve Ceza

Tantâvî, kader konusunda gereksiz tartışmaların bazı problemleri ortaya çıkardığını, bunlardan birisinin de *mükâfat* ve *ceza* konusu olduğunu ifade eder. Kâinata meydana gelen olaylar daha önce Allah katında planlandığına ve Allah'ın yasalarında bir değişiklik (tebdil ve tağyir) söz konusu olmadığına göre *mükâfat* ve *ceza* nasıl olacaktır? şeklindeki soruya özetle şöyle cevap verir: “*Gözle görülen ve duyularla hissedilen insanın durumu ile Allah'ın sıfatları ve fiillerini birbirinden kesinlikle ayırmak gerekir. Zira Allah'ın sıfatları ve fiilleri gaybıdır. Bunlarla ilgisi olan kader de öyledir. Akıl, onlar hakkında bir yargıda bulunamaz; onların idrakine ulaşamaz. Akıl, onlar ile ilgili ancak vahiy yoluyla gelen bilgileri bilebilir.*” (Tantâvî, 1420/2000a: 128). Onun bu değerlendirmesi, selef anlayışını yansıtmaktadır.

Sevap ve ikabın özgür iradeye bağlı olduğunu söyleyen Tantâvî, “Hürriyet olmazsa ceza da olmaz. Allah Teâlâ, *yapma* ve *terk etme* konusunda irade sahibi olduğumuz işlerde bizleri sorguya çekecektir.” değerlendirmesinde bulunmaktadır. Binaenaleyh insan için yaptığı hayırların mükâfatı, işlediği kötülüklerin de günah ve sorumluluğu vardır. Allah Teâlâ kişiye ancak taşıyabildiği sorumluluğu yükler (Tantâvî, 1420/2000a: 130). O, kader konusuna dair şu kuralları ortaya koyar:

1. Akıl işlevi, konuyla ilgili nassları kavramakla sınırlıdır. Akıl kendi başına kaderin gerçekliğini ayrıntılarıyla idrak edemez. Çünkü akıl, metafizik konulara dalıp kaderin hakikatini anlamaktan acizdir.

2. Kader konusunda asıl kaynak, Kur'ân'dır. Şayet ayetle ahâd hadis çelişir, bunları kabul edilebilir bir şekilde uzlaştırmak mümkün olmazsa delil olarak ayet alınır. Resûlullah (s.a.v)'in, Kur'ân'la çelişen ve gözlemlenen gerçek olaylara muhalif bir söz söyleyemeyeceği kuralı usul âlimlerince bilinmektedir. Şayet Kur'ân'la çelişen veya gözlemlenen gerçeklere muhalif bir hadis rivayet edilmişse, sahih bir senetle rivayet edilmiş olsa bile, Resûlullah (s.a.v)'in bu sözü söylemediğine hükmederiz (Tantâvî, 1420/2000a: 132).

3. Kur'ân'da ya da sahih hadislerde, gözlemlenen ve duyularla hissedilen gerçeklerin varlığına aykırı açık bir nassın olması mümkün değildir. Zira Kur'ân'ı

indiren Allah, aynı zamanda maddî gerçekleri yaratandır. Bunlar arasında bir çelişki olması söz konusu değildir. Özellikle hadis âlimleri görünürde Kur'ân ve hadislerde birbirleriyle çelişkili gibi görünen hususların çözüm yollarını ortaya koymuşlardır (Şafî, 1432/2011, I, 91: 253).

4. Pek çok nassta, insan iradesinin ve seçme özgürlüğünün reddedildiği bildirilmektedir: “O (Allah) rahimlerde size dilediği gibi şekil verendir.” (Al-i İmran, 3/6). “Rabbin dilediğini yaratır ve seçer, onların seçme hakkı yoktur.” (Kasas, 28/68) Bazı ayetler beşer takatini aşan kâinat olaylarına, (Vakıa, 56/63-65; En'am, 6/17) yine birtakım ayetler de iyilik veya fesada götüren şartlara, insan yapımı ve iradesi olmayan hususlara delalet eder (Şems, 91/7-8).

Yine *إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا* “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör” (İnsan, 76/3) *وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ* “Ona iki yolu (doğru ve eğriyi) göstermedik mi?” (Beled, 90/10) gibi bazı ayetlerde ise “hidayet” sözcüğü rehberlik ve irşad etme anlamına gelmektedir. Bu nasların çoğu, insan yapımı olmayan ve sınırlı oranda insanın iyiliğine ve kötülüğüne (fesad) tesir eden faktörlere işaret etmektedir.

Tantâvî'ye göre sapkın (münharif) ekollerin yanlış anlayarak hatalı yorumladıkları ve uyguladıkları bu türden naslardır. O, bu ekollerin, Cenab-ı Allah'ın iradesini, kudretini ve dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu haber veren ayetler ile *mükâfat* ve *ceza* ile alakalı ayetleri birbirine karıştırdığını ifade eder. Hâlbuki onların, bu konularla ilgili ayetleri ayrı değerlendirmeleri ve bütüncül bir bakış açısıyla ele almaları gerekirdi. Binaenaleyh naslar, bir bütün olarak ele alındığında *mükâfat* ve cezayı terettüp eden Kur'ân'ın, insan için hürriyet ve iradeyi tespit ettiği görülecektir (Tantâvî, 1420/2000a: 132-133. Buna göre ilk bakışta Kur'ân'daki *يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي* “Allah, birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir,” (Bakara, 2/26) ayeti ile buna benzer ayetlerde “hidayet” ve “dalâlet”in Allah'ın kullara takdir ettiği ve kesinleştirmiş bir hüküm olduğu anlaşılacaktır. Hâlbuki bu ayetler, “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” “O (Ku'ran), müttakiler için (sakınanlar ve arınmak isteyenler için) bir yol göstericidir.” (Bakara, 2/ 2) *وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ* “Verdiği misallerle Allah, ancak fasıkları saptırır.” (Bakara, 2/26) ayetleriyle birlikte değerlendirildiğinde “hidayet” ve “dalâletin” Allah'tan bir zorlama (ilzam) olmadığı, bireyin haline tabi durumlar olduğu görülecektir. Binaenaleyh Kur'ân'ın hidayet yoluna girmek isteyenlere yol gösterici olduğu, fık yoluna girip de bu yolda ısrar edenlere ise yol gösterici olmadığı anlaşılacaktır (Tantâvî, 1420/2000a: 133-134).

2.2.4. Kaderi Bahane Olarak İleri Sürmek

Tantâvî, bazı kimselerin günahlarına kaderi gerekçe gösterdiklerini, bunun iki açıdan geçersiz olduğunu ifade eder:

1. Mükâfat ve ceza, onlara neden olan sebeplere göre olur. Günahlarına kaderi gerekçe gösterenler, Levh-i mahfuza muttali değillerdir ki, kaderin hükmünü yerine getirmek için günah işlemiş olsunlar. Sözgelimi, zina eden, acil şehevî duygusunu tatmin etmek için şeytanın çağrısına uymuştur. Müşrikler de *لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اشْرَكْنَا وَلَا ابَاؤُنَا* "(En'am, 6/148) şeklinde buna benzer bir kanıtı ileri sürerek şirklerine bahane aramışlardır. Allah Teâlâ, *قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اشْرَكْنَا وَلَا ابَاؤُنَا* "De ki, yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz." (En'am, 6/148) buyurarak onların iddialarını çürüt-tüğünü ifade eder. Yani şirk koşmadan önce şirkin sizin için bir kader olduğunu, size takdir edildiğini nereden bilebildiniz? Yoksa imanı tecrübe edip de imanın sizin için imkânsız bir şey olduğunu mu gördünüz? (Tantâvî, 1420/2000a: 135)

2. Kaderi günahlarına bahane edenlerin, fakirlik, hastalık, açlık, sevgiliyi kaybetme, malın yok olması gibi Allah'ın kendilerine kader yazgısı olarak takdir ettiğini iddia ettikleri her şeye razı olmaları gerekirdi. Oysa onların, bir kader yazgısı olarak bunlara razı olmadıkları ve kaderle de yetinmedikleri; mal toplamaya, hastalığı defetmeye ve açlığı gidermeye çalıştıkları görülmektedir. Bu da onların iddialarında samimi olmadıklarını göstermektedir (Tantâvî, 1420/2000a: 135).

2.2.5. Ölülere Takdis

Tantâvî, "Ölülere Takdis" başlığı altında Müslümanların mevcut kötü durumunun ve bundan kaynaklanan ümitsizliğin, bazı Müslümanları, maziye aramaya, yaşayanları hor görüp ölülere kutsamaya sevk ettiğini iddia etmektedir. Ona göre bu anlayıştan da ölülere kutsama, onlardan medet umma düşüncesi ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece onların geçmişteki başarısı ve bizim de şu andaki başarısızlığımız onların, bize yardım edebileceğini zannetmemize neden olmuştur. Dolayısıyla ölülerin mezarlarına yüksekçe kubbeler yapmamızın, neredeyse bizi cahiliye akidesine yaklaştıran kutsayıcı davranışlar sergilememizin, kabirlere adaklar sunmaya başlamamızın ve onları İslam'ın yasakladığı vesileye aracı kılmamızın nedeni budur. Tantâvî, "Tüm bunlar şimdiki zamanımızın kötü, geçmişimizin de üstün ve parlak olması dolayısıyla gösterdiğimiz psikolojik bir reaksiyon" olduğunu iddia etmektedir (Tantâvî, 1420/2000a: 138).

Yine Tantâvî'ye göre kadere dair hatalı anlayış, bazı kelimelerin insanı, iradesi ve akli olmayan bir varlık olarak görmelerine, kimi ekollerin de gerçekte olması gerekenden daha fazla insan iradesine önem vermesine neden olmuştur. Böylece bunlar, mükâfat ve ceza konusunda insanın tasarrufta bulunabildiği ayetler ile onun takatini aşan irade konularına dair ayetleri birbirine karıştırmışlardır. Hâlbuki Allah, insanı hürriyeti ve kudreti dâhilindeki meselelerde sorguya çeker (Bakara,2/286). Dolayısıyla bu ekoller, O'nun adaletinin, beşerî adalet ölçüsüyle

kıyaslanamayacağını unutmışlardır. O kader ve diğer akaid konularında yegâne kurtuluşun asıl kaynak olan Kur'ân, Sahabe ve tabîunu takip etmekle mümkün olduğunu ifade eder (Tantâvî, 1420/2000a: 138).

2.3. Gayba İman

Kur'ân'ın üzerinde durduğu konulardan birisi de gayba imandır. Rummânî (ö.384/994), Bâkılânî (ö.403/1013), Kâdî İyâd (ö.544/1149), Suyûtî gibi önde gelen pek çok âlim, Kur'ân'ın gaybî bilgiler içermesini onun i'câz/eşsiz yönlerinden saymışlardır (Rummânî, 2008: 75; Bakılânî, 1429/2008: 28, 40, 41, 42; Beyhâkî, 1420/1999: 348; Kâdî I., ts., I: 234-238).

Tantâvî, Kur'ân'ın idrak edilen âlemi “âlemü's-şahade” (gözle görülebilen âlem), duyularla idrak edilmeyen âlemi de “âlemü'l-gayb” (metafizik âlem) olarak adlandırdığını ifade eder. O, şahadet âlemine inanma ve onun varlığını tasdik etme konusunda, insanların bir fazileti olmadığını zira bunun zarurî bilginin bir parçası olduğunu fakat gaybe dair haberlerin doğruluğuna inanan kimse için üstünlüğün ve faziletin söz konusu olduğunu ifade eder. Muttakilerin birinci özelliği olan gaybe iman *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* “Onlar ki gaybe inanırlar.” (Bakara, 2/ 3) ayetinde ifade edilmiş olması dikkate değerdir (Tantâvî, 1420/2000a: 139).

Sadece duyularımız aracılığıyla bize gelen bilgilerle yargıda bulunmak için aklımızla baş başa bırakılsaydık metafizik âlemle ilgili bilgisizliğimiz devam edecekti. Fakat Allah Teâlâ, madde ötesi âlemi idrak etme konusunda aciz olan akli bir başına bırakmamış, gayb âlemiyle ilgili ihtiyaç duyduğu bilgileri haber vermiştir (Tantâvî, 1420/2000a: 139-140). Gaybî bilgilerin bildirimini ifade eden vahiy, ne içsel sezgi ne ruhsal ilham ne zihinsel bir aydınlanma ne de mantıksal bir çıkarımdır. Vahiy üç yolla gelmiştir: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyedir, o yücedir, hâkimdir.” (Şura, 42/51)

Gayba iman etmenin iman esaslarından olduğunu ifade eden Tantâvî, Kur'ân'da bahsi geçen gaybî bilgileri inkâr edenlerin küfre gireceğini, sahih sünnette geçen gaybî inkâr edenlerin ise fasık ve günahkâr olacağını iddia eder. Tantâvî'ye göre aslında kendileriyle delil getirme (hücciyet) gücü bakımından Kur'ân ile hadisler aynı derecededir (Subhî Salih, 1996: 301 vd.; Abdulğani A. 1996: 55 vd). Şu ayette ifade edildiği gibi *وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ* “O (peygamber) heva ve hevesinden konuşmaz. O (bildirdikleri) kendisine vahyedilenden başka bir şey değildir.” (Necm, 53/3-4) Dolayısıyla Kur'ân, lafız ve mana itibarıyla Allah'a aitken hadisler ise manası Allah'tan olup lafızları ise Hz. Peygamber'e aittir.

Tantâvî, ayetler ile hadisler arasındaki bu farkın, rivayet ve nakilde ortaya çıktığını ifade eder. Zira Kur'ân'ın Allah'tan sübutu kesin ve mütevatirdir (Cürçânî, A.

1428/2007: 253). Dolayısıyla Mushaf'ta eksiklik olduğunu iddia eden kimse küfre girer. Hadislerin çoğu âhad nitelikli rivayetler olup hadis âlimleri sahih olanları zayıflarından ayırmak ve hadis ricalini incelemek için var güçlerini ortaya koymuşlardır. Hadis mecmualarında yer alan hadislerin lafzen rivayeti kesin değildir (Tantâvî, 1420/2000a: 141-141). Bu nedenle Tantâvî'ye göre küfür ihtimali olmadıkça, Müslüman birinin irtidadına hükmedilmemesi gerekmektedir. Bu nedenle Sahih sünnette varit olan bir inanç esasını inkâr eden kimse küfre girmeyip fasık olur. Fakat kişi, hadis ehli olup hadisin illetlerini bilmesi, bir illetten dolayı onu reddetmesi durumunda herhangi bir günah söz konusu olmaz (Tantâvî, 1420/2000a: 141). Tantâvî, iman edilmesi gerekli olan ve inkârı küfrü gerektiren mugayyebatın; melekler, cinler, kitaplar, peygamberler, ahiret günü, hesap, mükâfat ve ceza, kader, göklerin ve yerin yaratılışı, insanın yaratılmasıyla ilgili Kur'ân'da geçen bilgiler ve Kur'ân'ın bildirdiği her şey olduğunu söyler (Tantâvî, 1420/2000a: 142).

2.4. Peygamberlere İman

Tantâvî bu başlık altında nübüvvetin gerekliliği, Peygamberlerin hakikati, mucize, keramet, sihir ve benzeri pek çok konu üzerinde durur.

2.4.1. Vahiy, Vahyin İmkânı ve Lüzumu

Vahyin imkân ve lüzumunu tartışan Tantâvî, vahyin aklen mümkün olduğunu, zira melekleri yaratmaya, peygamberleri seçmeye ve kâinatta yasalar koymaya kadir olan Allah Teâlâ'nın kullarını bilgilendirmesinin akla aykırı olmadığını ifade eder. Vahyi fiilen vuku bulmuş, bu konuda haber-i sadık varit olmuştur. Haber-i Sadık da mütevatir ve haber-i Resûl olmak üzere iki kısma ayrılır (Taftazânî, 1428/2007: 37 vd.). İşte bu nedenle Tantâvî'ye göre gördüğümüz ve duyduğumuz olaylara ve haberlere inandığımız gibi haber-i sadığın verdiği bilgiye de kesin olarak inanırız. Bu, aynı zamanda gereklidir. Zira haber-i sadık olmasaydı, beşeriyet, metafizik âlem konusunda bilgisiz kalırdı. Bu durumda insanlar, Rableriyle manevî iletişim kuramayacak, ahiretleri için çalışamayacak, ahlâkî üstünlükten ve pek çok insanî değerden yoksun kalacaklardı (Tantâvî, 1420/2000a: 145).

2.4.2. Peygamber'in Hakikati

Kur'ân, peygamberlerin beşer ve Allah'ın kulları olduğunu bir ilke olarak ortaya koyar. Diğer insanlar doğdukları gibi onlar da doğar, öldükleri gibi ölür, hastalandıkları gibi hastalanır ve şifa bulurlar. Risalet için seçilmelerine engel olan nefret edici, sakatlayıcı veya davete engel teşkil eden hastalıklar hariç, her şeylerinde diğer insanlara benzerler (Tantâvî, 1420/2000a: 157). Peygamberlerde ulûhiyetin hiçbir özelliği yoktur. Zira ulûhiyet, sadece Allah'a mahsustur. Peygamberler, vahiy alan insanlardır. Tarih boyunca insanlar, peygamberlerin beşerî özelliklere sahip olmalarını "Allah peygamber olarak bir beşer mi gönderdi." (İsra, 17/94; Yunus, 10/2;

Yasin, 36/15) diyerek yadırgamıştır (Furkan, 25/ 7; İbrahim, 14/11). Yüce Allah da “*Eğer yeryüzünde, yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı elbette onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik.*” (İsra, 17/95; bkz. Furkan, 25/20; En’am, 6/8-9) buyurmak suretiyle peygamberlerin, insan türünden olması gerektiğini ifade ederek onların görüşlerini reddetmiştir. Bu nedenle Tantâvî peygamberliği insanlara ilahî bir lütuf olarak değerlendirir. Şayet Allah Teâlâ, insanlara kendi hukukunu öğretecek peygamberler göndermeyip işledikleri günahlardan dolayı onları ahirette sorguya çekecek olsaydı, insanlar “*Ya Rabbi! Bize bir elçi gönderseydin de şu aşağılığa ve rüsvâlîğe düşmeden önce ayetlerine uysaydık.*” (Taha, 20/134) diyeceklerdi (Nisa, 4/165). Bilgi kaynakları vahiy olan Peygamberler gaybı bilmezler (En’am, 6/50; A’raf, 7/188). Nitekim Kur’ân, Hz. Peygamber’in gaybı bilmediğini açıkça ifade etmektedir (En’am, 6/50; Hud, 11/31; Tantâvî, 1420/2000a: 166).

Tantâvî, İslam’ın Müslümanlara bütün peygamberlere iman edip saygı göstermelerini gerekli gördüğünü ifade eder. Kur’ân’da diğer hususların yanı sıra peygamberlerle ilgili bir hususu inkâr eden veya onda kuşku duyan kimse, İslam’ın dışına çıkar (Bakara, 2/285). O, ayetlere atıfla Kur’ân’da yirmi beş peygamberin adının geçtiğini, (En’am, 6/83-86; Meryem, 19/56; A’raf, 7/65; A’raf, 7/73; A’raf, 7/85; Enbiya, 21/85) Kur’ân’ın peygamberlerin kıssalarıyla ilgili anlattığı her şeyin iman edilmesi farz olan birer hakikat olduğunu söyler (Bakara, 2/253; Tantâvî, 1420/2000a: 164-165).

Tantâvî, Hz. Peygamber’in yaratılış bakımından beşer olduğunu fakat ahlâkî özellikler bakımından hiç kimsenin onun gibi olamayacağını ifade eder. Hatta Hz. Muhammed (s.a.v) son peygamber olmasaydı üstün ahlâkî özellikleri dolayısıyla yine de tartışmasız insanların en büyüğü olurdu (Tantâvî, 1420/2000a: 158). Hz. Peygamber’i, diğer insanlardan ayıran en önemli özellik, vahiy ile seçilmiş bir beşer olmasıdır (Kehf, 18/110). Tantâvî, beşer olarak Hz. Peygamber’in fiil ve tasarruflarında hata edip etmediğini uzunca tartışır ve şöyle der:

1. Allah’tan gelen mesajları tebliğde, şeriatın beyanında Peygamber’in hata etmesi mümkün değildir. “*O, Arzusuna göre heva ve hevesine göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahiyden başkası değildir.*” (Necm, 53/3-4; Nisa, 4/170) Hz. Peygamber’in, kendisine vahiy geldikten sonra günaha girmesi, kemale aykırı davranışlarda bulunması imkânsızdır. Zira Allah Teâlâ, onu örnek yapmıştır (Ahzab, 33/21; Mümtahine, 60/6).

2. Peygamber, henüz vahiy inmemiş hukukî bir konuda yaptığı içtihat hata edebilir. Abdullah İbn Ümmü Mektüm olayında olduğu gibi. Allah Teâlâ, peygamberlerin bu hatalarını düzeltir.

3. Hata, idarî ve askerî işlerde olabilir. Böyle bir hatanın meydana gelmesi mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber, bu gibi hususlarda beşerî bir fikirle düşü-

nürdü. Bu gibi durumlarda Sahabe, Resûlullah'ın verdiği kararın Allah'tan gelen bir buyruk mu yoksa bir içtihat mı olduğunu sorardı. Eğer Hz. Peygamber, bunun kişisel bir görüşü olduğunu haber verseydi Sahabe, Hz. Peygamber'e görüşlerini sunar, o da bu görüşleri kabul veya reddederdi. Bedir savaşında askerî karargâhın yerini seçme olayında olduğu gibi.

4. Resûlullah (s.a.v.) bazen bütünüyle dünyaya ilişkin yaptığı işlerde kendi şahsî görüşünü söylerdi. Salt dünyevî-nebevî fiiller olarak değerlendirilebilen tıbbî, ziraî ve sınaî konulara ilişkin fiillerinde hata edebilirdi. (Hz. Peygamber'in dünyevî-nebevî fiilleri için bkz. Özdemir, 2016: 78 vd). Mesela hurma ağaçlarının aşılınması meselesinde olduğu gibi Resûlullah (s.a.v) bu konuda vahye dayanmayan bir görüş ortaya koymuş, ashabını buna mecbur tutmamıştır. Bu konuda hatası ortaya çıkınca da: “*Siz dünya işlerinizi benden daha iyi biliyorsunuz.*” (Müslim, *Fadail*, 141; Nevevî, 1431/2010, V,195-197; İbn Aşûr 1984, XV, 375; Kasımî, C. 1418, IX, 338) demiştir (Tantâvî, 1420/2000a: 161; konuya dair bir değerlendirme için bkz. Avvame, 1434/2013: 49).

Hz. Muhammed'in (s.a.v) risaleti tüm insanlara yönelik evrensel olup inançlar ve ibadetler konusunda düzeltme ve değiştirme (ta'dil, tebdil) kabul etmeyecek esaslar ortaya koymuştur. Bununla birlikte İslam şeriatı (hukuku), esnek bir yapıya sahiptir. Malî muameleler ve idari durumlar ile ilgili genel ilkeler ve nasslar vazetmiştir. Tantâvî, İbn Kayyim (ö.751/1350)'in *et-Turuku'l-Hükmiyye* (İbn Kayyim ts., I: 30 vd) kitabına atıfla bazı son dönem fakihlerin, şeriatın geniş tuttuğu bazı alanları insanlara daralttıklarını bu fakihlerin adeta insanları, İslam'ın dışında hüküm aramaya zorladıklarını iddia ederek bunun hatalı olduğunu dile getirir. O, Hz. Peygamber'in risaletiyle birlikte milletler arasında karşılıklı ulaşım ve iletişimin geliştiğini, küreselleşmeyle birlikte neredeyse dünyanın tek ülke, milletlerin tek millet haline geldiğini ifade ederek bu durumun risaletinin evrenselliğine ve son Peygamber oluşuna delalet ettiğini ifade etmektedir (Tantâvî, 1420/2000a: 162-164).

2.4.3. Olağanüstü Olaylar

Tantâvî, Kureş'in İsrâ mucizesine inanmadıklarını, zira o gün bilinen vasıtalarla kısa sürede bir yolculuğun gerçekleşmesini mümkün görmediklerini söyler. Ancak o gün imkânsız olan bu hadise, bugün kabul edilebilir sıradan bir olay haline gelmiştir. Şayet bundan bir iki asır önce en büyük astronomi bilim adamına, günümüzde icad edilen uçak, kayıt cihazları vs. teknolojik gereçlerden haber verilebilseydi şüphesiz bunun imkânsız olduğunu söyleyecekti. (Tantâvî, 1420/2000a: 165-166) Şu halde imkânsız gibi görünen olan bu olay nasıl gerçekleşti? diyerek aklen ve adeten imkânsız olan olaylar üzerinde durur (Tantâvî, 1420/2000a: 165-166).

Buna göre adeten vuku bulması imkânsız olan üç tür olay Kur'an'da zikredilmektedir. Bunlar, Peygamberlerin nübüvvetine delalet eden ve onlar eliyle

gerçekleşen *mucize*, salih bir veli eliyle gerçekleşen *keramet*, herhangi bir kâfirin eliyle meydana gelen *istidrâcdır*. Tantâvî, belirtilen bu olağanüstü olayların gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ve bunlara inanmak gerektiğini ifade eder (Tantâvî, 1420/2000a: 167).

Tantâvî, *إِنَّا أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَنْفُونَ* “Veli Allah’a karşı gelmekten sakınan müttakî mü’mindir. Onlar iman etmiş ve Allah’a karşı gelmekten sakınmış olanlardır.” (Yunus,10/62-63) ayetiyle veliyi tanımlamaktadır. Ona göre veli olarak adlandırılan bazı kimselere atfedilen kerametlerin, doğru ve yalan olma ihtimalinin bulunduğunu, bunlarda günah olmadığı takdirde inanıp tasdik etmede bir vebalin olmadığını; yalan ihtimali olması durumunda ise tasdik etmemekte bir sorumluluk olmadığını belirtir. O, Şa’rânî’nin “*Tabakat*”ında keramet olarak anlattığı bazı olayların masiyetler içerdiğini ifade ederek bunlara karşı çıkmaktadır (Şa’rânî, A. 1413/1993: 16 vd.; Tantâvî, 1420/2000a: 167-168).

2.4.4. Hz. Muhammed’in (s.a.v) Mucizeleri

Tantâvî, Hz. Peygamber’in Kur’ân ve Allah Teâlâ’nın risalet görevi için ona verdiği eşsiz üstün ahlâk olmak üzere iki büyük mucizesi olduğunu beyan eder. Ona göre Hz. Peygamber’in hayat hikâyesi başlı başına bir mucizedir. Tarihte ortaya çıkmış büyük şahsiyetleri onunla kıyaslamak, hem gerçeğe aykırı, hem de ona büyük bir haksızlık olur. Zira yüceliğin her yönünü kendisinde toplayabilen sadece Hz. Muhammed’dir. Büyük insanlar, yaşantılarıyla ilgili birtakım zaafalarını gizlemeye çalışırlar. Fakat Hz. Muhammed’in (a.s) hayatı, kapalı hiçbir sayfası bulunmayan, kazanmış satırı olmayan ve dileyenin dilediğini okuyabildiği apaçık bir kitap gibidir. Hz. Muhammed (a.s), beşerî zaafaların ortaya çıktığı sevinç, öfke, arzu ve infial durumlarında bile ashabını her türlü söz, fiil ve davranışını başkalarına anlatmakla sorumlu tutmuştur. Hatta eşleri, kendileri ile onun arasında olup biten özel durumlarını anlatmışlardır (Tantâvî, 1420/2000a: 169).

Hz. Peygamber’in söz ve davranışları arasında hiçbir çelişki olmadığını ve ahlâkının tamamen Kur’ân’a uygun olduğunu belirten Tantâvî, Hz. Peygamber’in Beni Mahzum’dan hırsızlık yapmış ve suçu sabit olmuş soylu bir kızın bağışlanması için aracı olanlara hitaben; “*Sizden öncekileri ancak soylu biri suç işleyince onu cezasız bırakmaları, zayıf ve güçsüz biri de suç işleyince onu cezalandırmaları helak etmiştir. Ama Allah’a yemin ederim ki, eğer Muhammed’in kızı Fatıma da hırsızlık ederse mutlaka onun elini keserim.*” (Müslim, *Hudûd*, 8) şeklindeki sözleriyle İslam Ceza hukukunda aracılığa ve haksızlığa yer olmayacağına dair sağlam bir prensip ortaya koyduğunu ifade eder (Tantâvî, 1420/2000a: 172).

Tantâvî, Hz. Muhammed’in Taif halkını bağışlaması ve Mekke’nin fethinde genel af ilan etmesi gibi daha pek çok olayı anlatarak bunların onun üstün ahlâkına

delelet ettiğini ifade eder (İbn Hişam, 1433/2012, II, 258). Hz. Muhammed'in (a.s.) doğruluğunun ve güvenilirliğinin (emaneti) mucize olduğunu; son dönem siyer yazarlarının onun mucizelerini çoğaltmaya anlam veremediğini dile getirir. Ona göre müşriklerin öldürmeyi kast ettikleri (Enfal, 8/30; İbn Hişam, (1433/2012). I, 285-288) Hz. Muhammed'e güvenip en kıymetli mallarını ona emanet etmeleri ve hicret esnasında Hz. Ali'ye bu emanetleri sahiplerine bırakmasını tembih etmesi dünya tarihinde eşi görülmemiş bir davranış örneğidir. (Mevdudî, 1992, III, 388) Bu eşsiz davranış örnekleri onun son peygamber olduğunun kanıtlarıdır: *"Allah peygamberliğini kime vereceğini çok iyi bilir."* (En'am, 6/ 124; Tantâvî, 1420/2000a: 177-178)

Tantâvî, eserinin sonuç kısmında davetçinin Hz. Peygamber'i örnek alması gereği üzerinde durur ve Kur'an'ın barış mesajına ve davet metoduna dikkati çeker. Buna göre İslam barış dinidir. Dinde zorlama yoktur. Davetçi, hikmet ve güzel öğütle tebliğde bulunmalıdır. İslam dünyasındaki mevcut kötü tablonun değişmesi için davetçi, Hz. Peygamber'i örnek alarak söz ve davranışlarıyla örnek olması gerekir. Davetçinin bu tutumu, pek çok kimsenin Müslüman olmasına vesile olacaktır (Tantâvî, 1420/2000a: 188-190).

2.5. Kitaplara İman

Tantâvî'ye göre Hz. Muhammed'in (s.a.v.), Kur'an'ı te'lif ettiğini iddia etmek, onun peygamber olduğunu inkâr edip ona ulûhiyet sıfatı vermektir. Hâlbuki Hz. Muhammed (s.a.v.) Allah'ın kulu ve elçisidir. Kur'an da onun mucizesidir. Kur'an'ın i'câz yönleri pek çok yönden ortaya çıkmaktadır (er-Rummânî, 2008, ts: 75; Hattâbî, 2008: 22 vd.; Bâkılânî, 1429/2008: 9 vd.; er-Râzî, F. 2004/1424: 24).

Hz. Muhammed'in (s.a.v) yaşadığı kasabada Yunan, Roma, Hint ve İran felsefesi bilinmiyordu. Okuma-yazma bilmeyen bir insanın Kur'an gibi bir kitabı yazması mümkün değildir. Böyle bir olayın benzeri tarihte yoktur. Öyleyse Kur'an beşer sözü değil, Allah kelamıdır. Tarihin önemli şahsiyetlerinden Mozart (ö. 1791), henüz on yaşına girmeden bir müzik parçası bestelemiş, Beşşar aynı yaşlarda şiir yazmış, Shakespeare (ö. 1616) ise edebî bir hazine bırakmıştır. Ancak tarih boyunca Hz. Muhammed'in (a.s.) içinde bulunduğu şartlarda yaşayan hiç bir insan Kur'an gibi bir eser ortaya koyamamıştır. Çünkü Kur'an edebî üslupta zirvededir. Yasama alanında mükemmel kanunlara sahiptir. Beşerî akılla idraki mümkün olmayan gayba ilişkin bilgiler içerir, tabiat kanunlarına işaret eder. Dolayısıyla o, erişilmez olağanüstü bir kitaptır. Allah Teâlâ, Kur'an gibi bir metni ortaya koyma konusunda tüm insanlara ve cinlere meydan okumuş fakat insanlar, onun benzerini getirememişlerdir (Hımsî, N. 1400/1980: 24). Meydan okuma, bugün de geçerli olmakla birlikte insanların acizliği hala sürmektedir. Tantâvî, Kur'an'ın i'câzını, sadece onun lafızlarında, mugayyebatla ilgili verdiği haberlerde ve bilgilerin,

i'câzın olduğunu iddia ettikleri yerde değil, Kur'ân'ın tümünde arayıp araştırmak gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre Kur'ân'ı araştıran herkes, kendi bakış açısına göre onun eşsiz i'câz yönlerini görür. Nitekim bir bilim adamı, بلى قادرين على أن نسوي بنانه "Evet, bizim, onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter." (Kıyame, 75/4) ayetinin parmak izine delaletini görünce Müslüman olmuştur. Yakın zamanda bilinmekle birlikte Kur'ân'ın asırlar önce parmak izine işaret etmiş olması, hayret verici bir durumdur. Öyleyse Hz. Muhammed'in bu mucizeyi Allah katından almış olması, Kur'ân'ın da Allah kelamı olmuş olması gerekir. Kur'ân'da benzeri bilimsel gerçeklere işaret eden yüzlerce ayet vardır (Tantâvî, 1420/2000a: 182-183).

Kur'ân'ın Allah katından indirildiğini haber verdiği kitaplara iman etmek gerekir (Necm, 53/ 36-42; A'la, 87/ 14-18; Maide, 5/ 43; Maide, 5/ 44; Maide, 5/ 45; A'raf, 7/157; Fetih, 49/29; Nisa, 4/163; Enbiya, 21/105; Zümer, 39/74; Maide, 5/ 46; Maide, 5/47; Al-i İmran, 3/50). Bu kitapların tahrif edilip edilmediğinin ölçüsü Kur'ân'dır: "Sana da daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'ân'ı) gönderdik." (Maide, 5/48) Bu kitaplara dair Kur'ân'ın haber verdiği bilgiler doğrudur. Bunları inkâr edenler küfre girer. Tantâvî, bu kitapların Kur'ân'a uyan bilgilerinin sağlam olduğunu, Kur'ân'a aykırı olan bilgi ve haberlerinin de aslından saptırıldığını söyler (Tantâvî, 1420/2000a: 184-186).

Sonuç

Ali Tantâvî, hem resmî okullarda hem de medreselerde eğitim görmüş davetçi, ıslahatçı ve eğitimi yönü olan bir âlimdir. Şam, Bağdat ve Suudi Arabistan radyo ve televizyonunda yıllarca programlar yapmış ilk radyo programı yapanlardandır. Başta temel İslam bilimleri olmak üzere edebiyat, sanat, tarih, biyografi alanında otuzdan fazla eser, yüzlerce makale yazmış ve bilimsel araştırmalarda bulunmuştur.

Tantâvî, *Ta'rifun âmm bi dini'l-İslâm* adlı eserinde daha çok konulu Kur'ân tefsir yöntemini uyguladığı söylenebilir. Ayetler ışığında kelimî mezheplerin kısır çekişmelerine ve felsefî tartışmalara girmeden inanç ilkelerini aklî önermeler ve istidlallerle açıklar. Bunları, Ehl-i Sünnet'in daha çok selef çizgisinde çağdaş ve akıcı bir üslupla anlatır. Eseri okuyan kişi zihin kargaşasına düşmeden İslam esasları hakkında ana hatlarıyla bilgi sahibi olmaktadır. Eserde gereksiz bilgilere, bidat ve hurafelere yer verilmemektedir.

O, İslam inanç ilkelerini anlatmadan önce sekiz temel prensip ortaya koymaktadır. Buna göre duyu organları var olan her şeyi kuşatamaz. Akıl ancak duyu organlarının kuşattığı varlıklarla ilgili bilgileri elde edebilir. Akıl metafizik âlemlerle ilgili bilgilere ancak nasların verdiği bilgilerle vakıf olup onları değerlendire imkânın

sahip olur. Şu halde birey, duyu organlarıyla görüp duymadığı varlıkları inkâr etme hakkına sahip değildir.

Bir yaratıcı olmadan evrendeki varlıkların tesadüfler sonucu yaratılması mümkün değildir. Bu iddia, ıssız bir çölde dayalı döşeli muhteşem bir sarayın tesadüfler sonucu yapıldığını kabul etmekle eşdeğerdedir. Şu halde bir yaratıcı olmadan evrende mükemmel işleyen bu düzenin bir başına yaratılıp kusuruz işlemesi imkânsızdır. Evrende düşünen düşündüğünü sentezleyen tek varlık insandır. Akıl sahibi olan insanın kâinattaki varlıkları yaratma imkânı olmadığına göre evrendeki varlıkları ve onda mükemmel işleyen bu düzeni yaratan aşkın bir yaratıcı olmalıdır. Bu yaratıcı da Yüce Allah'tır.

Ahret ahvali ve kaderle ilgili konular metafiziktir. Kur'an nassları ve sahih hadislerle ancak bunlar hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Dolayısıyla bazı müfessirlerin delilden yoksun ahret ahvaliyle ilgili tasvirleri muteber değildir. Kader, Allah'ın evrendeki yasalarıdır. Bir mühendis, projenin bazı ayrıntılarını değiştirebildiği gibi Allah da -dilerse- sadaka ve dua gibi ibadetleri, bazı musibetlerin kalkmasına veya değişmesine sebep kılabilir. Allah'ın, vahiy denilen iletişim aracıyla mesajlarını insanlara bildirmesi, aklen mümkündür. Allah melek vasıtasıyla insanlardan peygamber olarak seçtiği kimselere mesajlarını bildirmiştir. Vahiy adını alan bu bildirim akıl açısından da olanaklıdır. Zira evreni yaratıp onda kanunlar koyan Allah, mesajlarını melek vasıtasıyla insanlara bildirmesi de mümkündür ve bu fiilen gerçekleşmiştir.

Allah insanları doğru yola hidayet etmek üzere peygamberleri, kavmin diliyle göndermiştir. Son ilahî mesaj olan Kur'an, Tevrat ve İncil'den farklı olarak tahriften korunmuştur. Bunların tahrif edildiğini Kur'an bize bildirmiştir. Dolayısıyla onlarda Kuran'a aykırı olan bilgiler, tahrif edilmiş kabul edilir. İslam, Kur'an'a iman etmeyi emrettiği gibi tahrif edilmemiş haliyle diğer semavî kitaplara da imanı emreder. O, peygamberler arasında her hangi bir fark gözetmez.

Hz. Peygamber'in, Kur'an ve eşsiz ahlâkı olmak üzere iki büyük mucizesi vardır. Hz. Peygamber'i öldürmeyi planlayan düşmanları, güvenilir olması, üstün bir ahlâk ve karaktere sahip olması sebebiyle en kıymetli mallarını ona emanet etmişlerdir. Tarihin hiçbir döneminde böyle bir olay görülmemiştir. Bu da onun nübüvvetinin en önemli delilidir. İslam barış dinidir. Dinde zorlama yoktur. Davetçi, hikmet ve güzel ögütlerle tebliğde bulunmalıdır. İslam dünyasındaki mevcut kötü tablonun değişmesi için davetçinin Hz. Peygamber'i örnek alması, sadece sözle (lisan-ı kal) değil, fiille (lisan-ı hâl) de örnek bir şahsiyet olması gerekir. Bu örneklik, pek çok Müslüman olmayanların hidayetine vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

- ‘Avacî, Muhammed b. Abdulaziz (H. 1427). *İ‘câzu'l-Kur‘âni'l-Kerim*. (1. Baskı), Riyad: Mektebetu Daril-Minhac.
- Abdulhamid, Abdulğani (1996). *Hücciyetü's-Sünne (Sünnetin Delil oluşu)*. (Dilaver Selvi çev.). İstanbul: Şule Yayınları.
- Ahmed b. Hanbel (1419/1998). *Müsned*. Riyad: Beytu'l-efkâr ed-devliyye.
- Avvame, Muhammed (1434/2013). *Hücciyetü ef‘ali Resûlillah*. (2. baskı), Cidde: Daru'l-yusr-Daru'l-minhac.
- Bakillânî, Ebû Abdîrrahman Salah b. Muhammed b. et-Tayyib (1429/2008). *İ‘câzu'l-Kur‘ân*. thk.: Ebû Abdîrrahman Salah b. Uveyde, (2.Baskı). Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye.
- Beycûrî, İbrahim b. Muhammed (1403/1983). *Şeru cevhereti't-tevhid*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Musa (1420/1999). *el-İ‘tikad ve'l-hidâye ila sebili'r-reşâd*. (1. Baskı), Riyad: Dâru'l-Fadile.
- Binyûsuf, (1425/2004). *Devâbitu't-tercih*. Riyad: Mektebetu Edvâu's-selef.
- Buhârî, Abdulaziz Alauddin Abdulaziz b. Ahmed. (1418/1997). *Keşfu'l-esrâr ‘an usûli fahri'l-İslâm el-Bezdevî I-IV*. thk.: Abdullah Mahmud Omer. (1.Baskı). Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (1428/2008). *Sahihu'l-Buhârî*. thk.: Salih b. Abduaziz b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Daru's-selam.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, (1428/2007). *Kitabu't-Ta'rifât*. thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar‘aşlî. Beyrut: Daru'n-nefâis.
- Deyraniyye, Mücahid Me'mun. (1421/2001). *Ali et-Tantavî edibu'l-fukaha ve fakihu'l-udeba*. Dimaşk: Daru'l-Kalem.
- Durmuş, İ. (2006b). Müşâkele. *DİA, XXXII*. İstanbul: TDV. Yay. s. 154.
- Durmuş, İ. (2003a), Mecâz. *DİA, XXVIII*. İstanbul: TDV. Yay. s. 217.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş‘as. (1428/2008). *Sünen*. thk.: Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Daru's-selam.
- Ebû Hanife, Nu'man b.Sabit (1992). *el-Fikhü'l-ekber. İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul: MÜİFY.
- Ebu Zehra, Muhammed (ts.). *el-Mu‘cizetu'l-kubra, el-Kur‘ân*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-‘Arabî.
- İsfahânî, Rağîb (1433/2011). *Müfredatü elafazi'l-Kur‘ân*. thk.: Safvan Adnan Davudî. Dimaşk-Bayrut: Daru'l-kalem-Daru'ş-Şamiyye.
- el-Mecmûatu's-seniyye alâ şerhi'l-akaidi'n-nesefiyye*, (2012). Lübnan: Daru nuru's-sabah
- Firuzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub (1430/2009). *el-Kâmusu'l-muhît*. Beyrut: Daru'l-ma'rife.
- Hanefî, R. Kastallânî, M. Hayalî, A. (2012). *el-Mecmûatu's-seniyye alâ şerhi'l-akaidi'n-nesefiyye*. Lübnan: Daru nuru's-sabah.
- Hâşimî, Ahmed (1999). *Cevahiru'l-Belağe*. (1.Baskı). Seyda-Beyrût. Mektebetu'l-‘Asime.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim (2008). *Beyanu i‘câzi'l-Kur‘ân*. (Selasu resail içinde). Kahire: Daru me‘ârif.

- Hayyat el-Mutezilî, Abdurrahman b. Muhammed b. Osman (1413/1993). *el-İntisar er-redd Ala İbn er-Ravendî el-Mulhid*. (2.Baskı). Kahire: Mektebetu Daril-Arabiyye, Beyrut: Avraku's-Şark.
- Hımsî, Nuaym (1400/1980). *Fikretu İ'cazi'l-Kur'an*. (2.Baskı). Beyrût: Müessesetu'r-risale.
- Hirâşî, Süleyman b. Salih. (ts.). *et-Tantavî fi'l-mîzân*. Rıyad: Daru'l-kasım.
- İbn Abiddîn, (1432/2011). *Redu'l-muhtar alâ durri'l-muhtar*. thk.: Abdulmecid Tu'me Halebî. Beyrut: Daru'l-ma'rife.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir (1984). *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru't-tunusiyye.
- İbn Hişam (1433/2012). *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabî.
- İbn Kayyim el-Cevziyye (ts.). *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-siyaseti's-şeriyeye*. thk: Nayıf b. Ahmed el-Hamed, Cidde: Daru alemil'l-fevâid.
- İbn Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fidâ İsmail (1431/2010). *Tefsiru İbn Kesir*. Dımaşk: Daru'r-risaleti'l-alemiyye.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed b. Abdillâh b. Müslim (1393/1973). *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*. Şerh-Neşr: es-Seyyid Ahmed Sakr. (İkinci Baskı). Kahire: Daru't-turas.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid (1428/2008). *Sünen*. thk.: Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim. Rıyad: Daru's-selam.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim (ts.). *Lisânü'l-'Arab I-VI*. (Taba'a Cedide). Kahire: Daru'l-me'ârif.
- Kâdî 'İyâd, Ebu'l-Fadl Ayad b. Musa el-Yahsubî (ts.). *eş-Şifâ bi ta'rifî hukukî'l-mustafâ*. İstanbul: Dersaadet.
- Kadi Abdulccar (1433/2012). *Şerhu Usûli'l-hamse*. Beyrut: Daru ihyât't-turasi'l-Arabî.
- Kasimî, Muhammed Cemalüddin b. Muhammed (1418). *Mehâsinu't-te'vil*, thk. Muhammed Basil Uyun's-Sevd. Beyrut: Daru'l-kubi'l-ilmiiyye.
- Mevduđî, Ebu'l-Alâ (1992). *Tarih Boyunca Tevhîd Mücadelesi Ve Hz. Peygamber'in Hayatı*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Mısrî, Muzaffer b. Abdillâh (1435/2014). *Şerhu'l-irşâd fî usûli'l-i'tikâd*. thk.: Nezihe İmaric. Rabat: Daru'l-emân.
- Muhammed Rifat Ahmed Zencir (2007). *Mebahis Fi'l-Belağe ve'l-İ'câz*. (1. Baskı). Kuveyt. Cami'etü'l-Kuveyt.
- Muslim, Muhammed Mustafa (1416/1996). *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'an*. (2. Baskı). Rıyad: Dâru'l-Muslim.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Muslim e-Haccac b.Muslim el-Kuşeyrî (1428/2008). *Sahihu Muslim*. thk.: Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim. Rıyad: Daru's-selam.
- Neseffî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (1435/2014). *Bahru'l-kelem*. thk.: Muhammed es-Seyyid el-Bersicî. ybs. Daru'l-feth.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya, b. Şeref (1431/2010). *el-Minhac Şerhu Sahihi Müslim bin Haccâc*. Dımaşk: Daru'l-feyha- Daru'l-menhel Naşırûn.
- Özdemir, İ. (2016). *Nebevî Fiil ve Terklerin Şer'î Değeri*. Ankara: İlahiyât.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b.Ömer b. el-Hüseyn (2004/1424). *Nihâyetu'l-İcâz fi dirayeti'i'câz*. thk.: Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Daru sadır.

- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa (2008). *en-Nuket fi i'câzil-Kur'ân*. (Selasu resail içinde), Kahire: Daru me'ârif.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, (2008). *en-Nuket fi i'câzil-Kur'ân*, (Selasu Resail içinde), (3. Baskı), Kahire: Daru me'ârif.
- Safedî, İbn Aybek Selahuddin Halil (1420/2000). *el-Vafl bi'l-vefeyât*. thk.: Ahmed el-Arnâvud-Turkî Mustafa. (1.Baskı). Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-Arabî.
- Salih, Subhî. (1996). *Ulûmu'l-hadis ve mustalahüh*. (20. baskı). Beyrut: Daru'l-ilm.
- Saraç, M. Y. (2013). *Klasik Edebiyat Bilgisi*. İstanbul: Gökkuşbu.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman (1429/2008a). *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. (2. Baskı). Beyrût: Muessesetu'r-Risâle.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman (ts.b). *Mu'tereku'l-Akrân*. thk.: Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Daru'l-fikr.
- Şa'rânî, Abdulvehhab (1413/1993). *Levâhiku'l-envâri 'l-kudsiyye fî beyani'l-uhûdi'l-Muhammediyye*. Haleb: Daru'l-kalem.
- Şafî, Muhammed b. İdris (1432/2011). *el-Ümm* (er-Risale). thk.: Rifat Fevzî Abdulmuttalib. (4. baskı). Beyrut: Daru'l-vefâ- Daru İbn Hazm.
- Şevkî Dayf, (2004). *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî I-IV*. Asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel. (16. Baskı). Kahire: Dâru'l-Mearif.
- Tantavî, A. (1420/2000a). *Ta'rifun âmm bi Dini'l-İslâm*. (3. baskı). Cidde: Daru'l-menare.
- Tantavî, A. (1405/1985b). *Fetâvâ Ali et-Tantâvî*. , Cidde: Daru'l-menâre.
- Tantavî, A. (1405/1985c). *Zikriyyâtu Ali et-Tantavî*. Cidde: Daru'l-menâre.
- Tantavî, A. (1416d). *Fi Sebîli'l-islâh*. Cidde: Daru'l-menâre.
- Taslaman, C., Doko, Enis ve diğerleri (ts.). *Allah, Felsefe ve Bilim*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer (1428/2007). *Şerhu akaidi'n-nesebiyye*, thk.: Abdusselam b. Abdulhadî Sennar. Beyrut: Daru'l-Beyrûtî- Daru İbn Abdilhadî.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (1428/2008). *Sünen*. thk.: Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Daru's-selam.
- Wikipedia (t.y.). Erişim, 28 Nisan 2016, <https://ar.wikipedia.org/wiki>.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer (1433/2012). *el-Keşşâfan hakaiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fî vucûhi't-te'vil*. Beyrut: Daru İbn Hazm.

KALKOLİTİK ÇAĞDA DOĞU ANADOLU BÖLGESİ MADENCİLİĞİNİN BAŞLANGIÇ EVRELERİ

The Initial Phase of Mining in Eastern Anatolia Region at Chalcolithic Age

SIRRI TİRYAKİ¹

Geliş Tarihi: 03.01.2017 / Kabul Tarihi: 06.03.2017

Öz

Kalkolitik Çağ'a geçişle birlikte Doğu Anadolu Bölgesi başta olmak üzere Anadolu madenciliğinde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu çağda Anadolu coğrafyasında madencilik alanında yaşanan gelişmelere bağlı olarak bölgelerarası ticari ve kültürel ilişkilerde de artış görülmektedir. Bölgelerarası ticari ilişkilerin yoğunlaşması sonucu giderek zenginleşen yerel elit gruplar ortaya çıktı. Kalkolitik Çağ'dan itibaren ortaya çıkmaya başlayan bu elit gruplara yönelik olarak metal silah üretimi de önemli bir ivme kazandı. Bu çağdan itibaren metal üretiminde ciddi bir uzmanlaşmaya doğru gidildiği de görülmektedir. Örneğin Arslantepe yerleşim alanında ele geçirilen metal silahların yapımında arsenin uygun miktarda bakırla karıştırılarak yapılması bakırı sertleştirdiği gibi aynı zamanda bakırın direncini de artırmıştır. Ayrıca Doğu Anadolu'da bulunan yerleşim alanlarındaki madencilik faaliyetleriyle ilgili dikkat çekici konulardan biri de metal eritme işleminin bu yerleşim alanlarının içerisinde gerçekleştirilmesidir. Bunun en önemli örneğini ise bu yerleşim alanlarında el geçirilen metal cüruflar, eritme potaları ve metal dövme araçları oluşturmaktadır. Bu coğrafyadaki yerleşim alanlarında bakır üretiminin yanı sıra kurşun ve gümüş üretimi de yapılmaktaydı.

Anahtar Kelimeler: Kalkolitik Çağ, Doğu Anadolu, Bakır, Gümüş, Kurşun

¹ Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, sirri_tiryaki@hotmail.com

Abstract

With the transition to Chalcolithic Age, mining had gained significant improvements in Anatolia especially in the Eastern Anatolia Region. In that age, commercial and cultural relations among regions of Anatolia were increased depending on the developments in the field of mining. Wealthy local elite groups began to emerge as a result of intensification of trade relations among region. The production of metal weapons for those elite groups that began to emerge from Chalcolithic Age had been increased. A serious slide toward specialization in metal production can be seen after that age. For instance, In the studies operated in Arslantepe settlement, it was seen that making arsenic by mixing appropriate amount of copper not only hardened the copper but also increased the resistance of it. Also, one of the issues related to mining activities in residential areas in the Eastern Anatolia Region is that metal melting process was carried out in those residential areas. The most important examples of this are metal slags, melting pots and metal forging tools which were taken from those residential areas. In those residential areas, besides the production of copper, silver and lead were being produced.

Keywords: Chalcolithic Age, Eastern Anatolia Region, Copper, Silver, Lead

Giriş

İnsanoğlu için metal ve metalcilik faaliyetleri sürekli olarak yaşamsal bir konuma sahip olmuştur. Tarih boyunca insanlar tarafından metal, araç-gereç olarak günlük kullanımın dışında, silah yapımında kullanılmış ve çağlar boyunca süslemenin en önemli araçlarından biri olmuştur. İnsanoğlu tarafından madencilik alanında gösterilen ilerleme ve üretilen metal eserlerin yaygınlaşması, şehirleşme ve farklı mesleklerin ortaya çıkmasına bağlı olarak sosyal sınıfların ortaya çıkışı ve ticaretin önem kazanması arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır (Fidan 2012: 58). Yakındoğu coğrafyasında en eski metal nesnelere, mineral kaynakları açısından son derece zengin olan Anadolu coğrafyasında ortaya çıkarılmıştır. Anadolu'da ortaya çıkan ve gelişen madencilik faaliyetleri buradan komşu bölgelere, özellikle de Anadolu ile yoğun ticari ve kültürel ilişkiler içerisinde bulunan Mezopotamya ve Suriye'ye yayılmıştır (Di Nocera & Palmieri, 2011: 150).

Anadolu coğrafyasındaki (Koçak, 2009: 209-224) en eski metal buluntular M.Ö. 8. binyıla tarihlendirilen Çanak Çömleksiz Neolitik Çağ'a ait yerleşim alanlarından ortaya çıkarılmıştır. Anadolu coğrafyasında Neolitik Çağ'dan itibaren görülmeye başlanan madencilik serüveni günümüze kadar daha yüksek nitelikli standartlara ulaşarak gelmiştir. Ayrıca Anadolu coğrafyasındaki maden ustaları da zaman içinde maden işleme sanatlarına oldukça yüksek düzeyde yaratıcılık ve dikkate değer bir üstünlük katmışlardır. Bakırın tel haline gelebilme özelliği çok erken

dönemlerden itibaren öğrenilmeye başlanmıştır. Bütün bunlarla birlikte alaşımların kullanımı ve bu ürünlerden teknolojik anlamda yararlanma ancak değerli ürünlerin ve takı tarzı nesnelere yapıldığı M.Ö. 4. binyılın sonunda başlamıştır. Anadolu madenciliği ile ilgili genel anlamdaki bilgilerimiz yaklaşık 60 yerleşim alanında yapılan arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılan işlenmiş nesnelere, cüruf ve minareler sayesinde gelişmiştir. Bütün bunların dışında bahsettiğimiz bu yerleşim alanlarının çeşitli bölgelerinde bulunan potalar, eritme fırınları ve ustaların maden işleme atölyeleri Anadolu madenciliğine dair önemli arkeolojik kanıtlar arasında bulunmaktadır (Di Nocera & Palmieri, 2011: 150).

Anadolu'nun yüksek bölgeleri mineral tortuları açısından oldukça zengindir. Yaklaşık 415 bölgede zengin bakır minerallerine ulaşılmıştır. Aynı zamanda 136'dan fazla yerleşim alanında ise bakır, çinko ve kurşundan oluşan çoklu maden tortusu olarak tanımladığımız nesnelere tespit edilmiştir. Bununla birlikte 200'e yakın yerleşim alanında ise gümüş, kurşun minerallerinin varlığı bilinmektedir; özellikle altın, antimon, arsenik ve demir yatakları iyi tanınmaktadır. Afganistan, eski Yugoslavya ve Mısır'ın aksine Anadolu'da kalay yatakları oldukça azdır ve bu yataklar da son zamanlarda ortaya çıkarılmıştır. Ancak tarihöncesi dönemlerden itibaren madenciliğin gelişmesi için gerekli olan jeolojik ve mineralojik koşullar Anadolu'da maden üretim aşamaları olan mineral çıkarma, ilk aşamalarda dönüşümleri, madenlerin pota ve ocaklarda eritilmesi, kalıplarda kullanımı gibi çeşitli aşamalar yapılan arkeolojik kazılar neticesinde bunların tamamı belgelenmiştir (Di Nocera & Palmieri, 2011: 150).

Anadolu'nun doğu bölgeleri oldukça yüksek dağlarla kaplı olduğundan bu dağlar yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mineral açısından oldukça zengindir. Bölgenin sahip olduğu bakır yatakları jeolojik literatürde ayrıntılı bir şekilde ifade edilmiştir (Tekin, 2015: 254). Doğu Anadolu Bölgesi'nin sahip olduğu madencilik potansiyeli bu bölgeye ilk kez yerleşenlerin de dikkatini çekmiştir (Tekin, 2015: 254-255). Bahsettiğimiz bu maden yatakları (Tez, 2011: 9–28) arasında en önemlisi Ergani-Maden'dir (Caneva, Palmieri, 1988: 642–43). Söz konusu bu madenin modern çağlarda da kullanılmaya devam etmesi eski çağlara ait madencilik faaliyetleriyle ilgili izlerin yok olmasına neden olmuştur. Bütün bunlardan dolayı Ergani bakır yatağının hangi zaman diliminde ne kadar yoğunlukta kullanıldığıyla ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak bölgedeki diğer maden yataklarının da insanlar tarafından farklı zamanlarda kullanıldığına dair önemli kanıtlar bulunmaktadır. Hatta bu metallerin sadece Anadolu'daki iç piyasa için değil, aynı zamanda Mezopotamya ve Suriye gibi komşu bölgelere de ihraç edildiği anlaşılmaktadır (Tekin, 2015: 254-255).

Doğu Anadolu Bölgesi'nin sahip olduğu bakır yatakları, batıda bulunan Amanos dağlarından (Hatay) başlamak suretiyle daha çok bir yarım ay şeklinde doğuya doğru uzanan, birincil (primer) sülfatlı filizlerdir. Bütün bunların dışında üst se-

viyelerde ikincil (seconder) bakır filizlerinin de mevcut olduğu ve Antik çağlarda bu bakır madenlerinin ilk kez işletildiği kabul edilmektedir (Tekin, 2015: 255). Ergani- Maden (Yalçın, 2008: 18), Keban, Keban yakınındaki Zeytindağı, Cafana (Di Nocera, 2010: 271), Siirt-Madenköy, Kuluncal, Kedak, Paluuşağı, Kızmemet ve Prajman gibi önemli cevherleşme alanlarının yanı sıra birçok küçük maden kaynağı da mevcuttur (Tekin, 2015: 254-255). Bahsettiğimiz bu yerleşim alanlarından özellikle Zeytindağı ve Cafana madenleri Kurşun ve Çinko açısından oldukça zengindi (Di Nocera, 2010: 271). Ayrıca Ergani-Maden (Yalçın, 2008: 18) dâhil olmak üzere (Caneva & Palmieri, 1988: 642-643), yöredeki pek çok maden kaynağında son dönemler de yapılan araştırmalarda bu coğrafyalardaki antik çağ madenciliğine dair verileri ortaya koymaktadır. Bölgedeki maden cevherleşmesinin kurşun izotop oranları ve iz element dağılımları konunun uzmanı araştırmacılar tarafından incelenip ortaya çıkarılmıştır. Arsenik, nikel, kurşun ve antimon bölgedeki cevherleşmenin önemli elementleri arasında yer almaktadır (Tekin, 2015: 255).

Kalkolitik Çağ'la birlikte Anadolu coğrafyasının genelinde kullanılan hammadde çeşidinde önemli oranda artış olmuştur. Anadolu madenciliğinin oldukça erken dönemlerde başlamasının en önemli nedenlerinden biri de Anadolu coğrafyasının sahip olduğu maden yataklarıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kalkolitik Çağ'la birlikte Anadolu'da kullanılan maden çeşitlerinde ve metal eşya sayısında ciddi oranda artış olmuştur. Karaman – Can Hasan, Mersin – Yumuktepe, Elazığ – Tepecik ve Tülintepe ile Malatya Değirmentepe gibi merkezlerde yapılan arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılan çok sayıda metal buluntunun yanı sıra bu yerleşim alanlarının birçoğunda aynı zamanda maden üretiminin yapıldığına dair önemli kanıtlar da ortaya çıkarılmıştır (Fidan, 2012: 58-59).

Ayrıca Samsun – İkiztepe, Bursa – Ilıpınar, Malatya – Arslantepe ve Denizli – Beycesultan gibi yerleşim alanlarında bulunan maden ustaları, arsenikli bakır filizlerini kullanarak daha dayanıklı eserler yaptı. Bu ustalar aynı zamanda bakır ve arseniği birlikte eritmeyi başararak bilinçli olarak bakır ve arsenik karışımı metal ürettirler. Geç Kalkolitik Çağ'da, özellikle Mezopotamya ve Anadolu coğrafyaları arasında maden ticaretine dayalı ilişkilerin de artmasıyla birlikte Anadolu madenciliği giderek daha da önem kazanmaya başladı ve bu dönemde Anadolu madenciliğinde adeta bir patlama oldu (Fidan, 2012: 59). Örneğin Doğu Anadolu'daki Altınova'da (Elazığ'ın doğusunda) (Yalçın, 2009: 125) bulunan tüm höyüklerde, Kuzey Anadolu'da İkiztepe'de; İç Anadolu'da Alişar, Alacahöyük, Boğazköy ve Büyük Güllücek'te veya Batı Anadolu'da Beycesultan, Ilıpınar, Kuruçay ve Limantepe yerleşim alanında ele geçirilen madeni buluntular Kalkolitik Çağ, Anadolu madenciliği hakkında önemli bilgi vermektedir (Yalçın, 2013: 24).

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kalkolitik Çağ'la birlikte Anadolu madenciliğinin patlama yapması sonu bölgelerarası ticari ilişkilerde ciddi oranda bir

artış oldu. Örneğin Altınova'daki yerleşim alanlarında ele geçirilen çanak çömlek ve diğer küçük buluntular aracılığıyla Filistin, Mezopotamya ve Transkafkasya coğrafyaları ile sıkı bir kültürel ve ticari ilişkilerin varlığını ortaya koymaktadır (Yalçın, 2013: 24-25). Yine Kalkolitik Çağ'da Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistan toprakları, Kuzeybatı İran toprakları, Doğu Anadolu Bölgesi'nin büyük bir bölümü ve Kuzey Suriye coğrafyasında Karaz kültürünün varlığına rastlanmaktadır (Işıklı, 2011: 15). Daha çok çanak çömlekteki uygulamalarıyla kendini ortaya koyan bu kültürde rastlanılan bir maden türü ön plana çıkmaktadır. Arsenik ve nikel içerikli bakırın bu bölgedeki kullanımı oldukça yaygındır. Bahsi geçen bu metalin kaynağı bilinmemekle birlikte, Anadolu'daki "ofiyolit" bağımlı yataklardan çıkarılmış olma ihtimali yüksektir. Kaynağı hakkında kesin bilgilerimiz olmasa da, bu metalin geniş bir coğrafyaya yayılmış olması bölgeler ve kültürlerarası metal ticaretinin önemli bir kanıtını ortaya koymaktadır (Yalçın, 2013: 25).

Yukarıda bahsettiğimiz tecrübelerin bir sonucu olarak M.Ö. 4. binlerin ikinci yarısında Anadolu'da başka madenlerle de karşılaşmıştır. Önce gümüş ve kurşun kullanılmaya başlanmış, daha sonrasında ise altın yavaş yavaş insanlar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Anadolu'da ilk gümüş buluntular Korucutepe'de (Elazığ) (Yalçın, 2013: 25) yapılan arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılmıştır (Yalçın & Özbal, t.y: 1-12). İşlendiği cevherin içeriğine bağlı olarak ya da bilinçli bir şekilde edinilen bakır ve alaşımları özellikle silah yapımında çok ön plandaydı. Bahsettiğimiz bu malzemeden ok ve mızrak uçları, kılıçlar, kama ve benzeri kesici ve dürtücü aletler yapılmaktaydı. Gümüş ve bakır, nesnelere yapımında bir arada kullanılmaktaydı, arsenikli bakırdan yapılan törensel silah ve aletler gümüşle süslenmekte veyahut kaplanmaktaydı. Kısacası metalden, sahip olduğu kaliteye göre bilinçli olarak faydalanılmaktaydı. Ayrıca Arslantepe, Tülintepe ve Başur Höyükte yapılan arkeolojik kazılarda birçok metalin birlikte kullanıldığına dair önemli kanıtlara ulaşılmıştır. Bahsettiğimiz bu yerleşim alanlarından özellikle Arslantepe VIa yapı katına ait toplu metal buluntuları Anadolu madenciliğinin ulaştığı seviyeyi ortaya koymasından oldukça önemli bir konuma sahipti (Yalçın, 2013: 25). Arslantepe'de toplu olarak ortaya çıkarılan buluntular arasında kılıç ve mızrak uçları, çift ve tek kalıp tekniklerinde dökülmüş, kılıçların kabzası ise kaplama tekniği kullanılarak gümüşle süslenmiştir. Aynı dönemden kalma bir elit mezarından bol miktarda altın, gümüş, bakır ve bakır gümüş alaşımından oluşan buluntu topluluğu ortaya çıkarılmıştır (Yalçın, 2013: 25).

Doğu Anadolu madenciliğinde oldukça önemli bir konuma sahip olan coğrafyalardan biri de Yukarı Fırat Havzasıdır. Bahsettiğimiz bu coğrafi alan öncesi dönemlerden itibaren sahip olduğu maden yataklarıyla Anadolu madenciliğinde sürekli olarak ön planda olmuştur. Elazığ'ın güney ve kuzeyinde bulunan aynı zamanda Torosların uzantısı olan dağlar sahip oldukları jeolojik yapı itibarıyla dünyada ender bulunan oluşumlardandır. Güneyinde bakır, kobalt, nikel ve krom kuzeyde ise

kurşun çinko, bakır, gümüş ve altın yatakları bulunmaktadır. Kalkolitik Çağ'da Doğu Anadolu madenciliğinin başlangıç evrelerini daha iyi anlayabilmek adına Yukarı Fırat Havzası'nın coğrafi sınırları içerisinde bulunan ve aynı zamanda Kalkolitik Çağ madenciliği ile ilgili olarak genel anlamda önemli veriler ortaya koyan yerleşim alanlarını detaylı bir şekilde ele almamız sanırım daha faydalı olacaktır.

1. Arslantepe

Arslantepe Höyüğü (Frangipane, 2011b: 968–992), Fırat Nehri'nin 25 km güneybatısındaki (Alvaro & Frangipane & Liberotti & Quaresima & Volve, 2011: 651) Malatya Ovasında yer almaktadır (Frangipane, 2011b: 134). Yaklaşık 30 metre yükseklikteki bir tepe üzerinde bulunan bu höyük tarih öncesi dönemlerle ilgili önemli izler taşımaktadır (Alvaro & Frangipane & Liberotti & Quaresima & Volve, 2011: 651). Arslantepe yerleşim alanı (Yakar, 2014: 302–305) Geç Kalkolitik Çağ'a tarihlendirilen metal eserleri (Caneva & Palmieri, 1988: 637) ile Anadolu madenciliğinde oldukça önemli bir konuma sahiptir (Çiğdem, 2014: 48). Ayrıca Kalkolitik Çağ'da Arslantepe muhtemelen Suriye ve Mezopotamya gibi coğrafyalarla sürdürdüğü ticari ve kültürel ilişkiler sonucunda bölgeler arası ilişkilerde oldukça önemli bir rol oynamıştır (Frangipane, 2011b: 968–992). Bu çağda Arslantepe'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleriyle sürdürdüğü ticari ve kültürel ilişkileri de oldukça dikkate değerdir. Bütün bunların yanı sıra Kalkolitik Çağ'da önemli bir politik ve ekonomik merkez haline gelen Arslantepe, Anadolu ve Mezopotamya arasındaki ilişkilerde oldukça önemli rol oynamıştır (Frangipane, 2011b: 980).

Bu yerleşim alanında yapılan arkeolojik kazılarda zanaatçılığın erken dönem örneklerine ait metal cüruflar, metal dövme ekipmanları ortaya çıkarılmıştır. Arkeolojik kazılar sonucunda ele geçirilen bu nesnelere, Arslantepe'de hammaddenin elde edilmesi ve buradaki metalürji teknolojisinin gelişimini ortaya koymasından dolayı oldukça önemlidir (Di Nocera, 2010: 255). Arslantepe'de yerleşim alanı içerisinde metal eritmekteydi (Caneva & Palmieri, 1988: 638). Bu durumun en önemli kanıtını ise burada ele geçirilen metal eritme kapları (Tekin, 2015: 259), maden cürufları ve bakır cevherleri oluşturmaktadır. Ayrıca bu yerleşim alanında metaller doğrudan potaların içinde eritmekteydi. Burada ele geçirilen kaplarda bulunan metal tortuları bunun en önemli kanıtı olarak kabul edilmektedir (Di Nocera, 2010: 255). Arslantepe'de ele geçirilen metal eritme kaplarının şekil olarak birbirlerine benzedikleri görülmektedir (Di Nocera, 2010: 257). Buradaki potalarda sadece metal eritilmemekteydi aynı zamanda bu potalar cevherden metal indirgemede de kullanılmaktaydı ve bu potalar yaklaşık 10–14 santim boyutlarında bulunmaktadır (Tekin, 2015: 258).

Doğu Anadolu Bölgesi'nde bakır üretiminin yanı sıra M.Ö. IV. binyılda kur-

şun ve muhtemelen ona bağlı olarak gümüş üretimine dair bölgede ilk metalürjik buluntular da açığa çıkarılmıştır. Örneğin Arslantepe'deki metalürjik faaliyetlerin en önemli göstergelerinden olan gümüş kakmacılığı ve kupelasyon yöntemi ile burada gerçekleştirilen gümüş üretiminin artıkları olan kurşun oksitler ele geçirilmiştir. Ancak Arslantepe'de gerçekleştirilen metalcilik faaliyetleri büyük boyutlu atölye tarzı üretim yerlerinden ziyade ev tarzı işletmelerde gerçekleştirilmekteydi. Arslantepe'de gerçekleştirilen kazıların farklı tabakalarında ele geçen metal ve cüfur kalıntılarında bu yerleşim alanında farklı dönemlerde bölgedeki farklı maden yataklarından yaralandığı görülmektedir (Tekin, 2015: 258).

Arslantepe yerleşim alanındaki (Sagona & Zımsansky, 2009: 145–149) bir binanın odasında bir grup silah ortaya çıkarılmıştır (Frangipane, 2011b: 980). Silah odası olarak tanımlanan bu odada ele geçirilen silahlar arasında 9 kılıç, 12 mızrak ucu ve bir spiral levha bulunmaktadır. Ayrıca bu bölgedeki kazılar esnasında 1 adet gümüş iğne de ele geçirilmiştir. Ortaya çıkarılan bu silahlar kuzey ve güney duvarının çöktüğü bir odada ortaya çıkarılmıştır. Silahlar odanın batı duvarının yakınında ele geçirilmiştir. Üst tabaka olarak tanımlanan katmanda ortaya çıkarılan birinci grup silahlar arasında 3 kılıç ve 7 mızrak ucu ele geçirilmiştir. Bir alt tabakada ele geçirilen ikinci grup silahlar arasında ise 6 kılıç, 5 mızrak ucu (Di Nocera, 2010: 257-259) ve 1 metal levha ele geçirilmiştir (Frangipane, 2011b: 980).

Bu kazılarda ele geçirilen kılıçların (Caneva & Palmieri, 1988: 637-654) genellikle aynı tarzda üretildikleri görülmektedir. Şekil olarak söz konusu kılıçlar aynı standartlara sahiptirler. Örneğin kılıçların ağız kısımları eritilmiş ve keskin bir hale getirilmiştir. Kılıçların kabzaları düz fakat baş kısımları yarı dairesel bir şekilde bulunmaktadır ve bu kılıçların kabzalarında çeşitli kabartmalar bulunmaktadır. Kılıçların ortalama uzunlukları 50 cm civarındadır ancak 45,9 ve 62 cm uzunluğunda olan kılıçlarda bulunmaktadır. Ortalama ağırlıkları 521,5 gram olan bu kılıçların bazılarının ağırlığı ise 410 gram ile 960 gram arasında değişmektedir (Di Nocera, 2010: 261). Arslantepe'de ortaya çıkarılan mızrak uçlarının kılıçlara göre şekil itibarıyla daha farklı olmalarına rağmen bu nesnelerin çok homojen bir grup oluşturdukları ve muazzam bir el işçiliğinin ürünü oldukları inkâr edilemez (Di Nocera, 2010: 261). Arslantepe'de ele geçirilen bu silahlar bakır² ve arsenik gibi

2 Bakırın tel haline getirilebilme özelliği çok erken dönemlerde keşfedilmiştir. Ancak b - nun dışında diğer alaşımların kullanımı ve bu ürünlerden teknolojiye yararlanılabilmesi ancak prestijli ürünlerin ve takıların yapılabildiği 4. binyılın sonunda keşfedilir. Anadolu madenciliğine dair bilgilerimiz yaklaşık 60 yerleşim alanında bulunan işlenmiş nesnelere, curuf ve mineraller sayesinde gelişmiştir. Bütün bunlarla birlikte yerleşmelerdeki çeşitli kontekstlerde bulunan potalar, eritme fırınları ve maden ustalarının kullandıkları atölyeler çeşitli arkeolojik kanıtları oluşturur. Ayrıca eski Anadolu madenciliğinin gelişim serüvenini anlamak için bu coğrafyada ortaya çıkarılan buluntular üzerinde yapılan kimyasal, mineralojik ve izotop analizlerde bilgi düzeyimizi artırmaktadır. Anadolu madenciliğiyle ilgili

madenlerin karışımından yapılmıştır. Bahsettiğimiz bu silahların yapımında arsenin uygun miktarda bakırla karıştırılarak yapılması hem bakırı daha da sertleştirmekte hem de bakırın direncini artırmaktadır. Mızrak uçlarındaki arsenik miktarı yaklaşık % 2–4, kılıçlardaki arsenik miktarı ise yaklaşık % 3–6 civarındadır. Silahlardaki bu arsenik miktarı onları daha sağlam ve etkili bir hale getirmektedir. Ayrıca Arslantepe’de ele geçirilen silahlarda uygun miktarda arseniğin kullanılmış olması buradaki silah teknolojisinin oldukça ileri bir düzeye ulaştığını kanıtlamaktadır (Di Nocera, 2011: 261).

Arslantepe’de bulunan (Sagona & Zımansky, 2009: 145–162) diğer metal nesnelere burada bulunan sarayın farklı alanlarında ele geçirilmiştir. Bahsettiğimiz bu metal nesnelere çoğu bakır ve düşük miktarda arsenikten yapılmıştır ancak diğer metallerden yapılan nesnelere de mevcuttur. Örneğin 1 halka ve kurşundan yapılmış küçük bir boncuk ele geçirilen metal nesnelere arasında bulunmaktadır. Binlerce Cretula tarzı mühürlerin ortaya çıkarıldığı bir odada ise 1 bakır keski ve küçük gümüş 1 halka ortaya çıkarıldı. Bahsi geçen bu gümüş metal nesnelere saf gümüşten yapılmamıştır. Bu nesnelere % 93 gümüş ve % 5,7 ise bakırdan yapılmıştır³. Bütün bunlar dışında Arslantepe’deki A 340 nolu yapı katında ise 1 kurşun boncuk ve bakır, kurşun ve arsenik karışımından yapılmış 1 kolye ele geçirilmiştir (Di Nocera, 2010: 261-263). Ayrıca çok sayıda iğne, tıg ve keski’nin yanı sıra arsenikli bakırdan yapılmış çivi Arslantepe’deki sarayın farklı bölgelerinde ortaya çıkarılmıştır. İğneler A 812 katında ayrıca 3 ten fazla iğne ise sarayın devasa kapısının bulunduğu A 162 tabakada ele geçirilmiştir. Bu tabakada aynı zamanda bir keski ve tıg da ortaya çıkarılmıştır. Diğer bir tıg ise A122 nolu tabakada bulunmuştur. Sarayın uzun koridorlarında ise herhangi bir metal nesne ortaya çıkarılmamıştır. Ancak kapının olduğu kısımda yani A 796 nolu tabakada 1 iğne ve bakır levha ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca bu bölgede 1 iğne de ele geçirilen buluntular arasında bulunmaktadır. Devasa duvarların ve B tapınağının bulunduğu büyük terasta yapılan kazılarda çok sayıda çivi, bakır-arsen-nikel karışımından yapılmış kapı menteşeleri ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca B tapınağının zemininde küçük bir altın disk ele geçirilmiştir (Di Nocera, 2010: 263).

Arslantepe’deki sarayda bakırdan yapılmış bazı küçük metal parçaları da ele geçirilmiştir. Ancak bu metaller çok fazla deforme olduğundan ne tür eserler olduğu tam olarak saptanamamıştır. Ayrıca buradaki sarayın kuzeyinde bulunan ev tarzı

çalışmaların en önemli amaçlarından biri de madenciliğin teknolojik özelliklerini anlamak ve birincil kaynakların yerini belirlemektir (Nocera & Palmieri, 2011: 150–151).

3 Kalkolitik Çağ’da sadece Arslantepe’de değil mineraller ve cürüfler üzerinde yapılan incelemelerde Tülintepe, Değirmen-tepe ve Tepecik gibi yerleşim alanlarında da Son Kalkolitik ve İlk Tunç Çağ tabakalarında çoklu metalik mineraller kullanıldığı görülmektedir (Nocera & Palmieri, 2011: 151).

yerleşim alanlarındaki A 726 ve A 727 tabakalarında ise sırasıyla iki bakır metal parçası ele geçirilmiştir. Bunun dışında A 907 nolu tabakada ise gümüş bir halka ele geçirilmiştir. Arslantepe’de ele geçirilen metal eritme kapları ve cürufklar bu yerleşim alanında metal eritme işleminin yapıldığını kanıtlamaktadır (Di Nocera, 2010: 263).

Arslantepe’de ortaya çıkarılan (Sagona & Zımansky, 2015: 132–151). krali mezarda” çok sayıda metal buluntu ele geçirilmiştir (Yalçın, 2008: 23). Bahsettiğimiz bu metal buluntular Arslantepe’nin metalciliği ile ilgili önemli fikir ortaya koymaktadır. Mezar içinde yetişkin bir bireyin yanında toplam 64 parça metal nesne ele geçirilmiştir (Tekin, 2015: 259). Söz konusu bu eserler, 25 tanesi bakır ve arsenikli bakır (9 mızrak ucu, 4 balta, 3 kalem, 2 kılıç, 2 hançer, 2 keski, 2 vazo ve bir bıçak); 7 tanesi gümüş (3 broş, 2 iğne, 2 saç spirali) ve 28 tanesi de bakır-gümüş alaşımından (15 yüzük, 7 spiral, 1 hançer ve 1 kemer) oluşmaktadır (Tekin, 2015: 259). Bu mezardaki takı ve süs eşyaları arasında ise bilezikler, iğneler, birçok kolye, altın ve gümüş boncuklar bulunmaktadır (Di Nocera, 2010: 264-265).

Arslantepe’de iki genç insanın elbiseleriyle birlikte gömüldükleri mezarda ele geçirilen cesetler üzerindeki elbiselerde süsleme amacıyla spiral halkalar ve iğneler kullanılmıştır. Ayrıca bu cesetlerin başlarında tıpkı Gürcistan Kvatskhelebi’deki cesetlerde olduğu gibi başlarında taç bulunmaktadır. Arslantepe’deki mezarda ortaya çıkarılan 59 metal parça üzerinde yapılan kimyasal analizler sonucunda bu yerleşim alanında bulunan eserlerde üç tarz metalin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlar: arsenik bakır (% 2 veya daha fazlası arsen), bakır-arsenik-nikel karışımı ve nadirde olsa gümüş ve bakır karışımı (bu karışımda gümüş oranı % 23 ile % 65 arasında değişmektedir). Arslantepe’de ortaya çıkarılan takı ve süs eşyaları ile 1 hançer, gümüş ve gümüş bakır karışımından yapılmıştır. İğneler, keskiler ve diğer aletler ise bakır-arsenik-nikel karışımından yapılmıştır. Ayrıca bir mızrak ucu da aynı şekilde bu üç madenin karışımından yapılmıştır. Ancak bu mızrak ucu Arslantepe’deki kral mezarında bulunan diğer mızrak uçlarına şekil itibarıyla tamamen benzemektedir (Di Nocera, 2010: 265).

Arslantepe’deki kral mezarında ortaya çıkarılan metal nesnelere Kalkolitik Çağ’da Anadolu madenciliği için eşsiz özelliklere sahiptir. Anadolu’daki diğer yerleşim alanları bu konuda Arslantepe ile boy ölçüşmemektedir. Yapılan C14 analiz sonuçlarına göre Arslantepe’deki sarayda bulunan silah odası ile kral mezarının peş peşe inşa edildiğini ortaya koymuştur. Bu düşünce aynı zamanda saraydaki silah odasında ortaya çıkartılan 12 mızrak ucu ile kral mezarında ortaya çıkarılan 9 mızrak ucu ile aynı fiziksel özelliklere, aynı üretim tekniklerine ve aynı hammaddelere sahip olması gibi özelliklerle kanıtlanmaktadır. Ayrıca gerek sarayda gerekse kral mezarında bulunan diğer (Di Nocera, 2010: 265-267) metal nesnelere gümüş ve bakır karışımından yapılmıştır (Frangipane, 2011c: 140). Son

olarak kral mezarında bulunan bir mızrak ucu gümüş işlemlerle süslenmiştir. Bu süsleme tarzının sarayda ortaya çıkarılan kılıcın kabzasındaki süslemeyle aynı olduğu anlaşılmaktadır. Kısacası gerek Arslantepe'deki sarayda gerekse buradaki kral mezarında ortaya çıkarılan metal eserler aynı metalürjik çalışmaların eseridir (Di Nocera, 2010: 265-267).

Kalkolitik Çağ'dan itibaren Arslantepe'de (Frangipane, 2011b: 980) yapılan metal nesnelerin (Caneva & Palmieri, 1988: 637-654) hammaddede kaynaklarının nereden geldiği konusunda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Arslantepe'de üretilen nesnelerin hammaddeleri Anadolu'nun güneyindeki maden kaynaklarından elde edilmekteydi. Arslantepe'deki metalürjik faaliyetlerde M.Ö. 4000'lerin ikinci yarısından itibaren saf bakır ve arsenikli bakır, nikel ve sürme taşı ile karıştırılarak kullanılmaktaydı (Di Nocera, 2010: 270). Arslantepe'deki VI A katmanında ortaya çıkarılan (Çiğdem, 2014: 49) bütün metal nesneler bu yerleşim alanında sarayın bulunduğu bölge ile yakından alakalıdır. Özellikle silahların bulunduğu saha bu yerleşim alanındaki metalürjik faaliyetlerin merkezi konumundadır. Ayrıca burada ortaya çıkarılan olağanüstü silah topluluğu bu yerleşim alanında madencilik konusunda oldukça üst seviyelere ulaşıldığını ortaya koymaktadır. Örneğin bu yerleşim alanında bulunan metal ustaları hammaddelerin uygun miktarlarda karıştırılıp metal ürünlerin elde edilmesi konusunda oldukça başarılıydılar. Bahsettiğimiz bu metal nesneler üzerinde bulunan gümüş kakmalar ise buradaki metal ustalığının ulaştığı boyutları ortaya koymaktadır. Arslantepe'deki silah odasında bulunan silahlar türlerine göre kendi aralarında ayrılmışlardı. Buradaki saray kompleksinin diğer alanlarında da başka silahlar ve bazı metal parçaları ortaya çıkarılmıştır. Bütün bu verilerden yola çıktığımızda buradaki metal ustalarının çeşitli silahlar, aletler ve küçük dekoratif ürünler yaptığını ve bunları kullanım alanlarına göre ayırdığını görüyoruz. Özellikle buradaki kılıçlar ve mızrak uçları muhtemelen bu yerleşim alanındaki uzman bir ekip tarafından yapılmaktaydı (Di Nocera, 2010: 273).

Fırat Nehri etrafında bulunan yerleşim alanlarında (Sagona & Zimansky, 2009: 144-162) sürdürülen metalcilik faaliyetleri bu coğrafyada M.Ö. 4000 yılın ortalarından itibaren güçlü bir metalcilik geleneğinin olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Fırat coğrafyasında bulunan bu yerleşim alanları arasında Arslantepe metal üretiminde ve organizasyonunda oldukça önemli bir konuma sahipti. Tarih öncesi dönemlerde metal nesneler prestij ve gücü simgelemekteydi (Di Nocera, 2010: 273). Bu dönemlerde metal nesneler elit gruplar için yapılmaktaydı (Işıklı 2008: 99-118). Elit gruplar ise günlük hayatta kullandıkları nesneler vasıtasıyla normal halktan ayrılmaktaydı. Bu durum Fırat Nehri boyunca Suriye sınırına kadar olan bütün yerleşim alanlarında görülmektedir ve M.Ö. 4000 yıl boyunca devam etmiştir. Arslantepe sahip olduğu konumu ve burada üretilen metal nesnelere dolayı Karadeniz sahiliyle, Transkafkasya (Di Nocera, 2010: 273) ve Yukarı Mezopotamya

bölgeleriyle önemli ticari ve kültürel ilişkileri olmuştur (Frangipane; Di Nocera 2012: 289-304.). Ayrıca Arslantepe'nin sadece farklı coğrafyalarla (Frangipane, 2011c: 140) ticari ve kültürel ilişkileri bulunmamaktaydı (Lehner & Yener, 2015: 529-556). Aynı zamanda bu yerleşim alanı Kalkolitik Çağ'da Anadolu medeniyeti açısından önemli bir aktör konumundaydı. Örneğin kılıç Yakınoğlu coğrafyasında ilk kez Arslantepe'de ortaya çıkarılmıştır. Burada ortaya çıkarılan kılıçların özelliklerine baktığımızda bunların kesinlikle saldırı amacıyla üretildiğini görüyoruz (Di Nocera, 2010: 273).

2. Tepecik

Tepecik höyük, Keban Baraj Gölü suları altında kalan Altınova'daki yerleşim alanlarından biridir. Şanlıurfa ve Elazığ illeri arasında bulunan maden kaynaklarına olan yakınlığının yanı sıra Anadolu ve Mezopotamya arasında ticareti yapılan çeşitli malların taşınması konusunda bu yerleşim alanının yakınlarında bulunan suyuollarının sağladığı kolaylık Tepecik höyüğün, Fırat boyunca seçilmesine neden olmuştur (Arslantaş, 2008: 35). Başta Tepecik olmak üzere Fırat boyunca sıralanan yerleşim alanları kurşun, gümüş, arsenikli bakırdan yapılmış eserleri güneydeki Mezopotamya coğrafyasına pazarlıyorlardı. Ayrıca Elazığ bölgesinde bulunan bazı gümüş ve bakır madenlerinden elde edilen hammadde kaynakları da Tepecik'te bulunan madden ustaları tarafından işlenmekteydi (Arslantaş, 2008: 35).

Başta Tepecik yerleşim alanı olmak üzere Elazığ-Malatya bölgesinde bulunan yerleşim alanları Malazgirt, Tunceli-Ovacık bölgesi, Çöplerköy, Mamlis, Keydak ve Karabek (Arslantaş, 2008: 35-36) madenlerinden hammaddeler elde edip işlemekteydi (Yakar, 1985: 267-278). Ayrıca Doğu Anadolu madenciliği açısından oldukça önemli bir konuma sahip olan Keban bölgesindeki maden yatakları yaklaşık 43 milyon yıllık bir geçmişe sahiptir. Bu coğrafya bakır madenciliği açısından da oldukça zengin bir konuma sahiptir. Başta Arslantepe ve Tepecik yerleşimi olmak üzere Fırat bölgesinde bulunan yerleşim alanlarında Kalkolitik Çağ'dan itibaren bakır madeni işletilmekteydi (Çukur & Kunç & Sağıroğlu, 1992: 82.). Tepecik'te yapılan incelemeler sonunda burada Erken Kalkolitik Çağ'dan itibaren bakır madeninin eritildiği ve bu dönemin sonlarına doğru ise bu yerleşim alanında bakır ve kurşun gibi madenlerin eritildiğini kanıtlayan maden eritme potaları (Arslantaş, 2008: 36) ve cürüfler ele geçirilmiştir (Yalçın, 2008: 22).

Tepecik'te bulunan (Esin, 2000: 123-129) yapılardan birisinin içindeki yoğun bakır cürüfları sonradan tahribatta uğratılmış bir ocağın içerisinde ortaya çıkarılmıştır. Ortaya çıkarılan bu bakır cürüfları eritme işleminin bu ocağın içerisinde yapıldığını kanıtlamaktadır. Ayrıca söz konusu bu yapı içerisinde bulunan bakır iğne ve bızlar da Tepecik'teki maden eritme işlemleriyle ilgili olmalıdır. Tepecik'te ele

geçirilen maden eritme kapları, cürufklar, kalıplar, silah ve süs eşyaları Kalkolitik Çağ'da bu yerleşim alanındaki maden işleme teknolojisindeki gelişmişliği ortaya koymaktadır. Tepecik'te ele geçirilen metal buluntular üzerinde yapılan incelemeler sonucunda burada bakırın dışında kurşun ve demirin de kullanıldığı tespit edilmiştir (Arslantaş, 2008: 36). Bu höyükte bulunan yapılarda ele geçirilen cüruf artıkları (Sevin, 2003: 109–110), izabe artıkları (Yalçın, 2016: 8), bakır kümeleri ve döküm kalıpları bu yerleşim alanındaki metalürjik faaliyetlerin en önemli kanıtları konumundadır (Sevin, 2003: 109–110).

3. Norşuntepe

Uluova ya da diğer bir adıyla Altınova, Murat Su olarak da bilinen Fırat Nehri'nin geçtiği yerde ve aynı zamanda Antitoros ve Doğu Toros Sıradağları' arasında yer almaktadır. Altınova oldukça verimli arazi yapısına sahip olduğundan dolayı tarihöncesi dönemlerden itibaren sürekli olarak yerleşime sahne olmuştur (Hauptmann, 2011: 138). Altınova'daki yerleşim alanlarından biri olan Norşuntepe aynı zamanda Yukarı Fırat Havzasındaki antikçağ yerleşim alanlarından biridir. Bu yerleşim alanında 1968–1974 yılları arasında yapılan arkeolojik kazılarda ortalama kalınlığı 30 metreye ulaşan kültür tabakaları ortaya çıkarılmıştır (Yalçın & Hauptmann & Pernicka, 1993: 381–382). Norşuntepe'de ortaya çıkarılan buluntular (Sagona & Zimansky, 2009: 149-150) Geç Kalkolitik Çağ'dan Demir Çağı ortalarına kadar olan dönemi temsil etmektedir. Norşuntepe'de ortaya çıkarılan buluntuların en görkemli olanları M.Ö. 4. ve 3. binli yıllara denk gelmektedir. Bu yerleşim alanında ortaya çıkarılan Geç Kalkolitik Çağ ve İlk Tunç Çağı'na ait kanıtlar bu dönemlere ait gelişmiş metalürjik faaliyetlerin varlığını ortaya koymaktadır (Yalçın & Hauptmann & Pernicka, 1993: 382).

Norşuntepe yerleşim alanındaki (Yakar, 2014: 298–300) en eski madencilik faaliyetlerine (Lehner & Yener, 2015: 529-556), bu yerleşim alanının batısındaki Geç Kalkolitik Çağ'a ait XXXV ve XXXVI. tabakalarda (J/K 18/18 nolu açma) rastlanmıştır. Bütün bunlarla birlikte XXXV nolu tabakada bulunan yapıların dış kesimlerinde çok sayıda oval çukur bulunmaktadır. Örneğin 0.45 m çapındaki bir çukurda bakır cürufunun ele geçirilmesi, bu çukurlarda pota içerisinde bakırın eritilmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kompleks içerisinde ele geçirilen maden eritmede kullanılacak iki adet pişmiş topraktan yapılmış kaşık Norşuntepe'de maden eritme olayının gerçekleştirilmiş olduğunun önemli kanıtları arasında yer almaktadır (Yalçın & Hauptmann & Pernicka, 1993: 382).

Bütün bunlarla birlikte en alttaki XXXVI nolu tabakada düzgün planlarla inşa edilmiş bir bina kompleksi gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu yapıya ait odalardan birinde ele geçirilen döveç taşın maden kırma işlemlerinde kullanıldığı düşünülmektedir.

Zira bu odaya oldukça yakın hemen komşu odaların birinde Çoba çömlekleri içinde kırılmış bakır madenine, başka odalarda ise bakır cüruflarına rastlanması bu düşüncemizi kanıtlamaktadır. Ayrıca Bakır madenine ait az miktarda yığıntı parçası ise alanın güneydoğu köşesinde açık bir bölgede ele geçirilmiştir (Yalçın & Hauptmann & Pernicka, 1993: 382).

Altınova'daki yerleşim alanlarının en büyüğü olan Norşuntepe'de (Hauptmann, 2011: 138) yapılan arkeolojik kazılarda (Hauptmann, 1982: 13–40) Kalkolitik Çağ'da bu yerleşim alanında yaşayan bölge halkının madencilik faaliyetlerinden yeterince yararlandığını gösteren bulgular mevcuttur. Örneğin Norşuntepe Geç Kalkolitik Çağ'a ait tabakaların yapı katlarındaki yapısal öğelerin içerisinde bakırın işlendiğini kanıtlayan işlik yerleri ortaya çıkarılmıştır (Çiğdem, 2014: 44–45). Ayrıca Kalkolitik Çağ'dan itibaren madencilik bir sektör olarak algılanmış olması yöre halkı için aynı zamanda bir geçim kaynağı haline gelmişti. Norşuntepe'de bütün bunları kanıtlayan maden köpüğü, maden kalıntısı, izabe fırını ve maden dökün kalıpları ele geçirilmiştir. Norşuntepe'de son yıllarda yapılan arkeolojik kazılarda Geç Kalkolitik Çağ'a ait (XXXV-XXXVI) tabakalarda içerisinde bakır eritilen potalar tespit edilmiştir. Ayrıca eritme işlemlerinde kullanıldığı düşünülen pişmiş topraktan yapılmış toprak kaşıktaki ele geçirilen buluntular arasında bulunmaktadır (Çiğdem, 2014: 44–45). Norşuntepe'de Geç Kalkolitik tabakalarında (Sagona, Zımansky 2009: 150–153) bulunan cüruf örnekleri, bu yerleşim alanına 40 km. uzaklıktaki Ergani maden yataklarından getirilmiş bakır oksidin eritilmesi sonucunda oluşmuştur (Di Nocera & Palmieri, 2011: 151).

Gerek Anadolu gerekse Yakın Doğu coğrafyalarında (Yener, 2009: 143–154) Kalkolitik Çağ'dan itibaren bu coğrafyalarda bulunan yerleşim alanlarında genel anlamda maden eritme işlemi yapılmaktaydı. Şimdiye kadar ele geçirilen bulgulardan bu yerleşim alanlarında özellikle Kalkolitik Çağ'da madencilik küçük atölyelerde yürütülmekte olduğu ve bakır madenin yine bu atölyelerde ele geçirilen potalarda eritildiği tezi ön plana çıkmaktadır. Anadolu ve Yakın Doğu coğrafyalarındaki yerleşim alanları için geçerli olan bütün bu özellikler aynı zamanda Norşuntepe yerleşim alanı içinde geçerliydi. Bahsi geçen bu yerleşim alanlarında ele geçirilen cürufların bol miktarda bakır içermeleri, Kalkolitik Çağ'dan kalma potada oluşan cüruflar için tipik bir özellik olarak görülmektedir. Bu tarz özellikler Abu Matar ve Vadi Fidan'da da görülmektedir (Yalçın & Hauptmann & Pernicka, 1993: 384). Başta Norşuntepe olmak üzere bu yerleşim alanlarında ele geçirilen cürufların fazla bakır içermeleri öte yandan eritilen cevherin bakır oranı itibarıyla zengin olduğunu göstermektedir. Cürufların fayalitce fakir olmaları ve iki değerlikli demiroksit Vüstit'in hiç olmayışı, buna karşın bol miktarda delafossit, magnetit, kuprit ve pyroksenlerin bulunması eritme işleminin nisbeten az indergiyici şartlarda gerçekleştiğini göstermektedir ki, bu ele geçirilen potaların içerisindeki

cüruflarda bol miktarda görülmektedir (Yalçın & Hauptmann & Pernicka, 1993: 384). Ayrıca Norşuntepe filiz ve cürufları üzerinde yapılan incelemelerde bu nesnelere antimon ve arsenik oranlarının oldukça yüksek oldukları belirlenmiştir (Esin, 1986: 153).

4. Değirmen-tepe

Değirmen-tepe yerleşim alanı (Esin & Arsebük, 1983: 73) Malatya'nın 24 km. kuzeydoğusunda (Kunç & Eker & Kapur & Çavuşoğlu, 1986: 61), Fırat Nehri'nin (Yakar, 2014: 300–302) 50 m. kadar güneyinde, Karakaya Baraj Gölü alanında bulunmaktadır (Esin & Harmankaya, 1987: 81). Konglomera oluşumlu doğal bir tepe üzerinde (Esin, 2000: 81) gelişen yerleşmeler dönemin şartlarına bağlı olarak höyüğün her kesiminde aynı tabakalaşmayı göstermemektedir (Esin, 1990: 47). Keban ve Karakaya Baraj alanlarında yer alan Tepecik, Tülintepe ve Değirmen-tepe gibi Kalkolitik Çağ'a ait önemli yerleşim alanlarında yapılan arkeolojik kazılar sonucunda çeşitli kültür tabakalarında ele geçen metal buluntu sayısı çok fazla değildir (Arslantaş, 2008: 43). Ancak bahsettiğimiz bu üç yerleşim alanında Kalkolitik Çağ'a ait ciddi oranda bakır cürufu ve filiz parçalarına rastlanmıştır (Esin, 1986: 143). Değirmen-tepe yerleşim alanında (Pittman, 2011: 148) ele geçirilen buluntular Kalkolitik Çağ Ubeyd evresine tanımlanmaktadır. Örneğin bu yerleşim alanında yapılan kazılarda ele geçirilen bir bakır parçası ile izabe sonucu elde edilen bir damla bakır ya da külçe Ubeyd evresi tabakalarında ele geçirilmiştir (Esin, 1986: 144-145).

1983 yılında gerçekleştirilen arkeolojik kazılarda (Arslantaş, 2008: 43) CF ve CC mekânlarında daha önceki yıllarda gerçekleştirilen kazılarda güneybatıda yer alan büyük bir yapı biriminde ortaya çıkarıldığı gibi söz konusu bu mekânlarda çok sayıda bakır cürufu ele geçirilmiştir. Bu durum Değirmen-tepe'de Ubeyd kültürünü yaşayan halkların aynı zamanda yoğun bir biçimde bakır üretimini gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Ele geçirilen bu nesnelere üzerinde yapılan incelemelerde bunların içerisinde bakır filizleri ile piritli bakır cüruflarının bulunduğu ortaya çıkarılmıştır (Esin, 1984: 16).

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Değirmen-tepe yerleşim alanına (Arsebük, 1986: 131–136) ait Metalurjik faaliyetler (Yalçın, 2008: 22) çoğunlukla Kalkolitik Çağ'a aittir. Örneğin burada yapılan kazılarda Kalkolitik Çağ Ubeyd evresine ait, höyüğün güneybatı bölgesinde büyük bir yapı ortaya çıkarılmıştır. Tapınak olduğu düşünülen bu yapıda 1984 yılında yapılan kazılarda *I7G* açmasının kuzeydoğusunda yer alan bir mekânın içinde cüruf parçaları olan ve bakır izabesi ile ilgili olduğu kabul edilen bir çukur ve onun hemen bitişiğinde bir fırın ele geçirilmiştir (Esin, 1986: 147). Bahsettiğimiz bu fırının boyutları *DT* mekânında bulunan fırından daha

büyük olmakla birlikte ancak biçimsel olarak bu fırına benzemektedir. Bu tarzda yapılmış fırına Değirmentepe Kalkolitiğinde daha öncesinde rastlanılmamıştır. Örneğin *DH* mekânının içinde bulunan fırının doğusunda, kenarları sıvanmış bir çukur, kuzey ve batısında havalandırma ile ilgisi olabilecek bir oluk ve boşluklar vardır. Çukur ile oluk birbirleri ile içten birleşmişlerdir. Fırının çevresinde ve doğusundaki çukurda bol miktarda bakır cürufu parçaları bulunmuştur. Bu yüzden gerek fırının, gerekse bu mekânda yer alan çukurun bakır eritmesinde kullanıldığı düşünülmektedir (Esin & Harmankaya, 1985: 60).

Bütün bunların dışında yine bakır eritmede kullanılmış olma ihtimali oldukça yüksek olan bir başka fırın ise *I6F* açmasında ele geçirilmiştir. Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz üzere *DH* mekânında ortaya çıkarılan çukur 60 cm çapında olup dairesel bir özelliğe sahiptir. Aynı zamanda bu yapı 45–55 cm arasında bir derinliğe sahiptir. Çukurun batısında ve oluk kısmının kuzeyinde, onlara bitişik, daha büyükçe olan kerpiçten yapılmış ve 1 m. çapında bir fırın ele geçirilmiştir (Esin, 1986: 147-148). Ayrıca Yukarıda bahsettiğimiz ve Değirmentepe’de ortaya çıkarılan eritme fırının varlığı ise maden eritme olayının bizzat bu yerleşim alanında gerçekleştirildiğini kanıtlamaktadır (Belli, 1988: 334).

Değirmentepe’de Kalkolitik Çağ’a ait (Yakar, 2014: 300–302) ele geçirilen iki cüruf örneğinin kap parçalarına yapışık olması burada maden eritme esnasında potalardan yararlanıldığı düşüncesini ortaya koymaktadır. Kalkolitik Çağ’da Değirmentepe’de sürdürülen metalurji endüstrisine dair buluntular ve bunların analiz sonuçları bir anlamda Kalkolitik Çağ için filiz-izabe fırın-külçe-ürün cüruf ilişkilerine ait ipuçlarını ortaya koymaktadır. Bütün bunların dışında bahsettiğimiz örnekler bu ilişkilerin kurulmasının oldukça zor ve karmaşık olabileceğini de göstermektedir (Esin, 1986: 149-150).

Doğu Anadolu Bölgesi’ndeki Malatya yakınlarında bulunan Arslantepe, Elazığ yöresindeki Tülintepe, Tepecik, Norşuntepe ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bulunan Karkamış, Hassek Höyük, Zeytinli Bahçe Höyük, Hacinebi, Birecik ve Titriş Höyük gibi yerleşim alanlarında İlk Tunç Çağına gelindiğinde daha önceki çağdan yerleşilmiş madencilik tekniği ve teknolojisinin göstergeleri bulunmaktadır (Di Nocera & Palmieri, 2011: 151). Bu tarz gelişmelerin başlangıcı olarak bir önceki dönem olan Ubeyd dönemini görmek mümkündür. Malatya yakınlarındaki Değirmentepe yerleşim alanında ortaya çıkartılan maden atölyesi yukarıda bahsettiğimiz gelişmelerin en önemli kanıtı olarak görülebilir. Bu yerleşim alanında gerçekleştirilen kazılarda ortaya çıkarılan bakır eritme ocağı ve bununla ilişkili cürufların yanı sıra minerali ezme için kullanılan taşlar Değirmentepe’deki madencilik faaliyetlerine dair önemli kanıtlar arasında bulunmaktadır (Di Nocera & Palmieri, 2011: 151).

Değirmentepe yerleşim alanında işlenen (Kunç; Çukur 1987: 100) bakır ma-

deninin (Yalçın, 2016: 8) bu yerleşim alanına yakın olan Ergani-Maden (Caneva & Palmieri & Sertok, 1989: 53–57), Gurbet Mezrası, Yeniköy, Keban, Poluşağı, Çanakçı, Kırmızıtarla gibi bölgedeki maden yataklarından elde edildiği düşünülmektedir (Caneva & Palmieri & Sertok, 1988: 40). Yukarıda değindiğimiz üzere Değirmen-tepe’de ele geçirilen cüruf ve maden eritme fırınları bu yerleşim alanındaki madencilik faaliyetlerini varlığını açıklamaktadır (Miyake, 2011: 121). Anadolu coğrafyasındaki maden kaynaklarının zenginliği ve bu coğrafyada madenden fazlaca yararlanılabilen teknolojinin varlığı, bu tür imkânların hemen hemen hiç olmadığı Mezopotamya ile sıkı bir ticari ilişkinin kurulmasına neden oldu (Miyake, 2011: 121). Ayrıca büyük ihtimale Değirmen-tepe yerleşim alanında işlenen bakır, Mezopotamya ve Kuzey Suriye gibi coğrafyalarla oluşturulan ticari bağlantıda Anadolu’dan buraya ticari amaçla gönderilen malların en önemlisiydi (Çiğdem, 2014: 48).

5. Tülintepe

Tülintepe Höyüğü, Altınova’da⁴ bulunan yerleşim alanlarından biridir (Yakar, 2014: 300) ve bu yerleşim alanı Elazığ’ın 21 km doğusunda yer almaktadır. 1940’lı yıllarda bölgede yapılan arkeolojik araştırmalar sonucunda ortaya çıkarılan bu yerleşim alanı günümüzde (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 125) Keban Baraj Gölü’nün suları altında kalmıştır (Yakar, 2014: 300). Ayrıca Doğu Anadolu Bölgesi Kalkolitik Çağı’na dair birçok arkeolojik raporda (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 125; Di Nocera & Palmieri, 2011: 151) bu yerleşim alanından bahsedilmektedir (Burney, 1958: 157–209). 1971–1974 yılları arasında (Esin & Arsebük, 1974: 137–159) İstanbul Üniversitesinden Ufuk Esin (Esin, 1979: 115–126) ve Güven Arsebük burada kazılar yapmıştır (Esin & Arsebük, 1982: 119–134). Ancak kazılar başlamadan önce 16/17 metre yüksekliğindeki bu höyük yüklenici firma tarafından çok fazla tahribata uğratılmıştı. Bu yüzden Kalkolitik Çağ tabakalarında geniş bir alanda kurtarma kazılarının yapılması söz konusu olmuştur (Esin, 2000: 87). Ayrıca gerek Kalkolitik gerekse Erken Tunç Çağı’na ait farklı taş aletler ve bakır cürufları Tülintepe’deki taş duvarın içinde ortaya çıkarıldı. Bahsettiğimiz bu bakır cürufları

4 Tarihöncesi dönemlerde Altınova oldukça verimli arazilere sahip olduğundan burada o - dukça yoğun tarımsal faaliyetler sürdürülmekteydi. Ayrıca Altınova’nın sahip olduğu maden potansiyeli ve bölgelerarası yolların kavşak noktasında bulunması Altınova’da bulunan yerleşim alanlarının hızlı bir şekilde gelişme göstermesine neden oldu. Özellikle Altınova’da sürdürülen metalcilik faaliyetleri ve metal ticareti buradaki Tülintepe, Norşuntepe, Korucutepe ve Tepecik gibi yerleşim alanlarının hızlı bir şekilde gelişme kaydetmesine neden oldu. M.Ö. 4 yüzyılın sonlarında ve Geç Uruk Döneminde metalcilik faaliyetleri çok daha arttı. Özellikle Geç Uruk Dönemi’ne ait Altınova’daki yerleşim alanlarında yoğun metalcilik faaliyetleri görülmektedir. Ayrıca Altınova’daki yerleşim alanları diğer bölgelerle sürdürdükleri ticari ve kültürel ilişkilerden dolayı bölgelerarası merkezler haline geldi (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 130).

Kalkolitik ve Erken Tunç Çağı'nda Tülintepe'de yapılan metalcilik faaliyetlerine önemli örnekler oluşturmaktadır (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 126).

Tülintepe yerleşim alanında (Yakar, 2014: 300) toplanan metal nesnelere 1 adet kısa kılıç ve 5 adet mızrak ucundan oluşmaktadır. Bu yerleşim alanında ele geçirilen kılıç 44. 6 cm uzunluğunda, 5. 3 cm genişliğinde ve 324 gram ağırlığındadır. Bu yerleşim alanında ele geçirilen mızrak uçları tipolojik olarak birbirlerine benzemektedir. Ancak uzunlukları 38–51 cm arasında olup genişlikleri ise 3. 7 ile 6. 0 arasında değişmektedir (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 126). Bahsettiğimiz bu 6 metal nesne koruma altına alınmıştır ancak mızrak başlarından biri kırılmış vaziyettedir ve bu eserler günümüzde Elazığ Müzesi'nde sergilenmektedir. Ayrıca bu eserlerin restorasyonu boyunca bunların üretim tekniklerine dair önemli bilgiler elde edildi (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 126).

Yukarıda değindiğimiz üzere bu eserlerin restorasyonu esnasında bu eserlere ait bazı özellikler ortaya çıkarıldı. Örneğin bu eserlerin ağız kısımlarının iki tarafının da şekillendirildiği görülmektedir. Ancak bu nesnelere hiçbirinin üzerinde kullanıldığına dair izlere rastlanılmamıştır. Bu durum ise bu metal objelerin sürekli olarak kullanılmadığını veya bunların düzenli olarak kullanılan silahlar olmadığını ortaya koymaktadır. Muhtemelen bu silahlar törensel amaçlar için kullanılmaktaydı. Çünkü bu silahlar üzerinde bulunan gümüş kakmalar bunların törensel amaçlar için kullanıldığı tezini doğrulamaktadır. Arslantepe, Tülintepe ve Hassek höyükte ortaya çıkarılan değerli silahlar ve yüksek statüye ait değerli eşyalar Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinin Geç Kalkolitik Çağ veya Geç Uruk dönemlerine tarihlendirilir. Ayrıca bu metal nesnelere Anadolu ve Kafkaslar arasında Kalkolitik Çağ ve Geç Uruk dönemleri için güçlü bir iletişimde olduğunu göstermektedir (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 126-127).

Tülintepe'de ele geçirilen nesnelere (Yalçın, 2016: 9) yüzey şekillerinin kalaylanmasından dolayı kendisine bir parlaklık kazandırmıştır. Bu durum aynı zamanda nesnelere görünüşlerinde de değişikliğe neden olmuştur. Bahsettiğimiz bu teknoloji Kalkolitik Çağ'dan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Altınova'daki yerleşim (Yalçın, 2008: 22) alanlarından Korucutepe, Norşuntepe, Tepecik ve Tülintepe'de yüksek statüyü belirten nesnelere burada yaşayan imtiyazlı insanlar için üretilmekteydi. Bahsi geçen bu metal nesnelere aynı zamanda dini törenler için üretilmekteydi. Altınova'daki yerleşim alanlarında ele geçirilen silahların çok fazla kullanılmamış olması bu metal nesnelere dini törenler için üretildiği şeklindeki tezi güçlendirmektedir. Kalkolitik Çağ'dan itibaren metal teknolojisinde yaşanan değişiklikleri göz önünde bulundurduğumuzda metal silahların törensel amaçlar için kullanılmış olması tarafımızdan şaşırtıcı bulunmamaktadır. M.Ö. 4 yüzyıldan itibaren özellikle Güney ve Doğu Anadolu Bölgelerinde metal teknolojisi ciddi bir sıçrama yapmaya başladı. Anadolu'nun doğu ve güney bölgeleri bu özellikleriyle ticari ve kültürel

açından Mezopotamya'ya karşı çok daha avantajlı bir konuma geldi. Anadolu coğrafyası Kalkolitik Çağ'dan itibaren sadece metal üretmeye başlamadı bu coğrafya aynı zamanda kültürel açıdan da önemli gelişmeler göstermeye başladı. Ayrıca Arslantepe ve Tülintepe'de ortaya çıkarılan Kalkolitik Çağ'a ait buluntuların aynı tür metalden yapıldıkları görülmektedir (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 129-130).

6. Korucutepe

Korucutepe Elazığ'ın 30 km kadar doğusunda; Elazığ-Bingöl karayolu üzerinde bulunan Aşağı içme köyü sınırları içerisinde yer almaktadır (Arslantaş, 2013: 65). Günümüzde Keban Baraj Gölü suları altında kalan Korucutepe (Yakar, 2014: 297-298) Keban barajının inşaatından önce sahip olduğu veriler açısından Altınova'daki tarihöncesi dönemlere ait en önemli yerleşim alanlarından biriydi. Burada gerçekleştirilen tahribat nedeniyle meydana gelen kesitlerde Kalkolitik; İlk Tunç Çağı; Hellenistik ve Roma Dönemi malzemesi mimari öğeleriyle birlikte saptanmıştır. Höyük ortalama 190 m çapında ve 16 m yüksekliğindedir (Arslantaş, 2013: 65).

Mautrits van Loon ve Hans G. Güterbock tarafından 1970 yılında Korucutepe'de gerçekleştirilen arkeolojik kazılarda (van Loon & Güterbock, 1972: 79-86) Son Kalkolitik Çağ'a ait (van Loon, 1973: 359-361) bir erkek mezarında ham demirden yapılmış 400 gram ağırlığında asa başı, erkeğe ait gümüş bileklik (Çiğdem, 2014: 45) ve bakır hançer ele geçirilmiştir. Bir kadına ait bir başka mezarda ise üzeri yabani keçi bezekli gümüş bir bilezik ortaya çıkarılmıştır (Van Loon & Güterbock, 1972: 80). Sevin'e göre Korucutepe mezarlarında ele geçirilen bu metal buluntuların göçebe kabile reislerinin güçlerini simgelemeleri oldukça yüksek ihtimal dâhilindedir (Sevin, 2003: 109). Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tarihöncesi dönemlerde metalcilik alanında yaşanan gelişmelerin başında altın, gümüş, kurşunun birlikte kullanılmasıdır (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 130). Örneğin Korucutepe'de ilk kez gümüş ortaya çıkarıldı (Yalçın, 2016: 8). Arslantepe'de ilk kez gümüş ve bakır karıştırıldı. Tülintepe'de ise ilk kez yüksek statüye ait arsenik, nikel ve bakırdan yapılmış metal eserler kalaylandı. Arslantepe ve Korucutepe'de ortaya çıkarılan zengin metal buluntular buralarda imtiyazlı bir sınıfın yaşadığını kanıtlamaktadır (Yalçın & H. G. Yalçın, 2009: 130).

SONUÇ

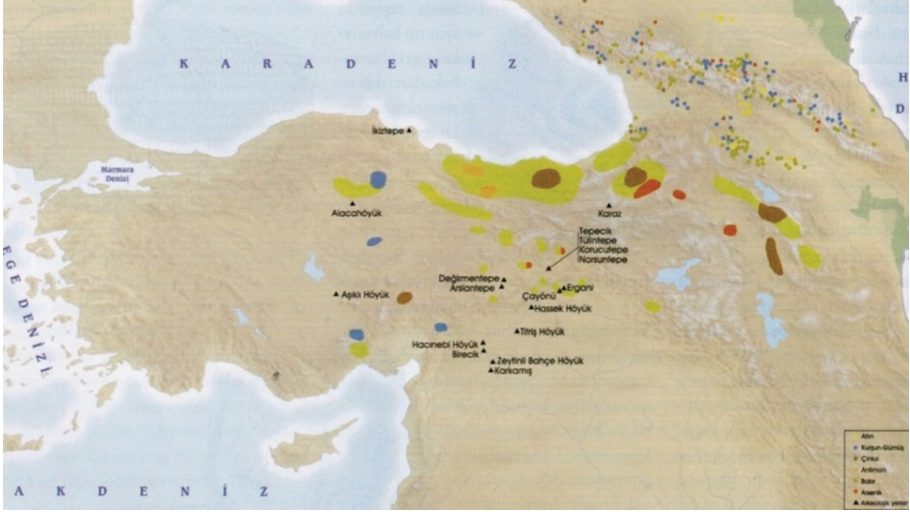
Doğu Anadolu Bölgesi volkanik bir arazi yapısına sahip olduğundan maden üretimi açısından oldukça önemli bir konumdadır. Bu bölgedeki madencilik faaliyetleri tarihöncesi dönemlere kadar inmektedir. Özellikle Kalkolitik Çağ'dan itibaren bölgede sürdürülen madencilik faaliyetlerinde yoğun bir artış gözlenmek-

tedir. Bu dönemde bölge halkı tarafından üretilen metal nesnelere sadece ihtiyacı karşılamaya yönelik değildi. Aynı zamanda burada üretilen ihtiyaç fazlası metal nesnelere Anadolu ve Mezopotamya arasındaki ticari ilişkilerde oldukça önemli bir rol oynamaktaydı. Bahsettiğimiz bu ticari ilişkilerde ise aynı zamanda tarihteki ilk devletleşme örneği olarak ön plana çıkan Arslantepe metal üretimi ve metal organizasyonu gibi yönleriyle aktif rol oynamaktaydı. Bölgenin sahip olduğu maden potansiyeli sadece Arslantepe'nin gelişimine katkısı olmadı. Bölgedeki maden kaynaklarının varlığı, işletimi ve madenin bölgelerarası ticaretteki karı aynı zamanda Kalkolitik Çağ'dan itibaren bu coğrafyada bulunan diğer yerleşim alanlarının da hızlı bir şekilde gelişmesine de öncülük etti.

Kalkolitik Çağ'da bölgede yoğun olarak işletilen hammadde kaynağının başında bakır gelmektedir. Özellikle Elazığ-Malatya ve Diyarbakır-Ergani gibi bölgelerin sahip olduğu bakır yatakları bölgede yoğun bir şekilde bakır üretimine ortam hazırlamaktaydı. Bakır üretimi dışında bölgedeki yerleşim alanlarında gümüş, kurşun ve altın üretimi de yapılmaktaydı. Hatta bu yerleşim alanlarında altın, gümüş, kurşunun birlikte kullanıldığı da görülmektedir. Ayrıca Doğu Anadolu Bölgesi'ndeki yerleşim alanlarında metal üretimi için uygun miktarda gümüş ve bakır karıştırıldığı gibi bu coğrafyada üretilen metal nesnelere kalaylanmaktaydı. Kalkolitik Çağ'dan itibaren Doğu Anadolu madenciliğinin böylesine ileri boyutlara ulaşmasında yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bölgenin sahip olduğu madencilik potansiyeli oldukça etkili oldu. Bunun dışında Neolitik Çağ'dan itibaren bu coğrafyaya yerleşen insanların madenlere kolayca ulaşması bölgedeki metalürjik faaliyetlerin ileri seviyelere ulaşmasında etkili olan faktörlerden bir diğeri oldu. Bölge madenciliğinin bir başka çarpıcı yönü ise metal üretiminin yerleşim alanlarının içerisinde yapılmasıdır. Bu yerleşim alanlarında ele geçirilen metal eritme kapları, maden cürüfları ve bakır cevherleri bunun en iyi kanıtı olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Doğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan yerleşim alanlarındaki metalürjik faaliyetlerin çok ileri boyutlara ulaşması sonucunda zamanla metal kullanımı birinci derecede saygınlık nesnesi durumuna geldi. Ayrıca bu coğrafyadaki yönetici ve elit sınıfların metal kullanma yönündeki taleplerinin zamanla daha ileri boyutlara ulaşması metalürjik faaliyetlerde son derece ince işçilik ve yüksek düzeyde ustalık gerektiren alışımaların kullanılmasına ortam hazırladı. Bununla birlikte alanında oldukça uzmanlaşmış metal ustaları sınıfı ortaya çıktı. Örneğin ele geçirilen bakır silahların uygun miktarda arsenle karıştırılarak yapılması bu silahları hem daha sertleştirmekteydi hem de bunların direncini daha da artırmaktaydı. Bu durum aynı zamanda Kalkolitik Çağ'da bölgedeki metal teknolojisinin ulaştığı boyutları ve alanında oldukça uzman olan metal ustalarının varlığını gözler önüne sermektedir. Bu çağdaki maden üretimi ayrıca bölgedeki kent-devlet yönetimine doğru giden süreci de olumlu yönde etkiledi. Kent-devlet sürecinin ortaya çıkmasıyla birlikte bölgedeki metal üretimi oldukça arttı ve bu

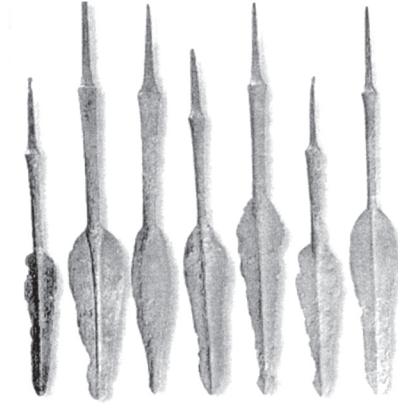
üretim artışına bağlı olarak Transkafkasya ve Mezopotamya ile sürdürülen metal ticaretine dayalı ilişkilerin varlığında da ciddi artışlar oldu.



Resim 1: Doğu Anadolu Bölgesi Maden Kaynakları (Di Nocera & Palmieri, 2011: 150)



Resim 2: Arslantepe'deki saray kompleksinde ortaya çıkarılan çok sayıda bakır kılıçlar (Di Nocera & Palmieri, 2011: 151)



Resim 3: Arslantepe’de ele geçirilen bakır Mızrak uçları (Di Nocera & Palmieri, 2011: 151)

KAYNAKÇA

- Alvaro, C. & Frangipane, M. & Liberotti, G. & Quaresima, R. & Volve, R. (2011). The Study of the 4th Millenium Mud-Bricks at Arslantepe: Malatya (Turkey). Turbanti Memmi (Ed.), *Proceeding of the 37th International Symposium on Archaeometry, Siena 12–16 Maggio 2008*, Springer – Verlag Berlin Heidelberg.
- Arsebük, G. (1986). An Assemblage of Microlithic Engravers from The Chalcolithic Levels of Değirmentepe (Malatya). *Anadolu Araştırmaları, S. 10*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Arslantaş, Y. (2008). *Prehistorik Çağlarda Anadolu’da Madencilik: En Eski Çağlardan Asur Ticaret Kolonileri Dönemine Kadar*. Fırat Üniversitesi Yayınları. Elazığ.
- Arslantaş, Y. (1988). *Tarih Öncesi Dönemde Elazığ*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Elazığ. 2013.
- Belli, O. Yukarı Fırat Bölgesinin Eski Metalurjik Faaliyetlerinin Araştırılması. *VI. Araştırma Sonuçları Toplantısı*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı ve Tabiat Varlıklarını Koruma Başkanlığı.
- Burney, C. A. (1958). Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age. *Anatolian Studies VIII*.
- Caneva, C. & Palmieri, A. M. & Sertok, K. (1989). Copper Ores in The Malatya Region and Smelting Experiments. *V. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*. Antalya: T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü.
- Caneva, C. & Palmieri, A. M. & Sertok, K. (1988). Mineral Analysis in the Malatya Area: Some Hypotheses. *IV. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*. Ankara: T.C. Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Başkanlığı.

- Caneva, C. & Palmieri, A. M. (1988). Metalwork at Arslantepe in Late Chalcolithic and Early Bronze I: The Evidence from Metal Analyses. *Perspectives on Protourbanization in Eastern Anatolia: Arslantepe (Malatya) An Interim Report on 1975–1983 Campaigns*. Marcella F. & Alba P. (Eds.). Origini XII/2.
- Çiğdem, S. (2014). *Sosyopolitik Açından Urartu Öncesi Doğu Anadolu Madenciliği ve Metalurjisi*, Berikan Yayınevi. Ankara.
- Çukur, A. & Kunç, Ş. & Sağıroğlu, A. (1992). Kurşun İzotop Analizleriyle Bazı Buluntuların Kaynaklarının Belirlenmesi. *VII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Di Nocera, G. M. & Palmieri, A. M. (2011). Son Kalkolitik Çağ: Doğu Anadolu Madenciliği, *Arkeo Atlas Özel Koleksiyon Sayısı, 1*, İstanbul.
- Di Nocera, G. M. (2010). Metals and Metallurgy, Their Place in the Arslantepe Society Between The End of 4th and Beginning of The 3rd Millennium BC. Economic Centralisation in Formative States, The Archaeological Reconstruction of the Economic System in 4th Millennium Arslantepe. Marcella F. & C. Alvaro, F. B. Restelli & v.d (Eds.). *Studi di Preistoria Orientale (SPO), Volum 3*. Sapienza Università Di Roma Dipartimento di Scienze Storiche Archeologiche e Antropologiche dell'Antichità. Roma.
- Esin, U. & Arsebük, G. (1983). 1982 Yılı Değirmenmetepe (Malatya) Kazısı. *V. Kazı Sonuçları Toplantısı*, İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü.
- Esin, U. & Arsebük, G. (1974). Tülintepe Kazısı 1971. *Keban Projesi 1971 Çalışmaları*. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları. Ankara.
- Esin, U. & Arsebük, G. (1982). Tülintepe Kazısı 1974. *Keban Projesi 1974–1975 Çalışmaları*. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları. Ankara.
- Esin, U. & Harmankaya, S. (1985)“1984 Değirmenmetepe (Malatya) Kurtarma Kazısı. *VII Kazı Sonuçları Toplantısı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü. Ankara.
- Esin, U. & Harmankaya, S. (1987). Değirmenmetepe (Malatya) Kurtarma Kazısı 1986. *9. Kazı Sonuçları Toplantısı*, I. Cilt. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü. Ankara.
- Esin, U. (1990). Değirmenmetepe (Malatya) Kalkolitik Obeyd Evresi Damga Mühür ve Mühür Baskıları. *X. Türk Tarih Kongresi*, I. Cilt. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara.
- Esin, U. (2000). Değirmenmetepe (Malatya) Kurtarma Kazıları. *Türkiye Arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi*. İstanbul Üniversitesi Yayınları. Ankara.
- Esin, U. (1984). Değirmenmetepe (Malatya) Kurtarma Kazısı 1983 Yılı Raporu. *VI. Kazı Sonuçları Toplantısı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü. İzmir.
- Esin, U. (1986). Doğu Anadolu'ya ait Bazı Prehistorik Cüruf ve Filiz Analizleri. *Anadolu Araştırmaları*, S. 10. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. İstanbul.
- Esin, U. (2000). Tepecik Kurtarma Kazıları. *Türkiye Arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi (1932–1999)*. O. Belli (Ed.). İstanbul Üniversitesi Yayınları. Ankara.

- Esin, U. (1979)“Tülintepe Kazısı 1973. *Keban Projesi 1973 Çalışmaları*. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları. Ankara.
- Esin, U. (2000). Tülintepe Kurtarma Kazıları. *Türkiye Arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi (1932–1999)*. O. Belli (Ed.). Ankara.
- Fidan, E. (2012). Anadolu'nun İlk Madencileri ve Madeni Eserleri (M.Ö. 900–2000). *Madencilik Türkiye: Madencilik ve Yer Bilimleri Dergisi*, S. 23. Ankara.
- Frangipane, M. & Di Nocera, G. M. (2012). Discontinuous Development in Settlement Pattern and Socio-Economic/Political Relations on the Malatya Plain in the 4th and 3rd Millennia. *Broadening Horizons 3. Conference of Young Researchers Working in the Ancient Near East*, F. Borrell v.d.(Eds). Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions Bellaterra.
- Frangipane, M. (2011a). Arslantepe. Arkeo Atlas Özel Koleksiyon, No:2011/01. İstanbul.
- Frangipane, M. (2011b). Arslantepe-Malatya: A Prehistoric and Early Historic Center in Eastern Anatolia. *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia*. G. McMahon & S. Steadman (Eds). Oxford University Press. New York.
- Frangipane, M. (2011c). *Son Kalkolitik Çağ: Doğu Anadolu*. Arkeo Atlas Özel Koleksiyon Sayısı /1. İstanbul.
- Hauptmann, H. (1982). Norşuntepe Kazısı 1974. *Keban Projesi 1974–1975 Çalışmaları*. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları. Ankara.
- Hauptmann, H. (2011). Norşuntepe. *Arkeo Atlas Özel Koleksiyon Sayısı /1*. İstanbul.
- Işıklı, M. (2008). Metal Objects from Karaz, Pulur and Güzelova Excavations: General Observation About Ancient Mining and Metal and Metallurgy in Northeast Anatolia. *Ancient Mining in Turkey and The Eastern Mediterranean*, Ü. Yalçın & H. Özbal & A. G. Paşamehmetoğlu (Eds). International Conference AMİTEM 2008. Atılım Üniversitesi Yayınları.
- Işıklı, M. (2011). *Doğu Anadolu Erken Transkafkasya Kültürü: Çok Bileşenli Gelişkin Bir Kültürün Analizi*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları. İstanbul.
- Koçak K. (2009). Asur Ticaret Kolonileri Çağında Ticareti Yapılan Mallar Ve Vergiler. *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 27, Yıl 2009/2. Kayseri.
- Kunç, Ş. & Eker, A. & Kapur, S. & Çavuşoğlu, V. (1986). Değirmentepe Curuf Analizleri III. *II. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*. T.C. Kültür Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü. Ankara.
- Kunç, Ş. & Çukur, A. (1987). Bakır Buluntularda İz Element Dağılımı. *III. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü. Ankara.
- Lehner, J. W. & Yener, K. A. (2015). Organization and Specialization of Early Mining and Metal Technologies in Anatolia. *Archaeometallurgy in Global Perspective: Methods and Syntheses*. Benjamin W. v.d (Eds). New York.
- Miyake, Y. (2011). Kalkolitik Çağ Statü Eşyaları. *Arkeo Atlas Özel Koleksiyon Sayısı/1*. İstanbul.

- Pittman, H. (2011). Son Kalkolitik Çağ Mühürleri. Arkeo Atlas Özel Koleksiyon Sayısı/1. İstanbul.
- Sagona, A. & Zimansky, P. (2009). *Ancient Turkey*, Routledge World Archaeology. London and New York.
- Sagona, A. & Zimansky, P. (2015). *Arkeolojik Veriler Işığında Türkiye'nin En Eski Kültürleri M.Ö. 1000.000–550*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları. İstanbul.
- Sevin, V. (2003). *Anadolu Arkeolojisi*. Der Yayınları. İstanbul.
- Tekin, H. (2015). *Eski Anadolu Madenciliği: Arkeolojik Verilerin Işığı Altında Başlangıcından Demir Çağı'na Kadar*. Bilgin Kültür Sanat Yayınları. Ankara.
- Tez, Z. (2011). Madencilik, *Metalürji ve Mineralojinin Çileli Tarihi*. Doruk Yayıncılık. İstanbul.
- Van Loon, M. & Güterbock, H. G. (1972). Korucutepe Kazısı 1970. *Keban Projesi 1970 Çalışmaları*. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları. Ankara.
- Van Loon, M. (1973). Excavations at Korucutepe Turkey. 1968–70: Preliminary Report Part I: Architecture and General Finds. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 32, No. 4. The University of Chicago Press.
- Yakar, J. (2014). *Eski Anadolu Toplumunun Arkeolojik Yansımaları: Neolitik ve Kalkolitik Çağ Topluluklarının Sosyo-Ekonomik Yapıları, İnanç Sistemleri ve Teknolojileri, Cilt I*. Homer Kitabevi. İstanbul.
- Yakar, J. (1985). *The Later Prehistory of Anatolia-The Late Chalcolithic and Early Bronze Age, Part I*. Oxford.
- Yalçın, Ü. & Hauptmann, H. & Hauptmann, A. & Pernicka, E. (1993). Norşuntepe'de Geç Kalkolitik Çağı Bakır Madenciliği Üzerine Arkeometalürjik Araştırmalar. *VIII Arkeometri Araştırmaları Sonuçları Toplantısı*. Ankara Üniversitesi Basımevi. Ankara.
- Yalçın, Ü. & Özbal H. (t.y.). History of Mining and Metallurgy in Anatolia. Erişim: http://www.tf.unikel.de/matwis/amat/iss/kap_a/articles/anatolian_metallurgy_review_yalcin_ozbal.pdf.
- Yalçın, Ü. & Yalçın, H. Gönül (2009). Evidence For Early Use of Tin at Tülintepe in Eastern Anatolia. *TÜBA-AR 12*. Ankara.
- Yalçın, Ü. (2013). Anadolu Madenciliği. *III. Odtü Arkeometri Çalıştayı, Türkiye Arkeolojisinde Metal: Arkeolojik ve Arkeometrik Çalışmalar*. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Yayınları. Ankara.
- Yalçın, Ü. (2016). Anadolu Madencilik Tarihine Toplu Bir Bakış. *MT Bilimsel Yer Altı Kaynakları Dergisi*, Yıl 5, Sayı 9. Ankara.
- Yalçın, Ü. (2008). Ancient Metallurgy In Anatolia. *Ancient Mining in Turkey and The Eastern Mediterranean*. Ü. Yalçın & H. Özbal & A. G. Paşamehmetoğlu (Eds.). Atılım Üniversitesi Yayınları. Ankara.
- Yener, K. A. (2009). Strategic Industries and Tin in the Ancient Near East: Anatolia Updated, *TÜBA-AR 12*, TÜBİTAK. Ankara.

BİNGÖL İLİ'NDE NÜFUS VE YERLEŞMELERİN YÜKSELTİ BASAMAKLARINA GÖRE DAĞILIŞI

The Distribution of Population and Settlements According to the Elevation Zones in Bingöl Province

Vedat AVCİ¹

Geliş Tarihi: 28.02.2017 / Kabul Tarihi: 31.03.2017

Öz

Bu çalışmada Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat Bölümü'nde yer alan Bingöl ilinde nüfus ve yerleşmelerin yükselti basamaklarına göre dağılımı değerlendirilmiştir. Bu amaçla Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) veri tabanından 2016 yılına ait nüfus verileri indirilmiştir. Nüfus ve yerleşmelerin yükselti basamaklarına göre dağılımını analiz etmek için çalışma alanına ait sayısal topoğrafya haritalarından sayısal yükselti modeli (SYM) oluşturulmuş, bu modelden 250 metre aralıklarla yükselti basamakları haritası üretilmiş ve yeniden sınıflandırılmıştır. Topoğrafya haritalarından köy ve ilçe merkezleri sayısallaştırılmış, nüfus verisi yerleşmelerin veri tabanına işlenmiştir. Yerleşme katmanı ile yükselti katmanı karşılaştırılmış, her yükselti basamağında bulunan nüfus miktarı ve yerleşme sayısı bulunmuştur. Bu işlemler için Coğrafi Bilgi Sistemleri yazılımlarından ArcGIS 10.1 programı 3D Analiz Modülü kullanılmıştır. Ulaşılan sonuçlara göre Bingöl'de nüfusun % 58.7' i 1000-1250 m yükselti basamağında toplanmıştır. 2000 m'den sonraki yükseltilerde ise nüfus önemli ölçüde azalmaktadır. Yerleşme-yükselti ilişkisi değerlendirildiğinde 331 yerleşmenin 104'ü 1500-1750 yükselti basamağında yer alırken, 2000 m ve üzerinde 6 sürekli yerleşme bulunmaktadır. Analiz sonuçlarına göre nüfus ve yerleşmelerin ova/ havza tabanları ile vadi tabanlarında yoğunlaştığı, yükseltiye bağlı olarak nüfusun azaldığı görülmüştür. Bu durum nüfus ve yerleşmelerin dağılışında topoğrafya ile iklim şartlarının ve beşeri koşullarının etkili olduğunu göstermektedir.

1 Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, vavci@bi - gol.edu.tr

Anahtar Kelimeler: Bingöl, Nüfus, Yükselti Basamakları, Coğrafi Bilgi Sistemleri

Absract

In this study the distribution of population and settlements according to elevation zones in Bingöl province, which is located in the Upper Euphrates Section of Eastern Anatolia Region of Turkey, have been evaluated. For this purpose, population data for 2016 has been obtained from the database of Turkish Statistical Institute. In order to analyze the distribution of population and settlements according to elevation zones, Digital Elevation Model (DEM) has been created using digital topographic maps of the study area. From this model, maps with 250 m intervals for elevation zones have been produced and reclassified. The province, its districts and villages have been digitized, and population data has been processed into the database of the settlements. Settlement and elevation layers have been overlaid, and population and the number of settlements in each elevation zone have been determined. For these operations, 3D Analysis of ArcGIS 10.1, which is one of the software of Geographic Information Systems, has been used. According to the results, 58.7% of the population in Bingöl is in group of 1000-1250m, whereas population above 2000m decreases substantially. When the relation between settlement and elevation evaluated, it is seen that, while 104 settlements out of 331 are in group of 1500-1750m, 6 permanent settlements are in group of 2000m or above. According to the results of the analysis, it is seen that, most of the population and settlements are on basin floor, plain base and valley floor, and that the population decreases with increasing elevation. This indicates that topography, climate and environmental elements affect the distribution of population and settlements.

Keywords: Bingöl, Population, Elevation Zones, Geographic Information Systems

1.Giriş

Yerleşmeler ve buralarda ikamet eden nüfus, lokal iklim şartları, uygun doğal kaynaklar ve müsnet topoğrafik özelliklerin birleşiminden meydana gelen çeşitli doğal çevre koşullarıyla etkileşim içindedir (Savvides vd., 2016). Yeryüzünün değişik kesimlerinde doğal ve beşeri faktörlerin gösterdiği farklı özellikler nüfusun dağılımını etkilemektedir (Sergün, 1977; Balcı Akova, 2009; Güngör ve Bozyiğit, 2011; Özçağlar, 2011). Bir sahadaki nüfusun dağılımını “yatayda, dikeyde ve zamanda” olmak üzere üç şekilde incelemek gerekmektedir (Özçağlar, 2011). Nüfusun yataydaki dağılımı bir sahadaki nüfusun özel konuma bağlı alansal dağılım şekli

ile ortaya konmaktadır. Nüfusun dikeydeki dağılışı ile de yükselti basamaklarına göre dağılım özellikleri belirlenir (Toroğlu, 2006).

Doğal ortam şartlarını her şeyin üzerinde tutmak ve adeta insanoğlunu tabiatın oyuncağı olarak görmek yanlış bir yaklaşımdır (Yücel, 1987). Doğal ortam koşulları karşısında insanı edilgen kabul etmek, günümüzden yaklaşık yüz yıl öncesine ait olan ve günümüzde pek de bir geçerliliği olmayan bir görüştür (Taş ve Yakar, 2009 a). Belirli bazı kültürlerin teknoloji kullanımıyla, çevrenin yarattığı baskıları ortadan kaldırdığı (Özgüç ve Tümertekin, 2000) bilinmektedir. Ancak doğal koşulların nüfus ve yerleşme dağılışı üzerindeki etkisi devam etmektedir. Coğrafi enleme göre değişiklikler göstermekle birlikte nüfusun yeryüzündeki dağılışını etkileyen doğal faktörlerin başında yükselti gelmektedir (Gözenç ve Günal, 1987; Günal, 1993; Özgür, 1993; Soykan ve Kızılçaoğlu, 1998; Çağlıyan, 2005; Aylar, 2009; Balcı Akova, 2009; Taş ve Yakar, 2009 a, b). Çünkü, yükselti coğrafi şartların şekillenmesinde önemli faktördür. Doğal olarak yerleşmeler de yükselti faktöründen etkilenecektir. Bu bağlamda diğer coğrafi şartlarla birlikte yükselti faktörü de yerleşmelerin dağılışında, dokusunda ve tipinde etkili bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Tunçdilek, 1985).

Dünya nüfus dağılışı haritasına bakıldığında genellikle yükseltinin artması ile birlikte nüfusun azaldığı görülmektedir. İklim bölgelerine göre değişen koşulların etkili olmasının yanında belli bir yükseklikten sonra nüfusun bulunmadığı bir gerçektir (Güner, 2010). Çünkü yükselti, beşerî faaliyetler üzerinde doğrudan etkili olan iklim, toprak ve bitki örtüsüne göre kısa mesafeler içinde büyük farklılıklar sergilemektedir (Sergün, 1994). Özellikle 30.-60. enlemlerde yer alan ülkelerde, yükselti arttıkça yerleşme ve buna bağlı olarak nüfus oranında azalma, alçak sahalarda (özellikle ovalar ve platolar) ise nüfus oranında yoğunlaşma gözlenmektedir (Tolun Denker, 1977).

Türkiye, kısa mesafelerde büyük sayılabilecek yükselti farklarının gözleendiği bir fiziki yapıya sahiptir. Özellikle Ege, Akdeniz ve Karadeniz bölgeleri kısa mesafede yükselti farkının büyük değişim gösterdiği bölgeler arasındadır. Bunun dışında çöküntü alanları, dağlık kütleler ve platolar arasında yükselti farkları ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla farklı jeomorfolojik birimlerin bulunduğu alanlarda kurulmuş olan yerleşmelerin, yükseltiye bağlı olarak sayı ve tipleri yanında şekil ve dokuları da değişmektedir (Tunçdilek, 1967).

Bir alandaki beşerî hayata ait hareketlilik veya problemlerin açıklanmasında ortamın fiziki koşulları da çalışmaya dahil edilirse, beşerî ve ekonomik coğrafyaya ait problemler çok daha kolay ve anlaşılır şekilde açıklanabilecektir (Bayer Altın, 2010). Yerleşmelerin ve nüfusun yükselti basamaklarına göre gösterdiği dağılışı paterni, bilhassa yükselti farkının bariz olduğu veya yerleşmelerin ve nüfusun yükseltiye bağlı olarak belirgin kuşaklarla ayrıldığı mekânlarda daha çok ehemmiyet

kazanmaktadır. Nitekim yükseklik faktörünün hem kırsal (Tolun-Denker, 1977) hem de şehirselleşen (Aliağaoğlu ve Uğur, 2010) yerleşmelerin ve buralarda yaşayan nüfusun dağılımını değiştiren uygarlık seviyesine göre farklı şekillerde etkilediği bilinmektedir. Bu tür alanlarda yerleşme ve nüfus dağılımı üzerindeki yükselti şartlarının açıklanması, insana bağlı faaliyetlerin genel temayülü hakkında önemli neticeler vermektedir. Ayrıca mekân üzerindeki bu ilişkinin geçmişten günümüze seyrinin tectik edilmesi, değişikliklerin teşhisi, izlenmesi, analizlerinin yapılması veya haritalanması ile mekânın gelecekteki durumunun planlamasında büyük önem taşımaktadır (Tekeli, 2005). Böylece gerek planlanma, gerek doğal kaynakların daha sürdürülebilir bir şekilde kullanımı ve gerekse beşeri faaliyetlerin kendi içindeki dağılımı bakımından birçok avantaj sağlanmaktadır (Atasoy ve Özşahin, 2013).

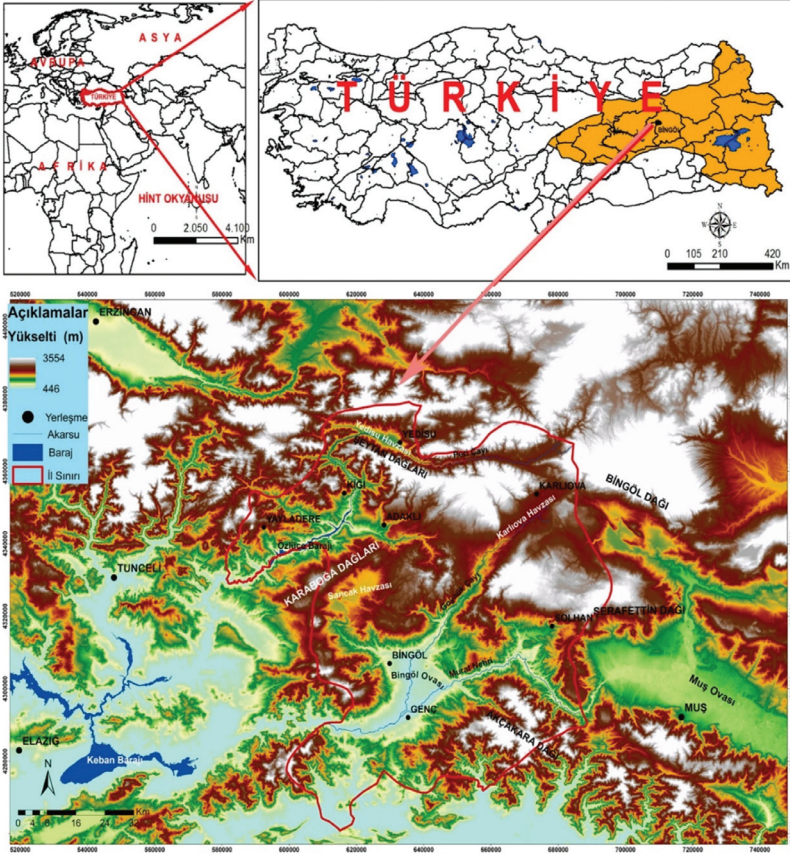
Bu çalışmada Bingöl ilinde nüfus ve yerleşmelerin yükselti basamaklarına dağılımının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. 2016 yılı verileri kullanılarak nüfus ve yerleşmelerin yükselti basamaklarına dağılımı sorgulanmış ve bu dağılımın nedenleri araştırılmıştır.

2. Çalışma Alanı Ve Başlıca Coğrafi Özellikleri

Bingöl ili, Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat Bölümü'nde yer almaktadır (Erol, 1993, Şekil 1). İlin toplam alanı 8106. 27 km²'dir². Bingöl'de yükselti 800-3019.5 m arasında değişirken, ortalama yükselti 1744.5 m'dir. Doğu Anadolu Bölgesi'nde olduğu gibi Bingöl ilinde de ortalama yükselti fazladır. Bu durum yakın dönemlerdeki toptan (en bloc) hareketlerle izah olunabilir (Erinç, 1953). Eğim değerleri 0-72.3° arasında değişmekte iken, ortalama eğim değerleri 16°'dir. Kuzeyde, güneybatıda ve güneydoğuda eğim değerleri artmaktadır.

Bingöl, Kuzey Anadolu Fayı (KAF) ve Doğu Anadolu Fayı (DAF) ile Varto Fayı'nın kesişme alanında (Karlıova Üçlü Eklemleri) yer almaktadır. Bu özelliğiyle tektonik olarak aktif bir alanda bulunmaktadır. Bu fayların hareketi zaman zaman depremlerin meydana gelmesine neden olmakta, can ve mal kayıpları yaşanmaktadır. DAF'a bağlı olarak 1971 ve 2003 yıllarında depremler meydana gelmiştir. 1971 depreminde 878 (Tüysüz ve Erturaç, 2005), 2003 depreminde 176 kişi hayatını kaybetmiştir (Emre vd., 2003). Türkiye'nin doğu kesimlerinde meydana gelen şiddeti yüksek depremlerin ortalama merkezi yaklaşık olarak Bingöl'ün kuzeyinde; medyan merkezi ise ortalama merkezin batısında yer almaktadır. Bu bölge şiddeti yüksek depremler açısından % 99 güven aralığında sıcak bölge oluşturmaktadır. Bu alan tüm Türkiye'de gerçekleşen depremler için de sıcak bölge özelliğine sahiptir (Menteşe ve Tağıl, 2016).

2 (İl sınıırı Karayolları Genel Müdürlüğü verilerinden alınmış ve alan Coğrafi Bilgi Sistemleri ortamında hesaplanmıştır).



Şekil 1. Bingöl ilinin lokasyon haritası

Bingöl kuzeyinde Şeytan Dağları, kuzeydoğusunda Bingöl Dağı, doğusunda Şerafettin Dağları güneyde Akçakara Dağı, batıda Karaboğa Dağları yer almaktadır. Oldukça engebeli olan Şeytan Dağları, KB-GD doğrultulu bir uzanıma sahiptir. Dağlık kütlelerin uzanışı bölgeyi etkileyen tektonik hatlara paraleldir. Anatolide dahil olan Şeytan Dağları ve güney etekleri Toroslar Sistemi'nin en dış kavislerine tekabül etmektedir (Ketin, 1945). İli doğudan sınırlandıran Bingöl Dağı, Üst Miyosen-Pliyosen yaşlı, kalkan veya tabla-kalkan şeklinde sönmüş bir volkanik dağdır (Tonbul, 1996). Doğuda yer alan Şerafettin Dağları bir dağdan ziyade plato görünümündedir. Zira bu kütle üzerinde geniş volkanik platolar görülmektedir (Avcı, 2014). Bingöl Ovası'nın güney kenarı boyunca KB-GD yönünde uzanan Akçakara Dağı, ünite olarak Güneydoğu Toroslara dahil olup, yapısını bütünüyle Bitlis Metamorfik kayaçları oluşturmaktadır (Tonbul, 1990). Bingöl ilini batıdan çevreleyen Karaboğa Dağları DAF'a paralel olarak gelişmiş fayların doğrultusunda uzanmaktadır. KD-GB uzanımlı bu kütle Sancak Havzası'nı çevrelemektedir.

Doğu Anadolu Bölgesi'nde dikey yöndeki tektonik hareketler neticesinde meydana gelen dislokasyon hatları boyunca Bingöl, Muş, Van, Hınıs, Gevar ve Iğdır depresyonları oluşmuştur. (Erinç, 1953). Bingöl Ovası, Güneydoğu Toroslar'ın kuzey kenarı boyunca sıralanan ve birbirlerinden belirgin eşiklerle ayrılan tektonik çukurluklardan birine karşılık gelmektedir. Türkiye'nin en belirgin ve aktif yapısal unsurlarından biri durumundaki DAF üzerinde şekillenmiş olan bu ova, yaklaşık 500 km²'lik bir alan kaplamakta, DAFZ'a uygun olarak da KD-GB yönünde uzanmaktadır. Kuzeyden güneye doğru eğimli bulunan ova yüzeyi, ortalama 1150-1250 m'ler arasında uzanmasına karşılık, Murat Nehri ve kollarının işlevleri sonucu oldukça parçalanmış bir durumda olup, güneye doğru gidildikçe belirginleşen basamaklı bir görünüm sunmaktadır. Kapalı bir çanak içerisine yerleşmiş bulunan Bingöl Ovası, dört bir taraftan yükseltileri yer yer 2000 m'yi geçen dağlık alanlarla çevrelenmektedir (Tonbul, 1990 a). Bingöl oluşu, Orta Pliyosen'deki tektonik hareketlerle dar ve derin bir hendek biçimini almış; ancak Üst Pliyosen'de oluşan blok halindeki çökme sonucu iyice belirginleşmiş, çevredeki yüksek dağlardan gelen malzemelerin biriktiği karasal bir ortam halini almıştır (Atalay ve Mortan, 2008). Bingöl kuzeydoğusunda yer alan Karlıova Havzası, KAF ve DAF'a bağlı olarak oluşmuş fay kaması havzası özelliğindedir (Avcı, 2014). İl sınırları içinde fay kontrollü olarak gelişmiş diğer bir büyük ölçekli yapı, uzun eksenli 11 km, ortalama eni ise 1.5 km civarında olan Yedisu Havzası'dır (Zabcı, 2012). Tektonik hatlara bağlı olarak oluşan Sancak Havzası ve Genç Ovası diğer çöküntü alanlarıdır.

Bölgede dislokasyon hatlarının istikametlerini takiben KD-GB veya KB-GD istikametinde uzanan vadiler bulunmaktadır. Akarsuların dislokasyon hatlarına yerleşmesi, bu dislokasyonlar ile çok sıkı bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir (Erinç, 1953). Göynük Çayı ve Murat Vadisi DAFZ'a yerleşmiş, Peri Suyu KAFZ'a yerleşmiştir.

Araştırma sahası ve çevresinde karasal iklim koşulları egemendir. Bingöl ovası ve çevresinde genel olarak karasal iklim koşullarının görülmesi bu sahanın denizden uzak, bir kara içi alanı olması ile ilgilidir (Tonbul, 1990 b). Yükselti, bakı, yamaç eğimi ve orografik doğrultu, inceleme alanındaki depresyon tabanları ile bunları çevreleyen dağlık alanlar üzerinde sıcaklık ve yağış dağılışı bakımından belirgin farklara neden olmaktadır (Avcı, 2007). İnceleme alanında kuzeye gidildikçe sıcaklık değerleri azalırken, genel olarak yağış miktarı artmaktadır.

3. Materyal ve Yöntem

Bu çalışmada Bingöl ilinin 2016 yılına ait nüfus verileri ile topoğrafya haritalarından faydalanılmıştır. Nüfus verisi Türkiye İstatistik Kurumu veri tabanından Microsoft Excel ortamında indirilmiştir. Çalışma alanına ait sayısal topoğrafya

haritalardan Sayısal Yükseklik Modeli (SYM) oluşturulmuştur. SYM oluşturulurken ArcGIS 10.1 Programı 3D Analiz-Data Management-TIN-Create TIN-TIN to Raster Modülü kullanılmıştır. Oluşturulan SYM'nin çözünürlüğü 10 m'dir. SYM kullanılarak 250 m aralıklarla yükselti basamakları haritası oluşturulmuş ve yeniden sınıflandırılmıştır. Bingöl ilindeki yerleşmeler nokta (point) formatında çizilmiş, her yükselti basamağında yer alan nüfus miktarı ve yerleşme sayısı, yükselti basamakları haritası ile yerleşme katmanı CBS ortamında çakıştırılarak tespit edilmiştir. Bu işlemler için ArcGIS 10.1 yazılımı 3D Analiz Modülü kullanılmıştır. Yerleşmelerin yükseltisi SYM kullanılarak veri tabanına otomatik olarak işlenmiştir. Bu işlem için 3D Analiz-Functional Surface-Add Surface Information Modülü kullanılmıştır.

4. Bulgular

4.1. Bingöl İlinin Morfolojik Özellikleri

Araştırma sahasında dağlık alanlar, platolar, vadiler, ova ve havzalar ana yer şekillerini oluşturmaktadır. İnceleme alanı dağlık sahalarla sınırlandırılmıştır. Dağlık kütlelerin yükseltisi fazla olup, Bingöl Dağı ve Şerafettin Dağları dışında oldukça engebeli bir görünüme sahiptir. Bu nedenle nüfus ve yerleşmeye uygun değildir. Üzerinde geniş platolar bulunan Şerafettin Dağları mevsimlik yerleşmelerin yaygın olduğu alana tekabül etmektedir. Bu yerleşmeler yaz mevsiminde hayvancılık amaçlı kullanılmaktadır.

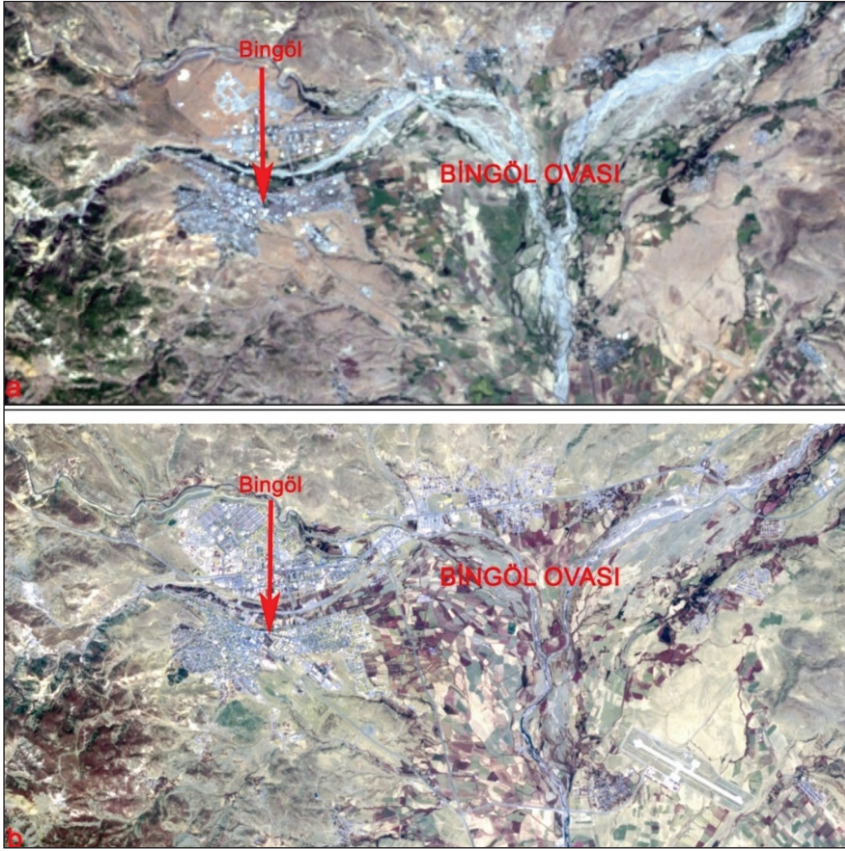
Kuzeyde Peri Çayı ile güneyde ise Murat Nehri Vadisi bazı alanlarda dar ve derin olmasına karşın, ova ve havzalara ulaştıkları alanlarda vadi yatağı genişlemektedir. Bu sahalar yerleşme açısından elverişli ortamlardır. Dağlık kütlelerin çevrelediği ova/havzalar yerleşmelerin büyük bir bölümünün kurulduğu alanlardır. Çünkü dağlık bir bölge olan Doğu Anadolu'da özellikle ova tabanları ve vadi oluklarının içleri ile bu vadi tabanlarında çok sayıda şehir kurulmuştur. Neojen sonunda meydana gelen çöküntü çukurlarını dolduran akarsu tortullarının meydana getirdiği taban seviyesi ovaları, hem verimli arazilere sahip hem de su kaynakları açısından zengin olduklarından tarihin ilk devirlerinden itibaren yerleşme sahaları olarak seçilmiş ve yüzyıllar boyunca gelişmiş şehirlere sahne olmuştur (Yalçınlar, 1967). Bingöl şehri, yerleşme çekirdeğini oluşturan Çapakçur Deresi'nin ovaya ulaştığı yerde, yanal aşınımınla genişlemiş vadi tabanında kurulmuştur. Batıdan doğuya doğru akmakta olan derenin vadi tabanı, şehrin yukarı kesimlerinde 300-400 m genişliğinde iken, aşağı kesimlerde genişlik 700-800 m'yi bulur. Jeomorfolojik problemler nedeniyle de şehrin yeri değiştirilmiş ve belirtilen akarsuyun daha yüksek seviyedeki taraçalar üzerine taşınmıştır (Akkan, 1971; Tuncel, 1977; 1981). Zira Bingöl bir köy kadar küçükken jeomorfolojik şartların uygunsuzluğu henüz

hissedilmiyordu. Bingöl büyüyüp kasaba ve şehir hüviyetini kazanmaya başlayınca bir taraftan akarsu yatağına yakın kesimlere bir taraftan da yamaçlara doğru da genişlemeye başlamıştır. Her iki tarafa doğru genişlemenin sakıncaları görülmeye başlanmış, kentin akarsu yatağına yakın kesimleri su baskınına maruz kalırken, yamaçlara doğru tırmanan evler de iri blokların yuvarlanması sonucunda tehlikeli bir durum almaya başlamıştır. Asıl bu ikinci tehlike Bingöl'ün yer değiştirmesine sebep olmuştur (Tuncel, 1981).



Foto 1. Bingöl Merkez ilçe Bingöl (Çapakçur) Çayı Vadisi'ne kurulmuş, ancak doğal koşulların elverişsizliği nedeniyle yeri değiştirilmiştir.

Taraçalara kurulan yeni şehir 1971 yılında 6.8 (Ambraseys ve Jackson 1998) ve 2003'te 6.4 büyüklüğünde (Dirik vd., 2003) deprem yaşamış ve bu yüzeylerdeki yapılarda önemli zararlar meydana gelmiştir. Deprem sonrasında yeniden yapılandırılması sürecinde, yer seçimi ve kentsel gelişme alanlarının planlaması çalışmalarına esas olmak üzere öncelikle kent yakın çevresinin “Temel Yerbilim Haritaları” ile “Doğal Afet Tehlike Haritalarının hazırlanması ve yer seçiminin bu verilere dayandırılması, belirlenebilecek alternatif alanlarda ise yapılacak olan ayrıntılı zemin etüdü çalışmaları esas alınarak İmar Uygulama Planlarının üretilmesi gerekli iken (Emre vd., 2003) Bingöl'de bu durumun dikkate alınmadığı gözlenmektedir. Son yıllarda kentleşmeye bağlı olarak Bingöl Ovasında yer alan tarım arazileri yerleşmeye açılmaktadır (Şekil 2). Yörenin depremselliği açısından düşünüldüğünde bu durum oldukça risklidir.

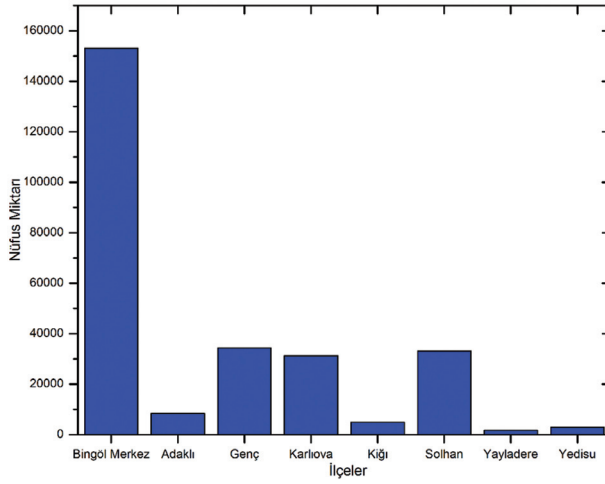


Şekil 2. Bingöl Ovası ve çevresine ait uydu görüntüsü a-Landsat 7 (12/09/2000) 3-2-1 bant kombinasyonu (<https://earthexplorer.usgs.gov/>), b-Sentinel 2- (31/08/2016) 5-4-2 bant kombinasyonu (<https://scihub.copernicus.eu/dhus/#/home>)

Genç, Karlıova ve Yedisu ilçeleri de fay hatları boyunca oluşan çöküntü alanlarına kurulmuş diğer yerleşmelerdir. Bu yerleşmelerden kuzeyde olan Yedisu'da nüfus miktarı ve yerleşme sayısı daha azdır.

4.2. Bingöl İlinin Nüfus ve Yerleşme Özellikleri

2016 yılı verilerine göre ilin toplam nüfusu 269.560'dır. Bu nüfusun yarısından fazlası merkez ilçede yaşamaktadır (Şekil 3). Merkez ilçede yaşayan nüfusun miktarı 153.011'dür. Bingöl merkez ilçe dahil olarak araştırma sahasında 8 ilçe, 3 belde merkezi ve 320 köy yerleşmesi bulunmaktadır. Yerleşmelerin 33'ü (% 10) Adaklı, 69'u (% 21) Genç, 48'i Karlıova (% 15), 26'sı Kiğı (% 8), 91'i (% 27) Merkez İlçe, 29'u (% 9) Solhan, 21'i (% 6) Yayladere, 14'ü (% 4) Yedisu'da yer almaktadır.



Şekil 3. Bingöl ilinde nüfus miktarının ilçe merkezlerine dağılımı

Merkez ilçede yaşayan nüfusun toplam nüfusa oranı ise % 57'dir. Merkez ilçeyi % 13'le Genç ve % 11 ile Solhan ilçesi takip etmektedir. Bingöl kuzeyinde yer alan Yayladere, Yedisu, Kiğı ve Adaklı ilçeleri toplam nüfusun sadece % 4'üne sahiptir. Bu durum kuzeyde yer şekilleri ve iklim koşullarının elverişsiz olmasının sonucudur. Bu ilçelerin nüfus miktarlarında geçmiş dönemlere göre bir azalma meydana gelmiştir. Örneğin Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra, askeri amaçlı yapılan nüfus sayımında (1845 yılı) Kiğı'daki toplam erkek nüfusunun 5220 olduğu bilinmektedir (Küçük 1977). Bu dönemde yaklaşık 5000 de kadın nüfusun olduğu kabul edilirse Kiğı nüfusunun 10 bini aştığı ve gelişmiş olduğu görülür. Cuinet ise 1892'deki Kiğı Kazasının toplam nüfusunu 41225 olarak belirtmektedir (Cuinet, 1892). Nitekim 1935'de nüfusu sadece 1041 olan Kiğı, 1980 yılında 6267'ye yükselmiştir (Soylu, 2007). 2016 yılı nüfus verilerine göre Kiğı ilçe merkezinde yaşayan nüfusun miktarı 4838'dir. Yaşanan terör olayları ve doğal koşulların elverişsizliği sonucu kuzeyde yer alan Yayladere, Yedisu, Kiğı ilçelerinden göç yaşanmaktadır.

4.3. Bingöl İlinde Nüfusun Yükselti Basamaklarına Göre Dağılışı

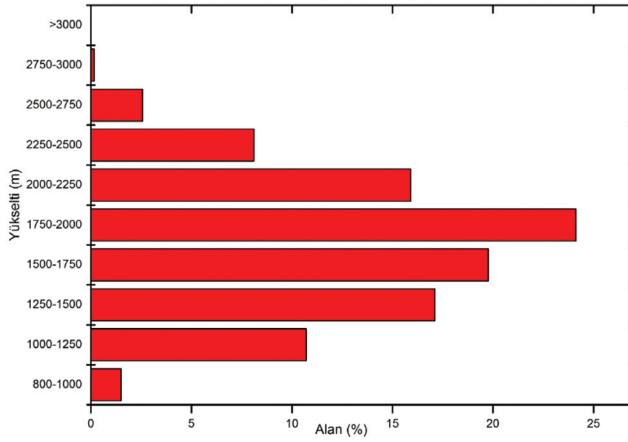
Doğu Anadolu'da nüfus daha ziyade çukur sahalarda, depresyon tabanlarında toplanmıştır. Bu durumun nedeni çukur sahalarda insanların gerek kendi hayatları gerek ziraatleri için daha kuytu, daha müsait bir yer, daha az şiddetli bir iklim bulmuş olmalarıdır. Bunun dışında bu sahaların ulaşım yolları üzerinde bulunmaları, hemen daima en verimli topraklara sahip olmaları kuraklığa rağmen bu alanların nüfuslanmasına neden olmuştur (Erinç, 1953). Çalışma alanında bulunan yoğun nüfuslu yerleşmeler ve ilçe merkezleri daha çok depresyon tabanlarına ve akarsu vadilerine kurulmuştur (Foto 2).



Foto 2. Bingöl kuzeyinde yer alan Yedisu (1501 m) ve Yayladere (1601 m)
(Foto. Mesut Gümüüşsoy) ilçeleri

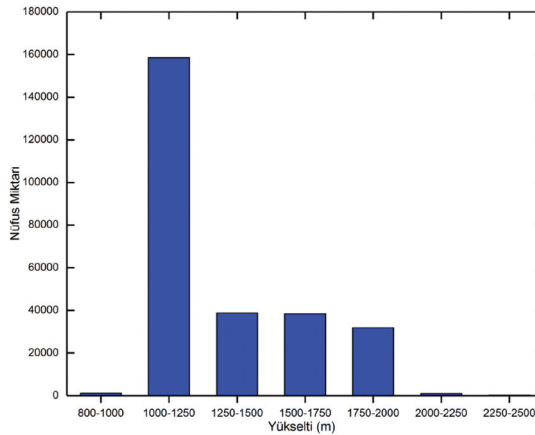
Yükselti ile nüfuslanma arasındaki ilişkilerin takip edilebilmesi ve doğru sonuçlar alınabilmesi için kuşkusuz ayırt edilen her yükselti kademesinin yüzölçümünün bilinmesi gerekmektedir (Sergün, 1994). Bingöl’de ortalama yükselti değeri 1744. 5 metredir. Bu değer ülkemizin ortalama yükselti değerinin üstünde, Doğu Anadolu Bölgesi’nin ortalama yükselti değerinin altındadır³. Genel olarak değerlendirildiğinde en düşük yükselti değerleri güneybatıda, en yüksek değerler kuzeyde görülmektedir. Ova ve havza tabanları ile vadi tabanlarında yükselti azalırken, dağlık alanlarda yükselti artmaktadır. Yükselti-nüfus ve yerleşme ilişkisini değerlendirebilmek için SYM 800-3019.5 arasında 250 m aralıklarla 10 sınıfa ayrılmış ve bu yükseltilerde yer alan yerleşmeler ve nüfusları belirlenmiştir (Şekil 4).

³ Türkiye’nin ortalama yükseltisi Tanoğlu’na (1947) göre 1.132 metre, Elibüyük ve Yılmaz’a (2010) göre ise 1.141 metre olarak belirtilmektedir. Doğu Anadolu Bölgesi’nin ortalama yükseltisi ise 1829 metredir.



Şekil 5. Bingöl ilinde yükselti basamaklarının oransal dağılımı

Hemen hemen tüm orta iklim bölgelerinde alçak kesimler yüksek kesimlere göre daha nüfusludur. Yüksek kesimlerde nüfusun azalması, yükseltinin nüfuslanma üzerindeki etkisinin en açık örneğidir. Bu kural Türkiye için de geçerli olmuş ve nüfus en büyük kısmıyla alçak düzlüklerde yer alırken, yüksek kesimler nüfuslanma bakımından daha sade bir görünüm ortaya koymuştur. Türkiye’de nüfus artışı ile meydana gelen nüfus baskısının kentlerde ve tarım potansiyeli yüksek olan alanlarda toplandığı bilinmektedir (Sergün, 1994). Bingöl ilinde nüfusun en fazla olduğu yükselti basamağı 1000-1250 m’dir. Bu yükseltide toplam 158.487 kişi bulunmaktadır. Bu miktar nüfusun % 58.7’sine karşılık gelmektedir (Şekil 6). Bu durum Bingöl Merkez ilçenin bu yükseltide bulunması, tarım alanlarının bu yükselti basamağında fazla olması ve ulaşım kolaylığı ile ilgilidir.



Şekil 6. Bingöl ilinde yükselti basamaklarına göre nüfusun dağılımı

Toplam alanın % 25'ini kaplamasına karşın nüfusun sadece % 12'si 1750-2000 m yükselti basamağında yer almaktadır. Bu durum bu yükseltide doğal ve beşeri koşulların insan yaşamını güçleştirilmesi ile ilgilidir. Bingöl ilinde 2000 m yükseltiden sonra ikamet eden nüfus son derece az olup, bu alanlarda mevsimlik yerleşmeler fazladır.

Türkiye'de nüfusun en az sayıda yer aldığı yükselti kademesi 2000-2500 m'ler arasında uzanır. Bu yükselti kademesi, tarımsal faaliyetlerin büyük ölçüde sınırlandığı, hayvancılık faaliyetlerinin ön plana geçtiği yer yer arızalı, yer yerde geniş düzlüklerden oluşan bir kademedir (Sergün, 1994). Bingöl'de nüfusun % 28'i 1250-1750 m yükseltileri arasında yaşamaktadır. 2000 m yükseltisinden sonra yaşayan nüfusun toplam miktarı 1071'dir. 2500 m'den sonra sürekli yerleşme bulunmamaktadır (Tablo 1).

Tablo 1. Bingöl ilinde nüfusun yükselti basamaklarına oransal dağılımı

Yükselti Basamakları(m)	Alan (km ²)	Nüfus Miktarı	Oran (%)
800-1000	121.586	1082	1
1000-1250	868.258	158487	59
1250-1500	1387.678	38771	14
1500-1750	1602.713	38356	14
1750-2000	1956.412	31793	12
2000-2250	1289.033	869	0
2250-2500	657.729	202	0
2500-2750	208.498		
2750-3000	14.339		
3000 ve üzeri	0.002		
Toplam	8106.27	269560	100

Herhangi bir sahada yaşayan nüfusun o alana bölünmesiyle ulaşılan yoğunluğu ifade eden aritmetik nüfus yoğunluğu (Atalay, 2011), mekân üzerindeki insan baskısını yansıtmaları bakımından oldukça önemli neticeler vermektedir (Özşahin vd., 2016). Bingöl ilinde 1000-1250 m yükselti basamağı aritmetik nüfus yoğunluğunun en fazla olduğu alana karşılık gelmektedir (Tablo 2). Bu durum hem bu yükselti basamağının kapladığı alanın azlığı hem de Merkez ilçenin burada yer almasına bağlı olarak nüfus miktarının fazla olması ile ilgilidir. Doğal ve beşeri koşulların bu yükselti basamağında insan yaşamını kolaylaştırmasının sonucu nüfus yoğunluğu yüksektir. Diğer yükselti basamakları karşılaştırıldığında 1250-1500 m'de aritmetik nüfus yoğunluğu 27.9, 1500-1750 m'de 23.9, 1750-2000 m'de 16.2'dir.

1000-1250 m yükselti basamağından sonra nüfus yoğunluğu azalmaktadır. 2000-2250 m yükselti basamağında nüfus yoğunluğu 0.6'dır (Tablo 2).

Tablo 2. Bingöl İlinde yükselti basamaklarına göre aritmetik nüfus yoğunluğunun dağılımı

Yükselti Basamakları (m)	Alan (km ²)	Nüfus Miktarı (Kişi)	Nüfus Yoğunluğu (kişi/km ²)
800-1000	121.586	1082	8.8
1000-1250	868.258*	158487	187.1
1250-1500	1387.678	38771	27.9
1500-1750	1602.713	38356	23.9
1750-2000	1956.412	31793	16.2
2000-2250	1289.033	869	0.6
2250-2500	657.729	202	0.3
2500-2750	208.498	-	0
2750-3000	14.339	-	0
3000 ve üzeri	0.002	-	0
Toplam	8106.27	269560	100

* Aritmetik nüfus yoğunluğu bu yükselti basamağında yer alan Özlüce Barajı'nın alanı dikkate alınarak hesaplanmıştır

Özşahin vd., (2016) Erzincan ilinde aritmetik nüfus yoğunluğunun 1000-1250 m yükselti seviyesinde en fazla olduğunu tespit etmiştir. Elazığ ilinde de, 1000-1250 m yükselti basamağının yoğun tarımsal faaliyetlerin yapıldığı sahalara karşılık geldiği için, nüfus yoğunluğunun daha fazla olduğu ifade edilmiştir (Çağlıyan, 2005). Nüfusun daha çok yükseltinin 1000 m'nin altında olduğu alanlarda toplandığı Kelkit vadisinde, 1000 m'nin üzerindeki yüksek alanlarda nüfus yoğunluğunun giderek azaldığı dikkati çeker. 2000 m'den yüksek alanlar ise yerleşik nüfustan yoksundur (Çoban, 2013). Kelkit vadisinde nüfus büyük ölçüde vadi tabanı düzlüklerinde ve vadi yamaçlarının daha çok güneye bakan alçak kesimlerinde yoğunlaşmıştır (Koday ve Erhan, 2010). Benzer bir durum Çankırı ili için de ifade edilmiştir. Yüzey şekilleri bakımından da çeşitlilik gösteren Çankırı ilinde yerleşmelerin belirli kuşaklarda kümelenildiği gözlenir. Özellikle vadi tabanları ile bu vadilerin kenar kesimleri, dağlık kütlelerin yamaçları ve plato alanları yerleşmelerin büyük çoğunluğuna ev sahipliği yapan yer şekillerini oluşturur. Buna karşın dağlık kütleler, yerleşmelerin seyrekleştiği hatta belirli bir yükseltinin üzerinde ortadan kaybolduğu alanlara karşılık gelmektedir (Türkan, 2016). Sivas ilinde nüfus ve

yerleşmeler 1250-1750 metre aralığındaki yükselti kuşağında yoğunlaşmaktadır (Ergün ve Doğan, 2016).

4.4. Bingöl İlinde Yerleşmelerin Yükselti Basamaklarına Göre Dağılışı

Bingöl ilinde 1750 m yükseltiye kadar yerleşme sayısının arttığı görülmektedir. En fazla yerleşme 1500-1750 m yükselti basamağında yer almaktadır. Bu yükselti basamağında 104 yerleşme bulunmaktadır. Tüm yerleşmelerin % 31.4'ü bu yükselti-lerde yer almaktadır. Bu yükselti basamağını 89 yerleşme ile 1250-1500 m basamağı takip etmektedir. 1500-1750 m yükselti basamağında yerleşme sayısı fazla olmasına karşın nüfus miktarı azdır. Bu durum bu yükseltide doğal ve beşeri koşullarının uygun olmaması ile ilgilidir. Bu yükseltiden sonra yerleşme sayısının azaldığı görülmektedir. 2000 m yükseltiden sonra bulunan sürekli yerleşme sayısı 7'dir.

Özellikle orta kuşakta, yükselti arttıkça yerleşmelerde azalma gözlenirken alçak sahalarda ve özellikle ova ve platolar, yerleşmelerin yoğunlaştığı alanlardır (Tolun Denker, 1977). Yüksek alanlarda hayvancılık faaliyetinin hemen hemen tek ekonomik faaliyet olduğu, bu alanlarda bölgeden bölgeye değişebilen özellikleri ile, küçük ve geçici yerleşmeler, bu yükseltilerin karakteristik yerleşme tipleri olarak ortaya çıkmışlardır. Bu durum ağıl, kom, oba gibi hayvancılık, yaylacılık ve yarı göçebelikle ilgili olarak ortaya çıkmıştır (Sergün, 1994). Bingöl ilinde de 2000 m yükseltiden sonra sürekli yerleşmelerin azaldığı, mevsimlik yerleşmelerin sayısının arttığı görülmektedir. Bu yerleşmeler yaylacılık faaliyetlerinde kullanılmaktadır.

Tablo 3. Bingöl ilinde yerleşmelerin yükselti basamaklarına göre dağılımı

Yükselti Basamakları (m)	Yerleşme Sayısı	Nüfus Miktarı (Kişi)
800-1000	6	1082
1000-1250	64	158487
1250-1500	89	38771
1500-1750	104	38356
1750-2000	61	31793
2000-2250	6	869
2250-2500	1	202
2500-2750		-
2750-3000		-
3000 ve üzeri		-
Toplam	331	269560

Yerleşme-yükselti ilişkisi bağlamında değerlendirilecek bir başka husus yerleşmelerin yükselti değerleridir. Bingöl’de yerleşmelerin ortalama yükselti değeri yüksek olup, 1501.9 m’dir. Benzer bir durum Yılmaz (2014) tarafından Erçek Gölü Havzası’ndaki yerleşmeler için ifade edilmiştir. Araştırma sahasında yer alan sürekli yerleşmelerin yükseltileri değerlendirildiğinde Çaybaşı (853) ve Çobançeşmesi (858) ve Yaydere (860) köylerinde yükseltinin en az olduğu, Düzağaç (2340), Harmantepe (2107) ve Kazanlı (2102) yükseltinin ez fazla olduğu görülmektedir (Tablo 4). Güneyde akarsu vadilerine kurulan yerleşmelerde yükseltinin en az olduğu, doğu ve kuzeydeki dağlık alanlara kurulan yerleşmelerin yükseltisinin en fazla olduğu görülmektedir. Yükseltisi en az olan köy yerleşmelerinin nüfusunun da az olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum yaşanan göçlerden kaynaklanmaktadır.

Tablo 4. Bingöl İlinde en düşük ve en fazla yükseltiye sahip olan yerleşmeler ve nüfus miktarları (Nüfus verisi TÜİK veri tabanından indirilmiş, SYM kullanılarak yerleşmelerin yükselti değerleri bulunmuştur)

Yükselti Basamakları (m)	Yerleşme Adı	En Alçak			Yerleşme Adı	En Yüksek	
İlçe		Yükselti (m)	Nüfus	İlçe		Yükselti (m)	Nüfus
Genç	Çaybaşı	853	6	Solhan	Düzağaç	2340	202
Genç	Çobançeşmesi	858	7	Karlıova	Harmantepe	2107	106
Genç	Yaydere	860	77	Karlıova	Kazanlı	2102	46
Genç	Ericcek	941	9	Adaklı	Elmadüzü	2055	314
Genç	Aktoprak	989	37	Karlıova	Karlıca	2042	254
Merkez	Garip	992	06	Karlıova	Soğukpınar	2010	54
Genç	Genç	1002	9828	Solhan	Göksu	2000	95

5.Sonuçlar

Bu çalışmada Bingöl ilinde nüfus ve yerleşmelerin yükselti basamaklarına göre dağılımı ve bu dağılımın nedenleri değerlendirilmiştir. Bu amaçla il sınırına göre SYM oluşturulmuş, SYM’den yararlanılarak yükselti basamakları haritası üretilmiştir. Daha sonra il sınırları içerisinde yer alan sürekli yerleşmeler sayı-sallaştırılmış ve yerleşme katmanı oluşturulmuş, 2016 yılına ait nüfus miktarları yerleşme katmanına işlenmiştir. Son aşamada yükselti basamakları haritası ile yerleşme katmanı çakıştırılmış, her yükselti basamağındaki nüfus miktarı ve yerleşme sayısı belirlenmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre Bingöl’de ortalama yükseltinin 1744.5

m olduğu, il arazisinin % 24.13'ünde yükseltinin 1750-2000 m arasında olduğu, 2000-2250 m yükselti basamağının kapladığı alanın %15.9 olduğu, 2250-2500 m yükselti basamağının % 8.11, 2500-2750 m yükselti basamağının % 2.57 alan kapladığı belirlenmiştir. 2750 m ve üzeri yükseltilerin kapladığı alan % 0.7'dir. İl arazisinin % 54.4'ünde yükselti 1750 m'nin üzerindedir.

Bingöl ilinde nüfus ve yerleşmelerin yükselti basamaklarına dağılımı değerlendirildiğinde; nüfus ve yerleşmelerin bazı yükselti basamaklarında yoğunlaştığı; 1000-1250 m yükselti basamağında toplam nüfusun % 58.7'sinin toplandığı; toplam alanın % 25'ini oluşturmasına karşın nüfusun % 12'sinin 1750-2000 m yükselti basamağında yaşadığı görülmüştür. Yerleşme sayısı ile yükselti ve nüfus yoğunluğu arasında birebir ilişki olmadığı; yerleşme sayısı en fazla olan 1500-1750 m yükselti basamağında toplam nüfusun % 14'ünün bulunduğu, 1000-1250 m yükselti basamağında yerleşme sayısı az olmasına karşın, nüfus miktarı ve yoğunluğunun fazla olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum 1500-1750 m yükseltide az nüfuslu köy yerleşmelerinin bulunmasına, 1000-1250 m yükseltide Bingöl merkez ilçenin bulunmasına bağlıdır. Nüfusun büyük bir bölümü fay hatları boyunca oluşan çöküntü alanlarında toplanmış, deprem tehlikesine rağmen bu alanlar yoğun nüfuslanmıştır. İl genelinde güneyden kuzeye gidildikçe nüfus miktarı ve yerleşme sayısı azalmaktadır.

İl genelinde km²'ye düşen insan sayısı 32 iken, 1000-1250 m yükselti basamağında bu sayı 187.1'dir. Yükselti arttıkça aritmetik nüfus yoğunluğu azalmaktadır. 2000 m yükseltiden sonra bulunan sürekli yerleşme sayısı 7 olup, bu yükseltiden sonra mevsimlik yerleşmeler bulunmaktadır. Yerleşmeler yükseltilerine göre değerlendirildiğinde; en düşük yükseltiye sahip yerleşmelerin Çaybaşı (853 m) ve Çoban çeşmesi olduğu (858 m), yükseltinin en fazla olduğu yerleşmelerin ise Düzağaç (2340 m) ve Harmantepe (2107 m) olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak Bingöl ilinde nüfus, yükselti ve eğimin az olduğu düzlük alanlarda ve akarsu vadilerinde yoğunlaşmaktadır. Bingöl Ovası, Genç Ovası, Karlıova Havzası ve Sancak Havzası nüfusun toplandığı düzlük alanlardır. Kuzeyde Peri Suyu Vadisi, güneydoğuda Göynük Çayı Vadisi'nde ve güneyde Murat Vadisi'nde nüfusun toplandığı görülür. Çevresine nispeten daha elverişli yaşam koşullarının bulunması nüfusun bu alanlarda toplanmasına neden olmuştur. İl genelinde beşeri coğrafyaya dair yapılacak çalışmalarda nüfus ve yerleşmelerin yükseltiye göre dağılımının dikkate alınması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- AKKAN, E. (1971). Bingöl'ün Yer Değiştirmesinde Rol Oynayan Jeomorfolojik Etkenler. *Jeomorfoloji Dergisi, Sayı:3*. Ankara. ss. 38-44.
- ALİAĞAOĞLU, A. ve UĞUR, A. (2010), *Şehir Coğrafyası*. Nobel Yayın Dağıtım: Ankara
- AMBRASSEYS, N. N. & JACKSON, J. A. (1998). Faulting associated with historical and recent earthquakes in the Eastern Mediterranean region. *Geophys.J.Int.*, 33. ss. 390-406.
- ATALAY, İ. ve Mortan, K. (2008). *Türkiye Bölgesel Coğrafyası*. İnkılap Yayınevi: İstanbul.
- ATASOY, A. ve ÖZŞAHİN, E. (2013). Yükseltiye bağlı olarak nüfus değişir mi? Hatay örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 6 (26)*. ss. 92-108.
- AVCI, V. (2007). *Bingöl Ovası ile Karlıova Arasında Göynük Çayı Vadisinin Jeomorfolojisi*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ.
- AVCI, V. (2014). *Karlıova Havzası ve Çevresinin (Bingöl) Genel ve Uygulamalı Jeomorfolojisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ.
- AYLAR, F (2009). Hamamözü İlçesinde Yükselti Basamaklarına Göre Kırsal Nüfus Dağılışı. *Kastamonu Eğitim Dergisi, Cilt: 17, No: 1*. ss. 269-278.
- BALCI AKOVA, S. (2009). *Doğu Akdeniz Kıyılarında Nüfus*. Çantay Kitabevi: İstanbul.
- BAYER ALTIN, T. (2010). Hasandağı ve Melendiz Dağı Çevresinde Topoğrafik Faktörlere Göre Yayla ve Ağılların Dağılışı. *Coğrafi Bilimler Dergisi, 8 (2)*. ss. 189-211.
- CUINET, V. (1892). La Turquie D'Asie. *Geographie Administrative. Ernest Leroux, Editeur*. Cilt:II, Paris.
- ÇAĞLIYAN, A. (2005). Elazığ İlinde Yükselti Basamaklarına Göre Kırsal Yerleşmelerin Dağılışı. *Ulusal Coğrafya Kongresi (Prof. Dr. İsmail Yalçınlar Anısına)*. 29-30 Eylül 2005. Ankara. Bildiri Kitabı. ss. 513-522.
- ÇOBAN, A (2013). Kelkit Vadisinde Nüfusun Dağılışı. *International Journal of Social Science*, Volume 6 Issue 2, p. 297-312.
- DİRİK, K., YÜRÜR, T. & DEMİRBAĞ, H. (2003). *1 Mayıs 2003 Bingöl Depremi Değerlendirme Raporu*. Hacettepe Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Jeoloji Mühendislik Bölümü. Ankara.
- EMRE, Ö., HERECE, E., DOĞAN, A., PARLAK, O., ÖZAKSOY, V., ÇIPLAK, R. & ÖZALP, S. (2003). *1 Mayıs 2003 Bingöl Depremi Değerlendirme Raporu*. Maden Tetkik Arama Enstitüsü Rapor No:10585. Ankara.
- ELİBÜYÜK, M. & YILMAZ, E. (2010). Türkiye'nin Coğrafi Bölge ve Bölümlerine Göre Yükselti Basamakları ve Eğim Grupları. *Coğrafi Bilimler Dergisi, 8 (1)*. ss. 27-55.
- ERGÜN, A. & DOĞAN, B. A. (2016). Sivas İlinde Yükselti Basamaklarına Göre 1990-2015 yılları arasında nüfus ve yerleşmelerin dağılışı ve değişimi. *ZfWT Vol. 8 No. 3*. ss. 303-327.
- EROL, O. (1993). Türkiye'nin doğal yöre ve çevreleri. *Ege Coğrafya Dergisi, 7*. ss. 13-41.
- GÖZENÇ, S. & GÜNAL, N. (1987). Türkiye'nin Coğrafi Bölgelerinde Kır-Şehir Nüfusu Ayrımı ile Şehir Nüfusunun 1/200.000 Ölçekli Haritada Yükselti Kademelerine Göre Tespiti. *İstanbul*

- Üniversitesi Deniz Bilimleri Enstitüsü Bülten, Sayı: 4. ss. 27–38.
- GÜNAL, N. (1993). Marmara ve Ege Bölgelerinde Kır Yerleşmelerinin Yükselti Kademelerine Göre Dağılışı. *Türk Coğrafya Dergisi*, Sayı: 28. ss. 143-154.
- GÜNER, İ. (2010). *Nüfus Coğrafyası. Genel Beşerî ve Ekonomik Coğrafya*. Editör: Cemalettin Şahin. Gündüz Eğitim ve Yayıncılık: Ankara.
- GÜNGÖR, Ş. & BOZYİĞİT, R. (2011). Gazipaşa İlçesi'nde (Antalya) Köy Yerleşmeleri. *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı: 23. ss. 267-292.
- HGK (HARİTA GENEL KOMUTANLIĞI), 1/100.000 Ölçekli Topoğrafya Haritası (Elazığ K44, L 44, Muş K45, K 46 Erzincan I 44, J 43, J 44, Erzurum I 45, J 45, J46 Paftaları).
- KETİN, İ. (1945). Tunceli kuzeydoğusunda Şeytandağları ve yakın civarının jeolojik yapısı. *İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Mecmuası*, B4. ss. 288-297.
- KGM (KARAYOLLARI GENEL MÜDÜRLÜĞÜ) (2016). Bingöl İl Sınırı (format shp).
- KODAY, S. & ERHAN, K. (2010). Çoruh Vadisinde Nüfusun Dağılışı. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 14 (2). Erzurum.
- KÜÇÜK, C. (1977). Tanzimat Devrinde Erzurum'un Nüfus Durumu. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*. Edebiyat Fakültesi Matbaası: İstanbul. ss.185–224.
- MENTEŞE, S. & TAĞIL, Ş. (2016). Türkiye'de Depremlerin Mekânsal Dağılımı: Jeo-İstatistiksel & Mekansal İstatistiksel Bir Yaklaşım. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C:9, S:45.
- ÖZÇAĞLAR, A. (2011). *Coğrafyaya Giriş*. Gözden Geçirilmiş 6. Baskı. Ümit Ofset Matbaacılık. Ankara
- ÖZGÜÇ, N. & TÜMERTEKİN E. (2000). *Coğrafya, Geçmiş, Kavramlar, Coğrafyacılar*. Çantay Kitabevi: İstanbul.
- ÖZGÜR, E. M. (1993). Bilecik İlinde Nüfusun Dağılışı, Yoğunluğu ve Özellikleri. *Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı: 3. ss. 199-220.
- ÖZŞAHİN, E., EROĞLU, İ. & PEKTEZEL, H. (2016). Erzincan İlinde Yerleşmelerin ve Nüfusun Yükselti Basamaklarına Göre Dağılışı. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, IX-I. ss. 143-156.
- SAVVİDES, A., MİCHAEL, A., MALAKTOU, E. & PHİLOKYPROU, M. (2016). Examination and assessment of insolation conditions of streetscapes of traditional settlements in the Eastern Mediterranean area. *Habitat International*, 53. ss. 442-452.
- SERGÜN, Ü. (1977). *Kocaeli Yarımadası Kır Sahasının Beşeri Coğrafya Açısından İncelenmesi*. Doçentlik Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Beşeri ve İktisadi Coğrafya Kürsüsü.
- SERGÜN, Ü. (1994). Türkiye'de Kır Nüfusunun Yükselti Kademelerine Göre Dağılışı. *İstanbul Üniversitesi Deniz Bilimleri ve Coğrafya Enstitüsü Bülteni*, Sayı: 11. ss. 17-22.
- SOYKAN, A. & KIZILÇAOĞLU, A. (1998). Manyas İlçesinde Yükselti Basamaklarına Göre Nüfusun Dağılışı ve Gelişimi. III. *Ulusal Nüfusbilim Konferansı*, 02-05 Aralık 1998. Ankara.

- SOYLU, H. (2007). Tarihte önemi azalan yerleşmelere bir örnek: Kiğı. *Doğu Coğrafya Dergisi, C:12*. s. 17.
- TAŞ, B. & YAKAR, M. (2009a). Afyonkarahisar İlinde Yerleşmelerin Yükselti Basamaklarına Göre Dağılışı. *Coğrafi Bilimler Dergisi, Sayı: 7 (2)*. ss. 145-161.
- TAŞ, B. & YAKAR, M. (2009b). Afyonkarahisar İlinde Nüfusun Yükselti Basamaklarına Göre Dağılışı. *Coğrafi Bilimler Dergisi, Sayı: 7 (2)*. ss. 145-161.
- TANOĞLU, A (1947). Türkiye'nin İrtifa Kuşakları. *Türk Coğrafya Dergisi, 9-10*. ss. 37-63.
- TOLUN DENKER, B. (1977). *Yerleşme Coğrafyası-Kır Yerleşmeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 2275. Coğrafya Enstitüsü Yayınları. No: 93.
- TEKELİ, İ. (2005). Türkiye'de Nüfusun Mekânsal Dağılımında Yaşanan Gelişmeler: (1935-2000). *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi, 22 (11)*. ss. 85-102.
- TONBUL, S. (1990a). Bingöl Ovası ve Çevresinin Jeomorfolojisi ve Gelişimi. *Coğrafya Araştırmaları Dergisi, C: 2, S: 2*. Ankara. ss: 329-352.
- TONBUL, S. (1990b). Bingöl Ovası ve Çevresinin İklimi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C: 4, S:1*. Elazığ. ss. 347-374.
- TONBUL, S. (1996). Bingöl Dağı'nın Volkan Morfolojisi ve Volkanizma-Tektonik İlişkileri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C: 8, S:1*. Elazığ. ss. 311-340.
- TOROĞLU, E (2006). *Niğde İli Yerleşmeleri ve Lokasyon Planlaması*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara
- TUİK (Türkiye İstatistik Kurumu) (2017). Bingöl İlinin 2016 yılı nüfus verisi. Ankara: TUİK (<http://rapory.tuik.gov.tr>).
- TUNCEL, M. (1977). Türkiye'de Yer Değiştiren Şehirler Hakkında Bir İlk Not. *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi, Sayı: 20-21*. ss. 119-128.
- TUNCEL, M. (1981). Türkiye'de Doğal Olaylar Sonucunda Yer Değiştiren Kentler. *İstanbul Üniversitesi Yerbilimleri Dergisi, Sayı: 1-2*. ss. 115-124.
- TUNÇDİLEK, N. (1967), *Türkiye İskan Coğrafyası, Kır İskanı (Köy-Altı İskan Şekilleri)*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: 1283. İstanbul.
- TUNÇDİLEK, N. (1985), *Türkiye'de Relief Şekilleri ve Arazi Kullanımı*. İstanbul Üniversitesi Deniz Bilimleri ve Coğrafya Enstitüsü. Yayın No:3. İstanbul.
- TÜRKAN, O. (2016). Çankırı İlinde Yerleşmelerin Yükselti Basamaklarına Göre Dağılışı. *International Geography Symposium, 13-14 October 2016*. Ankara.
- TÜYSÜZ, O. ve ERTURAÇ, M. K. (2005). *12 ve 14 Mart Karlıova Depremleri ve Düşündürdükleri*. İstanbul Teknik Üniversitesi Avrasya Yerbilimleri Enstitüsü. İstanbul.
- YALÇINLAR, İ. (1967). Türkiye'deki Bazı şehirlerin kuruluş ve Gelişmelerinde Jeomorfolojik Temeller. *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi, Cilt 8, Sayı:17*. ss. 53-66.
- YILMAZ, M. (2014). Erçek Gölü Havzası'ndaki Köy Yerleşmelerinin Coğrafi Özellikleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 18 (1)*. ss. 299-328.
- YÜCEL, T. (1987). *Türkiye Coğrafyası*. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü. Yayın No: 68, Seri: VII, Sayı: A.5. Ankara.

ZABCI, C. (2012). *Kuzey Anadolu Fayı'nın Ilgaz (Çankırı)–Karlıova (Bingöl) Arasında Kalan Kesiminin Morfo kronoloji Tabanlı Son Beş bin Yıllık Kayma Hızı Tarihçesi ve Depremselliği*. İstanbul Teknik Üniversitesi Avrasya Yerbilimleri Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.

İnternet Kaynakları

<https://scihub.copernicus.eu/dhus/#/home> (Erişim Tarihi 20.02.2017)

<https://earthexplorer.usgs.gov/> ((Erişim Tarihi 20.02.2017)

ORTAÇAĞDA KAFKASYA TÜRK ŞEHİRLERİNDE ESNAF TEŞKİLATLARI (TEBRİZ ÖRNEĞİ)

Tradesmen Organizations in the Caucasus Turkish Cities in the Middle Ages (Example of Tabriz)

Yaşar BEDİRHAN¹

Geliş Tarihi: 24.02.2017/ Kabul Tarihi:07.04.2017

Öz

İktisadi hayatın gelişimine bağlı olarak Kafkasya şehirleri, aynı zamanda Tebriz sanatkârlık ve ticaret merkezine dönüşmüştü. Devrin kaynaklarında Tebriz'in iktisadi durumunu araştırmak için elde bulunan belgelerin araştırması gösteriyor ki XI. ve XIII. yüzyıllarda Tebriz şehri Kafkasya şehirleri içinde sanatkârlık ve ticaret açısından en önemli şehirdi. Tebriz'de her sanat dalında sanatkârlar vardı. burada bakırcılar, sarraflar, nalbantlar, ayakkabıcılar, demirciler, terziler, boyacılar, kalaycı çeşitli ev eşyası yapan sanatkârlar çalışıyordu. Kaynaklarda da her bir sanat dalıyla ilgili olarak pazar adlarına (örneğin; nal-sazan (nalyapan) bakırcılar, sarraflar) rastlanır.

Anahtar Kelimeler: Tebriz, ticaret, sanatkârlık, Kafkasya

Abstract

Due to the development of the economic life, the cities of the Caucasus were transformed into Tabriz arts and trade centers at the same time. A survey of the documents available to investigate Tabriz's economic situation at that time indicates that XI. And XIII. In the centuries, the city of Tabriz was the most important city in terms of craftsmanship and trade in the Caucasus cities. There were artisans

¹ Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Tarih Bölümü, Ağrı, caturalp@hotmail.com.

in every art field in Tabriz. Here, there were artisans who made copper, curtains, shoes, shoes, shoemakers, tailors, painters, various household goods. In the sources, there are also market names (eg nal-carpets, coppersmiths) associated with each artifact.

Keywords: Tabriz, trade, crafts, Caucasus

Giriş

Yüksek zirveli Sehend'in kuzey tepelerinin (Yanık Dağları) ve kırmızı renkli Surhab dağının yamacında yerleşen Tebriz'in 3000 yıllık tarihi vardır. Bu eski şehir XIII-XVII. yüzyıllarda sanatkârlık, ticaret ve medeniyet merkezi olarak dünyaca meşhur olmuştur. Tebriz Ortaçağda uzun süre büyük devletlerin başkenti olmuş, İran ve Azerbaycan'da olan siyasi olayların merkezi olmuştur (Onullahi, 1982:33).

Tebriz şehrinin tarihi, ilk yerleşim yeri ve durumu şimdiye dek bulunamamıştır. Tarihi kaynaklarda Tebriz'in bir şehir olarak varlığı konusunda çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Tebriz'in temelini Arap halifesi Harun-Er-Raşidin eşi Zübeyde Hatun tarafından atılması fikrinin birçok Ortaçağ tarihçilerinin defalarca vurgulamalarına rağmen şehrin kuruluş devri bu sorunla ilgilenenler arasında daima çeşitli tartışmalara yol açmıştır (Kabiyanpurun, 1346:127).²

Tebriz isminin Farsça *teb* (ateş) ve *rîz* (akıtan, dökten) sözcüklerinin birleşmesinden (Tebriz-ateş dökten) geldiği söylenmektedir. Bunun hikâyesi ise 791'de Abbasi Halifesi Harun Reşid'in ateşli hastalığa yakalanan zevcesi Zübeyde Hatun'un Tebriz'deki kaplıcalara girip burada iyileşmesidir. Yani Zübeyde Hatun'un ateşli hastalığı burada iyileştiğinden buranın adı Tebriz (ateş dökten) olmuştur (Aydoğmuşoğlu, 2007:11). Birçok araştırmacılara göre, bu fikri ilk defa Hamdullah Kazvini "*Nüzhetü'l-Kulüb*" eserinde belirtmiştir (Onullahi, 1982:39). Hâlbuki daha 12.yüzyılda Azerbaycan'ın meşhur şairi Hakani Şirvanî şiirlerinin birinde bu fikrin uydurma olduğunu belirtse de, Ortaçağ tarihçileri Hamdullah Kazvini'ye istinaden aynı rivayeti tekrar etmişler. Fakat Hamdullah Kazvini'den çok önceleri 13.yüzyılın başlarında yazılmış "*Acayip ed-Dünya*" eserinin müellifi Tebriz'in temelini Zübeyde hatun tarafından atıldığını söylemektedir (Bilgili, 2011:222).

Tebriz'in Araplar tarafından fethi Halife Ömer zamanına rastlamaktadır. Fakat İslâm fetihleri sırasında bölgenin en önemli şehri Tebriz değil Erdebil idi. 858'de bir deprem sonucunda yıkılan Tebriz, Halife Mütevekkil (847–861) tarafından yeniden imar edildi. el-Revad el-Ezdî ve oğullarının merkezi olarak müstahkem

2 Hatta Timur'un şöyle dediği bilinir: "Tebriz o kadar eski bir şehirdir ki, hiç kimse onun ne zaman kurulduğunu tam olarak bilmemektedir".

bir şehir görünümünü kazandı. X. yüzyılda ise Tebriz ehemmiyeti haiz olmayan bir şehirdi. Yine Mukaddesi X. yüzyılda Tebriz'i Cuma camisi bulunan pek çok akarsuyla sulanan ve meyve bahçeleri ile çevrili hoş bir şehir olarak tasvir etmekteydi (Barthold, 1975: 78).

IX. yüzyılın başlarında Tebriz'de kale vardı. Hilafete karşı olan bağımsızlık savaşının önderi Babek 16-18 yaşlarında iki seneye yakın bir süre Tebriz'de Muhammed el-Ezdi'nin yanında kalmış ve 18 yaşında babasının yanına gitmiştir (Ebu'l-Farac, 1348:496). Bu dönemde Tebriz'de sağlam bir kale vardı. Taberi H. 220 (M. 835) yılı olaylarını anlatırken er-Revvad'ın soyundan olan Muhammed bin Beis'in yönetiminde “*Tebriz*” ve “*Şahi*” diye iki kale olduğunu yazıyor (Et-Taberi, 1992:30). Hilafete karşı bağımsızlık savaşı veren Muhammed bin Beis önceleri Babek'in müttefiki idi ve “*Tebriz*” kalesini onun yönetimine vermişti. O hatta Babek'in baş serkerdelerinden olan İsmet el-Kurdi ve onun arkadaşlarına yemek temin ediyordu. Fakat Babek hareketinin zayıfladığını gören Muhammed bin Beis Babek'e ihanet ederek İsmet el-Kurdi ve onun arkadaşlarını kaleye misafir olarak davet edip onları hapsederek Halife Mu'tasım'a gönderdi. Halife Mu'tasım Babek'e karşı askeri stratejik bilgileri ondan öğreniyor ve Babek'e karşı olan mücadeleye her gün güçleniyordu. Bu olaylardan sonra Babek hareketi her geçen gün yeni bir başarısızlığa uğruyordu.

Bu dönemde Tebriz stratejik askeri önemi olmakla beraber, Tebriz şehrinin kendisi de gelişerek büyümüştür. Fakat H. 244 (858-859) senesinde Tebriz'de gerçekleşen deprem şehri dağıtarak harabeye dönüşmüştü. Halife Mütevekkil'in (847-861) emriyle şehir tekrar yapılmıştı (Onullahi, 1982:42).

885-929 yılları arasında Azerbaycan'a Sâciler'in sahip olmalarıyla Tebriz şehri de Sâciler'in hâkimiyetine girmiştir. Sâciler, ismen Abbasilere bağlı olan Azerbaycan'da IX. yüzyılın sonlarından X. asrın başlarına kadar hüküm sürmüşlerdir. Sâcilerin kurucusu Ebu'l-Sâc Divdâd idi ve bu kişi Halife Mütevekkil hizmetinde bulunmuş bir Türk komutandı (Bilgili, 2011:222).

937'den sonra Müsafiriler, sonra da Revvâdiler Tebriz'e hâkim olmuşlardır. Emir Ahmedil de bunlardan biri olup Erdebil ve Tebriz şehirlerinin hâkimi olmuştur (Sümer, 1999:2). Tebriz - Eher taraflarını idare eden Revvâdiler, Yemen Araplarının en eski ailelerinden neşet ettikleri halde sonradan Kürtleşmişlerdir. Bunların hâkimiyet alanları Azerbaycan'a – özellikle de Tebriz'e kadar yayılmıştır. Abbasi hâkimiyetinin başlarında Revvad b. Mutanna Tebriz'i tımar olarak elinde tutulmuştur. Onun torunları ise yaklaşık olarak iki yüzyıl içerisinde tamamen Kürtleşir (Bosworth, 1968:32). Tebriz ve Erdebil XI. yüzyılın sonlarından itibaren ise Ahmedil'in Türk memlûkü Ak Sungur ve oğulları tarafından idare edilmiştir (Sümer, 1999:2).

İslâm hâkimiyeti döneminde Tebriz oldukça gelişti. Şehrin çevresi surla çevrildi. Zirai ve ticari hayat gelişti. Bu dönemde Tebriz kumaşları çok ünlüydü. Tebriz şehri Türk-İslâm şehrinin fiziki temel unsurlarını bünyesinde barındırıyordu. Kale, şehristan ve rabad unsurları diğer Türk-İslâm şehirlerinde olduğu gibi Tebriz’de de vardı. Tabii bunlara en önemli unsur olarak Türk-İslâm şehirlerinin karakteristik yapısı olan Cuma Camisi de eklendi. Bu üç kademe birbirini saran üç kuşaktan oluşuyordu. Ayrıca İslâmî dönem Türk şehirlerinin en uygun unsurlarından biri de mahalle idi. Türk mahalle mimarisinin temel unsurları Tebriz’de de uygulandı. Mahalle kendi içinde bir hayat alanı olduğu için ihtiyaçlar da orada karşılandı. Mahallenin vazgeçilmez unsurları cami, türbe veya tekke, bakkal, berber vs. oluşmakta idi (Aydoğmuşoğlu, 2007:13).

Kafkasya bölgesinde Abbasilerin zayıflamasından sonra bölgede Şirvanşahlar, Sâcogulları, Revvadiler, Salariler, Ahmediler gibi çeşitli mahalli idareler teşekkül etmiştir. Bu teşekküller Çağrı Bey, Tuğrul Bey ve Alparslan’ın bölgeye yaptığı akınların ardından Selçuklu Devleti’nin hâkimiyetini tanıması ve tarih sahnesinden çekilmiştir.

Tebriz deprem kuşağında olduğundan tarihte birçok kez depreme maruz kalmıştır. 1042 senesinde olan depremde Tebriz’de 40-50 bin kişi ölmüştür. Şehrin bir kısmı dağılarak harabeye dönmüştür. Tebriz’in duvarları yapıtları ve bağları dağılmıştır (Wilson, 1930:104). 1042 senesi depreminden dört sene sonra 24 gün Tebriz’de bulunmuş Tacik şair Nasır Hüsrev şunları yazıyor: “*Ben Tebrizde olduğum zaman oranın hükümdarı Ebu Mansur Vahsudan bin Muhammed idi. Tebriz güzel ve büyük şehir gibi gözüküyordu. Fakat bana söylediler ki deprem sonucunda Tebriz’in bir kısmı dağılmış diğer kısmına bir şey olmamıştır*” (Wilson, 1930:104; Nasır-ı Hüsrev, 1967:6).

Tebriz gördüğü zarardan dolayı zayıf düşmüştü. Vahsudanlar da Selçukluların bu zayıflıktan yararlanmasından korkmuşlardı. Fakat şehir kısa süre sonra tekrar inşa edildi ve eski cazibesine kavuşmuştu (Bosworth, 1968:33).

Revvadiler devletinin hükümranlılığı zamanında hatta Tuğrul Bey’in (1038 - 1063) Azerbaycan’a yürüyüşüne kadar Tebriz Azerbaycan’ın başkenti idi (Onullahi, 1982:43). Tebriz hakimi Emir Vahsudan Tuğrul’a tabi olduktan sonra şehirde onun adına hutbe okuttu ve oğlunu onun yanına kendi bağlılığını göstermek amacıyla göndererek hakimiyetine devam etti. Şemsettin İldegiz’in iktidarı döneminde (1136 -1174) Tebriz İldenizler Devleti’nin başkenti idi. Çok fazla nüfusa ve şöhrete sahip bu şehri 1175 senesinde Cihan Pehlivan kardeşine armağan verdi (Buniyatov, 1978:73).

H.582 (1186-87) senesinde yani Kızıl Arslan Azerbaycan’a sahip olduktan sonra Tebriz daha da güzelleşti. Tebriz bu dönemde sadece Kafkasya’da değil İran şehirleri arasında da en güzeli olmayla beraber Azerbaycan’ın başkenti idi (Beh-

ram, 1349:206). 1175 senesinde Kızıl Arslan'ın işgalinden sonra Tebriz ülkenin değişmez başkenti oldu. Fakat bazen Nahcivan da İldenizlerin başkenti oluyordu (Memmedov, 1977:72-77).

Azerbaycan Atabeyler Devleti'nin büyük önderi Nüsret ed-Din Ebu Cafer Cihan Pehlivan (1177-1191), Atabey Ebubekr (1191-1210) ve kardeşi Özbek'in (1210-1225) hakimiyetleri zamanı Tebriz ülkenin başkenti gibi iktisadi açıdan çok fazla gelişti. Z. M. Bunyadov diyor ki, Atabeyler'in hakimiyeti döneminde Azerbaycan şehirlerinin gelişme dönemi idi. Nahcivan, Beylegan, Tebriz ve Şamahı şehirlerinin her birinde 100 bin ve daha fazla nüfus vardı (Buniyatov, 1978:188).

H.610 (1213-14) yılında Tebriz'de bulunmuş Yakut Hamevi: “*Tebriz Azerbaycan'ın ünlü şehirlerindedir ve onun nüfusu yoğundur. Tuğladan yapılmış sağlam duvarı vardır. Bu güzel şehrin çevresi bağlarla çevrelenmiştir. Meyvelerin fiyatı çok ucuz... Bu şehirde ettabi, siklatun (ipek, altın, kumaş) hatai, atlas, kumaşlar dokunarak doğu ve batı ülkelerine ihraç ediliyor.*” (El-Hamevi, 1969:832) diye bilgiler vermektedir.

IX. yüzyılın sonları ile XI. yüzyılın ortalarını kapsayan dönem Tebriz'in iktisadi açıdan gelişme dönemi olmuştur. 1042 yılı depremi ve daha sonraları meydana gelen feodal ara savaşları Tebriz iktisadiyatına darbe vurmuştur. Fakat İldenizler Devleti'nin hakimiyeti zamanı Şemseddin Atabey İldeniz'in Tebriz'i ülkenin başkenti yapması onun sosyal iktisadi gelişimine önemli etki göstermiş, şehir çok büyümüş ve bu gelişme aşaması 1225 yılına kadar devam etmiştir (Onullahi, 1982:44).

Tebriz'de Sanat ve Sanatkarlık

İktisadi hayatın gelişimine bağlı olarak Kafkasya şehirleri, aynı zamanda Tebriz sanatkarlık ve ticaret merkezine dönüşmüştü. Devrin kaynaklarında Tebriz'in iktisadi durumunu araştırmak için elde bulunan belgelerin araştırması gösteriyor ki XI. ve XIII. yüzyıllarda Tebriz şehri Kafkasya şehirleri içinde sanatkarlık ve ticaret açısından en önemli şehir haline gelmişti. Tebriz'de Ortaçağda bilinen sanatkarlık üretiminin tüm sahaları gelişmişti. XIII. yüzyılın başlarında yazılmış “*Acayip-ed-Dünya*” kitabının yazarı: “*Tebriz de olmayan sanat sahası yoktur.*” (Onullahi, 1982:45) Şehirde yaşayan halkın birçoğu el sanatlarıyla uğraşmıştı (El-Kazvîni, 1967:327). Şehir hayatının gelişimine bağlı olarak sanatkarlık üretiminin farklı dallarında uzmanlaşmalar meydana gelmişti.

Kafkasya'nın bir takım şehirlerine özgü olduğu gibi, Tebriz'de de el sanatlarının bir dalı olan dokuma sanayi büyük ölçüde gelişmişti. Boyacılık, ip dokuma ve dokuma dallarında atölyeler vardı. Halı ve kilim dokumacılığı Tebriz sanatkarlığında önemli rol oynuyordu. Yezd ve diğer önemli şehirlerden Tebriz

sanatkârlarına halı dokumak için siparişler geliyordu. XIX. yüzyılın başlarında Gazi Emir Şemseddin Yezd Cuma Camisi için Tebriz de güzel halılar dokutmuş ve götürmüştü (Ca'ferî, 1338:75).

Tebriz'de çeşitli ipek, yün ve pamuk kumaşlar da dokunuyordu. Burada dokunmuş olan tafta kaliteli ipek kumaşlar, simli kumaşlar halı ve kilim, atlas deri kumaşlar örtüler doğu ve batı ülkelerine gönderiliyordu (Buniatov, 1978:201 ve El-Kazvîni, 1967:327). Dokunan kumaşlar iki ya da üç renkliydi. Vilson'un yazdığına göre; o zamandan kalmış kumaş parçaları çeşitli ipeklerden dokunmaktaydı. Bunun dışında Tebriz'de bir çeşit ipek kumaş da dokunuyordu ki, ışığın değişmesiyle kumaşın rengi de değişiyordu. Kumaşlarda çeşitli kuş, hayvan resimleri yapılıyordu (Vilson, 1317:166; Alizade, 1967:253-265).

1221 senesi Ocak ayında Moğol ordusu Tebriz'e yaklaşırken şehir halkı onlara büyük ölçüde para vermenin yanı sıra ipek kumaşlar ve dokuma elbiselerde hediye etti. Moğol hükümdarı Oktay Kağan (1229-1291) hatai kumaştan elbise yaptırmak için Tebriz'den terzi çağırılmış. İbn el-Esir'in verdiği bilgiye dayanarak Tebriz terzileri hiç görülmemiş hırkalar hazırlıyor, dışını güzel ve ince atlasla, içini ise samur ve kunduz derilerinden yapıyorlardı. Moğollar her sene ödemek şartıyla Tebriz halkına büyük ölçüde para ve elbise vergisi koydular (İbnü'l-Esir: C. XI, s. 312). Bunun dışında, Oktay Kaan Tebrizli ünlü ve iyi terzi ve sanatkârları Moğolistan'a göndermiştir (Cüveyni, 1317:108; Alizade, 1967:253-265).

Tebriz'de dokuma atölyeleri inşa edilmişti. Buralarda işlenmemiş mallardan çeşitli kumaşlar dokunmakta idi. Buda Moğol hanları ile Kıpçak hakanları arasında kıyasıya mücadeleye neden olmuştur. el-Ömeri (13.yy'nin sonu 14. yüzyılın başları) şöyle yazmaktadır: "*Nizameddin Ebu'l-Fazl Yahya bana şöyle söyledi: "Kıpçak ordusu Hülagü'nün komutası altındaydı. Hülagü işgal ettiği toprakları Kıpçak ve Harezm feodalları arasında paylaştırmıştı. Kıpçaklar Tebriz ve Moğara'dan elde edilen geliri kendilerine alıyorlardı. Hülagü ölünce yerine Abaka Han geçti. Kıpçak hükümdarı Bereke Tebriz'de Cuma Camisi ve kumaş dokuma atölyesi yaptırmak için Abaka Han'dan izin alırdı. O Tebriz'de cami ve atölye yaptırmıştı. Orada Bereke için dokumacılık malzemeleri yapılıyordu."* (El-Ömeri, 2014:125,126,127; Onullahi, 1982:46) Bereke ile Abaka arasında problem çıkana kadar bu durum böyle devam etmiştir. Daha sonra Abaka Han Tebriz'de yapılan dokumacılık atölyesini yıktırdı. Belli bir süre sonra her iki hükümdar arasında olan çekişme sona erdi ve Tebriz'de yıkılmış atölye tekrar yapıldı. Kızıl Orda³ ileri gelenleri kendi

3 Türkistan Hanlıkları ve Çarlık Rusyası döneminde Ak Mescid olarak bilinen şehir adı, Sovyetler döneminde Kızılorda olarak değiştirilmiştir. Kızılorda Eyaleti (Kazakça: Қызылорда облысы(Kızılorda oblısı), Kazakistan'da bir eyalet olarak bilinmektedir. Eyalet merkezi de Kızılorda şehridir.

ölkelerinden işlenmemiş mal getirerek burada ondan dokuma izni aldılar. Fakat kısa bir süre sonra durumlar yine değişti. Kızıl Orda hanı Özbek cami ve atölye yapımlarından faydalanarak Tebriz ve Moğara'ya tam hakim olmak istemiş ve bunun için Kazan Han'a gidecek fakat Kazan Han onun bu isteğini geri çevirecektir (Onullahi, 1982:45).

Yukarıda yazılanlardan anlaşıldığına göre, Tebriz'de dokumacılığın çok geliştiği görülmüştür. Hatta sanatkârlığın bu sahası o kadar fazla gelir getiriyordu ki Kıpçak hanları ile İlhani hükümdarları arasında rekabet yaratmıştır. Bu dokuma atölyesinden uzun süre faydalanılmış ve bu atölyede üretilen mallar o kadar fazla idi ki, hatta Kızıl Orda zenginleri Azerbaycan'dan getirilen işlenmemiş mallarla yetinmeyip kendi ölkelerinden mal getirmek için İlhani hükümdarından izin almışlardı. Marko Polo Tebriz halkının büyük çoğunluğunun ticaret ve sanatkârlıkla uğraştığını vurgulayarak şöyle demektedir; “*Bu atölyelerde değerli simli ve ipekli kumaşlar üretilmektedir. Bunlar şehrin ticareti için önem kaydetmektedir* (Polo, 2015:31).

XIII. yüzyılın sonu ve XIV. yüzyılın başlarında dokumacılık hızla gelişme göstermiştir. Reb'i Reşidi, Şam ve Kazan dokuma atölyelerinde güzel ince ipek ve pamuklu kumaşlar dokunuyordu. Hatta Reb'i Reşidi'de ipek dokumacılık atölyelerinde çalıştırmak üzere Antakya'dan 50, Kıbrıs'tan 20 ipek dokuyan sanatkârlar getirilmiştir (Abdohoseyn, 1368:321). Reb'i Reşidi de çalışan kölelere Tebriz'de yapılmış gömlek, çuha, örtü ve başlarını örtmek için kumaş veriliyordu (Abdohoseyn, 1368:195).

İlhani hükümdarının Tebriz'de değerli kumaş ve elbiselerden oluşan hazineleri vardı. Onlar çoğu zaman değerli hediye olarak elbise de veriyorlardı. Bu değerli elbiselerin büyük kısmını Tebrizli sanatkârlar hazırlıyorlardı. Kazan Han zamanında elbise dokunan atölyelerde çok fazla elbise üretiliyordu (Reşidüddin,1386: 390). 10-15 gün içinde Kazan Han 20 bin çift elbise hediye edebiliyordu. Reşidü'd-Din'in yazdığına göre: “*Her gün Kazan Han ortalama 200-300 çift elbise hediye veriyordu. Elbiseler o kadar değerliydi ki, hiç kimse onları değişmesin diye hazinede elbiselere mühür vuruluyordu* (Onullahi,1982:47).

Reşidü'd-Din oğlu Mecdü'd-Din'e yazdığı mektupta; “*Kışın Hindistan'a saldıracakları için Tebriz sanatkârlarından hayvan tüyünden dokunmuş 200 top kumaş, elbise için 200 yün kumaş, keçi kılından hazırlanmış 300 tane belbağı, 200 tane başörtüsü 2000 arşın çeşitli kumaş,1000 arşın normal kumaş, 1000 tane kısa yün elbise, 2000 çift bot, kunduz derisinden hazırlanmış 2000 tane önlük, kürk yapımı için 100 top deri, 100 top panter derisi, 2000 top sincap derisi, 200 top kırmızı tilki derisi, 1000 çift elbise alıp göndermesini istemişti*” (Abdohoseyn, 1368:188-192) kaydetmiştir.

Yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılmaktadır ki Tebriz’de üretimde sadece ipek, yün ve pamuk kumaş değil, aynı zamanda çeşitli hayvanların derilerinden de faydalanılıyordu. Sadece Tebriz’de değil ona yakın olan şehir ve kasabalar da aynı zamanda Tecuz ve Şebister’de halkın büyük kısmı ipek ipliklerden kumaş ve halı dokumakla uğraşıyorlardı (Hüsrev, 1994:19-82).

Şunu da vurgulamak gerek ki, Tebriz dokuma sanatkârlarının isimlerine kaynaklarda çok az rastlanmıştır. “*Sefvet-üs-Sefa*” kitabında Tebrizli Şalhaf (şalören) usta Pir Ali’nin ve XV. yüzyılın başlarında Tebrizli Behaeddin Culah’ın (dokumacı) isimlerinden bahsedilmiştir (İbn-i Bezzâz, 1994:9).

Tebriz’de çok sayıda silah atölyeleri de bulunmaktaydı. Bunların bir kısmı zenginlerin ve İlhanların, diğer kısmı ise sanatkârların kendilerine ait atölyelerinden oluşmaktaydı. Silah yapımı çok eski zamanlardan Tebriz’de sanat dalları arasında kendi yerini almış bulunmaktaydı. Oktay Kağan zamanında Tebriz’de yapılan silahları diğer ülkeler tarafından ithal edilmektesydi (Hondmir, 1333:165). Handemir, Hülagü Han zamanında Tebriz’de yaşayan silah yapan sanatkârların durumunu şöyle anlatmaktadır: “*Sanatkârlar vezir Hacı Şemseddin Muhammed Cüveyni’nin yanına giderek hazırlayıp hazineye verdikleri silahların mukabilinde 500 tümen isterler. Hacı Şemseddin sorar: -Sizin Tebriz’de ne kadar taşınmaz malınız var?...cevabında derler ki, bizim hiçbir şeyimiz yok. Şemseddin Cüveyni tekrar sorar: -Sizin Tebriz’de eviniz var mı? Sanatkârlar: -Evet, küçük bir evimiz var. Şemseddin tekrar sorar: -Sizin her birinizin evine 500 tümen dökülürse sığar mı? Sanatkârlar: -Sığmaz. Hacı Şemseddin cevabında: -Eğer evinize 500 tümen sığmazsa nasıl inanalım ki sizin her biriniz 500 tümenlik silah yapıp hazineye verdiniz? Sonuçta sanatkârlar hazine için yaptıkları silahların karşılığında çok az bir para alırlar*” (Hondmir, 1333:165).

Bu olay iki açıdan önem arz etmektedir. İlk olarak Tebriz’de silah yapımının çok geliştiği ve ikinci olarak da silah yapan sanatkârların çok zor şartlarda yaşadıklarını göstermektedir.

Kazan Han zamanında ordunun silaha olan ihtiyacı göz önüne alınarak silah yapımına çok önem veriliyordu. Kafkasya’nın diğer şehirlerinde olduğu gibi Tebriz’de de ok, yay, kılıç v.b. silahlar yapan sanatkârlar dışında özel olarak saraya bağlı silah atölyeleri de bulunuyordu (Onullahi, 1982:48). Atölyelerde genellikle savaşlarda esir alınan silah ustaları çalıştırılıyordu. Kazan Han zamanına kadar bu silah atölyelerine devlet tarafından verilen para, farklı devlet memurları tarafından zimmetlerine geçirildiği için bazı sanatkârların maddi çıkarları bulunmuyordu. Onlar çok az sayıda silah üretiyorlardı. Kazan Han esir alınarak bu atölyelerde çalıştırılan ustaları heveslendirmek için devletin atölyeler için ayırdığı parayı sıkı kontrol altına aldırdı ve inandığı memurları buraya göreve getiriyordu. Bu çalışmalar sonucu devlete her sene 10.000 çift mükemmel silah hazırlanıp verilmeye

başlanmıştır. Hal bu ki, bu çalışmalar yapılmadan önce 2000 çift bile yapılamıyordu (Reşidüddin: 1386: 542-544).

İlginçtir ki Tebriz sanatkârları Moğolların kullandığı bazı silah çeşitlerini yapmayı da öğrenmişlerdi. Diğer taraftan, özgür olan sanatkârların hazırladığı silah çeşitleri, köle sanatkârların hazırladığı silahlardan çok daha kaliteliydi. Pazarda özgür sanatkârların yaptığı silahların sayısı da artmaya başlamıştır. Durumun böyle olduğunu gören Kazan Han, alınacak silahların parasının askerlere dağıtılmasını söylemiş ve onlar da istedikleri silahı pazarda özgür sanatkârlardan satın almaya başlamıştır (Reşidüddin: 1386: 542-544).

Bu zamanlarda seyyar sanatkârlar da vardı. Onlar orduyla birlikte dolaşıyorlardı ve askerlerin ihtiyacı olan silahı yapıyorlardı. Mesela, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın 23 bin kişiden oluşan ordusunda terzi ve ayakkabıcıların yanı sıra demirciler, ok, yay ve kılıç yapan ustalar da bulunmaktaydı (Barbaro, 2006:76).

Diğer taraftan Kafkasya'nın birçok şehrinde olduğu gibi, Tebriz'de de saksı kaplar üretilmekteydi. Üzerinde renkli geometrik figürler, bitki ve bazen de insan resimleri olan kapların üretimi her geçen gün artmaktaydı. Moğolların Tebriz'e saldırısı sırasında bu kapların üretimini yapan bazı merkezlerin yağmalanmasına ve yıkılmasına bakmazsak, bu dalda yeni sanatkârlık merkezi olan Tebriz ve Sultaniye gibi şehirler çok önemli yerler olmuştur. Saksı kapları hazırlama işi o kadar gelişmişti ki, Ebu'l-Kasım Kaşâni h.700 (1300-13001) Taceddin Elişah Cilani için Tebriz'de saksı ve kaşı kaplar hazırlama teknolojisi hakkında kitap yazmıştır.⁴ Tebriz'de günlük kullanımda ihtiyaç duyulan tabak, çanak, su bardağı v.b. kap-kacağın üretildiği atölyeler de bulunmakta idi. Likva'nın saksı kapları Tebriz pazarlarında çok ünlü olmuştur.

Tebriz'de hazırlanan sandıklar İran'ın birçok şehrinde özellikle aranan mallar arasında yer almaktaydı. Emir Şemseddin Tebriz'de öldüğü zaman onun cenazesini ailesi Yezd'e götürmek istiyor. Karısı (Reşidü'd-Din Fezlullah'ın kız kardeşi) onur kurganı için sandık yapımını Tebrizli sanatkârlara sipariş etmiştir. Bu sandık abanoz ağacından ve fildişinden yapılarak Yezd'e gönderilmiştir. Hatta bu kurganın güneyinde yapılacak mihrap da Tebriz'de mermer taşından yapılmıştır (Ca'ferî, 1338:88-89).

Tebriz'de her sanat dalından sanatkârlar bulunuyordu. Özellikle burada bakırcılar, sarraflar, nalbantlar, ayakkabıcılar, demirciler, terziler, boyacılar, kalaycılar ve çeşitli ev eşyası yapan sanatkârlar çalışıyordu. Kaynaklarda da her bir sanat dalıyla ilgili olarak pazar adlarına (örneğin; na'lband pazarı, pâlân-ger (palanduz-palan diken veya yapan) pazarı (Merçil, 2000:38), bakırcılar, sarraflar pazarı) rastlanıyordu.

4 Bu kitabın iki nüshası Ayasofya Kütüphanesinde 3614ve 4612 numarada kayıtlıdır. Ayrıca bk. (Behrami, 1327:38).

İbn Batuta bu konuda şöyle yazıyor: “Benim dünyanın tüm şehirlerinde gördüğüm pazarlar içinde en iyisi Tebriz pazarıdır. Bu pazarda esnaf ve sanatkârların özel yerleri vardı...” (İbn Battuta, 2016:254)

Şehristan-i-Reşidi de kağıt yapan atölyelerin varlığını biliyoruz (Shahmar, 2014:20). Yetenekli Tebriz sanatkârları o kadar ünlü olmuşlardı ki, hatta çoğu zaman onları farklı ülkelerin hükümdarları kendi şehirlerine ve ülkelerine götürerek çalıştırmıştı. Örneğin; Olcaytu Sultan Muhammed (1304-1316) Sultaniye’yi yeniden kurduktan sonra Tebriz’den birçok sanatkârı oraya götürmüştü. 1386 senesinde Timur Tebriz’i işgal ettiği zaman oranın ünlü sanatkârlarının bir kısmını aileleriyle birlikte Semerkant’a götürmüştü (Kâşânî, 1348:46-47; Yezdî, 1980:290; Onullahi, 1982:49; Hând Şah, 1258:219).

Kafkasya’nın diğer şehirlerinde olduğu gibi, Tebriz’de de sanatkârlar kendi sanat dallarıyla ilgili olarak çeşitli meslek gruplarında birleşiyorlardı. Bu gruplar aracılığıyla onlar arasında çıkar ortaklığı sağlanıyordu. Kaynaklarda ahi grubunun çalışmaları konusunda genel bilgiye ulaşamasak da, Tebriz’de ahi grubunun üyesi olmuş ve isimlerinin önünde Ahi kelimesi bulunan bir takım şahıslara (Ahi Şahabettin, Tebrizli Ahi Ali, Ahi Mir, Ağa Ahi, Ahi Zahit, Seyit Aga Ahi, Ahi Bala, Ahi Rıza, Ahi Ahmet Taş) rastlanıyordu (Erdebilî, 1373:2006:18; Yoloğlu, 2011:186-192; Terbiyet, 1987:42; Memmedli, 2008: 30). XII. yüzyıl düşünürlerinden “kemale ermiş arif, tarikat mürşidi ve gerçeklik rehberi” Sadeddin Mahmud Ebulkasım oğlu Tebrizî de Ahî olarak görülüyordu (Kırmıskiy, 1981:31-32). Bunu Ortaçağ Kafkasya şehirlerinde kuyumcular, bezzazlar, tatlıcılar, boyacılar, demirciler, dericiler, kasaplar, papagçılar, duluşçular, sarracalar, sandıkçılar, misgerler, nalbantlar mahallelerinin olması ve bu mesleklerden herhangi birini icra eden sanatçının ilgili sanatçı kardeşliğine dâhil olmasının gerekliliği de kanıtlıyordu (Ahmed, 2016:167).

Dini-Sosyal ve siyasi gurup olan ahi gurubu (Ahmed, 2016:159). Tebriz’de çok güçlüydü. Bu konuda yeterli bilgi olmasa da “Ovzan, esnaf, mohterife” terimlerine kaynaklarda rastlamak mümkündür (Pırıyev, 2003: 247). Bu da aynı isimler altında, aynı sanatkârların hukuki çıkarları, onları gruplar halinde birleşmelerini hızlandırıyordu. Araştırmacı Haydarov’a göre Azerbaycan dâhil birçok Müslüman Şark şehirlerinde IX-XII. yüzyıllarda “*esnaf*” istilahı adıyla kayda alınan sanatkâr örgütlerin varlığından bahsetmektedir. Bu örgütlerin tepe noktasında “*reisler*” bulunuyordu (Ahmed, 2016:163). “*Tarih el-Bab*” adlı kaynakta saraçların ve debağların reis adlarına rastlanmaktadır. “*Tarih el-Bab*”dan, özellikle Derbent’te reislerin büyük siyasi nüfuza sahip olduğu anlaşılmaktadır (Minorskiy, 1963:43-105). Minorski’ye göre “*reis idarecilerle halk arasındaki irtibatı sağlayarak yukarının emirlerini aşağıya iletiyor ve şehir sakinlerinin adına şikâyet ve talepleri dillendiriyordu.*” (Minorskiy, 1958:163-164) X. yüzyılda Gence’de ipek pazarlamacısı

reisi (gezzas) görevi bulunuyordu; XI. yüzyılda Sanatkârlık birliklerinin başkanları hakkında Hakanî'de de bilgi vardır; ona göre, eskiden feodal hiyerarşinde daha üstün konumda olan ustabaşılar, şairin döneminde kendilerinin toplumsal-siyasi konumlarını kaybetmişlerdi: "...bugün (onlar) kürkçü ve bez pazarlamacıları gibi muamele görüyorlardı." (Azerbeycan Tarihi, 1996:344).

Mirhond, Timur Tebriz'den Semerkant'a götürdüğü sanatkârları "*Senna*" ve "*Möhterife*" Şerafettin Yezdi "*Esnafpişekaran*", Handemir "*Möhterifat*", Mirhund "*ehli-herfe*" olarak isimlendirmiştir (Mirhond, 1339:566). "*Esnaf*" kelimesi zümre sınıf manasında kullanılmıştır. Şurdan anlaşılıyor ki biz "*esnaf-möhterife*" dediğimiz zaman sanatkârlar zümresini kastediyoruz. Esnaf yerine bazen kaynaklarda cemaat de kaydedilmiştir. Keyhatun hakimiyeti zamanında kağıt para "*çav*" üretimi ortaya çıktığı zaman onun fermanıyla "*sarraf ve zerdud cemaatine*" emredilmişti ki her sene çavhanadan onlara belirli miktarda para verilsin ki bir daha bu sanatla uğraşmasınlar (Hondmir, 1333:137).

Sonuç

XIII. ve XV. yüzyıllarda Tebriz'de sanatkârlık konusuna noktayı koyarken şöyle bir sonuca varıyoruz ki, bu devirde sanatkârlar iki gruba ayrılıyordu. Devlete ve farklı feodallere özgü atölyelerde çalışan sanatkârlarla kendilerinin özel atölyelerinde çalışan sanatkârlar sosyal mevkilerine göre farklılık gösteriyordu. Devlet ve feodal atölyelerinde çalışan sanatkârlar daha fazla kullanılıyordu. Birtakım sanatkârlar aynı zamanda ustalar, taş ustaları, tahta ustaları, özel ve sosyal yapıların yapılmasında çalışıyorlardı. Tek kelime ile esir sanatkârlarla, özgür sanatkârlar arasında hukuki açıdan çok büyük fark vardı. Özgür sanatkârların bir kısmı kendi işleriyle birlikte tarım ve köy işleriyle uğraşıyorlardı. Örneğin; Tebriz'de sanatkâr Muhammed'in bağı, papakçıların bağı, Neccar Muhammed'in toprağı, keman düzeltenlerin bağı gibi yerlerin mevcut olması fikrimizi onaylıyor (Onullahi, 1982:50). Sanatkârların fazla olmasına bakmayarak sanatkâr emeğine büyük ihtiyaç vardı. Bu yüzdendir ki Reşidü'd-Din kölelerinin çocuklarına çeşitli sanat, aynı zamanda sarraflık, mimarlık, ressamlık vd. öğretilmesini tavsiye etmişti (Kacar, 1997:65-66).

XIII. yüzyılın sonu XIV. yüzyılın başlarında Tebriz'de sanatkârlık çok gelişmiştir. Bu devirde Tebriz'de üretilen mallar sadece Azerbaycan ve İran'da değil Yakın ve Orta Doğuda, orta Asya ve Avrupa ülkelerinde ün kazanmıştı (Azerbaycan Tarihi, 1996:296).

Şunu da belirtmek gerekir ki sanatkârlar kendi içlerinde de gruplaşıyorlardı. Onların birçoğu zenginleşip feodal oluyordu. Örneğin, Ahi Kasap bir zamanlar

kendisi kasaplık ettiği halde daha sonraları Tebriz Tamgacısı yani vergi toplayan sınıfına dahil oluyordu. Ahi gurubunun içinde de gruplaşmalar vardı. Üyelerden bir kısmı zenginleşerek feodal olmuştu.

Tebriz'e sanatkârlığın gelişimi iç ihtiyacın artması ve dış ticaretinin gelişimi ile ilgilidir. Tebriz doğu ile batı ticaret merkezini birleştiren uluslararası kervan yolu üzerinde olduğu için siyasi durgunluk, tehlikesizlik, ticaret yollarını güvenliği sağlandıkça ve vergiler normal hale geldikçe sanatkârlık da gelişmiştir.

KAYNAKÇA

- ABDOLHOSEYN, N. (1368). *Asnad ve Mukatibat-ı Tarihi-yi İnan*. (Neşir, Muhammed Rıza). Tahran.
- AHMED, A. (2016). Ahiliğin Yayılma Alanı ve Azerbaycan. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 78. Ankara.
- ALİZADE, A. A. (1967). Muhammed ibn Hinduşah Nahçıvaninin Düstur el-Katib fi Tayin el-Meratib Eseri Yakın ve Ortadoğu Memleketlerinin Sosyal ve Ekonomik Tarihinin Bir Kaynağı Gibi. *VI. Türk Tarih Kongresi 'ne Sunulan Bildiriler*. Ankara.
- AYDOĞMUŞOĞLU, C. (2007). *Tarihte Tebriz*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Azerbeycan Tarihi. Uzak Keçmişten 1870'li Yıllara Kadar* (1996). Azerbaycan Yayınevi: Bakü.
- BARBARO, J. (2006). *Sefernâme-ye Veniziyan der İnan (Şeş Sefername)*. (çev. Tufan Gündüz). *Doğu'da Venedik Elçileri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- BARTHOLD, W. (1975). Azerbaycan ve Ermenistan. (Çev. İsmail Aka). *A.Ü. DTCTF Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. VIII-XII. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- BEHRAM, M. (1349). *Cografiya-yıTarihi ve Asare Basteni-yi Tebriz*. Tebriz.
- BEHRAMİ, M. (1327). *Sanayi-i İnan*. Tahran.
- BİLGİLİ, A. S. (2011). Tebriz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 40. İstanbul.
- BOSWORTH, C. E. (1968). The Political and Dynastic History of Iranian World (A.D. 1000–1217). *The Cambridge History of Iran, Vol. V, The Seljug and Mongol Period*. Cambridge.
- BUNİYATOV, Z. M. (1978). *Gosudarstvo Atabekov Azerbaydjana (1136-1225)*. Baku.
- CA'FERÎ, Ca'fer b. Muhammed b. Hasan (1338). *Tarih-i Yezd*, (haz. İrc Afşar). Tahran.
- CÜVEYNİ, Ata Melik Cüveyni (1317). *Tarih-i Cihangüşa-yı Cüveyni*. Tahran.
- EBU'L-FARAC Muhammed İbn İshak İbn en-Nedim (1348). *el-Fihrist*. Kahire.

- EL- KAZVÎNÎ, Zekeriya b. Muhammed el- Kazvîni (1967). *Asâr 'ül- Bilâd ve Ahbâr el- İbad*, (M. J. de Goeje, Leiden E. J. Brill). Mektebe Mişkât'il- İslâmiyye .
- EL-HAMEVÎ, Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah Yakut el-Hamevi (1969). *Mu'cemü'l- Buldan*, C. I. Tahran.
- EL-Ömeri, Şihabeddin b. Fazlullah (2014). *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım (Mesâlikü'l-Ebsâr)*. Selenge Yayınları: İstanbul.
- ERDEBİLÎ, İbn Bezzaz Erdebilî (1373). *Safvetü's-Safâ der Tercüme-i Ahvâl ve Akvâl ve Kerâmât-ı Şeyh Safiyüddin İshak Erdebilî*, (tsh. Gulam Rıza Mecc Tabatabaî), Tebriz.
- ERDEBİLÎ, Tevekkülî, b. İsmail b. Bezzaz Erdebilî, *Saffetü's-Safâ*, Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya Bölümü, No. 2123.
- ET-TABERÎ, Ebu Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amüli et-Taberi el-Bağdadi (1992). *Tarihü'l-Umem vel Mülük*, C. I, (çev. Zakir Kadiri Ugan- Ahmet Temir). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- HÂND ŞAH Mehmed bin Seyyid Burhaneddin Hând Şah (1258). *Ravzatü's-Safa*, C. V. Çaphane-i Pîruz-ı Evvel. Tahran.
- HONDMİR, Gıyasüddin b. Hümamüddin el-Hüseyni (1333). *Tarih-u Habibü's-Siyer fi Ahbar-u Efrad- ı Beşer*, C. III. Tahran.
- HÜSREV, Nasır-ı Hüsrev (1994). *Sefername*, (Trc. Abdülvehhab Tarzi). İstanbul.
- İBN BATTUTA, Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci (2016). *İbn Battûta Seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn-i Bezzâz, (1994). *Safvetü's-safâ*, (mukaddime ve tashîh: Gulâm-Rızâ Tabâtabâî). Mecc, Dânişgâh-i Âzâd İslâmî.
- İSFEHANÎ, Fazlullah İbn Ruzbe Han, *Tarih-i Âlem Âray-i Emini*. Fatih. Millet Ktb. Farsça Yzm. nr.4431.
- KABIYANPURUN, A. (1346). *Tarih-i Umumi-ye Azerbaycan*. Rızaniyye (Urumiye) .
- KACAR, Ç. (1997). *Gadim ve Orta Asrlar Azarbaycanın Görkemli Şahsiyyetleri*. Bakü.
- KÂŞÂNÎ, Abdullah Muhammed b. Ebî Tâhir 'Abdullah Kâşânî (1348). *Târîh-i Olcaytu Sultân*, (neşr. Mehîn Hambelî). Tahran.
- MAHMUDOV, Y. (1996). *Azerbaycan Tarihi İntibah Devri*. Bakü.
- MEMMEDLİ, H. (2008). Ahilik ve Onun Azerbaycandaki İzleri. *Türkün Sesi Makaleler Top-lusu*. Bakü.
- MEMMEDOV, R. (1977). *Nahçıvan Şehrinin Tarihi Oçerki*. Bakü.
- MERÇİL, E. (2000). *Türkiye Selçuklularında Meslekler*. Ankara: TTK Yayınları.
- MİNORSKİY, V. F. (1963). *İstoriya Şirvana i Derbenta X-XI vekov*. Moskova.
- MİRHOND, Muhammed bin Havendşah bin Mahmud (1339). *Ravzatü's-Safa fi Sireti'l-Enbiya ve'l-Mülük ve'l-Hulefa*, C. IV. Tahran.
- MUSAYEVA, A. (1987). *Şark Elyazma Katalokları Esasında Azerbaycanlı Müelliflerin Elyaz-malarının Toplu Kataloğu*, (Kısaltma: Azerbaycan Toplu Kataloğu). Azerbaycan Bilimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü. Bakü, No. 61.

- NASIR-I HÜSREV, Muin'ed-Dîn Nâsır-ı Hüsrev el-Mervazi el-Kubadiyani (1967). *Sefernâme*, (çev. Abdülvehap Tarzi). İstanbul.
- ONULLAHİ, S. M. (1982). *XIII. XVII. Asırlarda Tebriz Şehrinin Tarihi*. Bakü .
- PIRIYEV, Vaqif Ziyaeddin oğlu (2003). *Azərbaycan XIII-XV. Asırlarda*. Bakü.
- PIRIYEV, Vaqif Ziyaeddin oğlu (2006). *Azərbaycan'ın Tarixi-siyasi Coğrafiyası*. Bakü: Müellim Neşriyyatı.
- POLO, M. (2015). *Geziler Kitabı*, (çev. Ö. Cemal Güngören). İstanbul.
- REŞİDÜDDİN, Ebü'l-Hayr (Ebü'l-Fazl) Hacı Reşidüddin Fazlullah b. Ebi'l-Hayr b. Ali Hemedani (1386). *Camiu'l-Tevarih, (Tarih-i Âl-i Selçuk)*. Tahran.
- SHAHMAR, S. (2014). *Osmanlı ve İran Minyatürlerinde Figür Anlayışın Etnografik Açından İncelemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.
- SÜMER, F. (1999). *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: TTK Yayınları.
- ŞERİFLİ, Memmedali (1978). *IX. Asrın İkinci Yarısı-XI. Asırlarda Azerbaycan Feodal Devletleri*. Bakü.
- TEBRİZİ, Hâfız Hüseyin Kerbelâi (1344/1965). *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, (Nşr. Ca'fer Sultan el-Kurrâi). Tahran
- TERBİYET, M. (1987). *Danışmendani-Azerbaycan (Azerbaycanın Görkəmli Elm. Sənət Adamları)*. Bakü.
- VİLSON, K. (1317). *Tarih-i Sanayi-i İran*, (çev. Abdullah Feryar). Tahran.
- WİLSON, A. T. (1930). *Earthquakes in Persia. Bulletin Of the School of Oriental Studies. University of London, Vol. 6, No. 1. p. 104.*
- YEZDÎ, Şerefüddîn Alî b. Şemsiddîn Alî Râzî-i (1980). *Zafername. C. I*, (çev. Zafer Çiftçi). İstanbul.
- YOLOĞLU, G. (2011). Ahilerin Şanlı Tarihine Gölge Salanlar. *Ahilik Uluslararası Sempozyumu Kalite Merkezli Bir Yaşam*. Bildiri Kitabı. Kayseri.
- KRİMSKİY, A. (1981). *Nizami i Ego Sovremenniki*. Bakü.

SERAHSÎ'YE GÖRE İCMÂ'NIN MEŞRUIYETİ

Legitimacy of Consensus (Ijma) *According to Al-Sarakhsi*

Fatih ORUM¹

Geliş Tarihi: 30.09.2016 / Kabul Tarihi: 25.02.2017

Öz

İcmâ, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonraki bir zamanda, onun ümmetinin dini bir konuda fikir birliği etmeleri anlamına gelir. İcmâ, fıkıh usûlündeki klasik dörtlü tasnifte üçüncü sırada yer alır. İcmâ, sarîh ve sükûtî olarak ikiye ayrılır ve oluşması halinde sarîh icmâın katîlik taşıdığı kabul edilir. Bununla birlikte, özellikle fîrû eserlerinde kendisine atıfta bulunulan icmâ ile neyin kastedildiği net değildir. Çalışmamızda icmâın meşruiyetine dair getirilen delilleri Kur'an-ı Kerim açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *İcmâ, delil, Kur'an, çoğunluk, gelenek.*

Abstract

The word "Ijma" means the consensus of prophet Muhammad's followers upon a religious matter after his death. Ijma is located on the third level out of four in classical methods of fiqh. Ijma is divided in two parts as "sareeh" and "suquti". Sareeh Ijma is accepted as absolute. In addition to that inside the works of fîrû, Ijma does not seem to be obvious. In this work, it will be tried to assess the proofs of Ijma within the perspective of Holy Quran.

Keywords: *Ijma, proof, Qur'an, majority, tradition.*

Giriş

İcmâ, Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonraki bir zamanda, onun ümmetinin dinî bir konuda fikir birliği etmeleri anlamında kullanılmaktadır. (Zerkeşi 1992: IV, 436; Şevkânî 2006: I, 233-234; Gazâlî 1993: 137; Fahreddin er-Râzî 1997: IV, 20; Zeydan 1994: 179; Şa'ban 1990: 91. Farklı tarifler için bkz. Yavuz 2004: 87-88)

1 Dr., MEB, fatihorum75@gmail.com

Üzerinde görüş birliği edilen konunun, şer'î amelî bir mesele olduğunun ve ittifaka katılanların da genelde ümmetin müctehidlerinden oluştuğunun altı çizilir. (Zeydan 1994: 179-180. İcmâın terim anlamına dair bkz. Buhârî 1991: III, 424 vd.; Cessâs 1993/1413: 47 vd.; Taftâzânî ty: II, 95; Âmidî 1968: I, 261 vd.)

İcmâ, fıkıh usulünde “edille-i erba'a” denilen ve kaynak olma keyfiyeti yönüyle hiyerarşik bir sıralama anlamına gelen Kitap, Sünnet, İcmâ ve kıyas olarak bilinen klasik dörtlü tasnifte üçüncü sırada yer alır. (Zeydan 1994: 148-149; Şa'ban 1990: 39)

İcmâ, sarfî ve sukûtî olarak ikiye ayrılır ve oluşması halinde sarfî icmâın, bilgi değeri ve bağlayıcılık açısından katılık taşıdığı konusunda görüş birliğinden bahsedilir. (Zeydan 1994: 184; Şa'ban 1990: 93)

İcmâ delilinin meşruiyetine dair tartışmaların önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda icmâın meşruiyetine dair geleneksel çizgiyi genel hatlarıyla yansıttığını düşündüğümüz Hanefî âlimlerinden Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090)'nin usûl eserini seçtik. Çalışmamızda, adı geçen eserin “Ümmetin İcmâının İlim İfade Ettiğine Dair Beyan Bölümü”nü esas alacağız. Bu bölümde, icmâın meşruiyetine dair getirilen delilleri önce genel olarak aktarmaya sonra da değerlendirmeye tâbi tutacağız.

I. Serahsî'nin Usûl Eserinde İcmâın Meşruiyetine Dair Getirilen Deliller

A. İcmâın Fikri Alt Yapısı

1. İcmâ Muhammed Ümmetine Verilmiş Bir Ayrıcalıktır

Serahsî, ümmetin dalâlet üzere birleşebilme ihtimalinin aklen mümkün olmasına rağmen, kendilerine verilen ayrıcalık, onur (keramet) sebebiyle dinî konuda Muhammed (s.a.v.) ümmetinin icmâının kat'î ilim ifade ettiğini söylemektedir. Sayıları bizden çok olan Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlerin herhangi bir delile dayanmadan atalarına tabi olma konusunda ittifak ederek dalâlet üzere icmâ ettiklerini belirten Serahsî, Yüce Allah onlar hakkında şöyle buyurmaktadır diyerek şu iki âyeti zikreder:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ

“Allah'ın yanısıra, bilginlerini ve din adamlarını efendileri saydılar.”
(Tevbe 9/31)

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ

“Babalarımızı bir din üzerinde bulduk.” (Zuhruf 43/22)

Serahsî, “buradan anlıyoruz ki kendilerine verilen ayrıcalık (keramet) sebebiyle dîni konuda ümmetin icmâi şer’î bir hüccet kılınmıştır” demekte ve bunun, fukahanın yanı sıra mütekelliminin de çoğunun görüşü olduğunu söylemektedir. (Serahsî 1984: I, 295)

Değerlendirme

Yahûdî, Hıristiyan ve Mecûsîlerin hangi konularda ne derecede ittifak ettikleri ve bu ittifaka kimlerin katıldığı bir yana, delil aramadan atalarının yoluna tabi olanların Kur’ân tarafından kınandığı doğrudur (Bakara 2/170; **Mâide 5/104; Lokman 31/21**) ve bu kınama, hak eden herkes için geçerlidir. Kendilerine verilen bir lütf sebebiyle bu iki âyetin kapsamından ümmet-i Muhammed’i çıkartmak ancak bir delille mümkün olur ki –aşağıda geçeceği üzere- böyle bir delilin bulunmadığını düşünmekteyiz.

Serahsî’nin, bu ümmete Allahü Teâlâ’nın bir ikramı olarak ümmetin icmânın kat’î şer’î bir delil olduğunu söylemesi tartışmaya açıktır. Esasında bu düşünce Serahsî’ye münhasır da değildir. (Debûsî 2001: 23; Cessâs 1985: III, 257; Basrî 1964: II, 482) Fıtrat olarak nitelendirilen bir dinin (Rûm 30/30) kaynaklarından biri için “ümmetin icmâi delildir, çünkü böyle bir ayrıcalığı Allah Teâlâ bu ümmete vermiştir” şeklindeki bir izah mukni değildir. Gerçekleşme ihtimalini bir tarafa bırakıp sadece nazari olarak ele alsak dahi, bazı durumlarda kat’î bir delil olduğu söylenen (Serahsî 1984: I, 295) icmân, ümmet-i Muhammed’e verilen bir ayrıcalık olduğu iddiası, dinin temel prensipleriyle de irtibatlandırılması zor görünmektedir.

Şöyle ki, Kur’ân dikkate alındığında herhangi bir grubun kendisinden korunmuş olduğu bir günah ya da hatanın bulunmadığı görülmektedir. Nebîler dahil herkes şirk konusunda uyarılmıştır. (En’âm 6/88; Zümer 39/65; Bakara 2/132-133; Lokman 31/13) Şirk konusunda, herhangi bir ilme ve kitaba dayanmayanların bilindik söylemi, “**Biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz**”dur. (Zuhuruf 43/20-24) Bu söylemi dillendirenler için Yüce Allah “**Peki, ya ataları akıllarını bir şeye çalıştırmamış ve doğru yolu da bulamamışlarsa?!...**” şeklindeki bir ihtimali hatırlatmaktadır. (Bakara 2/170; **Mâide 5/104; Lokman 31/21**) **Kur’ân, bu tavrın bazen, yapılan hatalar karşısında mazeret olarak kullanıldığını da haber vermektedir.** (A’râf 7/28) Düzenin devamı ve imkanların elden çıkarılmak istenmemesi sebebiyle de ata dinini savunmacı yaklaşım sergilendiği görülmektedir. (A’râf 7/70; Hûd 11/62; Yûnus 10/78; Sebe’ 34/43)

Dolayısıyla itikâdî açıdan dahi tüm insanlar uyarılmakta, her hangi bir grubun bu yönüyle korunmuş olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aynı durumun amelî bir konuda evleviyetle mümkün olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Öte yandan Kur’ân, sayısal çoğunluğun, hakikat lehine bir üstünlüğü olmadığını, azınlığın ve hatta tek bir kişinin dahi doğruyu temsil edebileceği ihtimalini

hatırlatmaktadır. Nitekim İbrahim (a.s.) kendisine aynı delili ileri süren müşrik kavmine, karşı tarafın ezici çoğunluğuna rağmen tek başına şu gerçeği bildirmiştir.

قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“Doğrusu, siz de, babalarınız da açık bir sapıklık içindesiniz, dedi.”
(Enbiyâ 21/54)

Kur’ân’da nebîlerin mücadeleleri dikkate alındığında doğruyu temsil edenlerin çoğu zaman sayısal azınlığı teşkil ettiği bile söylenebilir.

Hakikatin ölçüsü sayısal çoğunluk ya da herhangi bir ümmet ya da millete ait olmak değil, hakikatin, kendisine dayandırıldığı delildir. Nitekim Kur’ân’da, kendilerini haklı çıkarmak için, atalarından ne gördülerse onu uyguladıklarını söyleyenlerden delil getirmeleri istenmektedir. (En’âm 6/148, 149)

Sonuç olarak, icmân Muhammed (s.a.v.) ümmetine verilmiş bir lutuf olduğuna dair iddia, şerî-amelî bir konuyla ilgili olan icmân meşruiyeti açısından tatmin edici gözükmemektedir.

2. Tek Başına Yapılamayanlar Birlikte Yapılabilir

Serahsî, Nazzâm ve İmâmiyye’den bir grubun, icmân meşruiyetine dair itirazlarını şöyle aktarır: “İcmâ, hiçbir şekilde bilgi ifade eden bir delil olamaz. İcmâda söz konusu olan, fertlerin ictimâdır. Hatadan korunmuş olmamaları sebebiyle her ferdin görüşü tek başına ilim ifade etmiyorsa, bilgi değeri açısından, bir araya gelmeleri sonucu değiştirmez. Çünkü hata ihtimali bir araya gelme ile yok olmaz. Bunların her biri icmâdan önce insan iken icmâdan sonrada insan (nâs) değiller midir? İcmâdan önce muktedir olan icmâdan sonra aciz olmuyor ki! İcmâdan önce gözleri görmeyenin icmâdan sonra da gözleri görmemeye devam etmektedir.” (Serahsî 1984: I, 295)

Serahsî yukarıdaki görüşü aktardıktan sonra bu görüşün çelişkili ve yanlış olduğunun ortada olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Hissi ve şer’î konularda tek başına yapılamayanlar toplu olarak yapılır. Kişiler, tek başlarına kaldıramadıkları ağır bir yükü bir araya geldiklerinde kaldırabilirler. Bir lokma karın doyurmaz, bir damla kandırmaz, ancak lokmalar ve damlalar bir araya gelirse doyurucu ve kandırıcı olur. Yani bir araya gelmek, tek tek yapılamayanları mümkün kılar. İttifak ettikleri şeyler konusunda bu onlar için yeter delildir. Bunu mütevâtir haber konusunda hükme bağlamıştık. (Serahsî 1984: I, 282 vd.) Her kim icmân ilim ifade eden bir delil olduğunu inkar ederse dinin aslını inkar etmiş olur. Zira Müslümanların icmâi, dinin asılları çerçevesindedir ve Müslümanlar için de bir müracaat kaynağıdır. Dolayısıyla bunu inkar eden dinin aslını yıkmaya çalışmış olur.” (Serahsî 1984: I, 295-296)

Değerlendirme

Serahsî'nin, Nazzâm ve İmâmiyye'den bir gruba atfettiği itiraz esasında haklı bir itirazdır. Gerçekten de tek başına katlik ifade etmeyen görüşlerin bir araya gelmesi bilgi değeri açısından bu görüşlere katlik kazandırmaz. (Gazâlî bu itiraza, ümmetin hatadan korunmuşluk (masumiyet) vasfı ile cevap verir. Bkz. Gazâlî 1993: 139) Sayısal çoğunluk, bir görüşün haklılığına, sayısal azınlık da bir görüşün haklı olmadığına mutlak olarak delâlet etmez. Dini bir konuda, on kişiden dokuzunun birbirinden habersiz olarak aynı görüşü ifade etmeleri, farklı görüş ifade eden onuncu kişinin görüşünün, sadece azınlık olduğu gerekçesiyle mutlak olarak doğru olmadığı anlamına gelmez. Aynı görüşü ifade eden dokuz kişinin bir araya gelip ortak açıklama yapmaları bilgi değeri açısından bunların görüşüne değer katmaz. Yine bu birliktelik onuncu kişinin görüşünün yanlış olduğu anlamına da gelmez. (*Cimâ'u'l-'ilm* adlı eserinde, icmân bilgi değerine dair girdiği bir tartışmada İmam Şâfiî ile muhatabı arasında şu konuşma geçer: **Şâfiî:** İcmâları delil olan ilim ehli kimlerdir? **Muhatap:** Bunlar, bir belde halkı tarafından kendilerine fakih denen ve görüşlerine itibar edilip hükümleri kabul gören kişilerdir. **Şâfiî:** İcmâları delil kabul edilen fakihler on kişiden oluşsa da bunlardan biri toplantıda bulunmasa veya bulunup görüş bildirmese dokuz kişinin görüş birliği etmeleri ile icmâ olur mu? **Muhatap:** Hayır dersem ne dersin? **Şâfiî:** O zaman şunu sorarım: Bunlardan biri ölür ya da aklını yitirirse dokuz kişinin ittifakı icmâ olur mu? **Muhatap:** Evet dersem ne dersin? **Şâfiî:** O zaman şunu sorarım: Bunlardan beşi ya da dokuzu ölse, kalan beş ya da bir kişinin görüşü icmâ olur mu? **Muhatap:** Hayır olmaz. **Şâfiî:** İşte bu bir çelişkidir. Şâfiî 1405: 39-40. İmam Şâfiî ile muhatabı arasında geçen, çoğunluğun ölçüsünün ne olduğuna dair tartışma ise şöyledir: **Şâfiî:** Çoğunluğun görüşünün kabul edilmesi gerektiğini düşünüyorsun. On kişiden oluştuğunu düşündüğünüz fakihlerden altısı bir konuda ittifak ederken dördü muhalefet etse altı kişinin görüşünün doğru dördünün görüşünün hatalı olduğunu söyler misin? **Muhatap:** Tabi ki öyle desem? **Şâfiî:** O zaman şuna ne dersin? İttifak eden altı kişiden ikisi bu ittifaktan ayrılrsa ve diğer dördüne katılrsa bu durumda görüşün ne olur? **Muhatap:** Bu durumda altı kişinin görüşünü alırım. **Şâfiî:** Sen iki kişi için, doğruyu söylediklerini düşündüğün guruptan ayrıldın, hatalı olduğunu söylediğin gurubun tarafına geçtin. Oysa iki kişiden dolayı görüşlerini kabul ettiğin kişiler sana göre hatalıydılar ve sen onların görüşünü bundan dolayı reddetmiştin. İşte bu bir çelişkidir. Şâfiî 1405: 42)

Sayısal çoğunluk hakikat adına herhangi bir anlam ifade etmez. Hakikat adına değer ifade eden şey, görüşü seslendirenlerin sayısı ya da kim oldukları değil, görüşün temellendirildiği delillerin gücüdür. Buradan hareketle on kişinin hepsi aynı görüşü ifade etseler bile, hakikat herkesin aynı görüşü ifade etmesinde değil, görüşün temellendirilmesinde aranmalıdır. Bugün ümmetin tamamı veya kahir

ekseriyeti dinden dönen kişinin öldürülmesi gerektiği hususunda görüş bildirirse, hakikat, ittifak ya da sayısal çoğunlukta değil bizzat bu görüşün temellendirilmesinde aranmalıdır. Yine bugün ümmetin tamamı veya çoğunluğu, küçük bir kızın, babasının velâyet yetkisi ile evlendirilebileceği hususunda görüş bildirirse, bu durum hakikat adına sadece görüş birliği ya da sayısal çoğunluk sebebiyle bir anlam ifade etmeyecektir. Etmemiş olacak ki; üzerlerinde velâyet yetkisi bulunanlar tarafından zorla evlendirilebilmelerine kahir ekseriyetin cevaz verdiği küçükler, 1917 Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi ile bir nevi koruma altına alınmışlardır. (Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi, 6. Md.) Oysa yüzyıllarca küçüklerin evlendirilmelerinin caiz olduğu konusunda icmâ olduğundan söz edilegelmiştir. (Kâsânî 1982: II, 240)

Serahsî'nin, ağır bir yükü bir kişinin kaldıramazken birkaç kişinin kaldırabileceğine dair verdiği örneğin icmâ ile irtibatını kurmak zordur. Aksine Nazzâm ve onun gibi düşünönlere atıfla aktardığı, çelişkili ve kabul edilemez bulduğu itirazlar, esasında bilgi değeri açısından ciddiye alınması gereken itirazlardır. Dahası, bu itirazlar tam da doğrudan konuyla ilgilidir.

Şayet üzerinde herhangi bir ihtilafın olmadığı dindeki bir takım sabitelerin varlığına dikkat çekmiyorsa, Serahsî'nin sözü, icmâi inkar edenlerin, dinin asıllarını inkar etmeye getirmesi de konuyu farklı bir mecraya çekme gayreti olarak görülebilir. Dinin aslından olan ve tek delili icmâ olan hangi konu vardır ki, biri bunu inkar ettiğinde dinden çıkmış olsun. Hz. Muhammed (s.a.v)'in vefatından sonraki bir dönem için söz konusu olabileceği söylenen bir delil, dinin hangi aslî hükmünün mesnedi olmaktadır? Mesela farz namazın günde beş vakit olduğunun ve rekat sayılarının delili icmâ mıdır? Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra delil olarak kabul edilen icmâ, namazın vakit ve rekatlarının sayısının delili ise, Asrı saadette namazın vakit ve rekat sayıları kat'î değil miydi? Zaten Kur'ân'dan delilleri bulunan konuların, Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra geçerli bir delil olduğu söylenen icmâyâ örnek gösterilmesinin, şayet bilgi aktarımı anlamında kullanılmıyorsa, bir delilin temellendirilmesinde ikna edici olduğunu söylemek zordur? Bu yönüyle olsa gerek, icmân, dinin sabitelerini ve ictihada kapalı alanları tespit edici yönüne dikkat çekenler olmuştur. (Şâfiî 1405: 37; Dönmez 2000: XXI, 425. Şâfiî'nin icmâ anlayışının bu yönüne temas eden tespitler için bkz. Aybakan, 2003: 131 vd.) Muhtemelen bu durum, icmâi sahabe dönemi ile sınırlı tutma eğilimi gösterenlerde de etkili olmuştur. (Fahreiddin er-Râzî 1997: IV, 34-35; İbn Hazm 1981: 24)

B. İcmân Meşruiyetine Dair Kur'ân'dan Getirilen Deliller

1. Âl-i İmrân 3/110

Serahsî'nin icmân meşruiyetine dair Kur'ân'dan getirdiği ilk delil şu âyettir:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

“Siz insanlar için çıkarılmış en iyi topluluksunuz. Allah’a inarak marufa uygun olanı ister, kötülöklere karşı durursunuz. Ehl-i kitap da inansaydı, kendileri için iyi olurdu. İçlerinde inananlar vardır ama çoğu yoldan çıkmıştır.” (Âl-i İmrân 3/110)

Serahsî, âyette geçen “hayr” kelimesinin ism-i tafdîl olduğunu, hayırda son sınırı ifade ettiğini söyledikten sonra şöyle devam eder: “Bu, hayırda son sınırın, üzerinde icmân gerçekleştiği şeyler hususunda olduğunu açık bir delildir. Ümmetin en hayırlısı olmaları, onların marufu emretmeleri, münkerden nehyetmeleri sebebiyledir. Mutlak maruf, Allah katında hak olandır. Müctehidlerin içtihadı mutlak anlamda maruf değildir. Çünkü müctehid hata da eder isabet de. Müctehidlerin içtihadı, hatalı olduğu ortaya çıkıncaya kadar içtihadlarıyla amel gerekmesi açısından maruftur. Bu da mutlak marufun, üzerinde icmân gerçekleştiği konularda olduğunu gösterir.” (Serahsî 1984: I, 296)

Değerlendirme

Her devirde, insanların en hayırlıları doğru yol üzerinde olanlar, doğru yolu temsil edenlerdir. Bu, her dönem ve herkes için geçerlidir. Mûsâ (a.s.)’ın zamanında insanların en hayırlıları doğru yol üzerinde olanlar, doğru yolu temsil edenler ve marufu emredip münkerden nehyedenler, yani Allah’ın Kitabı’nın gereğini yapanlardı. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ

“Mûsâ’nın kavminden bir topluluk vardır; doğruyu gösterir ve onun ışığında adaletli davranırlar.” (Araf 7/159)

Bu, tüm nebilerin ümmetleri için geçerli bir durumdur. Marufu emretmek, münkerden nehyetmek yani Allah’ın Kitabı’nın tebliğini yapmak her dönemde inananlara verilmiş bir görevdi. Bunu yapanlar, içinde buldukları toplumun hayırlılarıydı. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“İçinizde insanları iyiliğe çağıran bir topluluk olsun, marufa uygun olanı istesin, kötülöklere karşı dursun. İşte umduklarını bulacak olanlar bunlardır.” (Âl-i İmrân 3/104)

Bu yönüyle ümmetlerin korunmuşluğundan değil her ümmete verilen sorum-

luluklardan bahsedilebilir. Sorumluluk ayrı şeydir, ümmetin hatadan korunmuş olduğunu iddia etmek ayrı şeydir. İtikâdî olarak doğru çizgide bulunanların az ya da çok hep bulunacağı gerçeği ile amelî bir konuda ümmetin tamamının asla hataya düşmeyeceğini iddia etmek farklı şeylerdir.

Sonuç olarak Serahsî'nin Âl-i İmrân suresinin 110. âyetinde geçen “hayr” ifadesi ile icmâ arasında irtibat kurması makul gözükmemektedir.

2. Nisâ 4/115

Serahsî'nin icmân meşruiyetine dair getirdiği ikinci delil şu ayettir:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ
وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“Yol kendisi için apaçık belli olduktan sonra kim bu Elçi'den ayrılır ve müminlerin yolundan başka bir yola girerse, onu döndüğü yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Ne kötü hale gelmez o!” (Nisâ 4/115)

Serahsî âyetin icmâya delil olma keyfiyetini şöyle açıklamaktadır: “Cehennemi hak etmeleri açısından, Allah Teâlâ, müminlerin yolu dışındaki bir yola tâbi olmayı Rasûl'e muhalefet menzilesinde değerlendirmiştir. Rasûl'ün sözünün katî ilim ifade etmesi gibi müminlerin üzerinde icmâ ettikleri şey de katî ilim ifade eder.” (Serahsî 1984: I, 296. Bu ayetin icmâya delil olma keyfiyeti hakkındaki ayrıntılı bir tahlil için bkz. Fahreddin er-Râzî 1997: IV, 35 vd.; Buhârî 1991: III, 468; Gazâlî 1993: 138; Şevkânî 2006: I, 239 vd.)

Değerlendirme

İcmâ delilinin temellendirilmesi bağlamında, yukarıdaki âyette geçen “müminlerin yolu” ifadesi ile müctehidlerin icmâi arasında bağ kurulmaya çalışılmaktadır. Ancak âyette geçen “mü'minlerin yolu” ifadesi ile gerçekten bu anlaşılabilir mi?

Herhangi bir konuda Kur'ân'dan istidlalde bulunurken, delil getirilen âyeti, diğer âyetlerle beraber düşünmek gerektiği hususunda herkes hemfikirdir. Ancak uygulamada bu prensip çoğu zaman göz ardı edilerek zihinlerde oluşturulan ön kabullere göre âyetin sadece bir bölümü ile istidlalde bulunulmaktadır. Âyetlerin birbirleriyle irtibatları göz ardı edilerek yapılacak bir istidlal tarzı ayetlerin mak-sadı dışında kullanımına kapı aralar ki bu yöntemle Kur'ân'a söyletilemeyecek hiçbir şeyin kalmayacağını düşünüyoruz. Benzer durum icmâ ile ilgili olarak Nisâ sûresinin 115. âyeti ile istidlalde de söz konusudur.

Konunun netliğe kavuşturulabilmesi için sözü edilen âyette geçen “mü'minlerin yolu = سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ” ve bu yola “ittiba = وَيَتَّبِعْ”, “Elçi'den ayrılmak = يُشَاقِقِ

”مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى“ = ”yol kendisi için apaçık belli olduktan sonra“, ”الرَّسُولَ“ gibi ifadelerin ayrıntılı şekilde incelenmesi gerekir.

Rasûl'den Ayrılmanın Anlamı

Nisâ sûresinin 115. âyetinde geçen Rasûl'e muhalefet ifadesi, Kur'ân'ın başka âyetlerinde de geçmektedir. Mesela Enfâl sûresinin 5. âyetinden itibaren Bedir savaşı öncesindeki durumdan bahsedilmekte, 12. âyette düşmanla karşılaşıldığında boyunlarının üstüne ve parmak uçlarına vurulması emredilmekte, 13. âyette de, onların böylesi bir muameleyi, Allah'a ve Rasûlü'ne muhalefet ve düşmanlık etmeleri sebebiyle (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) hak ettiklerinden, nitekim Allah'a ve Rasûlü'ne muhalefet ve düşmanlık edenlere karşı Allah'ın azabının çok acı olacağından bahsedilmektedir. Enfâl sûresinin 13. âyetinde Allah ve Rasûlü'ne karşı çıkışın beraberce zikredilmesi, Nisâ sûresinin 115. âyetinde geçen Rasûl'e karşı çıkışın Allah'a karşı çıkış anlamına geldiğini göstermektedir. Benzer durum, evleri başlarına yıkılan ehl-i kitap'la ilgili olarak Haşr sûresinin 4. âyetinde

(وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) de görülmektedir. Aynı âyetin devamında ise sadece Allah'a muhalefet zikredilmektedir. (شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ)

Benzer durum Kur'ân'daki “itaat” kavramı için de geçerlidir. Yüce Allah, kendisine ve Rasûl'e itaati emretmiştir. (Nûr 24/56) Rasûl'e itaat, Allah'a itaat olarak kabul edilmiştir. (Nisâ 4/80) Bundan dolayı da bütün elçiler kendilerine itaat edilmesini istemişlerdir. (Şu'arâ 26/108, 110, 126, 131, 144, 150, 163, 179; Zuhuruf 43/63; Nuh 71/3)

Aynı şekilde Nisâ sûresinin 115 âyetinde geçen Rasûl'e muhalefet, Allah'a muhalefettir. Çünkü, Rasûl'e iman, (Nisâ 4/136; Fetih 48/8-9) itaat (Nûr 24/54) ve ittiba (A'râf 7/157) Allah'a iman, itaat ve ittibadır. Çünkü rasuller kendilerine ineni tebliğ ederler. (Nahl 16/35) Bu durumda Rasûl'e yapılan itaatsizlik doğrudan Allah'a yapılmış itaatsizlik anlamına gelir. Çünkü Allah ve Rasûlü'nin arası açılmaz. (Nisâ 4/150-152)

Müminlerin Yolu Ve Yolun Apaçık Belli Olmasının Anlamı

Nisâ sûresinin 115 âyetinde geçen, müminlerin yolu ile gerçekte “Allah'ın yolu” murad edilmiştir. Çünkü bir âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

“Bana yönelenlerin yoluna uy. Sonra dönüşünüz banadır. Ben yaptıklarınızı haber vereceğim” (Lokman 31/15)

Görüldüğü üzere tâbi olunması istenen yol, Allah'a yönelenlerin yoludur. Nitekim Rasûlullah'tan da Allah'ın yoluna çağırması istenmiştir:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Sen, doğru hükümler ve güzel öğütlerle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış. Senin Rabbin yolundan kimin saptığını iyi bilir, yola gelmiş olanları da iyi bilir.” (Nahl 16/125)

Bir başka âyette, Rasûlullah'tan, bu yolu kendisine nispet ederek çağrı yapması istenmiştir:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ
الْمُشْرِكِينَ

“De ki, benim yolum budur, gözlerini açarak, insanları Allah'a çağırıyorum. Ben ve bana uyanlar öyleyiz. Allah'a boyun eğirim. Ben müşriklerden değilim.” (Yusuf 12/108)

Âyette, Allah'ın yolunu kendilerine nisbet ederek, Rasûlullah'ın ve de ona tabi olanların bu yola çağrıda bulduklarından bahsedilmektedir.

Kendilerine nisbet etseler de nebîler dahil herkes Allah'ın yoluna çağrı yapmışlardır. Nebîlerin ve diğerlerinin (Mü'min 40/38) davet ettikleri yol Allah'ın yoludur. Bu yolun karşısında ise kafirlerin (Ankebut 29/12), müfsitlerin, (A'râf 7/142) mücrimlerin (En'âm 6/55-56) yolu vardır.

Konunun netleşmesi için şu âyeti de değerlendirmemiz yerinde olacaktır:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ
لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَرَاءُ فَلَنْ
يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ

“İnkâr edenler, Allah yolundan alıkoyanlar ve kendilerine doğru yol belli olduktan sonra o Rasûl'e karşı gelenler, Allah'a hiçbir zarar veremezler. Allah onların yaptıklarını boşa çıkaracaktır. Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûl'e itaat edin. İşlerinizi boşa çıkarmayın. İnkâr edip Allah yolundan alıkoyanları ve sonra da kâfir olarak ölenleri Allah asla bağışlamaz.” (Muhammed 47/32-34)

32. âyette, kafirlik edenler, Allah'ın yolundan alıkoyanlar ve Rasûl'e muhalefet edenlerden bahsedilmektedir. Âyette geçen “Allah'ın yolu = سَبِيلِ اللَّهِ” ifadesi

önemlidir. Yine âyette “kendileri için doğru yol ortaya çıkınca = مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ = لَهُمُ الْهُدَى” ifadesi geçmektedir. Âyetin sonunda da bu kişilerin amellerinin boşa çıkacağı bildirilmektedir.

33. âyette iman edenlerle Allah’a ve Rasûl’e itaat edenlerden bahsedilmekte ve bu kişilerin amellerinin boşa gitmeyeceği bildirilmektedir.

34. âyette ise kafirlik edenler ve Allah’ın yolundan alıkoyan ve kafir olarak ölenleri Allah’ın bağışlamayacağı belirtilmektedir.

33. âyette Allah’a itaatin Rasûl’e itaat olduğu bildirildiğine göre 32. âyette geçen Rasûl’e muhalefet Allah’a muhalefet anlamına gelir. 34. âyette 32. âyetten farklı olarak sadece Rasûl’e muhalefet geçmemektedir. O halde, kafirlik etmek, Allah’ın yolundan alıkoymak ve Rasûl’e muhalefette bulunmanın her biri amellerin boşa gitmesine sebeptir. Dolayısıyla, Nisâ sûresinin 115. âyetinde geçen müminlerin yolundan kastın Allah’ın yolu olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı âyette geçen “yol kendisi için apaçık belli olduktan sonra” ifadesi ile kastedilen, doğru yol (sırat-ı müs-takım) dur. En’âm suresinin 153. Ayetinde konuyla ilgili şöyle buyrulmaktadır:

وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ
وَصُّيُوكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“İşte bu benim dosdoğru yolumdur; onu takip edin, başka yolları takip etmeyin, yoksa o takip sizi benim yolumdan ayırır. Bunlar da Allah’ın sizden istekleridir, belki korunursunuz.” (En’âm 6/153)

Bu âyete göre takip edilmesi gereken yol “doğru yol”dur. Yani artık doğru yol kendisi için apaçık belli olduktan sonra kişi başka yollar aramamalıdır. Doğru yol apaçık ortaya çıktıktan sonra kişiye düşen bu yola girmek olur.

Sonuç olarak, Nisâ sûresinin 115. âyetinde geçen müminlerin yolu ifadesi, Allah Teâlâ’nın emrettiği ve rasullerin tebliğ ettikleri doğru yoldur. Müminlerin yolunun Allah katında bir değer ifade etmesi, müminlerin tamamının, çoğunun ya da ictihat ehliyetine sahip olanlarının bir konudaki ittifakıyla değil, bu yolun Kitap’a uygun olup olmaması ile ilgilidir. Durum böyleyken, bu âyet icmân meş-ruiyeti bağlamında sıkça zikredilerek icmân meşruiyetine dair Kitap’tan delil varmış intibai oluşturulmaktadır. Mesela, kitapların genelinde bu âyetin icmâ ile alakasının ne şekilde kurulduğuna dair Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) şöyle demektedir: “Âyetin konuyla ilgisi kitapların genelinde şöyle kurulmaktadır. Allah Teâlâ, Rasûl’e muhalefet etme konusunda yaptığı gibi müminlerin yolu dışındaki bir yola tâbi olmanın sonucu hususunda da tehditte bulunmaktadır. Yol, insanın kendisine sözlü ve fiili olarak seçtiği şeydir. Şayet müminlerin yolu dışındaki bir yola tâbi olma haram olmasa bu konuda tehdit olmazdı ve tehdit hususunda Rasûl’e

muhalefet ile müminlerin yolu dışındaki bir yola tâbi olma âyette bir arada geçmezdi. Kafirlik etmek ile mübah bir ekmeği yemenin tehdit konusunda bir arada zikredilememesi gibi. Müminlerin yolu dışında bir yola tâbi olmak haram olunca onların yoluna tâbi olmak vacip olur ve böylece icmâ huccet olur. Çünkü icmâ onların yoludur.” (Buhârî 1991: III, 465-466)

3. Nûr 24/55

Serahsî icmân meşruiyetine dair delil getirdiği diğer bir âyet şudur:

وَلِيْمَكِنَّ لَهُمْ دِينُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ

“Onlar için razı olduğu dini içlerine iyice yerleştirecektir” (Nur 24/55)

Serahsî bu âyetin icmâ ile bağlantısını şöyle kurmaktadır: “Allah katında razı olunan şey, haklarında hakikat olandır. Hatanın söz konusu olduğu şey, kendisinden razı olunan şey olamaz. Mutlak anlamda hak, üzerinde icmâ edilen şeydir.” (Serahsî 1984: I, 297)

Değerlendirme

Serahsî'nin bir kısmıyla delil getirdiği âyetin tamamı şöyledir:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلِيْمَكِنَّ لَهُمْ دِينُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“Allah, sizden inanan ve iyi işler yapanlara söz vermiştir. Onları bu toprakların halifesi yapacaktır. O, kendilerinden öncekileri de halife yapmıştı. Onlar için razı olduğu dini içlerine iyice yerleştirecektir. Korkularını giderecek, onlar güven içinde olacaklardır. Bunlar, bana kul olurlar. Bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Ama nankörlük eder ve görmezden gelirlerse yoldan çıkmış olurlar.” (Nûr 24/55)

Yüce Allah yukarıdaki âyette, kendisine inanan ve sorumluluklarını yerine getiren herkese vaatte bulunmaktadır. Bu va'd, yeryüzünde yönetimin kendilerine verilmesi, güvene kavuşmaları ve Allah'ın razı olduğu din üzere yaşama imkanının sağlanmasıdır. Yaşadığımız çağda bunun Müslümanlar adına gerçekleşip gerçekleşmediğini, şayet gerçekleşmediyse, bu âyetin icmâ ile nasıl irtibatının kurulacağı problemi ise ayrı bir araştırma konusu olduğu için burada ele almıyoruz.

Allah Teâlâ'nın tüm insanlar için razı olduğu din İslâm'dır. O şöyle buyurur:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

“Bugün dininizi olgunlaştırdım; size olan nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm’ı uygun gördüm.” (Mâide 5/3)

Ayrıca Yüce Allah doğruyu ve eğriyi birbirinden ayırmış, her iki yolu göstermiş, sonra da insana seçme hürriyeti tanıyarak imtihanında olduğunu bildirmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurur:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Dinde zorlama olmaz. Doğru ile eğri birbirinden iyice ayrılmıştır. Kim azgınları tanımaz, Allah’a inanırsa, kopması imkânsız en sağlam kulpa yapışmış olur. Allah işitir, bilir.” (Bakara 2/256)

Serahsî’nin icmâ ile irtibatlandırmaya çalıştığı Nûr sûresinin 55. âyetinin devamında şirke bulaşanlardan ve küfrü seçenlerden bahsedilmesi, Allah’ın razı olduğu dine tâbi olanlar gibi olmayanların da bulunacağını göstermektedir. Âyetin öncesinde Allah ve Rasûl’ne itaat emredilmekte bir sonraki âyette de namaz kılmak, zekat vermek ve yine Rasûl’e itaatten bahsedilmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyeti icmân meşruiyeti için kullanmanın, ancak âyetin diğer âyetlerle ve hatta kendisiyle irtibatının kesilmesiyle mümkün olacağı itirazının doğruluğunu haklı çıkarmaktadır.

4. Bakara 2/143

Serahsî icmân meşruiyetine dair delil getirdiği diğer bir âyet şudur:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

“İşte böyle! Sizi merkezde bulunan bir ümmet yaptık ki, insanlara örnek olasınız, o Elçi de size örnek olsun.” (Bakara 2/143)

Serahsî, şunları söylemektedir: “Vasat” kelimesi, kendisinden razı olunan âdil kişi demektir. Allah Teâlâ “evsatuhum” yani “onların en adili”, “en razı olunanı” diyor. Hak, onların üzerinde icmâ ettikleri şeydir. Sonra Yüce Allah onları insanlar üzerinde şahitler kılmıştır. Mutlak anlamda şahit, sözü hüccet olan kişidir. Buradan çıkan sonuç şudur ki; onların icmâi insanlar üzerinde hüccettir ve bu katî ilim ifade eder.”

Serahsî sonra âyette geçen şahitliğin ne anlama geldiği hususunu tartışmaya açan muhalifini uzun uzadıya ikna etmeye çalışmakta ve sonuçta batıl sözden masum olan Rasûl’ün sözü gibi bu ümmetin icmânının da hüccet olduğuna dair kanaatini tekrar etmektedir. (Serahsî 1984: I, 297-298)

Değerlendirme

Kur'ân'ın geneline bakıldığında Serahsî'nin delil getirdiği Bakara sûresinin 143. âyetinde geçen, "vasat ümmet" ifadesinin sadece Ümmet-i Muhammed'e has bir durum olmadığı görülür. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ
أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ

"Eğer onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından kendilerine indirileni uygulasalardı üstlerinden ve altlarından nimetlere boğulurlardı. Aralarında dengeli davranan bir topluluk vardır ama onlardan çoğunun davranışı ne kötüdür!" (Mâide 5/66)

Âyette, ehl-i kitab'ın içinde, dengeli davranan bir topluluktan (أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ) bahsedilmesi önemlidir. Benzer bir âyet şöyledir:

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ
وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ

"Ama onların hepsi bir değildir; kitap ehli arasında dik duran bir topluluk da vardır, gecenin belli vakitlerinde Allah'ın âyetlerini okur, O'na boyun eğler. Bunlar Allah'a ve ahiret gününe inanan, marufa uygun olanı isteyen, kötülöklere karşı duran ve hayırlı işlerde yarışan kimselerdir. İşte iyi olanlar bunlardır." (Âl-i İmrân 3/113)

Âyette ehl-i kitap içerisinde, gecenin belli vakitlerinde Allah'ın âyetlerini okuyan, O'na boyun eğen, Allah'a ve Ahiret günü'ne inanan, marufa uygun olanı isteyen, kötülöklere karşı duran ve hayırlı işlerde yarışan salih kimselerden oluşan sağlam duruşlu bir topluluk (أُمَّةٌ قَائِمَةٌ) olduğundan bahsetmektedir. Benzer âyetler şöyledir:

وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ

"Mûsâ'nın kavminden bir topluluk vardır; doğruyu gösterir ve onun ışığında adaletli davranırlar." (A'râf 7/159)

وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ

"Yarattıklarımız içinde öyle bir topluluk vardır ki, doğruyu gösterir ve onun ışığında adaletli davranırlar." (A'râf 7/181)

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ

سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

“Sonra bu Kitab’ı kullarımızın arasından seçtiklerimize miras bıraktık, kimisi kendisine zulmeder, kimi orta yoldan gider, kimileri de Allah’ın izniyle hayırlı işlerde önde giderler. Bu Allah’ın büyük bir ikramını elde etmek demektir.” (Fâtır 35/32)

Tüm bunlar, her dönemde doğru yol üzere olan ve bu yolun temsilciliğini yapanların bulunduğu anlamına gelir. Her dönemde, yaşadıkları çağın ve toplumun merkezinde bulunan, doğru yolun takipçileri vardır. Sonuç olarak, azınlık ya da çoğunluğu temsil etsinler, iyiliği emreden kötülükten nehyeden, doğru yol üzerinde olan ve kendi çağının hayırlısı olanlar hep olmuştur ve olacaktır. Bu, ümmet-i Muhammed’e has bir durum değildir.

C. İcmâin Meşruiyetine Dair Hadislerden Getirilen Deliller

Serahsî daha sonra sünnetten deliller getirmektedir. Zikrettiği rivayetler şöyledir:

مَنْ سَرَّهُ بِحُبُوحَةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْفَدِّ وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ

“Kim cennetin ortasını isterse cemaate sarılması gerekir. Şeytan yalnız olanladır, iki kişiden uzaktadır.” (Tirmizî trs.: Fiten, 7. Tirmizî, hadisin hasen, sahih ve garib olduğunu söylemektedir)

ثَلَاثٌ لَا يُغْلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ : إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ ، وَالنَّصِيحَةُ لَوْلَاةِ الْأَمْرِ ، وَلِزُومُ جَمَاعَتِهِمْ

“Üç şey var ki müslüman bir kimsenin kalbi onlarda hile yapmaz. Bunlar; Allah için amelde ihlâslı olmak, yöneticilere nasihatte bulunmak, cemaate sarılmak.” (Ahmed b. Hanbel trs.: V, 183)

يُدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ ، وَمَنْ شَدَّ شَدًّا إِلَى النَّارِ

“Allah’ın eli cemaatin üzerindedir. Cemaatten ayrılan ateşe ayrılmış olur.” (Tirmizî, Fiten, 7)

مَنْ خَالَفَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شَبِيرٍ ، فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ

“Kim cemaatten bir karış uzaklaşırsa kendini dine bağlayan İslam bağını boynundan çıkarıp atmış olur.” (Ahmed b. Hanbel ts.: IV, 130)

إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ

“Allah, ümmetimi dalalet üzere birleştirmez.” (İbn Mâce trs.: Fiten, 8)

ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح

“Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir. Müslümanların çirkin gördüğü şey Allah katında da çirkindir.” (Ahmed b. Hanbel trs.: I, 379)

Serahsî, konuyla ilgili rivayetlerin mütevâtir derecesine ulaşacak kadar çok olduğunu söylemektedir. (Serahsî 1984: I, 299)

Değerlendirme

Serahsî'nin yer verdiği rivayetlerin senet açısından tahliline girmeyeceğiz. (Rivayetlerin değerlendirmesi için bkz. Çetin 2007: 39 vd.) Ancak burada dikkat çekmemiz gereken nokta, rivayetlerin Kitap'tan ayrı düşünülmemesi gereğidir. Rivayetlerden anladığımız, hangi devirde olursa olsun doğru yolun temsilcilerinin olacağıdır. Bu açıdan bakıldığında ne bu ümmet ne de diğerleri için, insanların tamamının dalâlete düşme ve doğru yolu temsil eden hiçbir kimsenin kalmaması düşünülemez. Bir ikram ve lutuftan bahsedilecekse, ilk insandan kıyamete kadar doğru yolun - çoğunlukla zayıf bir çizgi olarak da olsa - hep devam edeceğine dair tüm insanlar için geçerli olan bir lütuftan bahsedilmelidir. Ancak bu, itikâdî bir meseledir ve amelî bir konuda ümmetin icmânının hatalı olamayacağına delil getirilemez. Ümmetin dalâlet üzere birleşmeyeceğine dair rivayetteki “dalâlet” kelimesi, amelî konuyla bağlantısının kurulabilmesi için usûl eserlerinde hata kelimesine tahvil edilmiş (Mesela bkz. Basrî 1964: II, 471 vd.; Gazâlî 1993: 138; Fahreddin er-Râzî 1997: IV, 97 vd.) olmalıdır. Çünkü içinde hata kelimesinin geçtiği rivayet hadis eserlerinde bulunmamaktadır. (Söz konusu rivayetle ilgili olarak bkz. Çetin 2007: 54-55) Dâlâlet itikâdî bir durumdur ve hata kavramı ile eşitlenemez. (Aynı tespit için bkz. Gazâlî, trs.: 306; Apaydın 1994: I, 16. Yunus Apaydın'ın, *el-Müstesfa'*'nın tercümesinin giriş yazısı) İmam Şâfiî, er-Risâle adlı eserinde, hakkında Kitap ve Sünnet'ten herhangi bir hüküm olmayan konuda insanların ictimaina tabi olmanın gereğinin delilini soran mechul kişiye cevaben insanların çoğunun Rasûlullah'ın sünnetinin hilafına ve de hata üzerine birleşmeyeceklerini söyler. İfadelerden anlaşıldığına göre Şâfiî bunu kendi görüşü olarak zikretmektedir. (Şâfiî trs.: 471-472)

Öte yandan rivayetlerin üzerinde durduğu bir başka konu da cemaatten ayrılmanın gereğine dairdir. Ancak cemaatten ayrılmamak, itikâdî ya da amelî konularda her ne olursa olsun çoğunluğa uymak değil, tek vücut halinde olunması gereken konularda geçici menfaat ya da hırslarla ayrılıklara kapılmamaktır. Yoksa cemaatten ayrılmamak, sırf sayısal çoğunluk olduğu için he konuda cemaate bağlı kalmak değildir. Bizlerden istenen Allah'ın ipine sarılmaktır. İcmâ temellendirmek için delil olarak da kullanılan (Gazâlî 1993: 138; Basrî 1964: II, s. 469; Dönmez 2000: XXI, s. 421)

Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetinde şöyle buyrulmaktadır:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Allah’ın ipine toptan sarılın; ilgisiz kalmayın. Allah’ın üzerinizde olan nimetini aklınızdan çıkarmayın. Bir zamanlar birbirinize düşmandınız; Allah kalplerinizi birbirine ısındırdı da O’nun nimeti sayesinde kardeşler oldunuz. Bir ateş çukurunun kenarındaydınız, oradan sizi o kurtardı. Allah, âyetlerini işte böyle açıklar ki hedefe ulaşabilirsiniz. İçinizde insanları iyiliğe çağıran bir topluluk olsun, marufa uygun olanı istesin, kötülöklere karşı dursun. İşte umduklarını bulacak olanlar bunlardır. Kendilerine o açık âyetler geldikten sonra ilgisiz davranan ve ihtilaf çıkaranlar gibi olmayın. Böylelerinin payına düşen büyük bir azaptır.” (Âl-i İmrân 3/103-105)

Âyette geçen “Allah’ın ipine toptan sarılmak” ifadesi, Allah’ın dinine dolayısıyla Kitabı’na tümüyle (Bakara 2/208) uymak anlamında olmalıdır. Allah’ın ipinin ne olduğunu tespit edebilmek için yukarıdaki âyet şu âyetlerle birlikte okunmalıdır:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

“Ama dönüş yapan, kendilerini düzelten, Allah’a sarılan ve itaati yalnız Allah’a yapanlar başka. Onlar müminlerle beraberdirler. Allah müminlere büyük bir karşılık verecektir.” (Nisâ 4/146)

Âyette Allah’a sarılmak ve itaati yalnız O’na yapmaktan bahsedilmektedir. Bu, tevhit inancıdır. Allah’a sarılmak, O’nun Kitabı’na sarılmakla olur.

Şu âyette bu daha da açık olarak görülmektedir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا

“Ey insanlar! Size Rabbiniz’den açık bir delil geldi. Size her şeyi açıklayan bir Nur indirdik. Allah, kendine inanan ve o Nur’a sarılanları ikramı ve bol nimeti ile kuşatacak ve onları kendine götüren doğru bir yola yönlendirecektir.” (Nisâ 4/174-175)

Sonuç olarak, Allah’ın ipine toptan sarılmak, O’nun Kitabı’na göre hareket etmek, sadece O’na kulluk ederek dini yaşamak anlamındadır.

D. İcmân Meşruiyetine Dair Akli Delil

Serahsî sonra akli delil kabilinden şunları söyler:

Allah Teâlâ, Rasûlullah'ı nebîlerin sonuncusu yapmış, şeriatini kıyamete kadar baki kılmıştır. Ondan sonra nebî yoktur. Rasûlullah'ın şu sözü buna işaret etmektedir:

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لَا يَضُرُّهُمْ عَلَى مَنْ نَاوَأَهُمْ

“Ümmetimden hak üzerinde olmayı sürdüren bir taife hep olacaktır. Muhalefet edenler onlara zarar veremeyecektir.” (Buhârî 1400: İtisâm bi's-sünne 10; Ebû Dâvûd trs.: Fiten 51; Tirmizî trs.: Fiten 27)

Rasûlullah'ın vefatıyla vahiy kapısı kapandığı için şeriatı insanlar için kıyamete dek devam edecek. Şeriatının devam etmesinin yolu, ümmetin dalâlet üzere icmâ etmeyeceğine dair korunmuşluğu ile mümkün olacaktır. Ümmetin dalâlet üzere birleşme ihtimali şeriatin yok olması anlamına gelir ki bu, şeriatin devam edeceğine dair va'd ile örtüşmez. Rasûlullah'tan nakledilen bir söz üzerinde meydana gelen icmânın katî ilim ifade ediyorsa ümmetin dalâlet üzere birleşmeme yönüyle korunmuşluğu da, ümmetin icmânının katî ilim ifade etmesi anlamına gelir. (Serahsî 1984: I, 300)

Değerlendirme

Rasûlullah son nebîdir. Dolayısıyla Kur'ân da son ilahi kitaptır. İslam dini kıyamete dek devam edecektir. Ancak bunun kıyamete dek devam etmesi, sayıları az ya da çok, doğru yol üzerinde bulunanlar sayesinde olacaktır. Ümmetin, amelî bir konuda hata üzere birleşme ihtimalleri ile bu farklı şeydir. Ümmetin tamamı veya kahir ekseriyeti bir hatanın peşinde sürüklenebilir. Bu mümkündür. Ama itikâdî yönden her zaman doğrunun temsilcileri olan insanlar bulunacaktır. Tüm insanlar itikâdî yönden dalâlete düşseler bile, bir kişi dahi olsa doğruyu temsil eden olacaktır.

Konuyla ilgili olarak yukarıda yer verdiğimiz âyetlerin yanı sıra şu hadis de bu açıdan önemlidir:

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ

“Ümmetim içinde, Allah'ın emri gelinceye dek, hak yol üzere olan kişiler hep bulunacaktır.” (Buhârî trs.: İ'tisâm, 10)

Doğru yolu takip edenlerin her zaman çoğunluğu temsil ettikleri söylenemez. Aksine Kur'ân genelinde düşünüldüğünde çoğu zaman doğru çizginin takipçileri toplumlarında azınlığı temsil etmektedirler. Bu bir nevi sünnetullahtır. Kur'ân'da, insanların çoğunun inanmayacağı, şükretmeyeceği, aklını kullanmayacağı, zanna

tabi olacağı ve çoğunun cehenneme gideceği bildirilmektedir. (Bakara 2/243; A'râf 7/179, 187; Hûd 11/17; Mâide 5/103; Yunus 10/36) Öte yandan Müslüman olmak, emredildiği şekilde doğru yol üzerinde sürekli bulunmayı gerektirir. Dolayısıyla "ben Müslümanım" diyen herkesin ümmetin ismet dairesine dahil olup doğru yol üzere bulunduğu dair bir genelleme yapmak, Kur'ân dikkate alındığında mümkün gözükmemektedir. Doğru yol üzerinde olmak, doğası gereği her an savrulma tehlikesini içinde barındırır. Hatta denilebilir ki hiç kimse bu tehlikeye doğru yol üzerinde olanlar kadar maruz kalmaz. Doğru yol üzerinde olanlar Şeytanın hedef kitesidir. (A'râf 7/16-17) Dolayısıyla bu yoldakiler başta itikâdî olmak üzere hayatlarının her anında bilinçli ve kontrollü olmak zorundadırlar. Mûsâ (a.s.)'ın kavminin, onun yokluğunda, aralarında Hârûn (a.s.) olmasına rağmen şirke bulaşmış olmaları, (Tâ Hâ 20/83 vd.) İsâ (a.s.)'ın vefatından sonra ümmetinin şirke bulaşması ve onun "Bana ne emrettiysen onlara onu söyledim. Benim Rabbiniz ve sizin Rabbiniz olan Allah'a kul olun, dedim. Aralarında bulunduğum sürece onlara şahittim. Beni vefat ettirdikten sonra onlar sadece senin gözlemin altındaydılar. Sen her şeye şahitsin" (Mâide 5/117) diyecek olması önemlidir. Benzer durum Muhammed (s.a.v.) ümmeti için de geçerlidir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنَّ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ
وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنُيَضِّرَنَّ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ

"Muhammed sadece elçidir. Ondan önce de elçiler geldi, geçti. O ölse veya öldürülse, gerisin geri mi döneceksiniz? Gerisin geri dönen, Allah'a zarar veremez. Allah şükredenleri ödüllendirecektir." (Âl-i İmrân 3/144)

Kur'ân'da, aralarında Rasûlullah'ın da bulunduğu bir topluluğun hata yaptığı ve uyarıldıkları bildirilmektedir. Konuyla ilgili âyet şöyledir:

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ
يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Savaş alanına ağırlığını koyuncaya kadar hiçbir nebînin esir alma hakkı yoktur. Siz, hemen elde edeceğiniz bir mal istiyorsunuz Allah ise sonrasını istiyor. Allah güçlüdür, doğru karar verir." (Enfâl 8/67)

Müslümanların yapması gereken esir almakla uğraşmak yerine savaşa devam edip kaçanları kovalamak olmalıydı. Nitekim Muhammed süresinin 4. âyetinde bu emredilmekteydi. Kafirlerin kökünün kazanması ancak böyle mümkün olurdu ve Allah'ın muradı da aslında buydu. (Enfâl, 8/7) Bu hata sebebiyle savaşın sonu çok acı olabilirdi. (Enfâl 8/68) Nitekim Uhut'ta böyle oldu. Mekkelilerin Bedir'de yaşadığı acıyı Müslümanlar Uhut'ta yaşadı. (Âl-i İmrân 3/140) Ama Allah'ın va'di olduğu için Bedir'de böyle bir acı yaşanmadı. (Enfâl 8/7; Rûm 30/1-6) Yapmış

olduğu hatalardan dolayı uyarıldığı Kur'ân'ın çeşitli âyetlerinde sabit olan bir Nebî'nin hatadan korunmuş olduğu ön kabulünden hareketle, vefatından sonra onun şahsındaki bu masumiyetin ümmetin icmâ ile temsil edildiğini düşünmek isabetli görünmemektedir. Bundan dolayı, ümmet-i Muhammed'in şerf bir konuda topyekün hatadan masum olduğunu düşünemeyiz.

Şu hadisler de konumuz açısından önemlidir:

مَرَّ النَّبِيُّ بِشُهَدَاءِ أَحَدٍ فَقَالَ هُوَ لَا أَسْهَدُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَلَسْنَا بِإِخْوَانِهِمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَسْلَمْنَا كَمَا أَسْلَمُوا وَجَاهَدْنَا كَمَا جَاهَدُوا فَقَالَ: بَلَى؛ وَلَكِنْ لَا أَدْرِي مَا تُحَدِّثُونَ بَعْدِي فَبَكَى أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ قَالَ: وَإِنَّا لَكَائِنُونَ بَعْدَكَ؟

“Nebî (s.a.v), Uhud şehidlerine uğradı ve “işte bunlar için şahitlik ederim” dedi. Ebû Bekir (r.a.): “Ey Allah'ın Resûlü! biz de onların kardeşleri değil miyiz? onlar gibi Müslüman olduk, onlar gibi cihad ettik!” deyince Allah Rasûlü: “Öyle, ancak benden sonra ne durumda olacaksınız bilemem” dedi. Ebû Bekir (r.a.) ağladı ve “yani biz senden sonar öleceğiz öyle mi? dedi.” (Mâlik trs.: Cihad, 32)

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ”إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ إِلَى اللَّهِ حِفَاةَ عُرَاةٍ غُرْلًا، {كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ، وَعَدَا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ}، ثُمَّ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ يُكْسَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِبْرَاهِيمَ، أَلَا إِنَّهُ يُجَاءُ بِرِجَالٍ مِنْ أُمَّتِي، فَيُؤْخَذُ بِهِمْ ذَاتَ الشَّمَالِ، فَأَقُولُ: يَا رَبِّ أَصْحَابِي، فَيُقَالُ: لَا تَدْرِي مَا أَحَدَثُوا بَعْدَكَ، فَأَقُولُ كَمَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ: {وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا، مَا دُمْتُ فِيهِمْ} إِلَى قَوْلِهِ {شَهِيدٌ}

“İbn Abbas (r.a.)’dan rivayetle Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Sizler ayağı çıplak ve sünnetsiz olarak haşrolunacaksınız” Sonra şu âyeti okudu: “İlk yaratılışa başladığımız gibi, tekrar ona döndürürüz, bu bizim üzerimize bir sözdür. Biz bunu yaparız.” (Enbiya 21/104) Sonra şöyle devam etti: “Kıyamet gününde ilk giyinecek kişi İbrahim (a.s.)’dır. Bu esnada ümmetinden bazıları sol tarafa alınırlar. Ben de: Rabbim! Bunlar Ashabımdandır! derim. Şöyle buyrulur: “Senden sonra onların neler yaptığını bilmiyorsun” Bunun üzerine ben de salih kulun dediği gibi dedim: “Aralarında bulunduğum sürece onlara şahittim. Beni vefat ettirdikten sonra onlar sadece senin gözlemin altındaydılar. Sen her şeye şahitsin. Eğer azap edersen onlar senin kullarıdır. Ama bağışlarsan; güçlü olan sensin, doğru karar veren de sen.” (Mâide 5/117-118) (Buhârî trs.: Ahdâsü'l-enbiyâ, 8)

II. Sonuç

İcmânın meşruiyetine dair Serahsî'nin söylediklerini esasen usûlcülerin geneli dile getirmektedir. Bununla birlikte ileri sürülen deliller usûlcüleri de tam olarak

tatmin etmemiş olacak ki zaman zaman icmân delillerinin güçlü olmadığını îmâ eden ifadeler kullanılır. Hatta Gazâlî, icmâm ne Kitap, ne mütevâtir haber ne de akli bir delilinin bulunduğunu açıkça söyler. (Gazâlî trs. s. 306) Benzer durum Şâfiî’de de görülmektedir. (Şâfiî trs.: 471 vd.; Şâfiî 1405. 43) Şayet doğruysa, kendisine ümmetin ittifakının neye binaen delil olduğunu soran birine, İmam Şâfiî’nin Nisâ sûresinin 115. âyetini okuyarak cevap vermesi oldukça düşündürücüdür. (Şâfiî 1980: I, 39)

Temellendirilmesi hususunda ciddi sorunlar olan yani tatmin edici temeli olmadığı gerekçesiyle bazı usulcüler tarafından tenkit edilen bir “deli”in fikhın temel kaynaklarından biri kabul edilmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur.

Tüm inananlarca kabul görmüş bir takım sabitelerin varlığına ve bunlar etrafında gerçekleşecek tartışmaların zaman ve emek israfı ve hatta sınırı aşma anlamına geleceğine işarette bulunmak amacıyla oluşturulmuş bir kavram olma ihtimali bir yana, insanların fitratında bulunan, çoğunluğun yanında olmayı tercih etmek ve sorgulamadan kabul etmek gibi zaafın siyasi otoritelerin tarafından düzen kurma ve baskı oluşturma aracı olarak kullanılıp kullanılmadığı, öte yandan icmân, muhalifleri sindirmek için ulemanın birbirine karşı kullandığı bir argüman olup olmadığı üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Şayet icmân böylesi bir temeli olduğu ortaya konabilirse, meşruyetine dair getirilen delillerin de, kurgulanmış ve de zaten uygulanmış bir yöntemin temellendirilmesi yönünde sonrakilerin çabaları olarak düşünülebilecektir.

Fürû eserlerinde kendisine atıfta bulunulan icmâ ile tam olarak neyin kastedildiğinin ve bu anlamda usûl-fürû örtüşmesinin gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespitinin önemi bir yana, sadece teorik çerçevede düşünüldüğünde dahi, icmâya dahil edilecek müctehidlerin kimlerden oluşacağı ve buna kimlerin karar vereceği, bu gruba dahil olmayan ya da edilmeyenlerin doğruyu temsil etme ihtimali, icmân bilfiil meydana geldiğini göstermek için sunulan örneklerin konuyla uygunluğu (İcmâya verilen örnekler için bkz. Yavuz 2004: 85, 10) gibi pek çok yönüyle tartışmaya açık bir delilin sonuçta, ümmetin bilinçaltında “çoğunluk” temayülüne dair hassasiyet oluşmasına sebebiyet verdiğinde şüphe yoktur. (Hakkında icmâ olan meselelerin alfabetik bir şekilde sunulduğu “*Mevsû’at’ül-icmâ fi’l-fikhi’l-İslâmî*” adlı eser incelendiğinde, hakkında icmânın gerçekleştiği ileri sürülen konuların ne denli tartışmalı olduğu görülür. Sa’dî ebû Ceyb 1984. Aynı bakış açısıyla ayrıca bkz. Nisâbüri 1982)

KAYNAKÇA

Kur’ân-ı Kerîm ve mealleri.

Ahmed, B. Hanbel. (trs.). *Müsned*. y.y.. Daru’l-fikr.

Âmidî, Muhammed b. Sâlim. (1968). *el-İhkâm*. Kahire.

- Aybakan, Bilal. (2003). *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul. İz Yayıncılık.
- Basrî, Ebu'l-Huseyn. (1964). *el-Mu'temed*. tahkik: Muhammed Hamidullah. Dimaşk.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1400). *el-Câmiu's-Sahîh*. Kahire.
- Buhârî, Abdülaziz Ahmed. (1991). *Keşfü'l-esrâr*. Beyrut.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. (1985). *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt.
- _____. (1993) *el-İcmâ'*. thk. Züheyr Şefik Kebbi. Beyrut.
- Çetin, Mehmet. (2007). *Fıkıh Usûlündeki Delillerin Dayandırıldığı Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- Debûsî, Kâdı Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. (2001). *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. Beyrut.
- Dönmez, İbrahim Kafi. (2000). *İcmâ. DİA. XXI*. İstanbul.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. (trs.). *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. y.y.. Dâru'l-fikr.
- Fahreddin, Er-Râzî; Muhammed, b. Ömer. (1997). *el-Mahsûl fi ilm-i usûli'l-fikh*. Beyrut.
- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed. (1993). *el-Müstesfâ*. tashih: Muhammed Abdüsselâm Abdüssâfî. Beyrut. (Ayrıca el-Mustesfa / *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. (çev. Yunus Apaydın). Rey Yayıncılık. Kayseri. 1994.)
- _____. (trs.). *el-Menhûl*. tahkik: Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk. Dâru'l-fikr.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed, b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî. (1981). *en-Nübez fi usûli'l-fikh*. Kahire.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. (trs.). *Sünen-ü İbn Mâce*. Kâhire.
- İbnü'l Münzir, İbrahim en-Nisâbü'rî. (1982). *el-İcmâ*. Riyad.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mesûd. (1982). *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Dâru'l-kütübi'l-arabî. Beyrût.
- Komisyon. *Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi*.
- Malik, B. Enes, Ebû Abdillâh. (trs.). *el-Muvatta'*. Kahire.
- Sa'dî, ebû Ceyb. (1984). *Mevsû'at'ül-icmâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dâr'ul-fikr. Dimaşk.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. (1984) (ö.483/1090). *Usûlü's-Serahsî*. İstanbul.
- Şa'ban, Zekiyüddin. (1990). *İslam Hukuk İlminin Esasları*. (Trc. İbrahim Kafi Dönmez). Ankara.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. (1980). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut.
- _____. (1405). *Cimâ'u'l-'ilm*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. Beyrut.
- _____. (trs.). *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. el-Mektebetü'l-ilmîyye. Beyrût.
- Şevkânî, Ali b. Muhammed. (2006). *İrşâdü'l-fihûl*. tahkik: Şaban Muhammed İsmail. Kahire.
- Taftâzânî, Ömer b. Abdullâh. (trs.). *et-Telvîh*. Beyrut.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsa b. Sevre (trs.). *el-Câmi'u's-sahîh Sünenü'l-Tirmizî*. Beyrût.
- Yavuz, Y. Vehbi. (2004). İcmâ'nın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3. Konya.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. (1992). *Bahrü'l-muhîd fi usûli'l-fikh*. Kuveyt.
- Zeyda, Abdülkerim. (1994). *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Ürdün.

YENİ İSLAM YASASI VE TOPLUMSAL KATILIMCILIK PERSPEKTİFİNDEN AVUSTURYA İSLAM TOPLUMU

The New Islamic Law and the Austrian Islamic Society from the Perspective of Social Involvement

Mustafa YILDIZ¹

Geliş Tarihi: 27.02.2017 / Kabul Tarihi: 02.03.2017

Öz

Batı dünyası ile İslam dünyası arasındaki ilişkinin keyfiyeti asırlardır ilim adamlarının ilgi alanı olmuştur. Her ne kadar bu ilişki sürecinde karşılıklı dinlerin kabulü söz konusu olmasa da, toplumsal hayat farklı dinlere mensup bu insanların tamamen birbirlerinden ayrılıp kopmasına da izin vermemiştir. 20. asrın ikinci yarısından itibaren İslam ülkelerinden batıya vuku bulan göçler, batı toplumunu birlikte yaşam konusunda biraz daha derin düşünmeye itmiştir. Buldukları ülkelerin vatandaşlıklarını alarak kalıcılıklarını tescilleyen Müslümanlar, yenilenen İslam Yasası ile Avusturya'da özel bir statü kazanmışlardır. AB içinde tek olan bu durum, onlara daha fazla sorumluluklar da yüklemektedir. Katılımlarıyla yaşadıkları bu ülkede toplumsal hayata ve barışa yapacakları katkı, bütün AB üyelerine emsal teşkil edecek ve bugüne değin Müslümanların kurumsallaşması hususunda tereddütte olan devletlerin olumlu yönde adım atmalarını sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Avusturya İslam Toplumu, Avrupa'da Müslümanlar, İslam ve Batı, Toplumsal Katılım, Entegrasyon

Abstract

The nature of the relationship between Islam and the Western world has been a topic of interest to scientists for centuries. Even though there has been no mu-

1 Dr., Avusturya İslam Birliği (İGGÖ), Eğitim Müfettişi, mstyildiz@yahoo.com

tual acceptance of the religions, social life did not allow them to become completely separated either. The westward migration from Islamic countries in the 20th century, led western society to think a little deeper about this relationship. It is evident that we have to speak about an unavoidable togetherness. By acquiring citizenship, Muslims in Austria professed their permanence in the country and with the renewed Islamic law, gained a special status. This case, which is unique in the EU, imposes on them some responsibilities. Their contribution to social life and peace in this country will serve as a model to all EU members who have been hesitant when it came to the institutionalisation of Muslims and will motivate them to take positive steps toward that direction.

Keywords: *Austrian Islamic Society, Muslims in Europe, Islam and the West, Social Involvement, Integration*

Giriş

İslam dininin yayılması Hıristiyan Batı'da hem dünyevi hem de dini bir tehdit olarak algılanmaya gelmiştir. Müslümanların gerilemesiyle birlikte Batı, Doğu'ya kapılarını açıp ilmi ve dini anlayışıyla hesaplaşma cesaretini kendinde bulmuş, böylece yeni bir değerlendirmeye tabi tuttuğu İslam dini ile günümüze kadar yoğun bir şekilde ilgilenmiştir.

Avusturya ve İslam medeniyeti arasında tarihten kaynaklanan ortak bir bağ mevcuttur. Osmanlı Devleti ile olan ilişkiler, Bosna-Hersek'in işgali ve akabinde ilhakı bu ilişkiye özel bir önem kazandırmaktadır. Devlet hukuku açısından kaçınılmaz bir hal alıp 1912'de kabul edilen İslam Yasası Müslümanlara hem monarşinin bir parçası olmayı hem de diğer dini topluluklarla aynı haklara sahip ve onlara eşit bir dini topluluk olarak kabul edilmeyi sağlamıştır. Avrupa'nın diğer ülkeleriyle kıyaslandığında İslam ve Müslümanlarla olan bu münasebet, Avusturya'ya özel bir statü vermektedir. Avusturya'da İslam'ın kamu tüzel kişiliğiyle temsili Avrupa'da bir ilktir. Avusturya İslam Toplumu (AİT) da bu tüzel kişiliği yürüten kurum olmak hasebiyle, diğer Avrupa ülkelerinin hiçbirinde olmayan bir konuma sahiptir.

Din hukuku konusu Avrupa ülkelerinin her birinde benzerlikler ve farklılıklar arz ederken, hepsinde ortak nokta fertlerin geniş bireysel inanç özgürlüğüne sahip olmalarıdır. Yani bireyler, devletlerin her türlü tesirinden bağımsız olarak inançlarını seçme, değiştirme, kanuni çerçevede kalarak tatbik etme özgürlüğüne sahiptirler.

İkinci ortak nokta ise devletin dini tarafsızlık hususundaki durumunda belirlemektedir. Devlet, dini kurumlarla ilgili olarak sahip olduğu hukuki formlara göre farklı şekillerde etkin olur. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi bunu, devletlerin kendi hareket kabiliyetleri ekseninde düzenledikleri gibi kabul etmektedir. Avrupa İşbirliği Sistemleri, Fransa ve Türkiye örneğindeki devletin laik bir düzeni benimse-

mesi, devlet kiliselerinin ve diğer ibadethanelerin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi uyarınca hukuki bir zemin üzerine oturtulmasının önünde bir sorun teşkil etmez.

İşbirliği Sistemine birçok Avrupa ülkesi dâhildir. Avusturya da bu ülkelerden biridir. Devletin dini toplulukları kamusal hayatın tanzimiyle ilgili konularda görevlendirmesi bu sistemlerin karakteristik özelliklerindedir. Bu maksatla dini topluluklara özel hukuki statüler bile öngörülmüştür. Avusturya’da kamu tüzel kişiliği durumu söz konusudur. Hatta Avusturya’ya has başka bir nokta da, dini topluluklar için özel yasaların çıkarılmış olmasıdır. Bu yasalar genel itibarıyla dini topluluklarla üzerinde anlaşılıp hazırlanan yasalardır.

2012 yılında 100. yılı kutlanan Avusturya İslam Yasası’nın tarihi, son zamanlarda bir hayli tartışmaya da sebep olmuştur. Yeni İslam Yasası (30 Mart 2015) tartışmaları ve buna bağlı olarak Müslümanların bu ülkedeki gelecekleri ile bu özel durumun Avrupa ülkeleri için teşkil edeceği örnek değerlendirilecektir.

Tarihi gelişimin ötesinde İslam’ın resmen tanınması, konumu ve yasayı Avrupa’da tek örnek kılan durum ifade edilmek açısından öncelik arz etmektedir. Müslümanların temsilini gerçekleştirecek bir organizasyona olan ihtiyaç, içinde büyük kazanım da barındıran şu anlayışa kapı aralamıştır. Resmi makamlar, Avusturya İslam Toplumu’yla kendilerine, bütün Müslümanlar adına konuşabilecek ve anlaşmalar yapabilecek bir muhatap bulmuşlardır. Avusturya İslam Toplumu’nun yaklaşık çeyrek asır önce kurulmasıyla başlayan bu süreç, İslam Yasası değişikliğinin kamuoyunu meşgul ettiği son zamanlarda daha da büyük bir önem kazanmıştır.

Tarihçe

Avusturya’nın İslam ile olan münasebetini, daha önceleri ticaret maksadıyla Macaristan’a gelip yerleşen Müslüman tüccarların durumu dikkate alınmazsa, Habsburg Monarşisi’nin Osmanlı Devleti’yle olan ilişkisiyle özdeş saymak mümkündür.² 1526’da Mohaç’ta Macar Kralı Ludwig’in savaş meydanında ölmesinin ardından Habsburgların taç iddiasıyla Osmanlı ve Habsburg hanedanlıklarının uzun yıllar sürecek ikili ilişkileri de başlamış bulunmaktaydı. Osmanlı

2 Tuna Monarşisi’nin (Donau Monarchie) coğrafi olarak Osmanlı’ya komşuluğu, birçok Osmanlı tebaasının geçici veya sürekli olarak Habsburg topraklarına yerleşmelerine yol açmıştı. 1718 Pasarofça Antlaşmasıyla Osmanlı tebaasına Habsburg toprakları içinde, kendilerine resmiyet verilmemiş bir dinin mensubu olmalarına rağmen, ticaret yapma ve işletmeler kurma özgürlüğü verilmişti (Schmied, 2005). Her iki cumhuriyetin kuruluşlarına kadar ikili ilişkilerinde üç önemli dönem vardır: 1. Osmanlı’nın genişleme dönemi (1386, özellikle 1453’ten 1683’e kadar), 2. Avusturya’nın genişleme dönemi (1683 sonrası), 3. İki imparatorluğun da yıkılmaya yüz tutması ve birinci Dünya Harbi’yle sona ermeleri (Tomenendal, 2008; Güneş, 2012).

İmparatorluğunun 1683 yılındaki ikinci Viyana bozgununun ardından, Habsburgların o güne kadar gelen savunmacı anlayışı 17. yüzyılın sonlarına doğru yerini yayılmacı bir politikaya bırakmıştır. Bu siyaset özellikle Balkanların batısını kendine hedef seçtiğinden, Bosna-Hersek de Tuna Monarşisi'nin jeopolitik ilgi alanına girmiştir. VI. Karl daha önceki kayıpları telafi etmek amacıyla 1737'de Osmanlı'ya karşı giriştiği savaşı kaybetmesine rağmen Bosna'yı kendi topraklarına katma düşüncesinden vazgeçmemiş, hatta Bosna halkına yaptığı bir çağrıda teslim olmaları durumunda can ve mal güvenliklerinin sağlanacağını belirtmekle birlikte Müslümanların Hıristiyan olmaları gerektiğini, aksi halde ülkeyi terk etmek zorunda kalacaklarını bildirmiştir (Potz, 2013). Balkanlar'da Habsburglar'ın Müslüman halklarla alakalı bu özel ilgileri dış politikalarının belirleyici noktası olmuştur. Bu meyanda Rus Çariçesi Katerina ile anlaşılan II. Joseph, Balkanlar'ın paylaşımını sağlayacak bir savaşı daha göze almış fakat Osmanlı'nın Prusya ve İsveçlilerle yaptığı Sistova Barışı (Karlsruher Türkenbeute, t.y.) sebebiyle 1791-92 yıllarındaki savaşta da mağlup olmuştur.

Bosna'nın İşgali 1878

19. asrın son çeyreğinde Osmanlı'nın zayıflamasıyla Balkanlar'da da bazı karışıklıklar vuku bulmuş, 1876'da Rusya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu arasında bir antlaşma ile Balkanlar'ın paylaşılmasına karar verilmiştir. Rusya ve Osmanlı arasında ortaya çıkan ihtilaf 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması'yla sona erince, Antlaşma'nın 25. maddesi Bosna-Hersek'in idaresini Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na bırakmıştır. Bosna'nın bu dönemde Avusturya-Macaristan'a bırakılması halkın isyanına ve silahlı mücadeleye girişmesine sebep olmuştur.³ 1879'da Bosna'nın işgaline rağmen, 21 Nisan 1879'da Osmanlı ve Avusturya-Macaristan arasında imzalanan anlaşmaya göre Avusturya ve Macaristan, Osmanlı'nın orada hüküm sürmesine itiraz etmeyeceğine garanti vermiştir (Aydın, 1996). İnanç özgürlüğü hususu da bunlardan olup, işgalle din-devlet işlerinin birlikte yürümeyeceği netlik kazanmıştır (Bair, 2002). Kralın yaptırdığı ilanda, "Ülkenin bütün oğullarının kanun önünde eşit oldukları, sadece mal ve canlarının değil, inançlarının da koruma altında olduğu" vurgulanmıştır (Potz, 2013). 1867 tarihli Devlet Temel Yasası'nın (Staatsgrundgesetz) genel hükümleri, resmen tanınmış dini toplulukların yasa önünde eşit olduklarını ve fakat devletin gözetimi altında bulduklarını tescillemektedir.

Dini toplulukların kamu hayatına uyumunu Bosna-Hersek'te de sağlamak yolunda yapısal adımlar atılmıştır. Habsburg devleti için Müslüman bir halkı im-

3 Macarların Avusturya hâkimiyetine karşı benzer şekilde yürüttükleri mücadele ile ilgili olarak bkz. Cankara (2016)

paratorluğun tebaası olarak görmek ilk kez karşılaşılan bir mesele olduğundan Bosna-Hersek'teki şartlar gereği sadece İslam'ı ilgilendiren din siyaseti işlerlik kazanmaya başlamış, 1908'de Bosna-Hersek'in ilhakı ve akabinde 1912'de çıkarılan Avusturya İslam Yasası ve buna paralel olarak 1916'da çıkarılan Macaristan İslam Yasası ile de tamamen hukuki bir zemine oturmuştur⁴.

Yaklaşık kırk yıl devam eden bu süreçte karşılıklı istifadeden ve kazanılan tecrübeden söz etmek gerekir. Bu, iki toplumdaki anlayışı da etkileyen bir tecrübedir. Bir taraftan Bosnalı Müslümanların Orta Avrupalı fikir dünyasına (Geisteswelt) bağlılıkları oluşmuş, diğer taraftan da Avusturya-Macaristan hükümet ve idaresinin İslam'la ilişkilerde geniş (zengin) tecrübe kazanmasına (Neumayr, 1995) ve Bosna'nın tarihini günümüze kadar etkileyen bir modernleşme ivmesine sebep olmuştur. Avrupa topraklarında yerli Müslümanların batı tarzı bir sistemle ilk kez karşı karşıya geldikleri bir durum söz konusudur (Güneş, 2012). Bosna'daki bu İslami yapı, 1978'de Avusturya İslam Toplumu'nun kuruluşu aşamasında örnek olmuştur.

Bosna'nın İlhakı (1908) ve İslam Yasası (1912)

Avusturya-Macaristan'ın İslam siyaseti temkinli olmuştur. İslam Yasası'nın hazırlanmasında Bosna idaresinin İslam ve Müslümanlarla olan münasebeti özel ve önemli bir rol üstlenmiştir. 1908'deki ilhak, devlet içi bazı sonuçlar getirmiştir. Bu senenin sonuna kadar Bosna halkı Osmanlı vatandaşı olarak kalmışlardır (Güneş, 2012). İlhaktan birkaç hafta sonra Viyana'da yaşayan Müslümanlarca İslam'a resmi din statüsü kazandırma çalışmaları başlatılmış, hatta ilhak öne sürülerek 22 Ocak 1909'da bir camii yapımı için adımlar da atılmıştır (Neumayr, 1995; Güneş, 2012). Her ne kadar Viyana belediye başkanı buna olumlu baksa da, bakanlık uzmanlarınca bütçe gibi konular ileri sürülerek bu istek reddedilmiştir.

1909 yılı Ocak ayının ortalarında, Avusturya İslam Toplumu'nun resmen tanınma görüşmelerinden hemen sonra kanunla alakalı çalışmalar çerçevesinde üç ayrı taslak hazırlanmasına rağmen bunlardan hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Daha sonraki yasaya altyapı kabul edilen taslak çerçevesinde tutulan notlar o günkü çalışmalarla ilgili az da olsa bilgi vermektedir (Potz, 2013). Bunları hazırlayan çalışma grubu milli eğitim, kültür, adalet ve içişleri bakanlıklarından oluşmakla birlikte, dışişleri ve maliye bakanlıklarından da sorumlular dâhil edilmiştir.

4 Güçlü bürokratik yapıya sahip olan bir Orta Avrupa ülkesi tarafından ilhak, Bosna-Hersek'teki Müslüman toplum üzerinde kayda değer değişikliklere sebep olmuştur. Bu değişikliklerin Bosna Müslümanlarının etnik ve politik gelişimi için büyük değeri vardır. Bundan dolayı 1878-1918 arası Bosna Müslümanlarının tarihi açısından önemli ve entresan bir dönemdir (Aydın, 1996).

Henüz kendilerine has bir Tanıma Yasası'nın (Anerkennungsgesetz) olmayışı⁵, yakın gelecekte de öngörülmeysi ve İslam'ın tanınmasının Hıristiyan topluluklara sunulan şekliyle mümkün olmayacağı hususu dillendirilmiştir. Ancak tanınmış dini topluluklar gibi hukuki eşitlik sağlandıktan sonra bunun çerçevesi belirlenebilecektir. Bosna halkının Hanefi mezhebine mensup olmaları münasebetiyle ve Osmanlı'nın durumunu da siyaseten göz önüne alarak 'İslam'ın Hanefi mezhebine mensup kimseler' tabiri yasaya eklenmiştir.⁶ 15 Temmuz 1912 tarihinde, İslam'ın Hanefi mezhebine mensup kimselerin dini topluluk olarak kabul edildiğini gösteren yasanın birinci maddesi, topluluğun iç ve dış işleriyle alakalı düzenlemeler yapmıştır.⁷ Devletin gözetiminde olmak üzere dini bir cemaat (Kultusgemeinde) kararname yoluyla oluşturulur oluşturulmaz yürürlük kazanacak, yasa yürürlüğe girer girmez de İmparatorluğun her yerinde Hanefi mezhebi mensubu Müslümanlar dini topluluk olarak kabul edileceklerdir (Bair, 2002).

Evlilik hukuku bu dönemde üzerinde tartışılan önemli konulardan biri olmuştur. Her ne kadar o güne dek evlilik kurumu mezhepsel bir durum arz etmiş ise de müslümanlardaki birden fazla eşle evlenebilme (poligami) durumundan dolayı zorunlu sivil evlilik kurumuna işlerlik kazandırılmıştır.⁸ Poligaminin suç kabul edildiğiyle alakalı herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Müslümanlar böylece Avusturya'da kendileri için sivil evlilik kurumunun işletildiği ilk dini topluluk olmuşlardır.

Cumhuriyet Dönemi

21 Aralık 1867 tarihli Devlet Temel Kanunu'nun (Staatsgrundgesetz) 15. maddesi gereğince İslam dini mensuplarına Hanefi mezhebi odaklı dini topluluk kurma imkânı verilmesi; kendilerine kamusal alanda topluca dinin tatbiki; içişlerini muhtar olarak organize ve idare; dini, ilmi ve yardım amaçlı kurumların, fonların ve vakıfların kurulması ve işletilmesi; diğer dini topluluklarla hukuki eşitlik ve yasanın iç işleriyle ilgili olarak kullanılması gibi haklar getirmiştir.⁹

5 Takdir yasası ve dini cemaatlerin tanınmasıyla ilgili olarak bkz. Kalb, Potz, Schinkele, 1998: 77-103.

6 Anayasa Mahkemesi'nin 10 Aralık 1987 tarihli kararı bunu hükmü kaldırmıştır.

7 İslam Kanununun mecliste kabulü ile ilgili bkz. RGBI Nr.159/1912 (ER RV 4 HH Session XXI); Gampl, Potz, Schinkele (1998: 458-470).

8 9 Nisan 1870 yılından kalma evlilik kanunu baz alınarak, kendilerine dini hususlarda verilen bütün özgürlüklerin bu konuyu kapsamak zorunda olmadığı savı ileri sürülmüş, kabulü neticesinde daha da büyük sorunların yaşanacağı varsayılarak sivil evlilik kanunu Müslümanlar için geçerli sayılmıştır (Schmied, 2005); 1910'da kabul edilen eyalet kanununa göre Müslümanlara açıkça şer'i hukuka göre aile, evlilik ve miras hukuku hususunda kendi aralarında işlerini düzenleme garantisi verilmekle birlikte (Bair,2002), İmparatorluğun Bosna Hersek dışındaki diğer eyaletlerinde bunun geçerliliği olmayacaktır.

9 Temel Haklar Kanunu için bkz. Kalb, Potz, Schinkele (1998: 145-146).

Dini topluluğun kurulması ve varlığını devam ettirme imkanı sağlanır sağlanmaz, devletin kontrolü altında kararname yoluyla dış işlerini nasıl yürüteceğiyle ilgili de kendi kendini idare ve tanımlama imkanı verilmiştir.¹⁰

İslam Toplumunun, dini cemaat (Kultusgemeinde) ve organlarının etki alanlarını aşmamaları, yasalar ve dış işlerini düzenleyen kararname uygulamaları hususunda takiple devlet kurumları sorumludur. İslam Toplumu mensupları da dini tatbik ve din görevlileri hususunda diğer dini kuruluşlar gibi, öğretileri ve kurumları anayasayla çakışmadığı sürece, aynı yasanın koruması altındadırlar.

Tanınma ile kurumsal manada bazı adımlar da atılmıştır. Dini cemaat (Kultusgemeinde) olma yolunda 1918 yılına kadar Viyana'da Osmanlı Büyükelçiliği'nde müftü ve camii imamının bulunması, yapılması planlanan camii için bir fonun kurulmuş olması ve bunun için 260.000 Kron'un toplanması, hatta 4 Temmuz 1918'de yetkililerce 30.000 Kron'la desteklenmesi gibi konular bir dini cemaatin (Kultusgemeinde) kurulmak istendiğinin göstergeleridir.

Birinci Dünya Savaşı sonunda Bosna'nın Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan kopması Müslümanların Avusturya'ya gelişlerini önlemiş ve ifade edilen işlere de mani olmuştur (Bair, 2002).

Bu şekilde ortaya çıkmış olan Avusturya İslam Yasası, küçülmeye yüz tutmuş cumhuriyette de uzun vadeli bir tesir bırakmış ve hatta yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı ve Orta Avrupa'ya yerleşen Müslümanlar için benzersiz şartların oluşmasına sebep olmuştur. Avusturya'da İslam Yasası'nın devamı (Çekoslovakya'da da geçerli idi), Burgenland eyaleti için özellikle hukuki ve ilmi anlamda geçerlilik arzetmiştir.¹¹ Habsburg Monarşisi sonrası İslami hayata dair 1932 yılında Avusturya Müslümanları tarafından kurulmuş olan İslam Kültür Birliği derneği zikredilmelidir.¹² Merkezi Viyana'da olan derneğin birin-

10 Ekonomik olarak hayatta kalabilmek amaçlı vakıfların kurulması imkanı gözardı edilmemesi gereken bir husustur. Zira vakıflar dokunulmazlıkları sayesinde hayır amaçlı faaliyet gösterebiliyorlardı (Schmied, 2005). Bu hususun Takdir Kanunu'na bağlı olmaksızın imkan olarak sunulması, Bosna-Hersek ve İmparatorluğun diğer bölgelerinde yaşayan Müslümanların en tabii dini ihtiyaç olan cami, okul ve mezarlık gibi mekanları inşada ve kullanımda serbesti sağlamakta idi.

11 Habsburg Monarşisi'nin yıkılmasından sonra ve özellikle Bosna-Hersek'in Müslüman tabasının kaybindan sonra kanunun yürürlükte kalıp kalmaması tartışılmış, fakat 30 Mayıs 1924 tarihli Burgenland eyaletine şamil dini cemaatlerin kanuni durumlarını düzenleyen kararnamede zikredilerek ilga edilmemiştir.

12 İkinci Dünya Savaşı sırasında Viyana İslam Cemaati adı altında bir dernek kaydının bulunduğu, 1951 yılında da sadece dini, kültürel, sosyal ve hayır amaçlı Avusturya Müslümanları Derneği'nin kurulduğunu zikretmek gerekir. İkinci Dünya Savaşı ve 1960 yılları arasında Avusturya'ya birçok Müslüman, işçi ve mülteci olarak gelmiştir. 1964 yılında Avusturya'da 8.000 kadar Müslümanın yaşadığı bilinmektedir (Schmied, 2005).

ci başkanı 1927 yılında Berlin’de Müslüman olan Etnolog Leopold/Umar Rolf von Ehrenfels’dir. Avusturya’nın Nazi Almanya’sına bağlanmasıyla dernek feshedilmiş, Ehrenfels de Hindistan’a göçmüştür. 21 Ekim 1919 yılında Saint Germain Antlaşması gereği devlet şekli değişmiş ve böylelikle Demokratik Alman-Avusturya Cumhuriyeti ismi terkedilerek Avusturya Cumhuriyeti ismi benimsenmiştir. 1920’de Avusturya Federal Anayasa’sı kabul edilmiş ve 1929’daki şekliyle günümüze kadar gelmiştir. Dini inançlarla alakalı durumda da bir değişiklik olmamıştır. Avusturya 1938’de Almanya’ya bağlanınca kanunlarla çelişki arz etmeyen maddeler değişikliğe uğramadan bırakılmıştır. Fakat Nazi hükümetinin baskıları dolayısıyla 1939’da İslam Kültür Birliği Derneği feshedilmiştir (Güneş, 2012).

20. asrın en meşhur Avusturyalı Müslümanı 1900’de Lemberg’de, haham ailesinden bir avukatın oğlu olarak dünyaya gelen Leopold Weiss’dir. Viyana’da büyüyen ve bir Filistin seyahatinde Arap bedevileri ve yaşam tarzlarıyla tanıştıktan sonra İslam’ı kabul eden Weiss, 1926’da adını Muhammed Esed olarak değiştirmiştir. 1927-1932 yılları arası Suudi Arabistan’da yaşamış ve İbn Suud’un güvenini kazanarak Vehhabiliğe ilgi duymuştur. Esed, 1932’de Hindistan’a gidip Muhammed İkbal’le tanışmıştır. Pakistan’ın bağımsızlığı çalışmalarına katkı sağlayan Esed, İkinci Dünya Savaşı döneminde hayatını bir İngiliz kampında geçirmek zorunda kalmıştır.¹³

Avusturya İslam Toplumu’nun Kuruluşu (1979) ve İç Tüzük Çalışmaları

İkinci Dünya Harbi’nden sonra 1962 yılında birkaç Boşnak entellektüel tarafından kurulan İslami Sosyal Hizmet Derneği kendisini sadece Avusturya’daki Müslümanlarla sosyal, dini ve kültürel alanlarda ilgilenmek için değil, aynı zamanda Avusturya Din Hukuku’nun 1912’de öngördüğü şekliyle resmen tanınmışlığın kurumsal anlamda oturması için adanmıştır. 1968 yılında başlayan ve üç yıl süren görüşmeler sonunda 26 Ocak 1971 yılında İslami Sosyal Hizmet Derneği temsilcilerince Viyana’da bu konuda bir ilk müracaat yapılmıştır.¹⁴ Din işlerinden sorumlu makamlarla yapılan uzun görüşmeler sonucunda nihayet 20 Nisan 1979 tarihinde değişikliğe uğramış bir öneri başarılı olmuştur.¹⁵ Netice olarak 2

13 14 Nisan 2008 tarihinde Viyana UNO-City (BM) binasının ana girişi önündeki meydana, onun anısına Muhammed Esed Meydanı adı verilmiştir.

14 Bu derneğin çalışmalarının dışında Birleşik Arap Emirlikleri, Endonezya, Irak, İran, Lübnan, Pakistan ve Suudi Arabistan ülkelerinin dış temsilcilikleri ve Avusturya makamları yanında Viyana Belediyesi’nin de iştirakiyle kurulan bir vakıftan ve bunun neticesi olarak 29 Şubat 1968’de meydana getirilen İslam Merkezi’nden söz etmek mümkündür. Viyana’nın tek minareli camisini de bünyesinde barındıran merkez, Viyana’nın 21. Bölgesi olan Floridsdorf’ta Tuna nehri kenarında yer almaktadır (Bair, 2002; Gartner, 2011; Güneş, 2012).

15 Sekiz yıllık görüşmelerde 1912 yılından bilinen bazı sorunlar zuhur etmişti. Hatta poligami

Mayıs 1979 tarihinde İslam Yasası ve kendi tüzüğü¹⁶ gereğince Avusturya İslam Toplumu (AİT) - Almanca adıyla Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (İGGİÖ) - ilk dini cemaat (Religionsgemeinde) olarak kurulmuştur.

Resmi onaydan hemen sonra kurumsallaşma yolunda adımlar atan AİT, 21 Eylül 1980'de ilk idare heyetini, 19 Nisan 1981'de de eyalet meclisini seçmiş oldu.¹⁷ Kurumsallaşma hususunda 1982/83 öğretim yılıyla beraber devlet okullarında AİT'nin koordinasyonu altında verilmeye başlanan din derslerinin rolü çok büyük olmuştur.¹⁸ Din derslerinin organize edilmesi, Müslümanların tamamını ilgilendirmesi bakımından AİT'nin en önemli işi olarak görülebilir. İslam Toplumu olarak kabulünden üç yıl sonra başlanan din dersleri, 2014/15 öğretim yılı itibarıyla 70.000 öğrenci, 550 öğretmen ve 13 müfettişle yürütülmektedir. AİT böylece 1979'dan beri kamusal yapısı ile bir Dini Topluluk olarak varlığını sürdürmektedir ve Roma-Katolik Kilisesinden Evanjelik-Methodist Kilisesi'ne kadar toplam on dört dini topluluğun içinde bulunduğu Kiliseler ve Dini Topluluklar Birliği'ne dâhildir. Her ne kadar diğer dini topluluklar gibi tamamen yerleşmiş bir yapı arz etmese de ülkedeki bütün İslami cemaatleri içinde barındırdığı için Avrupa'nın diğer ülkeleriyle kıyaslanmayacak bir durum söz konusudur.

Devletin işbirliği maksadıyla teklif ettiği kamu tüzel kişiliği karşılığında AİT de resmen tanınmış olmaktan dolayı anayasal beklentilere karşılık vermeye gayret etmektedir. Bu da AİT'nin demokratik hukuk devletini kabulü ve toplumsal ana unsurla mutabakatı demektir. Devlet, dini topluluklardan toplumda zuhur eden etik sorunlarla alakalı katkı, eğitim ve öğretim alanlarında işbirliği, çok çeşitli hayır işlerinin icrasında ve insanların varlıklarıyla bağlantılı özel meselelerde (hasta ve mahkûmların manevi destek amaçlı bakımları gibi) faydalı olacak icraatlar bekleyebilir.

bile tekrar dile getirilip, biri Kahire Ezher Üniversitesi (1972) diğeri de Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan (18 Aralık 1972) olmak üzere raporlar talep edilmiştir. Bu raporlara göre bir Müslümanın yaşadığı devletten İslam'ın imkan verdiği çok evlilik hakkı talebinde bulunamayacağı anlaşılmış ve birden fazla evlilikle ilgili talep reddedilmiştir.

16 Besmeleyle başlayan tüzük beş bölümden oluşmaktaydı. Birincisi, genel kurallardan (üyelik, tüzellik, ödevler vs.); ikincisi, mal varlığı ve idaresinden; üçüncüsü, organlar ve oluşumlarından; dördüncüsü, haklar ve ödevlerden; beşincisi de geçici maddelerden bahsetmekteydi (Bair, 2002).

17 AİT'nin gerek yasal konumu gerekse iç tüzüğüyle ilgili organların oluşturulması aşamalarında yaşanan anlaşmazlıklardan dolayı (seçimin iptali için yapılan 27 Mart 1985 tarihli itirazlar ve 27 Mayıs 1985'te itirazın reddi gibi) bir hayli düzenlemeler yapılmış, 31 Mart ve 30 Haziran 1985'te tüzükte yapılan yeni iç değişikliklerle 2 Mayıs 1986'da sükûnete kavuşmuştur (Bair, 2002).

18 Din dersi kanunu ve okullarda dini cemaatlerin din derslerini organize etmesiyle alakalı bkz. Gampl, Potz, Schinkele (1993; 302-324)

Avusturya İslam Toplumu'nun Gelişimi ve Günümüz

Ülke içinde organize olmuş dernekler, genelde milliyet bazlı olmalarına rağmen AİT yapısıyla milliyetler üstü bir duruma kavuşmuşlardır. Buna rağmen AİT'nin 80'li yıllarda Müslümanları tek başına temsil iddiası iç tartışmalara sebep olmuştur.

90'lı yıllardan beri AİT ile ilgili basında da yer alan tartışmalar ise Avusturyalı Müslümanların bu toplumun bir parçası olmaya başladıklarını göstermektedir. Toplumla alakalı kritik noktalardan biri, bütün Müslümanların AİT'ye kayıtsız üye kabul edilmeleri olmuştur. Bu durum, diğer dini topluluklar için muadil sayılmayacak bir durumdu.

1999 yılında AİT'nin tüzüğünde Müslüman derneklerin daha iyi temsilini amaç edinen farklı bazı düzenlemeler yapılmış, topluluğun çalışmalarına katkıda bulunmak amacıyla federasyon ve büyük dernek başkanlarından oluşan bir danışma konseyi kurulmuştur. Gözardı edilmemesi gereken bir gerçek, Müslümanların arasına da olsa AİT ile ilgili olarak kendi aralarında görüş ayrılıklarına düşmelelidir. Bunun sebebi olarak, en baştan ve genelde Müslümanların farklı etnik geleneklere sahip olmaları ve/veya geldikleri memleketlerdeki siyasi gelişmelerden etkilenmeleri ifade edilebilir.

Müslümanların da diğer din mensupları gibi iki süreçten geçtikleri söylenebilir. Birincisi, topluluğun üyesi olmadan ferdi olarak kendi dindarlıklarını geliştirmeleri; ikincisi de etnik ve kültürel kimliğini muhafaza etmek isteyen azınlıklardaki gibi kurumsallaşma adımlarının atılmasıdır. Yahudi diasporası için bilinen bu konunun son zamanlarda artan bir ölçüde Müslüman diasporasını da etkilediği söylenebilir. Değerlere karşı olan tutumlar, dini pratik ve kimlikle alakalı yapılan araştırmalar, Müslüman gençlerin dinin emirlerini uygulamadıkları halde İslam'a olan aidiyetlerini vurguladıklarını göstermektedir (Potz, 2013).

Kabul edildiği günden itibaren sürekli tartışma konusu olmuş AİT tüzüğünde, 2007'den sonra yeniden düzenlemeler yapılmıştır. Uzun bir süre planlanan AİT'nun tüzüğü 22 Ekim 2009 tarihinde yürürlüğe girmiş, iç yapılanmada ve seçimler hususunda topluluğun durumuna şeffaflık kazandırmak babında değişiklikler getirmiştir. Müslümanların temsilini biraz daha demokratik bir usulle sağlamak amacıyla ve belki de süregelen temsil tartışmalarını da sonlandırmak düşüncesiyle, idare organlarının birkaç basamakta dolaylı seçimini sağlayan karmaşık bir seçim süreci (delege sistemi) ortaya çıkmıştır.

Seçmen kayıtlarının yapıldığı birinci etapta AİT'nin resmi açıklamalarına göre 124.465 kişinin kendini üye olarak kaydettirdiği ve bunların da sadece 27.095 kişinin zorunlu yıllık aidatlarını ödemiş olmak hasebiyle seçime katılabileceklerle

ri bildirilmiştir. Seçime 20.485 kişi iştirak etmiştir. Kayıtlı üyelerin sayısı AİT'nin müslümanlara ulaşabilirliği konusunda bize bir bilgi vermektedir (Potz, 2013).¹⁹

İslam Yasası tarihi, esasen Avusturya anayasa mahkemesi kararlarına konu olması açısından da önem arz etmektedir. 1987'de verilen iki hüküm buna örnektir. Mahkeme, Ders ve Kültür Bakanlığı'nın 2 Mayıs 1979, Z9076/7-9c/79 sayılı düzenlemesi gereği, ilk Viyana İslam Cemaati (Religionsgemeinde) ve Avusturya İslam Toplumu tüzüğünün kabulü kararnamesinin, anayasanın 139. maddesinin 1. paragrafı gereği, içerik ve kanuni arka planı dolayısıyla yönetmelik gibi sınıflandırılması gerektiğini ifade etmişti. İptali gerekirken yanlışlıkla ilan edilen, aslında yönetmelik olarak öngörülen kararname yerine 2 Ağustos 1988 tarihinde Ders, Kültür ve Spor Bakanlığı'nın, AİT ile ilgili yönetmelik yeniden yayımlanmıştır.

İkinci hükümlerle, İslam Yasasında 'Hanefi mezhebine göre'²⁰ ifadesinin anayasaya aykırı olduğu belirtilerek iptali yönünde karar verilmiştir. Anayasa mahkemesi bunun dinen tarafsız olan bir devlette yanlış farklılaşmalara sebep ve bununla bağlantılı olarak AİT'nin özerklik hakkına bir müdahale olacağına karar vermiş, bu da İslam Toplumu için bir dönüm noktası olmuştur. AİT, anayasa mahkemesinin verdiği hükmü takiben kendi tüzüğünü de değiştirmiştir ve bu tarihten itibaren "Avusturya Cumhuriyet'inde ikamet eden bütün Müslümanlar topluluğun üyesidirler" ibaresini eklemiştir (AİT Tüzüğü, 1. madde).

Bu kararlar, kendini İslami geleneklere bağlı sayan ama İslami ana akıma uzak grupların (Aleviler gibi), atanma sorunu karmaşıklık arz etmeye başlamıştır. Böylece anayasa mahkemesinin 1 Aralık 2010 (B1214/09) tarihli hükmü İslam Yasası

19 Üyelik durumu dernekler üzerinden değerlendirildiğinde tartışmaya açık bir durum arzetsede aslında iç tüzüğün yenilenmesi ve seçim döneminde 125.000 kadar kişinin direkt kayıtlı üyelikleri zikredilmeyi hak etmektedir. Yapılan seçimler çerçevesinde o güne değin AİT ile ilişkilerde temkinli hareket eden Şiiler, ATİB ve ATF gibi kuruluşların iştirakleri, AİT ile ilgili olarak bütün Müslümanların temsilcisi olduğu savını güçlendirmektedir. Zira seçimlere katılmak maksadıyla atılan bu adımla genelde seçmen sayılabilecek kimseler üyelik yolunu tercih etmiş, diğerleri de bu haklarını saklı tutmuşlardır. Zikredilen sayının dört katı baz alınacak olursa bu bize yarım milyon Müslümanın bu çatı altında temsil edildiği yönünde bir bilgi verebilir. Bu da AİT ile alakalı temsil tartışmalarını sonlandırmak için yeterli bir veri teşkil etmektedir.

20 Sorunlardan biri de monarşi döneminden kalma İslam Kanunu'nun sadece Hanefi mezhebi odaklı olması idi. Bu husus yetkili bakanlıkça itinayla gözden geçirildi. Türkiye Cumhuriyeti Diyanet'inin konuyla ilgili bir mütalaasına istinaden hazırlanan bakanlık dosyasında, «İslam'da diğer dinlerde olduğu gibi ana konularda birbirinden ayrı kabul edilecek farklı mezhepler yoktur. İslam dünyasında etkili Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli isimleriyle tanınan mezheplerin hepsi kabul görür.» ifadesi yer almaktadır. Bu nedenle Hanefi olmayanlarla alakalı genişletmeyi bir iç mesele olarak telakki edip sadece sünni dört büyük mezhep için değil, İmamiyye Şiileri, İbadiyye ve Zeydiyye de dahil olmak üzere tüzüklerinde yedi mezhebe şamil kılınmıştır.

için temel bir önem kazanmaya başlamıştır. Avusturya İslam-Alevi Toplumu'nun bir şikayeti üzerine mahkeme, kendini din hukuku açısından 'İslami' olarak tanımlayan yeni bir dini topluluğun İslam Yasası'na göre AİT yanında kabul edilebilirliğini onamıştır. Anayasa mahkemesi kanun koyucunun, kendini tanımlamada varlık sebebi kabul ettiği bir inanca mensubiyetini ifade etmek amaçlı dini bir topluluk kurmak isteyen bir gruba, halen mevcut olan bir toplumdan dolayı (bu durumda AİT) bu imkanı vermemesinin, inanç özgürlüğünün garanti altında olma ilkesine aykırı olduğunu belirtmiştir. Alevilerin de 2007 yılından itibaren özerk yapı kazanmaya yönelik çalışmaları ve kendilerine has bir temsil organı istekleri, nihayet 16 Aralık 2010 tarihinde Avusturya İslam-Alevi Toplumu'nun resmen tanınması ve tüzel kişilik kazanmasıyla yerine gelmiştir (Güneş, 2012).

Yeni İslam Yasası

1912 yılında kabul edilen İslam Yasası'nın Müslümanlara özel bir konum kazandırdığı ve Avrupa'da tek olduğu gerçeğine rağmen, artık çağdaş ihtiyaçlara cevap vermeyip sadece bir tüzel kişilik durumu arz etmesinden hareketle, 100. yılına ulaşmış İslam Yasası'nın birçok sebepten dolayı yenilenmesi gerektiği kanaati AİT yetkililerince çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir.²¹ Diğer tanınmış kilise ve dini topluluklar için geçerli olan özel yasalar gibi, birkaç saha için kanuni düzenlemelerde eksiklik söz konusudur (hastane ve hapishanelerdeki dini rehberlik çalışmaları ve ilahiyat fakültesi kurma hakkı gibi).

Bu meyanda yıllar sonra AİT'nin yeni seçilmiş idaresi tarafından 9 Kasım 2011 tarihinde İslam Yasası'nın yenilenmesine ilişkin bir müracaat yapılmış, aka- bindeki yıl içinde beş ayrı görüşmeyle ilerleme sağlanmaya çalışılmıştır.²² 4 Temmuz 2014'te yenilenen görüşmeler neticesinde 11 Temmuz 2014'te Başbakanlık Din İşleri Kurulu (Kultusamt) ilk yasa taslağını hazırlayıp AİT'ye göndermiştir. Buna göre kendini İslami olarak betimleyen bütün cemaatler, bu ana kadar kazandıkları tüzel kişiliklere rağmen dini cemaat olarak nitelendirilmiş olsalar da yasanın kapsamında değerlendirilmiş olmaktadır.

Taslağa ilişkin AİT'nin yaptığı açıklamayla, Hıristiyan mezheplerdeki gibi farklı mezheplere ayrı yasa talebi dile getirilmiş, İslami öğretinin ele alınış şekli, Kur'an'ın almancaya çevrilmiş ve tescillenmiş tek tercüme talebi ve özellikle yurtdışı finansman meselesinin eşitlik ilkesi gereği anayasaya aykırılığı vurgulanmıştır. Bütün cemaatlerle beraber AİT yetkililerince yapılan istişari toplantılar infiale sebep olmuş, tartışılan konuların Müslüman toplumunca kabulüne yardımcı

21 İslam Yasası'nın yenilenmesiyle alakalı AİT yetkililerince 2003'te Kultusamt'a yapılan ilk müracaat 2005'te, değişiklik yapmaya ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle geri gönderilmiştir.

22 5 Mart, 31 Mayıs, 18 Haziran, 27 Haziran ve 18 Eylül 2012 tarihlerinde yapılan görüşmeler ancak 2014'te yeniden ivme kazanmıştır.

olmak yerine, kuruma duyulan güveni zedelenme noktasına getirdiği görülmüştür. Bu da taslağın daha kapsamlı müzakere edilmesi gerektiğini göstermiştir.

Bütün bu haklı taleplere müspet bir karşılık verilmemiş, taslağa ilişkin kurumlar arası görüşmeler sonuca ulaşmadan Din İşleri Kurulu (Kultusamt) tarafından yapılan değişiklikleri kapsayan yeni şekli ile 26 Eylül 2014 tarihinde tekrar AİT'ye ulaştırılmış ve üzerinde mutabakat bulunmamasına rağmen yasayı hazırlayan iki bakan tarafından bir basın toplantısıyla kamuoyuyla paylaşılmıştır (2 Ekim 2014). Burada taslağın kendilerinden önce basın mensuplarına ulaştırıldığıyla ilgili bir iddiadan hareketle bu yola başvurduklarını söyleyen bakanlar, taslağı bakanlar kuruluna sunma ve meclisten geçirme kararına varmışlardır.

AİT'nin yasa hazırlama çalışmalarında üzerinde durduğu ve kamuoyuna bakanlarca sunulan taslağa yaptığı itirazlar şu şekilde özetlenebilir. Birçok madde diğer dini topluluklarla eşitlik prensibini aratacak derecede farklıdır. Müslümanlara karşı (konjonktür gereği) genel bir şüphe söz konusudur. AİT, Avusturya anayasasına karşı olan sorumluluğu ve orada ifadesini bulan inanç ve örgütlenme özgürlüğü, ayrımcılığın yasaklığı prensipleri gereği taslağı kabul edemeyeceğini, yasanın 1912 yılında kabulü gibi sadece kendine has olması gerektiği savından hareketle, aynen Hıristiyan mezheplerdeki gibi, kendini cemaat olarak tanımlayan her topluluğun özel bir yasayla ifade edilmesi gerekliliğini de dile getirmektedir. Buna karşın Avusturya makamları anayasa mahkemesinin 2011 yılında Alevi Toplumunu'nu da İslami bir topluluk olarak tanımasından da kaynaklanan bir yaklaşımla, kendini İslami olarak ifade edecek bütün farklı mezhepsel yaklaşımların bu yasa çerçevesinde değerlendirilebileceğini ve her bir mezhep için ayrı bir yasa yapmanın gerekli olmadığını vurgulamaktadırlar.

Burada sorun teşkil edecek olan durum, yeni İslam Yasası'nın sadece devlet tarafından geliştirilen bir insiyatif olmayıp, AİT'nin yıllardır dile getirdiği bir ihtiyaç olmasına rağmen anayasa mahkemesinin bunu mezheplere de yayarak ulaştığı noktadır. Protestanlar için düzenlenen yasada gösterilen hassasiyet İslam Yasası'nda görülmediği için tarihi bir fırsatın kaçırılması söz konusudur. Tabiatında AİT'nin dış ilişkilerini düzenlemek maksatlı olması gereken yasa, iç işlerine de karışmak dolayısıyla kabul edilemez bir görüntü vermektedir. Buna göre hem devletin hem de AİT'nin karşılıklı rıza ile çıkarabilecekleri bir yasa vücuda getirememiş olacaktır.

Yasa taslağının anayasa komisyonunda kabulü sonrası AİT'nin meclisi tarafından yapılan açıklamada (Sanac, 2015), gelinen noktada yasanın Avusturya'da yaşayan Müslümanların genel ihtiyaç ve beklentilerine cevap vermediği ifade edilmiş, kaygı duyulan konular şu üç noktada özetlenmiştir:

- AİT'nin kendisi için yasa talebi gerçekleşmemiştir,
- Diğer dini topluluklarla eşitlik prensibinde eksiklik vardır,
- Yurt dışı finansman yasağı anlaşılır gibi değildir.

Federal mecliste yapılan görüşmeler neticesinde yasa, koalisyon milletvekilleri tarafından onaylanmıştır. Muhalefet milletvekillerinin yasayla ilgili mütalaaları nazarı dikkate alındığında (Bundeskanzleramt Rechtsinformationssystem, t.y.), 1912 yılında kabul edilen yasa çerçevesindeki tartışmaların, yüz yıllık demokratik gelişmeye rağmen günümüze oranla ne kadar açık ve toleranslı oldukları görülmüştür.

Toplumsal Mutabakat ve AB için Örneklik/Emsaliyet

Kabülü sırasında işgal edilmiş topraklarda yaşayan Müslüman nüfus nazarı dikkate alınarak hazırlanmış ve sadece oraya şamil düşünülmüş bir yasanın²³, 60'lı yıllarda başlayan işgücü göçüyle beraberinde bazı sorunlar da getireceği hesaplanmamış gibi görünmektedir. Gelenler 'misafir işçi' (Gastarbeiter) olarak telakki edildiklerinden, kısa bir süre sonra dönecekleri düşünülmüş olmalı ki ne dini hassasiyetleri ne de bu husustaki ihtiyaçları nazarı dikkate alınmıştır.

1970'lerin başında Almanya'da olduğu gibi Avusturya'ya da gelen Müslüman işçilerin sayılarının artmasıyla dernekler yasasına uygun yapılanmalar ortaya çıktığı ve birçoğunun Almanya merkezli olduğu, ulusal ve etnik kökenli kurulup çalıştıkları bir gerçektir. Bunlar sosyal, dini, kültürel ve hatta politik sahalara şamil olmakla birlikte kendilerini daha ziyade dini hizmetlere adanmışlardır.

Avusturya'da Müslümanların meydana getirdiği ikili bir yapıdan söz etmek mümkündür. Bir yanda resmen tanınmış ve bütün Müslümanların temsilini üstlenmiş tüzel kişiliğiyle AİT, diğer tarafta da kendi işlerini dernekler yasası çerçevesinde organize edip yürüten ve dini hayatla alakalı AİT'ye ihtiyaç nispetinde yakınlık gösterip onun organik bir parçası olmaktan şimdiye kadar kaçınmış dernekler. Bunlar genelde etnik bir kökene (Türk, Arap, Boşnak gibi) ya da farklı bir dini akıma (Şiiilik, Sünnilik gibi) dayanarak gün yüzüne çıkan bir yapı arz etmektedirler.²⁴

23 Elde edilmiş bu hakkın sadece toleranstan kaynaklandığı tezinden çok, Bosna'nın ilhaki ve dolayısıyla herşeye rağmen Osmanlı'nın tebaasının dini vecibeleri hususundaki hassasiyeti ve Müslüman Boşnakların monarşi ordusunda asker olarak bulunmalarının da hesaplanmış bir kabul olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Yoksa yarım asra yakındır yerleşilmiş ve topluma büyük hizmetlerin verildiği diğer Avrupa memleketlerinde de buna benzer kanunların kabul edilmesi ve yapılanmaların mümkün olması gerekirdi.

24 Bunların dışında AİT'den ayrı kabul edilen oluşumlardan da söz etmek mümkündür: Al - viler, Bahai, Ahmediyye ve Şiiler hukuken AİT'den tamamen ayrı ve tüzel kişilikleri de bulunan cemaatlerdir.

Dini hayat kendini aslında derneklerde gösterirken, okullarda din derslerinin organizesi ve kamuoyuna yapılan aktüel konularla ilgili yapılan açıklamalar, resmi makamlar nezdinde AİT'yi öne çıkarmaktadır. 1982/83 yılında başlayan din dersleri vasıtasıyla AİT bu sahada ihtiyacı karşılayacak altyapıyı hızlı bir şekilde oluşturma imkânı bulmuştur. Bu bağlamda insan kaynaklı olan ve ilköğretim okullarına formasyonlu öğretmen yetiştirmek üzere 1998'de kurulan İslam Pedagoji Akademisi (İRPA), hizmet içi eğitim için kurulan İRPİ (sonraki adıyla İHL) ve lise ve dengi okullar için formasyonlu öğretmen yetiştirmek üzere Viyana Üniversitesi bünyesinde kurulan yüksek lisans programı da burada zikredilmelidir.

AİT ile aslında iyi bir platforma sahip olunmuştur. Devlet için mevcut yapı, tüzel kişilik olarak bütün Müslümanları temsil etmek bakımından ve gerektiğinde kamuoyunun teskini için olsa bile muhatap alınmak açısından büyük bir kazanım sağlamaktadır. Böylece Almanya örneğinde olduğu gibi derneklerin birbiriyle temsil hususunda mücadelesi önlenmiş olup paralel yapıların oluşmasının önüne geçilmektedir.

Buradaki organizasyonların temsili ve topluma entegrasyonunu sağlama hususunda açıklığa kavuşturulması gereken, AİT'nin öncelikli vazifesinin derneklerin dışarıya karşı temsilcisi olmak mı, yoksa tüzel kişiliğe kavuşmuş bir topluluk olarak faaliyet göstermek mi olduğuna karar vermesidir. Bu da mevcut derneklerin faaliyetleri üzerinde bir portföye sahip olmayı gerektirir. Pratikte bu cemiyetlerin din işlerini üstlendikleri ve AİT'nin personel ve altyapı çalışmaları açısından yardımcı olduğu bir vakiydir.

Özetle, 1912 yılında 'Hanefi mezhebi mensuplarına' yönelik bir İslam Yasası'ndan, bütün İslami grupların istifade edebileceği, dış ilişkilerini düzenleyen yeni bir yasa söz konusudur. Yenilenen yasa 1912 yılındaki genel hükümleri ihtiva etmekle birlikte çok daha kapsamlı bir durum arz etmekte olup, altı bölüm ve otuz üç maddeden oluşmaktadır.²⁵

Birinci bölüm, tüzel kişilik olarak AİT'nin hukuki statüsünü; ikinci bölüm, yapı ve vazifelerini; üçüncü bölüm, haklar ve ödevlerini; dördüncü bölüm, 22 Mayıs 2013 tarihinden itibaren tüzel kişilik olarak tanınmış Avusturya İslam-Alevi Toplumu'nun hak ve ödevlerini; beşinci bölüm, dini cemaatlerle devlet arasındaki ilişkileri; altıncı bölüm de nihai hükümleri ihtiva etmektedir.

25 Yasanın kendisi özel bir çalışma konusu olmayı ve incelenmeyi hakkettiğinden burada a - rıntılara girilmemiştir.

Sonuç

Küreselleşen ve kendisinden bir şehir diye bahsedilen dünyada olayların etki alanı da yerellikten ayrılmış ve global bir görünüm kazanmıştır. Güney Afrika'da vuku bulan bir hadise anında Avrupa'nın gündemini etkilemekte, Avrupa'daki değişiklikler de Orta Doğu'da hemen yankısını bulmaktadır. Müslümanlarla alakalı en küçük konuların bile toplumda ne kadar çabuk yankı bulduğu ve bazen hoş olmayan infiallere sebebiyet verdiği bir gerçektir.

Yeni İslam Yasası ile 20. yüzyılın sonlarına kadar kendini 'misafir işçi' kabul etmiş, son yirmi yıldır ise artık bu toplumun bir parçası olduğu gerçeğini yavaşça da olsa yüreğine sindirmeye başlamış ve yerliliğe adım atmış Müslümanların toplumsal hayata katılmaları, kendileriyle ilgili olumsuz durumu izale etmeye yardım edecektir. Bu aynı zamanda Avusturyalı yerli toplumun Müslümanları kendinden saymaya başlamasına da vesile olacaktır.

AİT kurulduğu ilk günden beri toplumla çatışmaktan kaçınmış, kamuoyunu her ne sebeple olursa olsun dünyanın diğer bölgelerinde vuku bulan olaylarla ilgili teskin etmekte, burada yaşayan grup temsilcileriyle yaptığı istişareler neticesinde de Müslümanların hal ve hareketlerini olumlu yönde sürdürmelerini sağlamaktadır.

Bünyesinde oluşturduğu ve Müslümanların tamamına sunduğu kurumsal imkanlarla da (özel okullar, hastane-hapishane ve askeriye görevlileri, vs.) üyelerinin yerleşmesine yardımcı olmaktadır.

Gerek yenilediği yapısı, gerekse gerçekleştirdiği uluslararası organizasyonlar vasıtasıyla da (İmamlar Konferansları, Balkan Konferansı, 100. Yıl Kutlamaları, vs.) yerellikten çıktığını ve sınırlar ötesi bir yapı arz etmeye başladığını göstermektedir.

'Dine yakın bir sekülerlik' diye tanımlanan yapısıyla Avusturya, ne tamamen politize olmuş ne de politikadan soyutlanmış şekliyle kendine has bir model oluşturmaktadır. AB üyesi olmak hasebiyle dini topluluklara sunduğu bu imkanlarla diğer ülkeler için aslında bir örnek teşkil etmektedir. Aynı altyapı ve tarihi sürece sahip olmamak dolayısıyla diğer ülkelerde benzer bir oluşumun farklılık arz edebileceğini gözardı etmemek gerekir.

AİT tüzüğünü, yenilenen yasaya adapte ederken gelecek için de önemli kararlar almak, yapısı itibarı ile siyaset odaklı bir kurum olarak mı yoksa sivil alanı da kapsayacak dini bir topluluk olarak mı varlığını sürdüreceğini belirlemek, yasanın yürürlük kazandığı güne kadar dernekler yasası çerçevesinde din işleriyle ilgili faaliyet göstermiş derneklerin geldikleri memleketlere olan bağlılıkları, bu hususta bünyesine girmek durumunda kalacakları AİT'nin kendilerini temsilini

kabul edip etmeyecekleri ve hareket kabiliyetlerini kısıtlamanın kendilerine getireceği zorlukları da hesaplamalıdır.

Avusturya, din hukuku açısından tecrübelerine duyulan uluslararası ilgiye cevap verme kabilinden taşıdığı sorumluluğun farkında olmak ve Avrupa'ya İslam dini için bunu göstermek durumundadır. Avusturya İslam Toplumu'ndan bu konuda mutlaka istifade edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Aydın, B. (1996). *Die Nationale Entwicklung der Bosnischen Muslime*. Viyana: Peter Lang Verlag
- Bair, J. (2002), *Das Islamgesetz*. Viyana: Springer Verlag.
- Bundeskanzleramt Rechtsinformationssystem. (t.y.). Erişim, 1 Aralık 2015, <https://www.ris.bka.gv.at/>.
- Cankara, Y. (2016). The Factors Developing The Hungarian Geopolitics Between Years 1919-1943. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 26, s. 34-52.
- Gampl, İ.; Potz, R.; Schinkele, B. (1990). *Österreichisches Staatskirchenrecht (Band 1)*. Viyana: Verlag Orac.
- Gampl, İ.; Potz, R.; Schinkele, B. (1993). *Österreichisches Staatskirchenrecht (Band 2)*. Viyana: Verlag Orac.
- Gartner, B. (2011). *Der Religionsrechtliche Status Islamischer und Islamistischer Gemeinschaften*. Viyana: Springer Orac.
- Güneş, H. (2012). *Recht auf Religion in Österreich, Safinah Verlag*. Viyana.
- Kalb, H.; Potz, R.; Schinkele, B. (1998). *Religionsgemeinschaftenrecht, Anerkennung und Eintragung*. Viyana: Verlag Österreich.
- Karlsruher Türkenbeute (t.y.). Erişim, 12 Ocak 2016, http://www.tuerkenbeute.de/kun/kun_lou/TuerkenkriegeEuropa_de.php.
- Neumayr, C. (1995). *Der Islam in Österreich-Ungarn 1878 - 1918: Neuordnung der Muslimischen Kultusverwaltung in Bosnien - Muslime in der k.u.k. Armee – Muslime in Wien und Graz*. Viyana Üniversitesi, Viyana.
- Potz, R. (2013). Das Islamgesetz 1912 – eine Österreichische Besonderheit, *SIAC-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und Polizeiliche Praxis*, 9, 1, s. 45-54. İçişleri Bakanlığı. Viyana.

- Sanac, F. (2015). Erişim, 1 Aralık 2015, http://www.derislam.at/?f=news&shownews=1960&kid=70_
- Schmied, Martina (2005). İslam, İslamismus und Islamischer Extremismus, *Milli Savunma Akademisi, Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK)*. Viyana.
- Sticker, M. (2008). *Sondermodell Österreich, die IGG in Österreich*. Klagenfurt: Drava Verlag..
- Tomenendal. Kerstin (2013). Das, Türkengedächtnis in Österreich und Seine Sichtbaren Spuren in Wien. J. Nautz, K. Stöckl, R. Siebenrock (Ed.), *Öffentliche Religionen in Österreich* içinde (s. 263-277). Innsbruck: Innsbruck University Press.

İBN SA'D'IN HADİSÇİLİĞİ¹

The Hadith Narrator Ship of Ibn Sa'd

Ali ÇELİK²

Geliş Tarihi: 17.10.2016 / Kabul Tarihi: 22.03.2017

Öz

Hicrî ilk bir buçuk asır, hadis ve hadis ilimlerinin doğuş ve gelişim dönemi olduğundan bu dönemde hadis ve hadis ilimlerine dair bilgiler, ekseriyetle ezber yoluyla sözlü olarak alınıp naklediliyordu. Hicrî ikinci asrın yarısından itibaren de sözlü geleneğin yerini kitabet almaya başlayınca takriben Hicrî üçüncü asrın ortalarına gelindiğinde, neredeyse hadislerin tamamı ricâline veya konularına göre yazılıp tasnif edildi. Böylece hadis musannefatı, bu dönemde altın çağını yaşadı. Buna paralel olarak hadis ilimlerine, özellikle hadis ricâline dair bilgiler de yazılmaya başlandı ve tabakât kitaplarının ilk örnekleri böylece ortaya çıkmaya başladı. İşte bu makalede, ricâl sahasında “et-Tabakâtü'l-Kebîr” ve “et-Tabakâtü's-Sağîr” adlı iki değerli eser te'lif ederek ilk tabakât müellifleri arasına adını yazdıran ve yaşadığı asra kadar ki bütün râvîler hakkında bilgi veren, kendisinden önce sözlü ve yazılı olarak nakledilen bilgileri aktardığı gibi kendisinden sonra gelen birçok münekkid ve müverrihe de eserlerini oluşturmada öncülük eden Muhammed b. Sa'd'ın hadisçiliği incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sa'd, Tabakât, Muhaddis, Münekkid, Müverrih.

Abstract

Because the first one and half of hijri century was the period of birth and development for hadith and hadith science, during this period, the information about hadith and hadith science were transferring mostly verbally through memorization. From the half of the second hijri year when written tradition began

- 1 Bu Makale; “İlk Üç Asırda Basra’da Hadis İlimi” adıyla Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı’nda 2013 yılında Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN danışmanlığında başladığım doktora tez çalışmamdan üretilmiştir.
- 2 Arş. Gör. Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

to take place of the verbal tradition, approximately during the middle of the third hijri century almost all of the hadiths were written and classified according to their subjects and narrators. So the hadith classification lived its golden age during this period. In parallel, information about hadith science and hadith narrators began to be written and thus the first examples of the *Tabaqat* books started to appear. Here in this research, the hadith narratorship of Muhammed b. Sa'd, who inscribed his name among compilers of the first *tabaqat* by compiling two valuable works named as the *Big Tabaqat* and the *Small Tabaqat* will be examined. Ibn-i Sa'd who especially gave information in his "The Big Tabaqat" about the hadith narrators lived up to the century he lived in, pioneered many critics and historians for creating their works along with transferring the information that was transferred before him by writing or verbally.

Keywords: *Ibn-i Sa'd Tabaqat, Hadith Narrator, Critic, Historian.*

Giriş

Hadis ricâli ve özellikle de siyer alanında yaptığı orijinal çalışmaları dolayısıyla zirve kabul edilen İbn Sa'd (Öz, 2015: 36); sahâbe döneminden başlayıp kendi dönemine kadar yaşayan ve farklı alanlarda meşhur olmuş önemli şahsiyetlerin biyografilerini verdiği "*Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr*" isimli eseriyle birlikte hadis, fıkıh, garibü'l-hadîs alanlarında da birçok eser yazdığı belirtilmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 368; Hatîb el-Bağdâdî, 2001: III, III, 268; Zehebî, 1988: X, 666). Talebesi Hüseyin b. Fehüm'ün (ö. 289) belirttiği üzere kesretü'l-hadîs ve zengin ilmî kişiliğiyle bilinen İbn Sa'd (İbn Sa'd, 2001: IX, 368; Safedî, 2000: III, 75), yaptığı seyahatler neticesinde farklı beldelerde yaşayan birçok âlimden hadis, tarih, ensâb ve farklı alanlarda ilim tahsil etmiştir. "*et-Tabakâtü'l-Kebîr*" adlı eserinde isimlerini zikrettiği bazı ricâlin rivâyet ehliyetleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuş ve bundan ötürü hadis münekkidi sıfatını elde etmiştir.

Münekkid muhaddisler tarafından hadis rivâyetinde "sika, hafız ve hadis münekkidi" olarak vasıflandırılmasına rağmen bugüne kadar ülkemizde hadis alanı özelinde kendisiyle ilgili sadece Mehmet Zeki Bakırcıoğlu tarafından hazırlanmış olan "İbn Sa'd'ın et-Tabakâtü'l-Kübâ'ında Sahâbe Bilgisi" adlı yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bakırcıoğlu, söz konusu çalışmada İbn Sa'd'ın hadisçiliğinden ziyade, sadece eserinde isimlerini zikrettiği sahabîleri ele alması, bizi böyle bir çalışmaya sevk etti. Hadis sahasındaki çalışmalara katkı sağlayacağına inandığımız bu araştırmamızda İbn Sa'd'ın hayatı, eserleri ve hadisçiliği ele alınacaktır.

1. Hayatı

Hadisçi kimliğinin yanı sıra siyer, tarih ve ensâb konularında da bilgi sahibi olan İbn Sa'd'ın tam ismi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî'dir (İbn Sa'd, 2001: IX, 368; İbn Ebî Hâtim, 1953: VII, 262; Hatîb el-Bağdâdî, 2001: III, 266; el-Mizzî, 1983a: XXV, 255; Zehebî, 1988: X, 664). Kaynaklarda doğum tarihi hakkında kesin bir tarih verilmemekle birlikte Zehebî (ö. 748), İbn Sa'd'ın h. 160 ile 168 yılları arasında doğduğunu belirtmektedir (Zehebî, 1988: X, 664). Ailesi, Hz. Abbâs'ın torunlarından Huseyn b. Abdullâh'ın mevlası olduklarından "Mevla Benî Hâşim" veya "Kureyşî" (İbn Sa'd, 2001: IX, 368; Hatîb el-Bağdâdî, 2001: III, 266), doğduğu yere nispetle de "el-Basrî" nisbesiyle anılmıştır (el-Mizzî, 1983a: XXV, 255). Ayrıca Zirikli (ö. m. 1976) ile İbn Halikân (ö. 681), onun için "Zuhrî" nisbesini de kullanmışlardır. Ancak İbn Sa'd'ın tercemesine yer veren diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlayamadık. Muhtemelen mezkûr iki âlim, Muhammed b. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 83) nisbesi olan "ez-Zuhrî" nisbesini yanlışlıkla İbn Sa'd için kullanmışlardır (İbn Sa'd, 2001: IX, 255-259; İbn Halikân, 1971: IV, 352; Zirikli, 2002: VI, 136). Ayrıca Bağdat'taki ikametî esnasında hocalarından tarihçi Vâkıdî'nin, ölümüne kadar kâtipliğini yaptığı için kendisine "el-Kâtib ve Sahibu Vakîdî" lakapları da verilmiş ve bu lakaplarla meşhur olmuştur (İbn Ebî Hâtim, 1953: VII, 262; İbn Hacer, t.y.: III, 571).

Basra ahalisinden olan İbn Sa'd, daha sonraki dönemlerde Bağdat'a yerleşti (el-Mizzî, 1983a: XXV, 256; Suyûtî, 1983: 186). Henüz küçük yaşlardayken ilim talep eden İbn Sa'd, ömrü boyunca ilimle uğraşmış ve bu uğurda seyahatler gerçekleştirmiştir (Zehebî, 1988: X, 664; Fayda, 1999: XX, 294). Basra'da olduğu esnada birçok âlimden çeşitli alanlarda öğrenim görmüş (Fayda, 1999: XX, 294), buradaki eğitimini tamamladıktan sonra hadisle birlikte farklı alanlarda ilim talep etmek amacıyla Kûfe, Medine, Mekke, Rakka ve Dımaşk'a gittiği belirtilmiştir. Bu esnada birçok tarihi vakianın gerçekleştiği mekânları bizzat ziyaret ederek bilgi sahibi olmuş; mesela Medine'de olduğu esnada Hz. Peygamber'in (s.a) gazvelerinin gerçekleştiği mekânları gezerek söz konusu gazveler hakkında geniş malumat elde etmiştir (İbn Sa'd, 2001: I, 8).

Daha sonraları Bağdat'a giden İbn Sa'd, vefatına kadar orada yaşadı (Fayda, 1999: XX, 294). Kaynaklarda İbn Sa'd'ın vefat yılına dair farklı tarihler zikredilmiştir. Mesela İsmâil Paşa (ö. 1399) h. 222 yılını (el-Bağdâdî, 1955: II, 11), talebelerinden Hüseyin b. Fehüm h. 230 tarihini zikrederken (İbn Sa'd, 2001: IX, 368; el-Mizzî, 1983a: XXV, 257-258; İbn Hacer, t.y.: III, 571; İbn Halikân, 1971: 352), İbn Ebî Hâtim (ö. 327) ise h. 236 yılında vefat ettiğini ileri sürmüştür (İbn Ebî Hâtim, 1953: VII, 262). Bu bağlamda Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463), İbn Hallikân,

Safedî (ö. 764) ve İbn Hacer (ö. 852) gibi âlimler de h. 230 yılını tercih etmişlerdir ki yaygın olan kanaat budur. Cemâziyelâhir ayının dördüncü gününde Bağdat'ta vefat eden İbn Sa'd, Bâbu'ş-Şam kabristanına defnedilmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 368; Hatîb el-Bağdâdî, 2001: III, 268).

Çeşitli alanlarda birçok hocadan ders alan İbn Sa'd'ın, ilim tahsil ettiği hadis hocaları arasında Hüseyim b. Beşîr (ö. 183), İsmâil b. Uleyye (ö. 193), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198), Ma'n b. İsâ (ö. 198), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197), Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (ö. 207), Heysem b. Abdî (ö. 207), Affân b. Müslim (ö. 224) ve Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227) gibi devrin önde gelen birçok hadis bilgini bulunmaktadır (el-Mizzî, 1983a: XXV, 256; Zehebî, 1988: X, 664-665). Kıraat, nahiv, ensâb ve tarih alanında ise hocası olan Vakıdî ile birlikte Ebû İbnü'l-Kelbî (ö. 204), Ruveyim b. Yezîd el-Mukrî (ö. 211), Zeyd el-Ensârî (ö. 214), Ebû Nuaym Fadl b. Dakîn (ö. 219), Muhammed b. Sa'dân el-Kûfî (ö. 231), Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî (ö. 236) ve el-Medâinî (ö. 244) gibi çok sayıda âlimden ilim tahsil etmiştir (Fayda, 1999: XX, 294).

Kendisinden ise Ahmed b. Ubeyd (ö. 224), Belâzurî (ö. 279), İbn Ebî Dünyâ (ö. 281), Hâris b. Muhammed (ö. 282), Hüseyin b. Fehüm ve Ebu'l-Kâsım el-Beğâvî (ö. 317) gibi râvîler hadis tahsil etmişlerdir. Hüseyin b. Fehüm, Hâris b. Muhammed Ebî Üsâme (ö. 282), Ahmed b. Ma'rûf el-Haşşâb (ö. 321), Ebû Ömer b. Heyeviyye (ö. 382), Ebû Muhammed el-Cevherî (ö. 454), Ebû Bekr el-Ensârî (ö. 535) ve Yusuf b. Halil ed-Dımeşkî (ö. 748) ve daha başkaları "*et-Tabakâtü'l-Kebîr*"ini nakletmişlerdir (İbn Sa'd, 2001: I, 32-34; Fayda, 1999: XX, 294).

2. Eserleri

İbn Sa'd, farklı alanlarda eser veren muhaddis müelliflerdendir. Özellikle de tabakât alanında yazdığı eseri, günümüze ulaşan en eski tabakât türü eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. İbn Sa'd'a nispet edilen eserler şunlardır:

a. Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr

Bilinen en eski tabakât kitapları İbn Sa'd'ın da hocalarından sayılan meşhur iki tarihçi Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin "*Kitâbu'l-Tabakât*"ı ve Heysem b. Abdî'nin "*Tabakâtu Men Revâ 'Ani'n-Nebî (a.s) Mine's-Sahâbe*" ile "*Tabakâtu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn*" (Eren, 2012: 335-336) isimli eserlerdir. İbn Sa'd'ın "*Kitâbu Tabakâti'l-kebîr*" ise günümüze ulaşmış ilk ve en kapsamlı tabakât türü eserdir (İbn Sa'd, 2001: I, 5).

İbn Sa'd, eserini yazarken kendisinden önce telif edilen ensâb, tarîh, rical ve biyografi türü eserlerden, özellikle de hocası Vakıdî'nin kitaplarından çokça

faydalanmıştır. Kendisinden sonraki muahhar müelliflerden Ebu Nuaym (ö. 430), Hatîb el-Bağdâdî, İbn Abdilberr (ö. 463), el-Mizzi (ö. 742), Zehebî, İbn Kesîr (ö. 774), İbn Hacer (ö. 852), Suyutî (ö. 911) ve daha birçok âlim ricâle dair eserlerini oluştururken yöntem bakımından onun eserinden istifade etmişlerdir (İbn Sa'd, 2001: I, 5-28).

İbn Sa'd, eserin ilk iki cildini Hz. Peygamber'in (s.a.) hayatına tahsis etmiş, son cüzde ise Hz. Peygamberin ev ahalisi ile sahâbî kadınların biyografilerine yer vermiştir. Diğer bölümlerde ise sahâbeden başlayıp yaşadığı döneme kadar olan tabiîn, tebe-i tabiîn ve diğer nesillerdeki önemli kişileri ele almıştır (İbn Sa'd, 2001: I, 5).

İbn Sa'd, siyer bölümünde Hz. Peygamberin hayat hikâyesini, nesebini, Hz. Âdem ile Hz. Peygamber dönemine kadar olmuş bazı olayları ve Hz. Resulullâh'ın nesebinin dayandığı peygamberleri ele almıştır. Hz. Peygamber'in vefatıyla nihayetlendirdiği siyer bölümünden sonra Medine'de fetva veren, âlim kimliğiyle maruf olan ve Kur'an'ı cem eden sahâbîlerle birlikte Medine'de fetva veren tabiîn âlimleri zikretmiştir (İbn Sa'd, 2001: I, 4-433; II, 5-333). İbn Sa'd, sahâbelerin isimlerini zikrettiği bölümde, onların İslamiyet'le şereflenme önceliklerini esas alarak beş tabakaya ayırmış, bu tabakaları belirlerken isimlerini zikrettiği sahâbenin nesep ve toplumdaki saygınlığını esas almıştır (İbn Sa'd, 2001: I, 10).

→Birinci tabakada, sırasıyla Bedir savaşına katılanlar, Hz. Peygambere nesep bakımından en yakın olanlar ile Hz. Peygamberin akrabalarını ele almıştır.

→İkinci tabakada, Bedir savaşına katılmamış, fakat Habeşistan'a hicret edenlerle birlikte Uhud savaşına iştirak eden Müslümanları zikretmiştir.

→Üçüncü tabakada, Hendek savaşına katılmış ve sonrasında Müslüman olanlara yer vermiştir.

→Dördüncü tabakada, Mekke fethi esnasında ve sonrasında Müslüman olanlar işlenmiştir.

→Beşinci tabakada ise, Hz. Peygamberin vefatına yakın bir zaman aralığında -son günlerinde- Müslüman olanları ele almıştır. Bu tabakada yer alan sahâbe, Hz. Peygamber ile hiçbir sefer ve gazveye katılmayan ve ondan hiçbir rivayette bulunmayan kişilerden oluşmaktadır (İbn Sa'd, 2001: I, 11).

İbn Sa'd, sahâbeden sonra tabiîn ve kendi dönemine kadar yaşayan önemli şahsiyetlerin biyografisini ele almıştır. Ancak İbn Sa'd bu bölümde sahâbede uyguladığı İslamiyet'le şereflenme tarihlerini esas almayarak tabiîlerin yaşadıkları beldeleri, o beldelerde yaşayan sahâbe, tabiîn ve sonrasını ele almıştır. Bu şehirlerde yaşamış sahâbenin isimlerini zikrettikten sonra sırasıyla tabiîn, tebe-i tabiîn ve kendi dönemine kadar yaşayanların biyografilerini vermiştir. Bununla birlikte

İbn Sa'd, tabiînleri tabakalara ayırırken bazı meşhur sahâbilerden hadis rivayetinde bulunanları, onların isimlerinin altında zikretmiştir. Diğer tabiîler ise, ölüm tarihleri ve toplumdaki saygınlıklarına göre tabakalara ayırmıştır.

İbn Sa'd, başta Medine ve Mekke olmak üzere Tâif, Yemen, Yemâme, Bahreyn, Kûfe, Basra, Şâm, el-Cezîre, Mısır, Endülüs, Vâsıt, Medâin, Horâsân, Bağdâd, Rey, Hemedân, Suğûr, Eyle, Avâsım, Kum ve Anbâr şehirlerinde yaşayanları ele almıştır. Bu esnada İbn Sa'd'ın sahâbeden bazılarının tercemelerini durumlarına göre birkaç yerde zikrettiği de olmuştur. Bununla birlikte İbn Sa'd'ın ölümünden sonra yaşayan bazı kişiler ile onun tercemesi talebeleri tarafından kitaba eklenmiştir (İbn Sa'd, 2001: I, 26).

Kadınların biyografilerinin zikredildiği son bölüm de ise Hz. Peygamber'in ev ahalisinden olan eşleri, kızları, halaları, Mekke'de kendisine biat eden kadınlar, muhacir kadınlar, ensar kadınlar ve son olarak da Hz. Peygamber'den rivayette bulunmayıp onun muhterem eşlerinden hadis rivayetinde bulunan kadın sahâbilerin tercemelerine yer vermiştir (İbn Sa'd, 2001: I, 11; VIII, 5-63; IX, 5-311).

İbn Sa'd, tercemelerini verdiği sahâbenin İslam'la tanışma serüvenini, yaptığı hicretler, başka şehirlere yerleşme, anne ve baba tarafından nesep bilgileri, ilmi ve idari durumları, vefat tarihleri ve defin yerleri ile bilgileri ayrıntılı bir şekilde vermektedir (İbn Sa'd, 2001: I, 12-13). Tabiîn ve diğer kişiler içinse şahsın künyesi ve lakabını, tam ismini, neseb bilgisini, doğum yerini, anne-baba ve çocuklarının isimlerini, ahlak ve faziletlerini, ilmi ve siyasi kişiliğini, seyahatlerini, ölüm tarihi ve mekânını, defnedildiği yerle birlikte hadis rivayetinde bulunduğu hocalarını ve kendisinden hadis nakleden öğrencilerini, cerh-ta'dîl bakımından hadis rivayetindeki durumunu, yaptığı rivayetlerin niceliği ve rivayetlerinden birkaç tanesini zikretmektedir (İbn Sa'd, 2001: IX, 90-96; Fayda, 1999: XX, 295). İbn Sa'd, bazı kişilerin tercemelerini tafsilatlı bir şekilde verirken, bazıları için ise birkaç cümleyle veya sadece isimlerini zikretmekle yetinmektedir.

Sonuç olarak tabakât alanında telif edilen eserlerin ilki ve günümüze ulaşan en eski eser olup (Fayda, 1999: XX, 295) aynı şekilde siyer telifatçılığı açısından da zirve kabul edilip bu alanda yazılmış ilk ansiklopedik eser özelliğini taşımaktadır (Öz, 2015: 36-37). İbn Sa'd, İbn İshâk'tan sonra Hz. Peygamber'in hayat tercemesini yazan ilk âlimlerden olup özellikle Hz. Peygamber'in hayatında vuku bulan seferleri, hastalığı ve vefatı gibi bazı kesitleri hocalarının aksine daha detaylı vererek (İbn Sa'd, 2001: I, 8-9) diğer meslektaşlarından temeyyüz etmektedir.

b. et-Tabakâtü's-Sağîr

İbn Sa'd'a nispet edilen bir başka eseri de *Tabakâtü'l-Sağîr*'dir (Zehebî, 1988: X, 664; Safedî, 2000: III, 75; İbn Nedîm, 2009: I, 310). Eser, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr*'de yer alan şahısların kısa biyografilerini ihtiva etmektedir.

Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr formatında yazılan eserin 139 varaklık nüshası İstanbul Arkeoloji Müzesinde (no: 435) bulunmaktadır (Fayda, 1999: XX, 295). Eserde, yaşadığı döneme kadar ismine ulaşabildiği sahâbe, tabiîn, tebe-i tabiîn ve diğer önemli şahsiyetlerin hal tercemelerini özet şeklinde vermektedir (Hatîb el-Bağdâdî, 2001: III, 266).

c. Kitabu'l-Heyl

Çalışmayı, İbn Nedîm Fihrist'inde İbn Sa'd'ın telif ettiği eserler içerisinde zikretmektedir (İbn Sa'd, 2001: I, 23; İbn Nedîm, 2009: I, 310). Ancak bu eserin günümüze ulaştığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

d. Ahbâru'n-Nebî

İbn Nedîm Fihrist'inde İbn Sa'd'ın telif ettiği eserler içerisinde bu eseri de zikretmektedir (İbn Sa'd, 2001: I, 23; İbn Nedîm, 2009: I, 310). Ancak bu eserin günümüze ulaşmış-ulaşmadığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

e. et-Tarîh

Zehebî, "*Tezkiretü'l-Huffâz*" adlı eserinde İbn Sa'd'ın tarih alanında yazmış olduğu bir kitabından bahsetmektedir (İbn Sa'd, 2001: I, 23; Zehebî, t.y. a: II, 425). Ancak eserin günümüze ulaştığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen İbn Sa'd'a nispet edilen bu eser ile *Ahbâru'n-Nebî* adlı çalışması, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr*'in siyer kısmı olup müelliflerin ayrı birer kitap olarak zikrettiği eserlerdir (Fayda, 1999: XX, 297).

f. ez-Zuhrufu'l-kasrî fi tercemeti Ebî Sa'îd el-Basrî

Hasan el-Basrî'nin (ö. 110) hayatını ve faziletlerini anlatan eser (el-Bağdâdî, 1955: II, 11) günümüze ulaşmamıştır.

Ayrıca öğrencisi Hüseyin b. Fehüm, İbn Sa'd'ın tercemesinde onun hadis, garibü'l-hadis ve fıkıh alanında birçok eser yazdığını belirtmektedir (İbn Sa'd, 2001: IX, 368; Safedî, 2000: III, 75). Ancak bu eserler hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

3. Hadisçiliği

a. Hadis Münekkidlerinin İbn Sa'd Hakkındaki Değerlendirmeleri

Müverrih kimliğiyle öne çıkan İbn Sa'd, aynı zamanda hadis rivayetinde bulunan meşhur hadisçilerden biri olarak da kabul edilmektedir. Talebesi Hüseyin b. Fehüm'ün belirttiği üzere hadis ve garibü'l-hadis alanında birçok eser telif eden ve çokça hadis rivayetinde bulunan bir muhaddis olarak temeyyüz etmektedir (İbn Sa'd, 2001: IX, 368).

İbn Ebî Hâtim, babasına (ö. 277) onun hadis rivayetindeki durumu hakkında sorduğu soruya binaen Ebû Hâtim: İbn Sa'd'ın muhaddis Ubeydullâh el-Kavâirî'ye (ö. 235) gelip hadis sorduğunu ve ondan rivayette bulunduğu şahit olduğunu belirterek onun hadis rivayetinde doğru konuştuğunu belirtmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1953: VII, 262).

İbn Nedîm, İbn Sa'd'ın sahâbe ve tabiîn konusunda bilgi sahibi olduğunu, ancak hadis rivayetinde ise durumunun tam bilinmediğinden dolayı "mestur sika" olarak tevsik etmiştir (İbn Nedîm, 2009: I, 310).

Başta Zehebi ve İbn Hacer olmak üzere birçok münekkid, onun hadis rivayeti hususunda hafız ve sika olduğunu belirtmişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, 2001: III, 267; Zehebî, t.y. a: II, 425; Safedî, 2000: III, 75; İbn Hacer, t.y.: III, 571; Suyûtî, 1983: 186).

Münekkitler tarafında sika kabul edilen İbn Sa'd'ın, kaynaklarda Yahyâ b. Maîn (ö. 233) tarafından yalancı olarak cerh edildiği rivâyet edilmiştir. Bu meydana talebesi Hüseyin b. Fehüm, Mus'ab b. Zübeyr'in yanında olduğu bir sırada Yahyâ b. Maîn yanlarından uğramış, bu esnada Mus'ab, ona "Muhammed b. Sa'd'ın kendilerine şöyle şöyle rivayette bulunduğunu zikredince İbn Maîn, İbn Sa'd'ın bu rivayette yalan söylediğini dile getirmiştir.

Hatîb el-Bağdâdî, söz konusu rivayeti naklettikten sonra, İbn Sa'd'ın nazarlarında doğru sözlü ve adalet sahibi olduğunu ve eserine aldığı hadisleri titiz bir şekilde araştırdıktan sonra aldığını belirterek İbn Sa'd'ın hadis rivayetinde sağlam olduğunu ifade etmiştir. Yine Hatîb, muhtemelen Mus'ab'ın sorduğu rivayetin Vakıdî'nin münker rivayetlerinden biri olduğu ve Yahyâ b. Maîn'in yalancı olarak itham ettiği kişinin İbn Sa'd'ın kendisi değil de hocası Vâkıdî olduğunu ileri sürmüştür (Hatîb el-Bağdâdî, 2001: III, 267; İbn Hacer, t.y.: III, 571).

Bu çerçevede Zehebî ise, Yahyâ b. Maîn'in yalancı olarak itham ettiği şahsın İbn Sa'd olduğunu, ancak İbn Maîn'in bu ithamının problemliliğini ve kendi nazarında İbn Sa'd'ın hadis rivayetinde sağlam ve sadûk olduğunu belirtmiştir (Zehebî, 1963: 560).

Ayrıca bunu belirtmeliyiz ki, "كذَّب" fiili "yalan söylemekle" birlikte "hata etmek" anlamında da kullanılan bir sözcüktür. Kanaatimizce İbn Maîn'in "كذَّب" den kasdının yalan söylemekten ziyade Hicaz bölgesindeki kullanımıyla "hata yaptı" anlamında kullanılmıştır, söylenilebilir (İbn Hacer, 1379/1959: II, 490).

Diğer taraftan bazı münekkitler, İbn Sa'd'ın rivayette bulunduğu ve zayıf kabul edilen bazı hocalarından dolayı tenkit etmişlerdir. Ancak İbn Sa'd'ın Vâkıdî, Hişâm el-Kelbî ve Muhammed b. Mus'ab gibi zayıf kabul edilen kişilerden rivayette bulunması onun sağlamlığına halel getirmez. Zira hadis rivayetinde bulunan

birçok muhaddis zayıf kabul edilen kişilerden rivayette bulunmuşlardır. Sözgeçlimi Şu'be (ö. 160), "Sadece sika kabul edilen kişilerden rivayette bulunsaydım, o zaman üç kişiden rivayette bulunurdum." demiştir (el-Medîni, t.y.: 79; Zehebî, 1988: VII, 209). Benzer şekilde cerh-ta'dîl âlimi olan Yahyâ el-Kattân da (ö. 198), hadis naklettiği beş veya buna yakın kişiden gönül hoşnutluğuyla rivayette bulunduğunu belirterek (el-Medîni, t.y.: 79-80; İbn Adî, t.y.: I, 188; İbn Receb, 1978: I, 79-80) hocası Şu'be gibi zayıf kabul edilen kişilerden rivayette bulunabileceğini ileri sürmüştür. Böyle durumlarda hadis nakleden kişi sağlam bir senetle rivayete bulunuyorsa, bu şekilde rivayette bulunmak ta'n sebebi sayılmaz. Ayrıca Zehebî ve İbn Kesîr gibi âlimler, Vâkîdî'nin zayıflığı hususunda ittifak olduğunu, ancak onun siyer ve meğazî sahasında önemli âlimlerden biri olduğunu ifade ederek onu medh etmişlerdir (İbn Sa'd, 2001: I, 22).

Sika râvileri içeren kitaplarda ismi zikredilmeyen İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn dışındaki âlimler tarafından sika ve sadûk lafızlarıyla tezkiye edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî ile Zehebî'nin de ifade ettiği üzere Yahyâ b. Maîn'in, İbn Sa'd hakkında yaptığı değerlendirmesinde hata ettiğini ve cerhinin de kabul edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla İbn Sa'd, İbn Maîn'inin ifadesi üzere hadis rivayetinde yalancı biri olsaydı kendisinden sika olarak kabul edilen râviler ile hadis konusunda münekkid sayılan muhaddisler rivayette bulunmazlardı. Hatta Mihne sürecinde imtihana tabi tutulduğu Halku'l-Kur'ân meselesinde Halife Me'mûn'un (ö. 218) isteği doğrultusunda cevap vermesine rağmen (Taberî, 1968: VII, 634; İbn Kesir, 2010: XI, 60) Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) her cuma günü İbn Sa'd'a uğrayıp incelemek amacıyla Vâkîdî'nin hadislerinden iki cüz aldığı ve bunu sürekli olarak tekrarladığı kaynaklarda zikredilmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, 2001: III, 267-268; Zehebî, 1988: X, 665). Hüseyin b. Fehüm'un -İbn Sa'd'ın ölümünden sonra- Tabakât'ta yazdığı İbn Sa'd'ın tercemesinde onu överken, böyle bir rivayette bulunmasının çelişki olacağı aşikârdır. Ayrıca İbn Abdilberr, sika olarak kabul edilen kişinin cerhinin kabulü için cerhe dair delilinin de açıklanması gerektiğini söyleyerek birbirinin dengi kabul edilen âlimlerin bir birini cerh etmesinin kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştür (es-Subkî, t.y.: 29). Benzer şekilde bu konuda Hâkim en-Neysaburî (ö. 405), akranların birbirlerini cerh ederken cerh sebebini belirtmesi gerektiğini, aksi takdirde yapılan cerhin geçersiz olacağını ifade etmiştir (İbn Hacer, t.y.: III, 293). Muhtemelen, yukarıda da değindiğimiz üzere, İbn Maîn, bu kelimeyi yalan söylemekten ziyade hata yapmak anlamında kullanmıştır.

Sonuç olarak İbn Maîn dışındaki münekkidler tarafından tevsik edilen İbn Sa'd, İbn Maîn'in cerhine rağmen hadis otoritelerince hadis rivayetinde sika olarak tezkiye edilmektedir. Bu çerçevede İbn Maîn'in diğer âlimlerden teferrüt ettiği ve dengi kabul edilen çağdaşı İbn Sa'd'ı müfessersiz bir şekilde cerh ettiğinden dolayı yapılan bu ithamın münekkidler tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır.

b. İbn Sa'd'ın Cerh-Ta'dîl İlmindeki Yeri

Hadisin en önemli bölümlerinden biri kabul edilen isnad, hadisin sıhhati ni belirleyen en önemli parçasıdır. Özellikle sened zincirinde yer alan râvilerin durumları hadisin sıhhati belirleyen kriter kabul edilmektedir. Sözelimi İbn Sirîn'in (ö. 110), "Fitne olaylarına kadar kimse isnadı sormazdı. Fitne olaylarından sonra insanlar rivayetlerin kimden alındığını sormaya başladılar. Şayet rivayette bulunan râvi, ehli sünnet taraftarlarına mensup biriye rivayetleri alınır, bid'at ehlinden ise rivayetleri terk edilirdi." diyerek hadisin sıhhatini isnadın sahihliğine göre değerlendirilmeye başlandığını ifade etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1953: II, 28; İbn Adî, t.y.: I, 214). Özellikle isnad sisteminin yaygınlaşmasından sonra râvilerin durumlarını araştırmaya yönelik cerh-ta'dîl faaliyetleri başlamıştı. Hadis rivayetinde bulunan râvilerin ehil olma durumlarını incelemek amacıyla başlayan cerh-ta'dîl faaliyetlerinin ortaya çıkışı hicrî birinci asra kadar gitmektedir. Bu dönemde münekkid âlimler tarafında yapılan cerh-ta'dîl değerlendirmeleri, genel itibariyle şifahi olarak yapıyordu. Daha sonraki dönemlerde yazıya geçirilen bu değerlendirmeler, rical, ilel, tarih, tabakât ve cerh-ta'dîl isimleri altında disiplinize edilmişti. İşte bu dönemde telif edilen İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı, hadis ricali hakkında beyan ettiği görüşleri, onun cerh-ta'dîl ilmindeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda Zehebî ve Sehâvî, *Tabakât*'ında râvi değerlendirmelerinde bulunan İbn Sa'd'ı cerh-ta'dîl âlimlerinden biri olarak kabul etmektedirler (Zehebî, t.y. b: 185; Sehâvî, t.y.: 103). İbn Sa'd'ın cerh-ta'dîl ilmindeki yerini ve eserinde kullandığı yöntemi hakkında bilgi vermek makalemizin kapsamını aşacağından *Tabakât*'ında yapmış olduğu birkaç değerlendirmeyle iktifa edeceğiz.

İbn Sa'd, eserine aldığı sahâbenin hadis rivayetindeki durumları hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak *Tabakât*'ta sahâbenin İslamiyet'i kabul dönemlerinin ve ölüm tarihlerinin belirtilmesi, onlardan rivayette bulunan tabîflerin rivayetlerinin değerlendirilmesine katkı sunmuştur. Tabîîn, tebe-i tabîîn ve tercemelerini verdiği diğer kişilerin ise doğum ve ölüm tarihlerini, gerçek isimlerini, künyelerini, lakaplarını, neseplerini, menşelerini (beldelerini), faziletlerini, seyahatlerini, rivayetlerinin nicelik durumlarını, hadis aldıkları hocalarını, rivayette buldukları öğrencilerini ve hadislerin sıhhatleri açısından durumlarını kısaca zikretmiştir.

Râvilerin doğum veya ölüm tarihlerinin bilinmesi, rivayet naklinin semâ yoluyla olup olmadığının tespiti için önemli bir olgudur. Sözelimi Hasan el-Basrî'nin (ö. 110) Hz. Ömer'den rivayet ettiği hadisler tartışmasız olarak mürsel kabul edilmiştir (el-Alâî, 1986: 162). Çünkü Hasan'ın Hz. Ömer ile likası imkân dâhilinde değildir. Zira o, Hz. Ömer'in vefatında iki sene sonra dünyaya gel-

miştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 157; İbn Hibbân, 1995:113; el-Mizzî, 1983b: VI, 97; Zehebî, 1988: IV, 564)

İbn Sa'd, Ebu'l-Aliye er-Riyâhî'nin (ö. 90) tercemesinde ondan rivayetle, Ebu'l-Aliye, "Basra'da duyduğumuz rivayetler için razı olmaz ve Medine'ye gidip hadisi ilk rivayet eden sahâbîden duyduktan sonra tatmin olurduk." demiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 111). Söz konusu rivayette Ebu'l-Aliye'nin hadislere karşı ihtiyatını ve bu amaçla yaptığı seyahatte hem hadis hakkında tam bilgi sahibi olduğunu hem de ali isnad elde ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Sa'd eserinde zikrettiği kişilerin hadis rivayetlerine ehliyetleri hakkında da bilgi vermiştir. Sözelimi Hittân b. Abdullâh er-Rikaşî (ö. 70 ?) için, Hz. Ali ile Hz. Ömer'den rivayette bulunduğunu, hadis rivayetinde sika olduğunu ve az hadis rivayet ettiğini (İbn Sa'd, 2001: IX, 127), Cerîr b. Hâzım'ın (ö. 170) sika olduğunu, ancak ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğradığını belirtmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 278). Katâde'nin (ö. 117) kaderi fikrine sahip olmasına rağmen hadis rivayetinde "sika, hüccet ve me'mûn" olduğunu belirtmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 228). Bu ifadeleriyle İbn Sa'd, Katâde'nin sahip olduğu kaderi görüşünün, onun hadis rivayetinde sika olmasına ve rivayetlerinin de delil olarak kabul edilmesine engel olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131) için "sika ve sebt", Abdullâh b. Bekr (ö. 208) için "sika ve sadûk", (İbn Sa'd, 2001: IX, 246-297) Sâbit el-Bunânî (ö. 127) için "sika ve me'mûn" (İbn Sa'd, 2001: IX, 232), Bekr b. Abdillâl el-Müzenî (ö. 106-108) için ise "sika, sebt, me'mûn, kesirü'l-hadis ve hüccet" olduğunu belirtmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 208). Bu değerlendirmeler esas alındığında İbn Sa'd'ın "sika, sadûk ve me'mûn" şeklindeki ta'dîl lafızlarını aynı anlamda kullandığını söylemek mümkündür.

Bazen de tercemelerini verdiği kişiler için "inşallah sika'dır" ta'dîl lafzını kullandığı görülmektedir (İbn Sa'd, 2001: IX, 297). Sözelimi Ebû Nadre Münzir b. Mâlik'in (ö. ?) çok hadis rivayetinde bulunduğunu, bazı rivayetleriyle amel edilemeyeceğini ve buna rağmen "inşallah sika" olduğunu ifade etmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 207; el-İclî, 1984: II, 298; İbn Adî, t.y.: VIII, 93; İbn Hibbân, 1973: V, 420). Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204) için bazen ğalat yapmasına rağmen hadis rivayetinde "sika" olduğunu belirtmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 298; İbn Ebî Hâtim, 1953: II, 37; İbn Hibbân, 2000: I, 47).

İbn Sa'd, Ömer b. Ali b. el-Mukaddemî el-Basrî'yi (ö. 190-192) tesvik etmekle birlikte çok fazla tedlis yaptığını belirtmektedir. Ömer'in tedlis yoluyla yaptığı rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini, ancak "haddesenâ" eda sigasıyla yaptığı rivayetlerin kabul edileceğini belirtmektedir (İbn Sa'd, 2001: IX, 292; el-İrâkî, 1995: 76; İbn Hacer, 1983: 50-51). İbn Sa'd'ın, müdellis olarak itham edilen kişilerin tedlis yoluyla elde ettikleri rivayetlerinin dışındaki diğer sağlam

rivayetlerin alınmasında bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Bu rivayetleri esas aldığımızda İbn Sa'd'ın kimi muhaddislerin aksine az hata yapan ve tedlis yoluyla hadis nakleden râvileri de “sika” kabul ettiği anlaşılmakta ve bu özelliğiyle mu'tedil olduğu görülmektedir.

İbn Sa'd, Hasan el-Basrî'yi “cami', âlim, âli, fakih, refi', abid, sika, me'mûn, kesîrû'l-ilm, cemîl, vesîm ve fasih” olarak niteledikten sonra onun isnad (mutasıl) yoluyla naklettiği rivayetlerinin “hüccet” olduğunu, ancak irsal (munkatı') yoluyla naklettiği hadislerinin ise delil olamayacağını zikretmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 158). İbn Sa'd'ın Hasan el-Basrî'nin munkatı' şeklinde yaptığı rivayetlerini hüccet olarak kabul etmeyişi hadis rivayetinde isnadın gerektiğini ve bu anlayışıyla rivayetlerin sahih ve delil olması için ittisal şartını aradığı görülmektedir. Dolayısıyla isnadsız yapılan rivayetlerin onun nazarında değersiz olduğu anlaşılmaktadır. Zira kendisi, kitaplarında faydalandığı birkaç hocasının dışında eserinde rivayet ettiği bilgilerin büyük çoğunluğunu senedleriyle birlikte vermektedir.

İbn Sa'd ta'dîl lafızlarıyla vasıflandırdığı râvilerin yanında cerh ettiği râviler de bulunmaktadır. Sözelimi Hakem b. Sinân'ı (ö. 190), Haccâc b. Nusayr'ı (ö. ?), Hişâm b. Ebî Hişâm'ı (ö. ?), Rebî' b. Subeyh'ı (ö. 160) ile Ebû Hilâl er-Râsîbî'yi (ö. ?) hadis rivayetinde zayıf olarak tecrih etmiştir (İbn Sa'd, 2001: IX, 277, 278, 293,306). Ancak İbn Sa'd zayıf kabul ettiği kişilerin cerh sebepleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

İbn Sa'd'ın, râviler hakkındaki değerlendirmelerinde birçok münekkidle aynı görüşte olduğu görülmektedir. Sözelimi Haccâc b. Minhâl el-Basrî (ö.216-217) (İbn Sa'd, 2001: IX, 302; el-İclî, 1984: I, 286; el-Mizzi, 1983a: V, 459; Zehebî, 1988: X, 353; İbn Hacer, t.y.: I, 361), Vuheyb b. Hâlid el-Basrî (ö.165) (İbn Sa'd, 2001: IX, 288; el-İclî, 1984: II, 346; el-Mizzi, 1983a: XXXI, 167; İbn Hacer, t.y.: IV, 333), Abdulvâris b. Saîd el-Anberî'nin (ö.180) (İbn Sa'd, 2001: IX, 290; el-İclî, 1984: II, 107; el-Mizzi, 1983a: XXVIII, 483; Zehebî, 1988: X, 304) hadis rivayetindeki durumları için ilgili münekkidlerle aynı görüşü paylaşmıştır. Ancak hicrî ikinci asırdan itibaren cerhin sebebinin müfesser bir şekilde beyan etme durumunun İbn Sa'd tarafından yapılmadığı görülmektedir (İbn Sa'd, 2001: IX, 277,278, 293, 306; İbn Hibbân, 2000, I, 26-33; Hatîb el-Bağdâdî, 1971: 103).

Râviler hakkında geniş bilgi ve değerlendirme bulacağımız eserlerden biri olan İbn Sa'd'ın Tabâkât'ı, bu alanda yapılmış en iyi ve güzel eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. İbn Sa'd'ın eseri, kendisinden sonra gelen birçok müellif ve müverrihin eserlerini oluşturmasında esas alınmıştır.

c. İbn Sa‘d’ın rivayet ettiği hadislerin değerlendirilmesi

Ricâl kaynaklarını incelediğimizde “kesretü’l-hadis ve hafız” olarak vasıflanan İbn Sa‘d’a nispet edilen hadis sayısının çok az olduğu görülecektir. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden sadece Ebû Dâvud es-Sicistânî’nin (ö. 275) onun bir rivayetini eserine aldığı rical kaynaklarında zikredilmektedir. Bunun dışında farklı hadis kaynaklarında sadece birkaç rivayeti yer alan İbn Sa‘d’ın, kendi eserinde binlerce hadîsi senedleriyle birlikte tahrîç ettiği görülmektedir. İbn Sa‘d tarafından rivayet edilen ve hadis kaynaklarında tahrîç edilen bazı rivayetleri şunlardır:

Sünen-i Ebî Dâvud

el-Mizzi ve İbn Hacer’in eserlerinde Ebû Dâvud’un Ahmed b. Ubeyd→Muhammed b. Sa‘d→Ebu’l-Velid et-Tayâlisî tarikiyle naklettiği “قبيصة” (el-Mizzi, 1983a: XXV, 258; İbn Hacer, t.y.: III, 571) Kabîse b. Vakkâs’ın sahâbî olduğuna dair rivayetin Ebû Dâvud’un *Sünen*’inde yer almadığını tespit ettik. Söz konusu rivayeti el-Mizzi *Tuhfetu’l Eşraf* adlı eserinde Kabîse’nin başka bir rivayetini zikrettikten sonra bu rivayetin başına “ز” harfini ekleyerek rivayet etmiş (el-Mizzi, 1983b: VIII, 276) ve eserinin girişinde bu şekilde naklettiği rivayetlerin kendi eklemesi olduğunu ifade etmiştir (el-Mizzi, 1983b: I, 6).

Sünen-i Dârekûtî

حدثنا أبو عمرو عثمان بن أحمد الدقاق نا علي عن إبراهيم الواسطي نا محمد بن أبي نعيم نا سعيد بن زيد سمعت محمد بن إسحاق حدثني محمد بن جعفر عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : وسأله رجل عن الماء يكون بأرض الغلاة وما ينتابه من الدواب والسباع فقال إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث.

Darekûtî, Ebû Amr senediyle verdiği rivayete mutaba‘at olarak Ahmed b. Kamîl→Ahmed b. Saîd b. Şâhîn→Muhammed b. Sa‘d→Vâkîdî→Süfyân es-Sevrî→Muhammed b. İshâk şeklindeki sened ile rivayeti desteklemiştir. Darekûtî’nin *Sünen*’inde İbn Sa‘d menşeli olarak sadece bu rivayeti tespit ettik (Dârekutnî, 2003: I, 18).

Beyhakî’nin Sünen-i Kübrâ ve Sünen-i Suğrâ’sı

Beyhakî, kitâbu siyer’in techîzu ğâzi babında Ebû Zekeriyâ b. Ebî İshâk→Ahmed b. Kamîl→Muhammed b. Sa‘d→Ravh b. Ubâde→Hüseyin el-Mu‘allem→Yahyâ→Ebî Seleme→Bîsr b. Saîd→Zeyd b. Hâlid el-Cuheynî’nin Hz. Peygamber’den rivayetle “*Kim Allah yolunda bir gaziyi donattırsa veya ailesinin iâşesini giderirse sefere çıkmış gibi sevab alır.*” şeklindeki rivayeti eserine almıştır. Bu rivayet farklı senedlerle Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvud ve

başka müellifler tarafından Yahyâ b. Ebî Kesîr tarihiyle ilgili eserlere alınmıştır. Şârih el-Azamî bu rivayetin sahih olduğunu belirtmektedir (Beyhakî, 2003: IX, 48; el-A'zamî, 2001: VII, 458).

Yine Beyhakî'nin Sünen-i Kübra adlı eserinde:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أنبأ أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم الأصب ثنا الحسين بن فهم ثنا محمد بن سعد قال حدثني الواقدي: أن إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر ودفن بالبقيع وكانت وفاته في بني مازن عند أم برزة بنت المنذر من بني النجار ومات وهو بن ثمانية عشر شهرا.

Hiz. Peygamberin oğlu İbrâhîm'in ölümü ve defni (Beyhakî, 2003: III, 468) ve Hallâd b. Suveyd el-Hazrecî ile ilgili rivayetlerin (Beyhakî, 2003: IX, 141) tam senedleri zikredilmediğinden munkatı' kabul edilmişlerdir. Muhtemelen İbn Sa'd bu rivayetleri hocası Vakîdî'nin kitaplarından nakletmiştir.

İbn Sa'd Tabakât'ında birçok hadîsi senediyle birlikte rivayet etmektedir. Onun eserinde zikrettiği bütün rivayetleri ele almamız çalışmamızın sınırlarını aşacağından birkaç tanesini zikretmekle iktifa edeceğiz.

İbn Sa'd'ın Muhammed b. İsmâil b. Ebî Fudeyk→Dahhâk b. Osmân→Yahyâ b. Saîd-Şerîk b. Ebî Nemir→Enes b. Mâlik'ten mevkuf olarak naklettiği “*Şu genç (Ömer b. Abdulaziz), arkasında namaz kıldıklarımın arasında Hiz. Peygambere en çok benzeyen kişidir.*” (İbn Sa'd, 2001: VII, 326; Zehebî, 1988: X, 666) şeklindeki rivayeti Nesâî namazın hafif kılınması ve akşam namazında kıraatın kısa okunması babında Ebu Hureyre'den nakletmektedir. Eserin muhakkiki olan Nâsîrüddîn el-Albânî (ö. m. 1999) rivayetin sahih olduğunu belirtmektedir (Nesâî, 1988: 161-162).

İbn Sa'd'ın Muhammed b. Humeyd→Süfyân es-Sevrî→Hişâm b. Sa'd→Saîd el-Makburî→Ebu Hureyre tarihiyle rivayet ettiği “الناس ولد آدم وآدم من” – “*İnsanlar Âdem'den, Âdem'de topraktandır*” (İbn Sa'd, 2001: I, 9) şeklindeki hadisi Suyutî ile el-Müttakî (ö.975) eserlerinde tahrîç etmişlerdir (Suyutî, 2004: II, 556; el-Müttakî, 1978: VI, 130).

”حَدَّثَنَا رُوْحُ بْنُ عَبَّادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نَعَامَةَ الْعَدَوِيُّ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ بُدَيْلٍ، عَنْ إِيَّاسِ بْنِ زُهَيْرٍ، عَنْ سُؤَيْدِ بْنِ مَبِيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «خَيْرُ مَالِ الْمَرْءِ لَهُ مَهْرَةٌ مَأْمُورَةٌ، أَوْ سَكَّةٌ مَأْمُورَةٌ»-

“*Malın en iyisi dölü (doğumu) çok dişi tay ile meyvesi çok hurmalıktır.*” (İbn Sa'd, 2001: IX, 78) şeklinde naklettiği hadisi Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde zikretmiştir (Ahmed b. Hanbel, 1998: XXV, 172-173).

İbn Sa'd'ın Ravh b. Ubâde→Şu'be→Fudayl b. Fudâle→Ebî Recâ el-'Utârîdî→İmrân b. Huşayn'ın Hz. Peygamberden rivayetle naklettiği “إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَنْعَمَ عَلَى الْعَبْدِ نَعْمَةً أَحَبَّ أَنْ تُرَى بِهِ” - “Allah, kuluna verdiği nimetin eserini, belirt-sini onun üzerinde görmekten hoşlanır.” (İbn Sa'd, 2001: IX, 10) şeklinde gelen hadisi İbn Hibbân *Sahih*'inde farklı bir senedle zikretmiş, eserin muhakkiki Şu-ayb el-Arnâvût da hadisin senedinin Müslim'in şartı üzerine sahih olduğunu ifade etmiştir (İbn Hibbân, 1993: XII, 235).

Tetkik ettiğimiz rivayetlerin ekseriyetinin farklı senedlerle başka kaynaklar-da tahriç edildiklerini aynı zamanda bu rivayetlerin münekkidler tarafından sağ-lam olarak hüküm verdiklerini tespit ettik. Bu ise İbn Sa'd'ın tetkik ettiğimiz rivayetlerinin sağlam olduklarını göstermektedir.

Sonuç

Genellikle tarihçi kimlikleriyle öne çıkan âlimler, isnad sistemine ehemmiyet vermemekle itham edilip bu eksikliklerinden dolayı bazı münekkidlerce tenkid edilmişlerdir. Araştırma konusu yaptığımız muhaddis ve tarihçi kimliğine sahip olan İbn Sa'd ise, bir rivayetinden kaynaklı Yahyâ b. Maîn'in tenkidi haricinde, münekkid hadis âlimlerinin tamamı tarafından çeşitli ta'dîl lafızlarıyla tevsik edilmiştir. Birçok ilim dalında söz sahibi olan İbn Sa'd, özellikle tabakat alanında yazdığı eseri kendisinden sonra telif edilen tarih, ricâl ve cerh literatürleri için hem metot hem de bilgi bakımından kaynak olmuştur. Dolayısıyla İbn Sa'd, ilim dünyasında tabakât alanında hak ettiği mevkiyi elde ederken, hadisle ilgili alan-larda hak ettiği mevkiye ulaşmamış bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- EL-ÂLÂÎ, Ebû Saîd Selâhaddîn Hafîl b. Keykeldî. (1986). *Camîu't-Tahsil fi Ahkâmî'l-Merâsil*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Âlemü'l-Kutub: Beyrut.
- EL-A'ZAMÎ, Muhammed Diyâurrahmân. (2001). *el-Minnetü'l-Kübrâ Şerhu ve Tahrîcu Süneni's-Suğrâ Li'l-Hâfiz el-Beyhakî*, 7. Cilt. Mektebetü'r-Rüşd: Riyâd.
- EL-BAĞDÂDÎ, İsmâîl Paşa. (1955). *Hediyetü'l-'Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn Âsâru'l-Musannifîn*, 2. Cilt. Daru İhyâi't-Turâsî el-'Arabî: Beyrut.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. (2003). *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XI. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.

- DAREKUTNÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünen, I-VI*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. Müessesetu'r-Risâle: Riyâd.
- EREN, Mehmet (2012). *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*. 1. Baskı. İSAM Yayınları: İstanbul.
- FAYDA, Mustafa (1999). "İbn Sa'd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 17*. Ankara. ss. 294-297.
- HANBEL, Ahmed (1998). *Müsned. I-L*. Thk. Şuayb el-Arnâvût-İbrâhîm Zeybak. Müessesetu'r-Risâle: Beyrut.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (2001). *Târîhu Bağdâd, I-XVIII*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rif. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: Beyrut.
- _____. (1971). *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.
- İBN ADÎ, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî. (t.y.). *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl, I-IX*. Thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.
- İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahman er-Râzî (1953). *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil, I-IX*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.
- İBN HÂCER, Ebu'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (t.y.). *Tehzîbü't-tehzîb, I-IV*. Thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid. Müessesetu'r-Risâle: Beyrut.
- _____. (1999). *Takrîbu't-Tehzîb*. Müessesetu'r-Risâle: Beyrut.
- _____. (1983). *Ta'rifu Ehli't-Takdis bi Merâtibi'l-Mevsûfîne bi't-Tedlis*. Thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûfî. Mektebetü'l-Menâr: Ammân.
- _____. (1959). *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, *I-XIII*. Dâru'l-Ma'rif: Beyrut.
- İBN HALİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed (1971). *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. Thk. İhsân Abbâs, I-VIII. Dâru Sâdir: Beyrut.
- İBN HİBBÂN, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (1993). *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertibi İbn Balabân, I-XVIII*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. Müessesetu'r-Risâle: Beyrut.
- _____. (1995). *Meşâhiru Ulemâi'l-Emsâr*. Thk. Mecdî b. Mansûr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.
- _____. (1973). *Kitâbü's-Sikât*. Thk. Muhammed Abdu'l-Mu'id Hân, *I-X*. Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye: Haydarâbâd.
- _____. (2000). *Kitâbü'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisîn*. Thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi, *I-II*. Dâru'l-Sami'î: Riyâd.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. (2010). *el-Bidaye ve'n-Nihâye*. Thk. Muhammed Hasan Ubeyd, *I-XX*. Dâru İbn-i Kesir: Dimaşk.
- İBN NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. (2009). *Kitâbü'l-Fihrist*. Thk. Eymen Fuâd Seyyid, *I-II*. Müessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî: Londra.
- İBN RECEB EL-HANBELÎ, Zeynuddîn Ebi'l-Ferec Abdirrahmân b. Ahmed. (1978). *Şerhu İleli't-Tirmizî*. Thk. Nureddîn İtr, *I-II*. Dâru'l-Maslâh: Dimaşk.

- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd b. Munî'. (2001). *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr. Thk.* Alî Muhammed Ömer, I-XI. Mektebetü'l-Hancı: Kâhire.
- EL-İCLÎ, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah (1984). *Ma'rifetü's-sikât.* Thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî, I-II. Matba'atü'l-Medine: Kahire.
- EL-İRÂKÎ, Ahmed b. Abdurrahîm b. Huseyn Ebû Zûr'a Velîyuddîn. (1995). *Kitâbü'l-Müde'llisîn.* Thk. Re'fet Fevzî Abdülmuttalîb-Nâfiz Huseyn Hammâd. b.y. Dâru'l-Vefâ.
- EL-MEDÎNÎ, Ali b. Abdullâh b. Ca'fer es-Sa'dî. (t.y.). *el-İlel.* Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. b.y. Mektebu'l-İslâmî.
- EL-MİZZÎ, Ebû'l-Haccâc Yusûf b. ez-Zekî. (1983). *Tehzîbu'l-Kemal fî Esmâ'r-Rical.* Thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV. Müessesetu'r-Risâle: Beyrut.
- _____. (1983). *Tuhfetu'l-Eşraf bi Ma'rifeti'l-Etrâf.* Thk. Abdussamed Şerafeddîn, I-XIV. Mektebetü'l-İslâmiyye: Beyrut.
- MÜSLİM, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî en-Neysâbüri. (1998). *Sahîhu Müslim. Thk.* Ahmed Şemseddîn, I-V. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.
- EL-MÜTTAKÎ, Alâüddîn Alî b. el-Müttakî b. Hüsâmüddîn el-Hindî. (1978). *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl, I-XVIII.* Müessesetu'r-Risâle: Beyrut.
- NESÂÎ, Ahmed b. Şu'ayb. (1988). *Sünenü'n-Nesâî.* Thk. Nâsirüddîn Elbânî: Mektebetü'l-Me'arif. Riyâd.
- SAFEDÎ, Salaheddîn Halîl b. Aybek. (2000). *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât.* Thk. Ahmet el-Arnâvut-Tezkî Mustafâ, I-XXIX. Darü İhyâ't-Türâsi'l-Arabî: Beyrut.
- SEHÂVÎ, Muhammed b. Abdurrahmân. (t.y.). *el-Mutekellimüne fi'r-Ricâl.* Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye: Halep.
- ES-SUBKÎ, Taceddîn Abdulvahhâb b. Ali. (t.y.). *Kâ'idetü fi'l-Cerh ve'l-Ta'dîl.* Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye: Halep.
- SUYÛTÎ, Celâleddîn Abdurrahman b. Muhammed. (1983). *Tabakâti'l-Huffâz.* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.
- _____. (2004). *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehadîsi'l-Beşîri'n-Nezîr; I-II.* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. (1968). *Tarihü'l-Taberi.* Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-XI. Dâru'l-Me'arif: Kahire.
- ÖZ, Şaban (2015). Siyer Kaynağı olarak Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr, *Sâhibu'l-Tabakât İbn Sa'd.* Siyer Araştırmalar Merkezi: İstanbul.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. (t. y.). *Zikru Men Yu'temedu Kavluhû fi'l-Cerh ve'l-Ta'dîl.* Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye: Halep.
- _____. (1988). *Siyeru A'lami'n Nübelâ'.* Thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXV. Müessesetu'r-Risâle: Beyrut.

_____. (t. y.). *Tezkiretü'l-Huffâz, I-IV*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.

_____. (1963). *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl. Thk.* Alî Muhammed el-Becâvî, *I-IV*. Dâru'l-Ma'rife: Beyrut.

ZİRİKLİ, Hayruddîn. (2002). *el-A'lâm Kâmus Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisa mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn, I-VIII*. Darü'l-İlm li'l-Melayîn: Beyrut.

TÜRKİYE'DE ÇEVRE BİLİNCİ KAPSAMINDA TIBBİ ATIK ÜRETİM SÜREÇLERİ VE YÖNETİMİ

Medical Waste Production Process and Management In Turkey With The Scope of Environmental Awareness

İzzet AYDEMİR¹

Geliş tarihi: 09.03.2016 / Kabul tarihi: 22.03.2017

Öz

Nüfusun artması, toplumların refah seviyesinin yükselmesi, sanayileşme, kentleşme ve insanların bilgi düzeylerinin yükselmesi gibi paradigma değişimleri toplumu daha fazla sağlık hizmetini talep eder duruma getirmiştir. Bu durum, sağlık hizmetlerinin kapasitesini artırmış, hastanelerde üretilen atık miktarı ve atık türlerinde önemli artışın sebebi olmuştur. Hastaneler, insanları tedavi edip yaşam kalitesini yükseltirken, bir çıktı unsuru olan tıbbi atıkların standartlara uygun yönetilememesi çevre ve toplum sağlığını olumsuz etkileme riskini doğurmaktadır. Atık yönetiminde amaç, sürdürülebilir bir çevrede ekolojik ve ekonomik dengenin sağlanması ile birey ve toplum yararını yükseltecek politika ve yasaların hayata geçirilmesidir. Bu düşünceden hareketle makalede Türkiye'de üretilen tıbbi atık yönetimine ilişkin yasal kaynaklar, atık üretimi, atıkların kurum içinde ve dışında yönetim süreçleri, atıkların sağlık üzerindeki olası etkileri ile atık minimizasyonu ekseninde atık piramidinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Atık piramidi, atık yönetimi, çevre bilinci, hastaneler, tıbbi atık

Abstract

The paradigm changes such as population growth, rising of the society's welfare, industrialization, urbanization, and increasing human knowledge have

¹ Arş. Gör. Uzm., Ankara Üniversitesi, Sağlık Kurumları Yönetimi ABD.

made community demand more health services. Therefore, besides the capacity of health services improved, the quantity and the type of waste in hospitals have importantly increased in parallel. Hospitals, while treating and upgrading quality of the individuals’ lives, medical waste, which is an output element and in case of failure to manage in accordance with standards creates the risk of adverse impact on the environment and public health. Objectives in waste management issues are to realize the maintenance of ecological and economic balance in a sustainable environment, and to improve the community benefit with policies and legislation. In this context, the legal basis for the medical waste management produced in Turkey, waste generation, waste management processes within and outside of the organization, its potential effects on the health, and the evaluation of waste pyramid over the waste minimization axis were aimed in this study.

Keywords: *Waste pyramid, waste management, environmental awareness, hospitals, medical waste*

Giriş

Sağlık kuruluşları, özellikle hastaneler, insan sağlığı için verdikleri hizmetler nedeniyle doğaya ve çevreye olumsuz etkileri olabilmektedir. Bu durum hastanelerin hem hizmet kalitesini düşürmekte hem de faaliyetleri esnasında oluşan maliyetleri doğrudan artırmaktadır. Hastaneler insanları tedavi ederken eşanlı olarak doğayı da koruyacak özelliklerini ön planda tutabilirler. Sürdürülebilir hastane yönetimlerinin bu koşulları yerine getirilebilmesi “yeşil hastane” projesi kapsamında gerçekleştirilebilmektedir (www.turcek.org.tr). Bu kapsamda yeşil hastane; alternatif kaynaklar üretmek, enerjinin, suyun ve malzemenin daha etkin ve verimli kullanılmasını teşvik etmek, her türlü israfın engellenip yalın yönetim anlayışını uygulamak, çevreye duyarlı ve çevre dostu bina tasarımlarını geliştirmek ve hizmet sunum sürecinde çevre dostu olmayı ifade etmektedir (Özkan vd., 2014). Yeşil hastane konsepti Türkiye’de son zamanlarda çevre bilinci kapsamında çeşitli alanlarda yaygınlık kazanmaktadır. Başta sağlık kurumları olmak üzere diğer kurum ve kuruluşların hazırlayacakları uygun bir atık planı yardımıyla bünyelerinde üretilen atıkların yasalar çerçevesinde kaynağında ayrıştırılması, kurum içinde taşınması, geçici depolanması, bertaraf alanlarına taşınması ve nihai olarak bertaraf edilmesi sürdürülebilir bir çevre bilincinin hayata geçirilmesine katkıda bulunacaktır.

Çevre bilinci kapsamında Sağlık Bakanlığı 2013 yılının ilk çeyreğinde 200 yatak ve üzeri yeni hastanelerde, yeni projeler için geçerli olan yeşil bina değerlendirme ve derecelendirme sistemi olan LEED Sertifikası² alınmasını zorunlu

2 LEED (Leadership in Energy and Efficiency Design/Enerji ve Çevresel Tasarımda Liderlik)

hale getirmiş bulunmaktadır (Ilıcalı, 2015). Ayrıca Sağlık Bakanlığı ile Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın koordinatörlüğünde diğer kamu binalarına örnek olmak amacıyla 2013 yılında "Kamu-Özel Elele Enerji Verimliliği Projesi" hayata geçirilmiştir. Proje ile mevcut binalarda enerji kayıplarını en aza indirmek, enerji tüketiminin yönetilmesi ve izlenmesi ile enerji verimliliği konusunda farkındalık oluşturmak amaçlanmıştır (Atasever, 2014).

Çevre bilinci kapsamında atık faaliyetleri ile ilgili önemli araçlardan biri olan Çevresel Etki Değerlendirmesi (ÇED) Türkiye'de 1993'ten bu yana uygulanmakta olup, *gerçekleştirilmesi planlanan projelerin çevresel etkilerini değerlendirilmesinde, seçilen yer ile teknolojik alternatiflerinin belirlenmesinde uygulanan önemli bir araçtır*. ÇED yönetmeliği kapsamında, ÇED belgesinin alınması zorunludur. ÇED'in amacı, doğal kaynakların kullanımını azaltmak, atık oluşumunu kaynağında minimize etmek, atık bertaraf yönetiminin geliştirilmesi, ekonomik kayıpları önlemek ve sürdürülebilir bir ortam sağlanarak insanların daha sağlıklı bir çevrede yaşamasına olanak sağlamaktır. Süreç içinde yapılan revizyon çalışmaları sonucunda 3 Ekim 2013 yılında ÇED Yönetmeliği'nin son hali Resmi Gazete'de yayımlanmıştır (Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2013). Bu yönetmelik kapsamında 500 yatak ve üzeri kapasiteli hastane projelerine *ÇED uygulanmaktadır* ayrıca, *seçme-eleme kriterleri uygulanacak projeler listesi* ile 50-500 yatak kapasiteli hastaneler, tıp merkezi ve 15 cihaz ve üzeri diyaliz merkezleri değerlendirmeye alınmıştır.

Çevre ve Şehircilik Bakanlığı tarafından, 2008 tarihli ve 27061 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanan Çevre Denetim Yönetmeliği'ne göre hastane ve sağlık kuruluşlarından yatak kapasitesi 20 ve üzerinde olanlar, bünyesinde Çevre Yönetim Birimi'ni kurmakla yükümlüdürler. Çevre Yönetim Birimi, Genel Sekreterlik bünyesinde Tıbbi Hizmetler Başkanlığı'na bağlı olarak faaliyetlerini yürütmektedir. Türkiye'de bu anlamda Endüstriyel Atık Planı hazırlayan Ankara Üniversitesi İbni-Sina Hastanesi, yapılan çalışmalar sonucunda gerekli şartları taşıdığını belgeleyerek 2015 yılında ilk çevreci hastane unvanına sahip olmuştur (www.anadolununesisigazetesi.net).

Çevresel farkındalığın yaratılmasında, çevre bilincinin oluşturulmasında ve çevresel kirliliği engellemede önemli bir yöntem de "kirleten öder" ilkesidir. 1983 tarih ve 2872 sayılı Çevre Kanunu'nun 9. Maddesinin ilgili bendi, yarattığı kirliliğin bedelini kirleten kurum ve kuruluşlardan karşılanmasını ön gören cezai bir yaptırımdır. Bu ilke ile atıklardan kaynaklanan her türlü maliyetin atık üreticileri

Amerika Birleşik Devletleri Yeşil Binalar Konseyi tarafından geliştirilmiş ve beş alana yönelik değerlendirmeyi amaçlayan çevreye duyarlı yapı sertifikasıdır: 1) sürdürülebilir alan planlaması, 2) suyun verimli kullanımı, 3) enerji verimliliği ve yenilebilir enerji kullanımı, 4) malzeme ve kaynak kullanımı, 5) iç ortam kalitesi.

tarafından karşılanması amaçlanmaktadır. Türkiye’de “kirleten öder” ilkesinin doğrudan uygulandığı tek alan, tıbbi atıklardır (Sayıştay Başkanlığı, 2007).

Türkiye’de 1991 yılından itibaren başlayan ve tıbbi atıklar dâhil, genel atık yönetimine ilişkin düzenlemeler atık çeşitliliği ve Avrupa Birliği mevzuatı doğrultusunda geliştirilmiş ve ülke şartlarına uygun yönetmelik düzenlemeleri ile devam edilmiştir (Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2011). Bu bağlamda hastanelerde üretilen atıklar başta *2005 tarihli Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliği* olmak üzere Çevre ve Şehircilik Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır;

- 2005 tarihli Tehlikeli Atıkların Kontrolü Yönetmeliği,
- 2008 tarihli Atık Yönetimi Eylem Planı (2008-2012),
- 2008 tarihli Atık Yönetimi Genel Esaslarına İlişkin Yönetmelik,
- 2010 tarihli Atıkların Düzenli Depolanmasına Dair Yönetmeliklerin ilgili maddeleri kapsamında düzenlenmiştir.

Nüfusun hızla artması beraberinde artan sağlık gereksinimlerini de getirmiş bulunmaktadır. İnsanların sağlık okur-yazarlığının artması sağlıkları hakkında bilinç düzeyini artırarak daha fazla sağlık hizmetlerini talep etmelerine neden olmuştur. İnsanların sağlık gereksinimlerinin karşılanabilmesi adına, daha fazla sağlık kurum ve kuruluşları inşa edilmiştir. Artan sağlık kurumları, iyi yönetilemediği vakit, hizmetleri esnasında insanlara ve çevreye ciddi anlamda olumsuz sonuçları doğuran biyomedikal atıkların üretilmesi sorununu da beraberinde getirmektedir. Tıbbi atık yönetiminin yönetsel, mali ve çevresel sürdürülebilirliğinin sağlanması, çok sektörlü anlayış çerçevesinde sağlık kurumları, belediyeler, Sağlık Bakanlığı, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı ve toplum tabanının en etkili şekilde sürece dâhil edilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla buna yönelik pratiklerin uygulanması çevre bilinci kapsamında etkin ve etkili bir tıbbi atık yönetimi sürecini gerektirmektedir.

Bu çalışmada, çevre bilinci kapsamında Türkiye’de hastane ve sağlık kurumlarında üretilen tıbbi atıkların üretimi ve yönetimi için genel bir analiz çerçevesi oluşturulması amaçlanmaktadır. Bu düşünceden hareketle makalede Türkiye’de üretilen tıbbi atık yönetimine ilişkin yasal kaynaklar, atık üretimi, atıkların kurum içinde ve dışında yönetim süreçleri, atıkların sağlık üzerindeki olası etkileri ile atık minimizasyonu bağlamında atık piramidinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Hastanelerde Üretilen Tıbbi Atıklar

Hastane atıkları, literatür incelendiğinde, biyomedikal atık (biomedical waste), tıbbi atık (medical waste), sağlık hizmetleri atığı (healthcare waste) ve tıbbi

tehlikeli atıklar (medical hazardous waste) olarak tanımlanmakta ve hastanede üretilen biyolojik veya biyolojik olmayan atıklar olup işlevini yitirmiş ya da daha fazla kullanma eğilimi kalmamış atıklardır. Tıbbi atıklar ise hastanede üretilen bu atıkların bir alt kümesidir ve özel bir yere sahiptir (Arshad vd., 2011). Tıbbi atık, sağlık kurumlarının koruyucu, iyileştirici, teşhis ve tedavi gibi tıbbi faaliyetleri esnasında üretilen zararlı ve zararsız atıklardır. Kurumlarda üretilen bu atıklar kirlenmiş (kontamine) olabilirler ve dolayısıyla bulaşıcı hale gelebilirler. Daha özel olarak denilebilir ki tıbbi atıklar yüksek derecede mikroorganizmaları taşıyan potansiyellere sahiptir ve maruz kalan insanları enfekte edebilir. Sonuç olarak tıbbi atıklar, iyi yönetilip bertaraf edilmediğinde yüksek maliyetleri içerici toplumsal bir sağlık sorununa neden olabilmektedir (Manyele ve Lyasenga, 2010).

Biyomedikal ya da tıbbi atıklar genel itibari ile şırıngalar, aşı maddeleri, laboratuvar numuneleri, vücut parçaları, vücut sıvıları ve atıkları, keskin iğneler, bakteriyel kültürleri ve neşterler gibi atıklardan oluşmaktalar. Tıbbi atıklar hastanelerde üretilmenin yanı sıra sağlıkla ilgili araştırma kurumlarında, sağlık eğitim ve öğretim kurumlarında, kliniklerde, laboratuvarlarda, kan bankalarında ve veterinerlik enstitülerinde üretilmektedir (Pasupathi vd., 2011). Evde verilen sağlık hizmetleri nedeniyle meydana gelen atıklar da bu kapsamda değerlendirilebilmektedir.

Atık Kompozisyonu

Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tıbbi atıkları enfekte, patolojik, kesici-delici, farmasötik ve radyoaktif atıklar olarak sınıflandırmıştır (Arshad vd., 2011). Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliği'nde ise tıbbi atıklar "hastane, klinik gibi sağlık kuruluşlarından kaynaklanan enfeksiyöz, patolojik ve kesici-delici atıklar" olarak tanımlanmıştır. Tablo1'de Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliği kapsamında sağlık kurumlarında üretilen atıkların türü ve sınıflandırılması kapsamlı olarak verilmiştir.

Sağlık hizmetlerinde üretilen atıklar fiziksel, kimyasal ve biyolojik zararları olan geniş bir malzeme çeşitliliğinden oluşmaktadır. Bu atıkların çoğu evsel atıklardan oluşmaktadır (%85). Geriye kalan diğer atıklar enfeksiyöz atıklar ve kimyasal-radyoaktif atıklardan meydana gelmektedir (WHO, 2013).

Sağlık kurumlarında üretilen atık miktarının bilinmesi ve bu atıkların türlerine göre sınıflandırılması farklı atık işleme seçeneklerini düşündürmenin yanında farklı sağlık kurumlarından elde edilen sonuçların analizinde ve bu kurumların atık yönetimi konularında karşılaştırma olanağını sunmaktadır (Moreira ve Günther, 2013).

Sağlık kurumlarında üretilen atıklar, Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliği'ne

göre oluşturulan *ünite içi atık yönetimi* planı doğrultusunda, kaynağında ayrı ayrı toplanıp farklı renkte ve özellikte plastik torbalarda muhafaza edilmektedir. Sağlık kurumlarında üretilen evsel atıklar siyah renkte plastik torbalarda toplanır ve kesinlikle tıbbi atıklarla karıştırılmazlar. Aksi takdirde tıbbi atık olarak değerlendirilirler. Ambalaj atıklar kontamine olmamak şartıyla mavi renkli plastik torbalarda toplanırlar. Tıbbi atıklar, yırtılmaya dayanıklı ve çift kat kalınlığı 100 mikron olan ve her iki yüzeyinde “uluslararası biyotehlike” amblemi ile “DİKKAT TIBBİ ATIK” ibaresi taşıyan kırmızı renkli plastik torbalarda toplanılmaktadır. Ayrıca sağlık kurumlarında üretilen farklı türde ve nitelikte bu atıkların üniteler içinde farklı toplandığı gibi farklı taşınmaları da esastır. Bu konuda sorumlu personelin eğitilmesi de atık üreten kurum ve kuruluşların görev ve sorumluluğundadır.

Tablo 1: Tıbbi Atıkların Sınıflandırılması

Sağlık Kurumlarında Üretilen Atıkların Sınıflandırılması			
<u>Evsel Atıklar</u> Enfekte olmamış atıklardır. Diğer atıklara göre yüksek oranda bulunur. Mutfak atığı, bahçe atığı, büro atığı ve idari birimlerden kaynaklanan atıklardır.	<u>Tıbbi Atıklar</u> Tıbbi atık, sağlığın korunması esnasında, tıbbi tedavi ve bilimsel araştırmalarda üretilen materyalleri içerir. Tıbbi atık tehlikeli atık olarak kabul edilirler.	<u>Tehlikeli Atıklar</u> Fiziksel veya kimyasal özelliklerinden dolayı ya da yasal nedenler dolayısı ile özel işleme tabi olacak atıklar -genotoksik atıklar (insandan çıkan atıklar ve DNA üzerinde etkilidirler), kanserojen nedeniler -farmasötik atıklar (süresi dolmuş ve kontamine olmuş, ilaç, aşıları serumlar ve bunların atıklarından oluşan <i>maddeler</i>) -kimyasal atıklar (farmasötik ürünler, sterilizasyon için kullanılan gazın kalıntıları, mineraller ve sentetik yağlar, anesteziye kullanılan gaz kalıntıları, laboratuvarında kullanılan kimyasal madde kalıntılarıdır.) -ağır metaller içeren atıklar (termetrelerin kırılması sonucu oluşan cıva, kurşun, arsenik, pillerden kaynaklanan kadmiyum	<u>Radyoaktif Atıklar</u> Sıvı ya da katı radyoaktif madde ile temas etmiş ya da radyoaktif madde içeren her türlü atık radyoaktif atıktır. TAEK mevzuat hükümlerine göre toplanır ve imha edilir.

<u>Genel Atıklar</u>	<u>Ambalaj Atıklar</u>	<u>Enfeksiyöz Atıklar</u>	<u>Patolojik Atıklar</u>	<u>Kesici-Delici Atıklar</u>
Hasta olmayanların muayene edildiği, ilk yardım alanları, idari birimler, temizlik hizmetleri, mutfak, ambar ve atölyelerden gelen atıklardır. Bu atıklar kontemine olmamış ve enfeksiyon bulaşmamış atık gruplarıdır.	Ünitelerden kaynaklanan ve kontamine olmamış, tekrar kullanılabilen, geri dönüştürülebilir ve geri kazanılabilir plastik, metal, cam ve kâğıt, karton ambalajların atıklarıdır.	Enfekte atıklar, hastalık etkenleri bulaşmış veya bulaşması muhtemel her türlü atık madde enfekte atık olarak kabul edilir. Taşınması ve imhası özel uygulama gerektirir. -kan ve kan ürünleri -acil servis atıkları -organlar, anatomik parçalar, vücut sıvıları -patolojik materyaller...	Patolojik atık, cerrahi işlemler esnasında kopan ya da tıbbi araştırmalar sırasında üretilen sağlıklı vücut parçaları olarak düşünülebilir. -deneyde kullanılan deney işleri - vücut ve organik parçalar...	Batma, delme sıyrık ve yaralanmalara neden olabilecek atıklar. -enjektör iğnesi, -iğne içeren diğer deliciler, -lam-lamel, -bisturi (neşter)

Kaynak: Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliği'nden (2005) uyarlanmıştır.

Tıbbi Atıkların Üretimi

Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliği'ne göre üretilen atık ücretleri/maliyetleri atık üreten kurumlara aittir. Üretilen atıkların toplanması, taşınması ve bertarafı için gereken harcamalar bertaraf eden kurum ve kuruluşlara atık üreticilerince ödenir. Tıbbi atıkların bertaraf ücreti, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı bünyesinde yapılandırılmış olan İl Mahalli Çevre Kurulu tarafından her yıl tespit ve ilan edilerek bakanlığa bildirilir. Tıbbi atık bertaraf ücretleri iller ve sağlık kuruluşlarına göre farklılık göstermektedir. Örneğin 2010 yılında Adana için bertaraf ücreti 1T/Kg iken, Ankara için 0,75 TL/Kg, İstanbul için ise 0,61 TL/Kg + KDV olarak belirlenmiştir (Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2010). Nihai olarak tıbbi atık miktarları kayıt altına alınır ve periyodik olarak bu konuda raporlar düzenlenerek valiliğe gönderilir.

Tıbbi atıkların bertaraf maliyetleri genel atıkların bertaraf maliyetinden beş kat daha pahalıdır (Koo ve Jeong, 2015). Dolayısıyla atık üreticilerinin faaliyetleri esnasında daha az tıbbi atık üretmeleri ve buna ilişkin yöntemleri geliştirmeleri bertaraf maliyetlerini azaltacaktır. Gelişmiş ülkelerde yatak başına düşen atık miktarı ortalama 1,1 ile 1,2 kg olup bunun yaklaşık 0,4 ile 0,5 kg’ı tehlikeli atık özelliğindedir (Akbolat vd., 2011). Türkiye ekseninde bakıldığında Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) 2010-2014 verilerine göre (Tablo 3) hasta başına ortalama tıbbi atık miktarı (kamu-özel-üniversite hastaneleri) 2010 yılında 0,20 kg, 2012 yılında 0,20 kg ve 2014 yılında 0,19 kg’dır (TÜİK, 2015). Tablo 2’de de bazı ülkelerin yatak başına günlük tıbbi atık üretim oranları verilmiştir. Üretilen atık miktarının genelde ülkelerin gelişmişlik düzeylerine paralel olarak arttığı saptanmıştır (Küçük, 2013).

Sağlık kurumlarında tek kullanımlık (disposable) enstrümanların (eldivenler, plastik şırıngalar, yatak takımları, tüp vb.,) ve ambalaj malzemelerin kullanımının, yeniden kullanılabilir ürünlerin kullanımından yüksek olması gelişmiş ülkelerde atık üretimi miktarını artırmıştır (Mbarki vd., 2013). Dolayısıyla tek kullanımlık materyallerin yeniden kullanımı ciddi sağlık sorunlara neden olduğu düşünülerek, yeniden kullanılabilir ürünlerin girdi kaynağı olarak tasarımına yönelik mekanizmaların geliştirilmesi maliyet avantajı sağlamaktadır.

Tablo 2: Bazı Ülkelerin Yatak Başına Tıbbi Atık Üretim Oranları

Ülkeler	Yatak/kg-gün (%)	Çalışma/Referans
Nepal	0.53	(UNEP, 2012: 25)
İran	1.04	(Taghipour ve Mosaferi, 2009:1531)
Vietnam	1.42	(Taghipour ve Mosaferi, 2009:1531)
Türkiye	1.53	2012 yılı Sağlık Bakanlığı verileri*
Sırbistan	1.92	(Emenike, 2010:5)
Pakistan	2.07	(UNEP, 2012: 23)
Birleşik Krallıklar	3.30	(Emenike, 2010:5)
Kuveyt	3.65	(Emenike, 2010:5)
Kanada	4.10	(Emenike, 2010:5)
ABD	4.40	(Emenike, 2010:5)

Kaynak: Küçük, 2013

* Sağlık Bakanlığına bağlı hastanelerin ortalama yatak başına tıbbi atık üretim verileridir.

Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliği'ne göre yatak kapasitesi en az 20 olan sağlık kuruluşları bünyelerinde geçici atık depolarını inşa etmek zorundalar. Yatak sayısı 20 den az olan sağlık kuruluşları geçici atık deposu yerine konteynır bulundurmamak zorundalar. Sağlık kuruluşlarında toplanan atıklar, belediye tarafından alınincaya kadar geçici atık deposu veya konteynırlar içinde geçici olarak depolanmaktadır. Atıklar bu depolarda veya konteynırlarda en fazla 48 saat bekletilir. Sıcaklığın 4 santigrat derecenin altında olması halinde atıkların bekleme süreleri bir haftaya kadar uzatılabilir. Yataksız sağlık kuruluşları ise, en yakında bulunan geçici atık deposu, konteynır ya da bu atıkları taşıma aracına vermekle yükümlüdürler. Yönetmeliğine göre ünite içinde uygulanan toplama programı ve atık taşıma araçlarının izleyeceği güzergâh, hastaların tedavi olduğu yerler ile insan ve hasta trafiğinin yoğun olduğu bölgelerden mümkün olduğunca uzak olacak şekilde belirlenmektedir.

Türkiye'de iki yılda bir tıbbi atıklarla ilgili istatistikleri yayınlayan Türkiye İstatistik Kurumu, 2010-2014 yıllarına ilişkin yaptığı çalışmada tüm sağlık kuruluşlarının tıbbi atıkları kaynağında ayrı ayrı topladığını belirtmiştir (Tablo 3). Bu tabloya göre atık miktarının sağlık kuruluşları sayısı oranında en çok Sağlık Bakanlığı'nda üretildiği görülmektedir. Fakat üniversite hastaneleri, sayıları diğer sağlık kuruluşları arasında en az olmasına karşın serviste yatan hasta başına ortalama/oransal tıbbi atık miktarının en çok olduğu belirlenmiştir. Türkiye genelinde 2014 yılına ilişkin üretilen tıbbi atıkların %23'ü İstanbul'da, %11'i Ankara ve %'si ise İzmir'de olmak üzere toplam atıkların %41'i üç büyük şehirde üretildiği görülmüştür (TÜİK, 2015).

Tablo 3: Poliklinik ve Servise Yatan Hasta Başına Ortalama Tıbbi Atık Miktarı, (2010- 2012-2014)

Sağlık Kuruluşu Türü	Tıbbi atığı ayrı toplanan sağlık kuruluşu sayısı			Tıbbi atık miktarı (kg/yıl)			Hasta başına ortalama tıbbi atık miktarı (kg/kişi)		
	2010	2012	2014	2010	2012	2014	2010	2012	2014
Sağlık Bakanlığı*	866	869	894	322,6 33	303,8 37	752,8 38	0,14	0,14	0,13
Özel Hastaneler	470	515	538	806,8 11	542,3 16	910,5 18	0,25	0,27	0,28
Üniversite Hastaneleri	62	65	66	837,1 14	082,7 15	831,7 16	0,72	0,56	0,53
Toplam	1398	1449	1498	966,5 59	928,8 68	495,0 74	0,20	0,20	0,19

Kaynak: TÜİK, Sağlık Kuruluşları Atık İstatistikleri 2015'ten uyarlanmıştır.

* Milli Savunma Bakanlığı'na bağlı sağlık kuruluşlarını da içermektedir.

Tabasi ve Marthandan (2013) yaptıkları literatür taramasında sağlık kurumlarında üretilen tıbbi atığın kaynaklarına ilişkin yaklaşık 20 makalenin bulgularını incelemişlerdir. Yazarlar; hasta sayısı, yatak sayısı, yatak kullanım oranı ve hastane türünün, atık üretiminde belirleyici faktörler olduğunu saptamışlar. Bunun yanı sıra sağlık kuruluşunun boyutu ve yeri, yeniden kullanılabilir ürünler, atık planının varlığı/yokluğu, hastaların ekonomik statüleri, geri ödeme yöntemleri, hastalık türü ve alet kullanma düzeylerinin de hastanelerde atıkların oluşmasında belirleyici rol oynadığı belirlenmiştir.

Sağlık Kurumlarında Üretilen Tıbbi Atıkların Sağlığa Etkileri

Tıbbi atıklar potansiyel olarak hastalıklara neden olan virüs ve bakterileri içermektedir ve genel olarak hastaneler, klinikler, doktor ofisleri ve diğer sağlık enstitüleri tarafından üretilmektedir (Tabasi ve Marthandan, 2013).

Tıbbi atıkların kötü yönetimi, sağlık kurumlarından kaynaklanan atıkların sağlık çalışanlarını ve kamusal alanı tehdit etme riski yüksektir. Sağlık kurumlarında üretilen atıklar iyi yönetilemediklerinde enfeksiyon, kısırlık, genital bozukluklar, mutasyon, deri iltihapları, astım, nörolojik hastalıklar ve hormonal kanserlere neden olabilmektedir. Ayrıca tifo, kolera, hepatitler, AIDS ve diğer viral enfeksiyonlar, kanla kontamine olmuş kesici materyaller yoluyla meydana gelebilmektedir (Aghapour vd., 2013).

Kontrolsüz ve düzensiz olarak atıkların bertaraf edilmesi ya da atıkların rastgele imha edilmesi haşereler, böcekler, kemirgenler ve diğer hastalık vektörleri için üreme ortamını sağlamaktadır. Ayrıca bu gibi yerler köpekler, kediler, vahşi hayvanlar ve zehirli sürüngenler için bir toplanma yeri olabilmektedir. Bu gibi durumlar iklimsel koşullarla da birleşince çeşitli bulaşıcı hastalıklara davetiye çıkarıp kamusal alan için bir risk sebebi olabilmektedir. Bu tür çöplük alanlarında çöpleri karıştıran kişiler enfeksiyon atıklarla karşılaşmaları olasıdır. Hastane atıklarının kimyasal zehirleri karaciğer, böbrek, kan hücrelerini oluşturan dokular, sinir sistemi üzerine zararlı etkiler gibi vücudun farklı uzuvlarını etkilemektedir (Manyele ve Lyasenga, 2010).

Örnek verilecek olursa, Brezilyada bir çöplükte madeni eşya toplayan çocukların eline, hastane atığı olan eski bir radyasyon terapi cihazı geçmiş ve bu makinenin parçalarına ayrılması sırasında etrafa yayılan radyoaktif sezyum-137, yüzden fazla insanın hastalanmasına ve 4 kişinin de ölmesine neden olmuştur (Yılmaz ve Arpacı, 2014). Dünya Sağlık Örgütü’nün biyomedikal atık yönetimiyle ilgili yürüttüğü bir çalışmada 2000 yılına ilişkin tahminlerinde kontamine olmuş şırıngaların 21 milyon hepatit B enfeksiyonu (yeni enfeksiyonların %32’si),

2 milyon hepatit C enfeksiyonu (yeni enfeksiyonların %40'ı) ve 2 milyon 600 yüz bin HIV enfeksiyonu (yeni enfeksiyonların %5'i) ürettiğini belirtmiştir (Manga vd., 2011).

Genel olarak tıbbi atıkların sağlık etkileri aşağıda belirtilen önemli bireysel ve toplumsal hastalıklara neden olmaktadır (WHO, 2007):

- Solunum yolu semptomları ve hastalıkları
- Kanser
- Üremeye yönelik etkiler (özellikle doğumsal anomaliler)

Tıbbi Atık Yönetimi ve Atık Yönetimi Planlamasının Önemi

Tıbbi atık yönetimi, günümüzde düzenleyici kurumların karşılaştıkları önemli sorunlardan biridir. Tıbbi atık yönetimine yönelik sürdürülebilir bir yaklaşımın geliştirilmesi konusunda devlet otoriteleri üzerinde ciddi anlamda çevresel baskıların arttığı görülmektedir. Türkiye'de bu anlamda atık uygulamaları Avrupa Birliği müktesebatıyla uyumlu bir şekilde yönetilmektedir (Çıplak ve Barton, 2012).

Sağlık kuruluşlarında tıbbi atıkların yönetimi atıkların oluşumundan bertaraf edilmesine kadar geçen *süreç yönetimini* ifade etmektedir. Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliği'ne göre atık yönetimi; atıkların üretildikleri yerde ayrı toplanması, kurum içinde taşınması, geçici depolanması, bertaraf alanlarına taşınması ve nihai olarak uygun şartlarda bertaraf edilmesini ifade etmektedir. Singh vd. (2014), atık yönetimini örgütsel, planlama, yönetsel işlemleri, finansman, mühendislik yönleri, yasal, insan kaynakları gelişimini ve disiplinler arası ilişkilerin yönetimi gibi disiplinleri içerdiği yönde tanımlamışlardır. Atık yönetimi, tüm sağlık hizmet sağlayıcılarının bağlılığını öngören bir anlayışı gerektirmektedir.

Sağlık kurumlarında üretilen atıklar heterojen bir karışımdan oluşmaktadır. Dolayısıyla sahip olduğu bu özellik üretilen atıkların yönetimini de güç kılmaktadır. Fakat problem olarak görülen bu durum basite indirgenebilir ve dahası heterojenliği oluşturan bu çok boyutluluk, uygun bir yönetim sistemi planlanırsa önemli derecede azaltılabilir (Pasupathi vd., 2011).

Tıbbi atık üretimi, hastanelerde gerçekleştirilen atık ayırımı düzeyinden etkilenmektedir. Atık ayırma süreci performansı, hastane çalışanları ve atık üreticilerinin bilgi düzeylerine bağlıdır (Çıplak ve Barton, 2012). Atık ayırımı, atıklarla ilgili maliyet yönetimini kontrol etmeye yardımcı olmanın yanı sıra atıkların depolanması, taşınması ve nihai olarak bertarafının gerçekleştirilmesine ilişkin doğru yolları da sağlamaktadır (Aghapour vd., 2013). Eğer atıklar kaynağında, yeteri eğitim almış çalışanlarla, açık ve şeffaf standartlar ve sıkı uygulamalar yoluyla

başarılsa enfeksiyon atıkların miktarı etkili bir şekilde azalırken geri dönüşümlü atıkların miktarının da artması sağlanacaktır (Alagöz ve Kocasoy, 2007).

Atık yönetiminde asıl amaçlanan atık minimizasyonunun sağlanmasıdır. Atık yönetimi hiyerarşisi/piramidi sağlık kurumlarında tıbbi atık yönetimi politikası için en iyi mekanizma olup atıkların önlenmesi yoluyla kaynak tasarrufu ve verimliliği amaçlamakta ve atıkların geri dönüşümü vasıtasıyla enerji üretilerek kaynak yaratımını sağlamaktadır (WHO, 2013).

Tablo 4’te, atık yönetimi hiyerarşisi verilmiştir. Atık minimizasyonunda bir yöntem olan bu hiyerarşi, Dünya Sağlık Örgütü tarafından önerilmekle beraber Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Türkiye’de uygulamaya çalışılmaktadır. Sistem, atık üretimi esnasında en çok tercih edilen yöntemden en az tercih edilen yöntem doğru bir piramit şeklinde düşünülmüştür. Dolayısıyla öncelikle amaçlanan atıkların önlenmesi ve azaltılmasıdır. Bu aşamadan sonra meydana gelen atıkların yeniden kullanılması amaçlanmaktadır. Kullanılan bu atıkların geri dönüşümü sağlanıp arzu edilen enerji üretimi gerçekleştirilmektedir. Bu süreçten sonra nihai olarak kalan atıkların güvenli bir şekilde depolanıp bertarafı sağlanmalıdır. Sağlık kurumları ya da diğer kurum ve kuruluşlar, bu atık yöntemi sürecini kullandıklarında az kaynak kullanmış olmanın yanı sıra, kurumların faaliyetleri esnasında daha az atık üretildiği için tıbbi atıklara maruz kalan çalışanlar, daha az tehlikeyle görev ve sorumluluklarını yerine getirebilmekte. Sağlık kurumlarında atık piramidinin uygulanması yoluyla üretilen atıkların miktarında azalma sağlanabileceği gibi atıkların yeniden üretime kazandırılmasıyla bu alanda yeşil uygulamalar hayata geçirilerek sürdürülebilir bir çevre yönetimine katkı sağlanabilmektedir.

Hiyerarşik yapıya dayalı bir tıbbi atık yönetiminin tercih edilmesi çevre ve insan sağlığı üzerinde en az zarara neden olabileceği düşünülmektedir. Atık yönetim hiyerarşisinin/piramidinin uygulanması enerji dönüşümünü ve enerji kullanımını gerçekleştirmekte ve atık yönetimi planına yönelik kanıt dayalı yaklaşımlar sunmaktadır (Mohan vd., 2006).

Tablo 4: Atık Yönetimi Hiyerarşisi

En çok tercih edilen seçenek	Atık önleme ve azaltım (reduce)
	Yeniden kullanım (reuse)
	Geri dönüşüm (recycle)
	Geri kazanım/enerji üretimi (recovery)
En az tercih edilen seçenek	Güvenli depolama ve bertaraf (disposal by landfill)

Kaynak: Mohan vd., 2006.

Brezilya’da bir temel sağlık bakımı merkezinde uygulanan tıbbi atık yönetimi hiyerarşisi sonrası bir yıl içinde (2008-2009) geri dönüşümü olmayan materyal hacminin %11 azaltılabileceği mümkün görünmüştür. Buna karşın geri dönüşümü olan materyal hacmi %4 artmıştır. Organik atık ayrımı %7 oranında gerçekleştirilmiş olup kritik ünitelerde (ameliyathane vb.,) enfekte atık üretimi 0.021’den 0,018’e azaldığı görülmüştür (Moreira ve Günther, 2013).

Atık yönetiminin optimal düzeyde gerçekleştirilmesi hastanelerde oluşturulan tıbbi atık yönetimi planlamasıyla mümkündür. Tıbbi atık yönetimi planlaması, mesleki kazaları önleme, atıkların olası çevresel etkilerinden kaçınmak ve halk sağlığını korumak için üretilen her türlü atığın risk ve özelliklerine ilişkin içsel ve dışsal girişimler olarak tanımlanabilmektedir (Moreira ve Günther, 2013). Başka bir deyişle tıbbi atık yönetimi planlaması; üretilen tıbbi atık miktarını ve kompozisyonunu bilmek, var olan ya da gerekli olan ekipmanlara yönelik bilgi edinmek, dış kaynak kullanımı olasılığını araştırmak ile bu dış kaynağın uygunluğunu ve yapılabilirliğinin planlamasını gerektirmektedir (Jindal vd., 2012).

Tıbbi Atıkların Bertaraf Süreçleri

Türkiye’de tıbbi atıkların bertaraf edilmesiyle ilgili sorumluluklar, Tıbbi Atıkların Kontrolü Yönetmeliğince büyükşehirlerde büyükşehir belediyelerine, büyükşehir belediyesi olmayan yerlerde ise belediyeler veya yetkilerini devrettiği kişi veya kuruluşlara verilmiştir. Atıkların bertaraf alanlarına taşınması, özel olarak tasarlanmış/ imal edilmiş ve taşıma lisansı almış araçlarla sağlanmaktadır. Bu araçların sağ, sol ve arka kısımlarında görülebilecek uygun büyüklükte ve siyah renkli “uluslararası biyotehlike” amblemi ile siyah harfle yazılmış ‘DİK-KAT! TIBBİ ATIK’ ibaresinin bulunması ve dış yüzeyinin turuncu renge boyanması zorunludur. Denetim ve yaptırımlar ise yönetmeliğe göre Çevre ve Şehircilik Bakanlığı’nın sorumluluğundadır.

Bertaraf yöntemi farklı şekillerde yapılmaktadır. Yakma, düzenli depolanma, buharlı sterilizasyon (otoklavlama), mikrodalga ile ışınlama, kimyasal dezenfeksiyon, gömme, açıkta yakma gibi farklı bertaraf yöntemleri vardır. TÜİK 2014 yılı verilerine göre (Tablo 5’te de görülebileceği gibi) Türkiye’de yaklaşık 75 bin ton tıbbi atık toplanmıştır. Toplanan bu atıkların yaklaşık olarak %68’inin düzenli depolanma yöntemi, %22’sinin belediye çöplüğüne atılarak, %10’unun yakma tesislerinde yakılarak bertarafı gerçekleştirilmiştir. Düzenli depolanma sahalarında ve belediye çöplüklerinde bertaraf edilen tıbbi atıkların %84’ünün sterilize edildiği, %16’sının ise sterilize edilmediği belirlenmiştir (TÜİK, 2015).

Tablo 5: TÜİK Tıbbi Atık Göstergeleri (2010-2014)

Toplanan tıbbi atık miktarı(ton/yıl)	2010	2012	2014
	966,481 59	928,799 68	495,046 74
Düzenli depolama (ton/yıl)	128 38	982 50	656 50
Belediye çöplüğüne atılan (ton/yıl)	129 16	198 12	323 16
Yakma tesisinde yakılan (ton/yıl)	498 5	745 5	515 7
Diğer (açıkta yakılan, gömülen vb. ton/yıl)	212	5	1

Kaynak: TÜİK, Sağlık Kuruluşları Atık İstatistikleri 2015’ten uyarlanmıştır.

Tıbbi atık yakma tesisleri için Çevre ve Şehircilik Bakanlığı’ndan ön lisans ve lisans alınması zorunludur. Yakma, atık bertarafında en güvenli yöntemdir ama yatırım ve işletme maliyetlerinin yüksek olması ve ileri teknoloji gerektirmesi, yönetime yönelik tesislerin kurulması ve işletilmesini zor kılmaktadır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nin bir iştiraki olan İSTAÇ A.Ş. tarafından İstanbul’da kurulmuş olan yakma tesisi ile İzmit Büyükşehir Belediyesi İzmit Atık ve Artıkların Arıtma ve Yakma Değerlendirme A. Ş. (İZAYDAŞ) Türkiye’nin iki tıbbi atık yakma tesisidir (Öztürk, 2010). Tıbbi atıkların sterilizasyonu gelişmiş ülkelerde uygulanan alternatif yöntem olup Türkiye’de de uygulanması amaçlanmaktadır. Türkiye’de bu yöntemin uygulanması ile enfeksiyöz atıklar ve kesici-delici atıklar sterilizasyon işlemine tabi tutularak zararsız ve risksiz duruma getirildikten sonra evsel atıklarla birlikte depolanarak atıkların bertarafı sağlanmaktadır. Türkiye’de 2013 yılı sonu itibari ile 39 sterilizasyon tesisi bulunmaktadır.

Tıbbi atık yönetim planı uygulaması; sağlık riskleri hakkında bilgi eksikliği, atık yönetimine ilişkin stratejilerin yoksunluğu, yeteri yasal düzenlemelerinin olmayışı ve bütçe yetersizliklerin var olmasından ötürü ya yapılamamakta ya da istendik düzeyde gerçekleştirilememektedir (Aghapour vd., 2013). Ayrıca kontrol yetersizliği, yetersiz insan kaynağı, atık bertarafının yetersiz denetimi ve ekonomik olarak ülkelerin gelişmemiş ya da gelişmekte olması da etkin atık yönetiminin uygulanmasını güç kılmaktadır (Alagöz ve Kocasoy, 2007). Bunun yanı sıra atık yönetimi ile ilgili planlar ve buna ilişkin yasal düzenlemeler hala birçok yönetici ve sağlık çalışanlarınca yeteri düzeyde bilinmemektedir (Moreira ve Günther, 2013). Dahası personel alışkanlıkları ve kamu algısı, düzenli bir atık yönetim planının uygulanmasına engel teşkil etmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Hastanelerde üretilen atıklar, üretim işlemlerinin nihai çıktısı olduğundan genelde üzerinde önemle durulan konular arasında yer almamıştır. Oysaki üretilen atıklar kurum içinde sağlık çalışanlarının ve hasta ile yakınlarının sağlıklarının tehdit edebileceği gibi kamusal alan için de bir risk unsuru niteliğini taşımaktadır.

Kanada'da 2008 yılında yapılan bir çalışma (Kanada Tabipler Birliği Dergisi'nde yayımlanmış) tüm hastanelerde üretilen atıkların yaklaşık %20-33'ü ameliyathanelerde üretildiğini belirtmektedir (www.buildings.com). TÜİK verilerine göre ise hasta başına üretilen atık miktarının klinik servislerde daha fazla olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, başta servisler olmak üzere hastanelerde ihtiyaç ölçüsünde tıbbi sarf malzemelerinin kullanılması sağlanmalıdır. Geri dönüşümü mümkün olan gereçlerin satın alınması ve bu araç-gereçlerin yeniden kullanımı hakkında personel düzeyinde farkındalık yaratacak eğitim programları düzenlenmelidir.

Çalışanların atık üretimi ve yönetimine yönelik bilgi düzeylerinin yeterli olmadığı çalışma sonuçlarıyla sabittir. Sağlık çalışanlarının tıbbi atık bilgi düzeylerini belirlemeye çalıştıkları araştırmalarında destek personelinin yardımcı ve esas üretimde bulunan sağlık personeline göre bilgi düzeylerinin daha düşük olduğunu saptamışlardır (Akbolat vd.,2011). Bu bağlamda sağlık kurum ve kuruluşlarında atık yönetimi, atık ayrıştırması ve uygulanmasına ilişkin sorumlulukları tüm paydaşlara yükleyecek düzeyde kurumsal kültür oluşturulmalıdır. İdeal bir hastane atık yönetimi sistemi ihtiyacı, aynı zamanda hastanelerde kalite güvencesinin temel bileşeni olduğu unutulmamalıdır.

Türkiye'de 2012 yılında tıbbi atıkların kamu ve özel sağlık tesislerine mali yükünün yaklaşık 150 milyon TL olduğu tahmin edilmektedir (Küçük, 2013). Tıbbi atık toplanması ve bertarafı ile ilgili rekabet ortamı yaratacak düzenlemeler ve/veya alternatif bertaraf yöntemleri, sağlık tesislerini yüksek maliyetlerden kurtarabileceği düşünülmektedir.

Literatür çalışmaları, gelişmiş ve özellikle gelişmekte olan ülkelerde üretilen tıbbi atıkların önemli bir sorun olduğunu göstermektedir. Sağlık kurumlarında üretilen atıkların arzu edilen sonuçları ve faydaları doğurması bazı düzenlemeleri gerektirmektedir. Tıbbi atık yönetimi tam anlamıyla sistematik bir şekilde yasal otoritelerce uygulanmalı ve periyodik olarak izlenmelidir. Yasalar ve uygulamalar atık üretimi sürecinde genel olarak eğitim ve finansman yetersizliği nedeniyle eksik uygulanmaktadır. Bu konuda bilinç kazandırılmalıdır. Hastaneler, sağlık hizmet sağlayıcılarının görevleri esnasında, tıbbi atık yönetimi uygulamalarını

izleyecek ve denetleyecek özel programlar geliştirmeliler. Sonuç olarak, atık yönetimine yönelik toplumsal bir perspektifin geliştirilmesinin hayati öneme sahip olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aghapour, P. & Nabizadeh, R. & Nouri, J. & Monavari, M. & Yaghmaeian, K. (2013). Analysis of Hospital Waste Using a Healthcare Waste Management Index. *Toxicological and Environmental Chemistry*. 95(4). ss. 579-589.
- Akbolat, M. & Işık, O. & Dede, C. & Çimen, M. (2011). Sağlık Çalışanlarının Tıbbi Atık Bilgi Düzeylerinin Değerlendirilmesi, *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2(3). ss. 131-140.
- Alagöz, A. Z. & Kocasoy, G. (2007). Determination of the Best Appropriate Management Methods For The Health-Care Wastes İn İstanbul, *Waste Management*, 28. ss. 1227-1235.
- Arshad, N. & Nayyar, S. & Amin, F. & Mahmood, K. T. (2011). Hospital Waste Disposal: A Review Article, *Journal of Pharmaceutical Sciences And Research*, 3(8). ss. 1412-1419.
- Atasever, M. (2014). Türkiye’de Sağlık Hizmetlerin Finansmanı ve Sağlık Harcamalarını Analizi 2002-2013 Dönemi. Ankara.
- Buildings. (2012). *Green Operating Room Waste Management*. (<http://www.buildings.com/article-details/articleid/14469/title/green-operating-room-waste-management-.aspx>. Erişim: 03.09.2015).
- Çevre ve Şehircilik Bakanlığı. (2010). *Tıbbi Atık 2010 Yılı Durum Raporu*.
- Çevre ve Şehircilik Bakanlığı. (2011). *2011 Türkiye Çevre Durum Raporu*.
- Çevre ve Şehircilik Bakanlığı. (2013). *Çevresel Etki Değerlendirmesi Etkiler-Önlemler*.
- Çıplak, N. & Barton, J. R. (2012). A System Dynamics Approach for Healthcare Waste Management: A Case Study in Istanbul Metropolitan City, Turkey. *Waste Management And Research*. 30(6). ss. 576-586.
- İlhalı, E. (2015). *Yeşil Sağlık Yapıları Hakkında Değerlendirme*. (<http://www.ekoyapidergisi.org/976-yesil-saglik-yapilari-hakkinda-degerlendirme.html>. Erişim Tarihi: 31.03.2015).
- Jindal, A. K. & Gupta, A. & Greval, V. S. & Mahen, A. (2012). Biomedical Waste Disposal: A Systems Analysis. *Armed Forces Medical Services*, 69. ss. 351-356.
- Küçük, A. (2013). Tıbbi Atık Yönetiminin Ekonomisi. *Sayıştay Dergisi*, 90. ss. 73-95.
- Koo, J. K. & Leong, S. I. (2015). Sustainability And Shared Smart and Mutual-Green Growth (Scam-GG) in Korean Medical Waste Management. *Waste Management And Research*. ss. 1-9.

- Manga, V. E. & Forton, O. T. & Mofor, L. A. & Woodard, R. (2011). Healthcare Waste Management in Cameroon: A From Case Study from the Southwestern Region. *Resources, Conservation and Recycling*, 57. ss. 108-116.
- Manyele, S. V. & Lyasenga, T. J. (2010). Factors Affecting Medical Waste Management in Low-Level Health Facilities in Tanzania, *African Journal of Environmental Science and Technology*, 4(5).ss. 304-318.
- Mbarki, A. & Kabbachi, B. & Ezaidi, A. & Benssaou, M. (2013). Medical Waste Management: A Case Study of The Souss-Massa-Draa Region, Morocco, *Journal Of Environmental Protection*, 4. ss. 914-918.
- Mohan R. & Spiby, J. & Leonardi, G. S. & Robins, A. & Jefferis, S. (2006). Sustainable Waste Management in the UK: The Public Health Role. *Public Health*, 120. ss. 908-914.
- Moreira, A. M. M. & Günther, W. M. R. (2013). Assessment of Medical Waste Management at a Primary Health-Care Center in Sao- Paulo, Brazil. *Waste Management*. 33. ss. 162-167.
- Özkan, O. & Bayın, G. & T. Yeşilaydın, G. (2014). Hastane Yönetiminde Sürdürülebilir Yaklaşım: Yeşil Yönetim. 8. *Sağlık ve Hastane İdaresi Kongresi*. Lefke. Kıbrıs. ss. 2238-2248.
- Öztürk, İ. (2010). *Atık Sektörü Mevcut Durum Değerlendirme Raporu*.
- Tabasi, R. & Marthandan, G. (2013). Clinical Waste Management: A Review on Important Factors in Clinical Waste Generation Rate. *International Journal of Science and Technology*, 3(3). ss. 194-200.
- Pasupathi, P. & Sindhu, S. & Ponnusha, B. S. & Ambika, A. (2011). Biomedical Waste Management for Health Care Industry. *International Journal of Biological and Medical Research*, 2(1). ss. 472-486.
- Sayıştay Başkanlığı. (2007). *Türkiye’de Atık Yönetimi, Ulusal Düzenlemeler ve Uygulama Sonuçlarının Değerlendirilmesi*. Performans Denetim Raporu.
- Singh, H. & Rehman, R. & Bumb, S. S. (2014). Management of Biomedical Waste: A Review, *International Journal of Dental and Medical Research*, 1(1). ss. 14-20.
- Türkiye Çevre Koruma ve Yeşillendirme Kurumu. *Türkiye’de Hastaneler Yeşilleniyor*. (<http://www.turcek.org.tr/detay.aspx?d=101>, Erişim Tarihi: 30.03.2015).
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2015). *Sağlık Kuruluşları Atık İstatistikleri 2014*.
- World Health Organization. (2007). *Population Health and Waste Management: Scientific Data and Policy Options*. (http://www.euro.who.int/_data/assets/pdf_file/0012/91101/E91021.pdf. Erişim Tarihi: 02.04.2015).
- World Health Organization. (2013). *Safe Management Of Wastes From Health Care- Activities*. 2nd Ed.. Y. Chartier vd. ISBN. 978 92 4 154856 4.
- Yılmaz, S. & Arpacı, A. (2014). Sağlık Kuruluşlarından Kaynaklanan Atıkların Bertaraf Edilmesi ve Su Kirliliği. 2nd. *International Environment and Morality Symposium*. Adıyaman. (<http://www.anadolununesigazetesi.net/Saglik-ibni-sina-hastanesi-ilk-cevreci-hastane-4919.html>, Erişim Tarihi: 19.04.2015).

AMERİKA SİYASET FELSEFESİNDE ADALET, EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK SORUNU JOHN RAWLS VE RONALD DWORKİN MODELİ

The Matter of Justice, Equality and Freedom in American Political Philosophy: The Model of John Rawls and Ronald Dworkin

Murat BAYRAM¹

Geliş Tarihi: 02.02.2017 / Kabul Tarihi: 17.02.2017

Öz

Sosyal ilişkilerin çokluğu, bireysel ilişkilerin çeşitliliği ve çokluğu ve bireysel tercihlerin çok çabuk farklılaşması gibi nedenlerden dolayı genel geçer bir adalet teorisi üretmek sorunsallaşmıştır. Toplumdaki eşitsizliği engellemek adına genel geçer bir adalet teorisi üretmek bir Amerikan hayalidir. Bu hayali gerçekleştirmek için Amerikan siyaset felsefesinde birçok adalet teorisi ileri sürülmüştür. Bunların en önemlileri, John Rawls ve Ronald Dworkin'in siyaset ve hukuk felsefesinde ortaya attıkları adalet teorileridir. John Rawls'un 1971'de yayınlanan "A Theory of Justice" adlı kitabı politika ve etik alanında büyük bir çığır açmış ve içeriğindeki sağlam akıl yürütmelerle birçok teorisyeni etkilemiştir. Adaleti hak perspektifinden değerlendiren Dworkin açısından adalet ilkelerinin kaynağı 'eşit ilgi ve saygı' hakkıdır. Dworkin adalet teorisini daha çok eşitlikçi bir perspektiften değerlendirir. İki siyaset teorisyeni de varsayımsal teorilerle adaleti sosyal alanda rasyonelleştirmeye çalışırlar.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Eşitlik, Özgürlük, Hak

Abstract

Because of plenty of social relations, variety and plenty of personal relations, and alteration of personal choices so fast; it becomes problematic to generate a

1 Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mbyram@bingol.edu.tr.

generally accepted justice theory. To generate a universal justice theory in order to prevent inequality in society is an American dream. In order to make this dream real, many justice theories were put forward in American political philosophy. The most important ones among them can be showed as John Rawls and Ronald Dworkin's justice theories in political and law philosophies. John Rawls' book named "A Theory of Justice" which was published in 1971, marked a new era and affected many theoreticians with strong reasonings in it. According to Dworkin who assesses justice from the point of view of right, source of justice principles is 'the right for equal concern and respect'. Dworkin, mostly assesses the theory of justice from an equalitarian perspective. Both theoreticians, try to rationalize justice in social area with hypothetical theories.

Keywords: Justice, Equality, freedom, right

Giriş

Eşit fırsatları bir yarış olarak gören Abraham Lincoln'a göre, halk yönetiminin birinci amacı, hayat yarışında insanların durumunu yüceltmek, omuzlardaki yapay yükleri kaldırmak, herkesin övgüye değer arayışlarının yollarını temizlemek, kısıtlanmış bir başlangıç ve hakkaniyetli bir fırsat yaratmaktır. Bu bir Amerikan rüyasıdır hayatta başarıyı yakalamak için herkese hakkaniyetli bir fırsat vermektir. Ancak Lincoln'un yaşam yarışı düşüncesi, bünyesinde bir eşitlik ve özgürlük çatışmasını barındırır. Yarışın hakkaniyetli olması, başlangıç çizgisinde mutlak eşitliği, yarış koşulurken de mutlak özgürlüğü gerektirir. Hızlı koşanlar öne geçmede ve yavaş koşanları geride bırakmada özgür olmalıydılar. Ancak burada, yavaş koşanların bir takım "yapay ağırlıklarla" engellenmediğinden nasıl emin olabiliriz? Yavaş koşanların kaçı, hızlı koşmaları için eğitilmedikleri ailelerde yetiştirilmişlerdir? Belki de onların çoğu, zaten yarışın gerisine düşmüş ailelerde doğmuşlardır. Hızlı koşucuların kendi çocuklarını yarışa ön taraflarda başlatma özgürlükleri haksızlık değil midir? Hakkaniyet zaman zaman yarışı durdurmayı ve herkesi başlatma çizgisine geri götürüp tekrardan başlatmayı mı gerektirir? Onları iyi koşmaktan alıkoyan, doğuştan gelen fiziksel ya da zihinsel engeller için neler yapmamız gerekir? Hızlı koşanlar haksız biçimde engelli, dezavantajlı olanlara yardım etmeye mecbur tutulmalı mıdır? Bazı teorisyenler hızlı koşanların dezavantajlı durumda olanlara yardım etmesi gerektiğini ifade ederek eşitliğin hakkaniyetini savunur, bazıları ise hızlı koşanların tüm ödülleri kazanma özgürlüklerini koruma isteğiyle, özgürlüğün hakkaniyetine vurgu yapar.

Amerikan rüyasını gerçekleştirme yönünde çaba gösteren Rawls kişisel ve siyasal özgürlükleri koruma altına alırken, piyasanın rekabetçi doğasına karşı dezavantajlı olan bireyleri kurtarmaya çalışmıştır. Rawls, sosyalist ve radikal demok-

ratik geleneklerle -eşitliğe öncelik verenler- klasik liberalizmi -bireysel özgürlüğü temel alanlar- uzlaştırmaya çalışmıştır. Rawls'un adalet teorisinin amacı, eşitlik ve özgürlüğü uzlaştırarak siyaset felsefesinde bir Rönesans etkisi yaratmaktır. Özgürlüğü bir hak olarak ele alan Dworkin için ise özgürlük, 'eşit ilgi ve saygı' hakkından çıkar. Dworkin eşitlik ve özgürlüğü birlikte ele alır. O bu iki kavramı 'eşit ilgi ve saygı' hakkı içinde uzlaştırır. Burada bu iki teorisyenin adalet çerçevesinde değerlendirdikleri eşitlik ve özgürlük arasındaki uzlaştırmayı ele alacağız.

1. John Rawls'un Adalet Teorisi

Adalet ilkeleri geçtiğimiz yüzyıllarda yararcılığın (utilitarianism)² egemenliği altında kalmıştır. Yararcılığın kurucusu olan Jeremy Bentham'a göre, insan yaşamının amacı zevkleri tatmin etmek, acı ve sıkıntılardan kaçınmaktır. Bu yaklaşıma göre bütün insanlar zevklerini yükseltip, acıları azaltırsa, yani en çok sayıda kişi en büyük mutluluğa erişirse toplumun refahı sağlanmış olur. Farklı adalet ilkeleri gündeme gelmiş olmasına rağmen yararcılığın karşısında bu ilkeler ayakta duramamıştır. Çünkü yararcı anlayışın ilkeleri insanlara diğer adalet kuramlarından daha çok haz sağlamıştır ve bu anlayış daha fazla kişiyi mutlu etmiştir. Bir adalet teorisi yaratılırken öncelikle yararcı anlayışın ilkelerinin çürütülmesi gerekir. Bu bağlamda biz öncelikle Rawls'un yararcılığa eleştirisine değineceğiz. Bireysel özgürlüğe önem veren Rawls için yararcılığın adalet ilkeleri kabul edilemez bir adaletsizliktir. Ona göre birey, toplumun genel iyiliği için feda edilemeyecek bir özgürlüğe sahiptir. Yararcılık toplumsal refahı sağlarken bireysel özgürlükleri göz ardı etmiştir. Kant'ın kategorik zorunluluğunu (imperatif) benimseyen Rawls, bireylerin bir araç olarak değil kendinde bir amaç olduklarını vurgular. Dolayısıyla yararcı teori adil bir toplumda eşit vatandaş özgürlüklerinin doğal olarak var olduğunu açıklayamaz. Ona göre bunu toplumsal sözleşme³ teorileri açıklamıştır. Fakat toplumsal sözleşmecî teoriler yararcılığa karşı yetersiz kalmıştı. Sözleşmecî yaklaşım doğru, ancak bütünlüksüz bir yapıya sahipti ve yararcılığın karşısında yetersizdi. Rawls'un amacı toplumsal sözleşme geleneğini tümüyle tek bir çerçevede ifade etmek, bazı konuları basitleştirerek anlaşılmasını ve gerçek güçlerinin açığa çıkmasını sağlamaktır. Böylece o, baskın durumdaki

2 Utilitarianism kavramı Türkçeye yararcılık ya da faydacılık olarak çevrilmiştir. Fakat faydacılık kavramı kimi zaman pragmatizm kavramı yerine de kullanılmıştır. Bu karışıklığı önlemek için utilitarianism kavramını yararcılık olarak çevirmeyi tercih ettik. Metnin bundan sonraki kısımlarında utilitarianism kavramı yerine yararcılık kavramı kullanılacaktır.

3 Thomas Hobbes, John Locke, J. J. Rousseau devlete mantıksal bir dayanak noktası olarak kabul ettikleri yaklaşım. Toplumun meydana getiren bireylerin haklarının kökenlerini açıklayan sözleşme, doğa durumunda bireylerin kendi çıkarları yanında genelin çıkarını düşünerek aralarında yaptıkları yazılı olmayan anlaşma. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Cevzici, 2013: 1528)

yararlı teoriye alternatif bir sistematik teori üretmiş olacaktır ve bir anlamda deontolojik ahlak teorisini tamamlamış olacaktır (Rawls, 1971: 28-30).

Kant'tan sonra en fazla adalet, eşitlik ve haklar üzerinde duran düşünür olarak değerlendirilen Rawls'un amacı, yararlı düşünceye alternatif olarak geleneksel sosyal sözleşme doktrinine dayanan bir adalet teorisi ortaya koymaktır. Rawls sosyal sözleşme kuramcıları gibi sezgisel bir sözleşmeden hareketle adalet ilkelerini belirlemiştir. Yalnız adalet ilkelerinin tarafsızca belirlenmesi için sosyal sözleşme kuramcılarından farklı bir yol izlemiştir. (Rawls, 2006: 11) Sosyal sözleşme kuramından farklı olarak "başlangıç aşaması" (original position) ve "bilmezlik peçesi" (veil of ignorance) adlarını verdiği iki yeni öğeyi teorisinin merkezine yerleştirmiştir. Başlangıç aşaması, adalet ilkelerinin ne olacağı ve bu ilkelerin tarafsız ve eşit olarak belirlenecekleri sorundur. Başlangıçta biçimsel özellikler, adil kılınabilirse bundan sonra oluşturulacak toplumsal yapılar da adil olur. Bu yüzden, başlangıç durumunda eşit rasyonaliteye sahip insanların "bilmezlik peçesi" ile donatılmaları gerekir. Bilmezlik peçesi arkasında olan bireyler toplumdaki yerlerinin ne olduğu (kadın ya da erkek), temel kaynaklar için kendi ödeneklerinin ne olduğu (zengin ya da fakir), kendi tercihlerinin ne olduğu (Protestan ya da Katolik, eşcinsel ya da karşı cins vb.) hakkında bir bilgiye sahip değildirler. Katılımcılar adalet ilkelerini seçerken toplumsal koşulların belirsizliğinden dolayı lehine ya da aleyhine çeviremez. Böylelikle tarafsızca tartışılacak olan adalet ilkeleri herkesin yararına olacaktır (Rawls, 1971: 137-138).

Eşitlik ve özgürlüğü uzlaştırmak adına Rawls'un yaptığı düzenlemelerden sonra adalet ilkeleri hiçbir düşüncenin baskısı altında kalmadan tarafsız bir şekilde tartışılacaktır. Başlangıçta bireylerin önüne tahmin edilecek tüm adalet olasılıkları sunulacaktır. Bireyler bu adalet ilkelerinin ne anlama geldiğinin ve neyi temsil ettiğinin bilincindedirler. Kabul edecekleri adalet ilkelerinin olumlu ve olumsuz yönlerini tahmin edeceklerdir. Yalnız kurulacak olan toplumda hangi konuda olacaklarını bilmezler. Dolayısıyla seçecekleri adalet ilkeleri hakkaniyetli ve toplumun genel yararını gözetecek şekilde olacaktır. Bireylerin önüne; hakkaniyet, yararcılık, sezgicilik, yararlı ve sezgici anlayışın birleştiği adalet ilkesi ve çıkarıcılık gibi bir çok adalet ilkesi sunulacaktır. Bireyler bu ilkeler üzerinde uzlaşmaya çalışacaklardır. Özellikle eşitlik ve özgürlüğü kendi içinde uzlaştıran adalet ilkesini kabul edeceklerdir (Rawls, 1971: 122-124).

Başlangıç aşamasında bireyler şu iki adalet ilkesini seçerler:

1. Temel özgürlükler herkesi eşit bir şekilde kapsamalıdır.
2. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu alt ilkelere dayanmalıdır:
 - 2.1. Adil tasarruf ilkesi ile uyumlu olarak en az avantajlı olanın en çok yararına (fark ilkesi) olmalıdır.

2.2. Adil fırsat eşitliği koşulları altında mevki ve görevler herkese açık olacak şekilde düzenlenmelidir (Rawls, 1971: 302).

Böylece tarafsız bir şekilde karar veren bireyler, kurulacak olan toplumda geçerli olacak iki adalet ilkesini benimsemiş olur. Bu ilkelerden ilki özgürlüğü, diğeri eşitliği kapsar. Bireyler önceliği özgürlüğe -düşünce ve vicdan özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü vb.- verirler, çünkü gelecekte kendi haklarının ve adalet ilkelerinin korunmasının temeli bu ilkedir. Ancak burada onlar, katı bir özgürlük istemi değil, eşitlik için özgürlüğün belli ölçüde kısıtlanabileceğini kabul ederler. Bunun için daha ziyade ikinci ilkeyi benimserler. Rawls'a göre bireyler tesadüfi olarak piyasaya girerler ve orada bazıları çok yetenekli bazıları ise yeteneksiz olarak yarışır. Bu yarış fırsat eşitliği çerçevesinde olacağı için bireyler arasında büyük uçurumlar olur. Bu uçurumların oluşmaması için Rawls fark ilkesini, teorisinde en sonda gelecek ve eşitlik ve özgürlüğü uzlaştıracak bir ilke olarak kabul eder. Böylece kurulacak olan toplumda, avantajlı olanlar fark ilkesinden yararlanarak diğer bireylerle eşitlenmeye çalışılacaktır, avantajlı olanlar ise fırsat eşitliğinden yararlanarak daha çok kazanacaklardır (Rawls, 1971: 303-305).

Rawls'un üzerinde durduğu esas sorun fark ilkesinin (ikinci ilke) adalet dağıtımında neden gözetilmesi gerektiğidir. Bilinmezlik peçesi arkasında olan insanlar, peçe kaldırıldıktan sonra hangi konumda olacaklarını bilmedikleri için, en kötü durumda ya da en iyi durumda olabilir. Bu nedenle bilmezlik peçesi arkasında karar verirlerken herkesin yararına olan bir durumu kabul ederler. Her katılımcı, akılcı bir şekilde kendi çıkarını korumaya çalışacaktır ve bu çıkar başkalarının çıkarına da olacaktır. Farklılık ilkesi bu açıdan en kötü durumda olanın avantajına olacaktır. Rawls'un bu ilkeye ilişkin ilk yorumu 1971 de yayımladığı "A Theory of Justice" (Adalet Teorisi) kitabında herkesin eşitlikten kazançlı çıkması gerektiği yolundayken, daha sonra bunu eşitsizliğin en az avantajlının yararına olması gerektiği şeklinde değiştirmiştir (Sağlam, 2006: 32-36). Ona göre, eşitsizlik herkesin menfaatine olmadığına adaletsizlik doğar. Rawls'a göre, doğal yeteneklerinin hayatta başarılı kıldığı kişiler, başarılarının tüm ödülleri kullanmada özgür olmamalıdır. Çalışmalarının nimetlerini, daha az talihli olanlarla da paylaşmalıdırlar. Hükümet, vergilendirme veya başka birtakım uygulamalar aracılığıyla zenginlerin servetinin bir kısmını yoksullara aktarmalıdır.

Rawls'a göre, bazılarının becerilerinin karşılığında yüksek getiriler temin etmelerine imkân veren doğal istidatların herhangi bir şekilde dağılımı ahlaki açıdan tamamen keyfidir. Doğuştan gelen veya doğanın bağışladığı bazı eşitsizlikler bir şekilde tazmin edilmek durumundadır. Çünkü bu eşitsizlikleri bireyler hak etmemektedir. Rawls bu 'doğal piyanonun' etkilerini fark ilkesi ile hafifletilmesi gerektiğini düşünmektedir. Adalet teorisi yeteneklere dayalı bir kaynak eşitliği-

ni öngörür ve dezavantajlı durumdaki bireyleri fark ilkesi ile iyileştirmeye çalışır. Fark ilkesinin temel mantığı dezavantajlı durumunda olan bireylere avantajlı olanlara yakın bir eşitlik sağlamaktır. Bunun dışında fark ilkesi mutlak bir eşitliği gerçekleştirmez.

Rawls'un doğal piyangoonun eşitsizliklerini azaltmak için öne sürdüğü fark ilkesi, eşitlik adına bireysel özgürlüğü feda etmekle suçlanmasına neden olur. Fark ilkesi çerçevesinde doğal olarak yetenekli olan bireylerin dezavantajlı olanların çıkarına sömürdüğü ve sonuçta zorbaca bir eşitliği besleme adına yeteneklileri özgürlüğünden mahrum bıraktığı için eleştirilir. Robert Nozick, bu sosyal teoriye karşı şu eleştiriyi yapar: Sosyal bir varlık veya sosyal bir iyi yoktur, sadece bireysellikler vardır. Her ne kadar biz sosyal varlıklar olsak da bu bizim için mevcut toplumun dilediği gibi alacaklı olduğu veya birilerine vergi aktarmamız gerektiği anlamına gelmez (Nozick, 1974: 33-40). Adalet teorisine yönelik eleştiriler fark ilkesinin aslında özgürlük ve eşitliği uzlaştırmadığı şeklindedir. İkinci adalet ilkesinin görmezden geldiği sosyal ve iktisadi eşitsizlikler, ilk ilkenin benimsediği temel özgürlükleri engeller.

2. Ronald Dworkin'in Hak Teorisi

Adaleti haklarla birlikte ele alan diğer Amerikan siyasi kuramcısı Dworkin açısından adalet ilkeleri; eşitlik ve haklar ile ilişkilidir. Adalet ilkelerine “eşit ilgi ve saygı hakkı” temel oluşturmaktadır. “Eşit ilgi ve saygı hakkı” sosyal düzeni sağlayan önemli bir yapıya sahiptir. “Eşit ilgi ve saygı” hakkından iki farklı hak doğar. Birincisi, “eşit muamele” hakkıdır. Bu hak birtakım fırsatların ve kaynakların eşit dağıtılmasını ifade eder. İkincisi, “eşit olarak muamele görme” hakkıdır. Eşit olarak muamele görme hakkı, fırsatların eşit dağıtılması değil, birine gösterilen ilgi ve saygının aynısının başkalarına gösterilmesidir. Bireysel özgürlüklere öncelik veren Dworkin'e göre haklar, yararcılığın baskın olduğu bir kültürde, bireyleri korumak için bir araç olarak hukuksal kararları ifade eden moral ilkelerdir. Hakları yararcı politikalara karşı savunan Dworkin adalet ve eşitliği, hak temelinde ele almıştır (Dworkin, 2007: 116). O hakların (ilkeler) amaçlara (politikalara) üstün olduğunu vurgular. Ona göre haklar, kolektif amaçlara karşı üstünlüğe sahiptir. Yani haklar ve politikalar çatıştığında üstünlük her zaman haklara aittir. Örneğin, üniversite yönetiminin A ile B noktası arasında yol yaptığını farz edelim. Ancak bu arada bir şahsın evinin yıkılması kaçınılmaz olsun. Bu durumda kişi evinin yıkılmasına izin vermezse hak anlayışına göre planın iptal edilmesi gerekir. Nitekim mülkiyet bir haktır, kişinin rızası olmazsa herhangi bir şey yapılamaz. Ona göre, eğer bir kişinin bir şeye hakkı varsa genel çıkara aykırı dahi olsa hükümet bu kişiyi hakkından mahrum edemez. Buradan hareketle Dworkin,

herkesin “eşit ilgi ve saygı hakkı” olduğu ilkesini adalet dağıtımında rehber ilke olarak kabul eder (Dworkin, 2007: 318).

Dworkin de Rawls gibi kurgusal bir insan topluluğundan hareketle hak teorisini oluşturmaya çalışır. Ancak Rawls’un adalet teorisi doğal modelin içinde yer alır. Doğal modelde adalet ilkeleri *a priori* bir yapıya sahiptir ve bireyler tarafından sezgisel olarak keşfedilir. Örneğin, özgürlük düşüncesi çerçevesinde köleliğin kabul edilmemesi gibi ilkeler başlangıçta bireyler sezgisel olarak keşfederler. Adalet ilkeleri, doğal modelde genel geçer adalet idesinden hareketle oluşturulur. Dworkin’in kuramı ise yapısalcı bir özelliğe sahiptir. Doğal modelden farklı olarak yapısalcı modelde adalet ilkeleri sezgisel bir şekilde bireyler tarafından keşfedilmez. Tersine adalet ilkeleri, toplumun tümü tarafından oluşturulur. Yapısalcı modelde adalet ilkeleri *a posteriori* bir özelliğe sahiptir. Bu modelde bireyler toplumun genel şartlarını ve bireylerin yeteneklerini göz önünde bulundurarak adalet ilkelerini yaratırlar (Dworkin, 2007: 200-203). Dworkin, Rawls’dan farklı olarak gerçek hayata daha yakın olan “ada” kurgusundan hareketle adalet ilkelelerini belirlemeye çalışır.

Dworkin’in adalet ilkelerini belirlediği “ada” kurgusu şöyledir: Gemilerinin batması sonucu bir grup insan kimsenin olmadığı ve çokça kaynakların olduğu bir adaya düşerler ve bu adadan kurtulmaları mümkün değildir. Adaya düşen bu insanlar farklı ırk ve farklı inançlara sahiptir. Bu insanlar bu adadan kurtulmayacaklarını anlayınca ve adada kendilerinden başka kimse olmadığını görünce adadaki kaynakları kendi aralarında eşit bölüşmeye çalışırlar. Kaynak dağıtımının eşit olabilmesi için kendi aralarında kıskançlık testi ve açık artırma gibi yöntemler kullanırlar. Kıskançlık testi bireylerin paylaşımından sonra birbirlerine imrenmemesini sağlar. Yani birinin aldığı kaynağa diğerleri tarafından imrenme söz konusuysa paylaşım tekrar yapılır. Dolayısıyla paylaşımından sonra birinin başka kaynaklara imrenmesi durumunda paylaşım eşit sayılmış olmayacaktır (Dworkin, 2000: 66-67).

Kaynakların eşit şekilde dağıtılması mümkün değildir. Çünkü bu adada üretim bakımından daha iyi kaynaklar (sağmal inekler, verimli topraklar, değerli madenler vb.) ve üretim bakımından elverişsiz kaynaklar (verimsiz tarlalar, meyvessiz bahçeler vb.) bulunmaktadır. O halde kaynakların mekanik bir biçimde paylaşılması durumunda, paylaşım kıskançlık testini geçemeyecektir. Kaynakları eşit bir şekilde bölüştüreceği kişi bu sorunlarla başa çıkabilmek için bir tür açık artırma ya da pazar uygulaması kullanmak zorundadır (Rosen & Wolff, 2006: 331). Böylece Dworkin adaya düşen bu insanların zevklerine ve hırslarına uygun olan kaynağı seçmesi için açık artırma formülünü uygun görür. İnsanlar bu formül ile hayatlarından memnun olacaklardır ve kendi yeteneklerine uygun kaynağı seçeceklerdir. Dolayısıyla ekonomik ilişkiler ve piyasa sistemi bireylerin istediği şekilde olacaktır (Arneson, 2005: 90-98).

Adadaki bu insanlar kaynakları almak için denizden topladıkları istiridyeleri kullanacaklardır. Buna göre her bireye yüz istiridye verilecektir. Kaynakların eşit dağıtılması için kullanılan açık artırma, kaynaklar satılana kadar uygulanır. Hiç kimsenin almadığı kaynakların açık artırma seviyesi düşürülür. Ona göre açık artırma işe yararsa ve kıskançlık testini geçerse herkes sonuçtan mutlu olacaktır. Artık kıskançlık testini herkes geçmiş olacak ve kuramsal olarak hiç kimse diğerinin satın aldıklarını kıskanmayacaktır (Rosen & Wolff, 2006: 331-332).

Kaynakların bölüşümünden sonra adaya düşen bu insanlar fırsat eşitliği gereği canlarının istediği gibi üretim ve ticaret yapacaklardır. Fırsat eşitliği sonucu girdikleri ekonomik ilişkilerde eşitlik tekrar bozulacaktır. Bu insanlardan bazıları, diğerlerinin arzu ettiği ve satın almak istediği şeyleri üretmekte daha becerikli olabilir. Bazıları çalışmaktan hoşlanmayabilir veya daha az kazanacak kadar çalışmayı seçebilir, bazıları çalışmayı sevebilir veya ticaret yapabilecek kadar çok üretebilir. Bunun yanı sıra bazıları hastalanırken bazıları sağlıklarını koruyacaklardır. Bazılarının kaynakları doğal afetlerle yok olurken bazılarını hiç bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla başlangıçtaki eşitlik ve kıskançlık düzeyi tamamen değişecektir (Rosen & Wolff, 2006: 333-334).

Eşitliği tekrardan sağlamak için kaynak paylaşımını yeniden yapamayız. Bunu yapmak istersek hem çok zor olur hem de çok maliyetli olur. Hem bu insanlar kendi rızalarıyla kaynak bölüşümünü yaptıkları için kimse bu duruma karşı çıkamaz. Dengesiz miraslardan dolayı yıllar sonra gelen kuşaklar bazıları çok zengin bazıları ise fakir olabilir. Bu durumu engellemek için sonradan oluşan eşitsizliklerin temel faktörlerini analiz etmemiz gerekir. Neden bu insanların bazıları avantajlı bazılarıysa dezavantajlı duruma düştü? Dworkin'e göre bu eşitsizliği doğuran şans faktörüdür. Öncelikle şans faktörünü incelememiz ve etkilerini ne kadar azaltabileceğimizin yollarını bulmamız gerekir. Dworkin'e göre, bu insanların kaynaklarını etkileyen iki tür şans vardır: İlk olarak bu insanların düştükleri adadaki doğa olayları ile kaynaklarının çoğalmasına veya azalmasına neden olan şeyin "kaba şans" (brute luck) olduğu söylenebilir. Kaba şans, bu insanların kaynaklarına doğa olayları tarafından yapılan müdahaleler -sel, yıldırım, yağmur vb.- ve kendi kaynaklarının başka kaynaklara verdikleri zararlarıdır. -kendi hayvanlarının diğer insanların tarlasına zarar vermesi gibi- İnsanların bilinçsiz bir şekilde kendi kaynaklarını iyileştirmesi ya da başka kaynaklara zarar vermesi kaba şanstır. İkinci olarak, bireyin bilinçli bir şekilde ekonomik ilişkilere girmesi sonucu kaynakların çoğalmasına ya da azalmasına neden olan şeyin "seçmeli şans" (option luck) olduğu belirtilebilir. Bu insanlardan zeki olanlar kaynaklarını daha da çoğaltırlar. Fırsat eşitliği gereği kaynaklarını piyasa sisteminde diğer insanlardan daha fazla yaparlar. Ya da oynadıkları oyun sonucu diğer insanların kaynaklarını medeni bir şekilde ellerinden alırlar (Dworkin, 2000: 73-80).

Bu şekilde kaynakların eşitsiz olmasının nedeni tespit edildikten sonra şu sorunla karşılaşırız: Dezavantajlı durumda olanların durumu nasıl iyileştirilebilir? Dworkin bu noktada yapılması gerekenin, bireyin bilmeden yani “kaba şans” sonucunda düştüğü dezavantajlı durumu iyileştirmemiz gerektiğini vurgular. Bu dezavantajlı duruma düşmemek için ya da bunu telafi etmek için kaynak dağılımı yapılırken bireylere bir güvence vermemiz gerekir. Bu güvenceyi o, “sigorta modeli” olarak adlandırır. Sigorta modeline göre bireylerin gelecekte düşecekleri kaba şansın dezavantajlı durumlarını telafi edilecektir. Bu noktada yapılması gereken şudur: Bireyler başlangıçta kendi kaynaklarının bir kısmını diğer kaynaklarını sigortalamak için vermelidir (Dworkin, 2000: 80-90). Böylece eşitlik sağlanmış ve başkalarının fırsat eşitliği de kısıtlanmamış olacaktır. Rawls’un teorisinde avantajlı durumda olanlar dezavantajlı olanlara kaynak aktarıyordu dolayısıyla da özgürlüğü bir ölçüde eşitlik için kısıtlıyordu. Oysa Dworkin’in hak teorisinde eşitlik ve özgürlük arasındaki denge, dezavantajlı durumda olanın kendi kendisine kaynak aktarması ile sağlamış oluyor.

Hak teorisini teorik açıdan oluşturduktan sonra onu nasıl uygulayabileceğimiz sorusu gündeme gelir. Yukarıdaki satırlarda da dile getirdiğimiz gibi, Dworkin’in teorisi yapısalcı bir özelliğe sahiptir. Yani onun açısından adalet ilkeleri dinamik toplumun kendi ihtiyaçları çerçevesinde yaratılır. Dworkin’in analizlerinde de görüldüğü gibi bir grup insanın seçtiği adalet ilkeleri –eşit fırsat, kıskançlık testi, şans, sigorta- hem gelecekteki eşitsiz durumları telafi etmek hem de doğanın tesadüflerine karşı bireyin düşeceği dezavantajlı durumları iyileştirir. Ancak gündelik hayatta insanların şu anki eşitsiz durumları hiçbir zaman eşitlenemez ya da toplum tekrar kaynak bölüşümüne dönemez. Bu durum, Dworkin’in kuramıyla ilgili bir çıkmazdır. Öte yandan iktidarın, toplumun elindeki kaynakları alıp tekrar eşit bir paylaşım yapması da adil olmaz.

Sonuç

Adalet, özgürlük ve eşitliğin bir sorun haline gelmesinin nedeni çatışan çıkarların olmasıdır. Çatışan çıkarların olmadığı bir yerde adalet, eşitlik ve özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla bir adalet teorisi ortaya atılırken çatışan çıkarlar uzlaştırılmaya çalışılır. Geçtiğimiz yüzyılda bireysel özgürlük savunucularının özgürlüğe yaptıkları övgü, bireyler arasında uçurumların oluşmasına neden olmuştur. Eşitlikçi kuramlar özellikle bireyler arasında oluşturulan bu uçurumun nedeni olarak klasik liberalizmin temsilcileri olan Adam Smith’i ve John Locke’u suçlamışlardır. Onlar bireysel özgürlüğü taçlandırarak toplumların burjuva ve proletarya olarak bölünmesine neden olmuşlardır. Klasik liberalizm hukuk önünde eşitliği savunurken toplumda oluşan büyük eşitsizlikleri görmezlikten gelmiştir. Rawls ve Dworkin hem bireysel özgürlüğü hem sosyal eşitlikçi-

liği göz önünde tutarak bu iki anlayışı birleştirmeye çalışmışlardır. Ancak onlar bunun bireysel özgürlükleri kısıtlamadan yapılamayacağını da farkındadırlar. Bireysel özgürlüğü bastırarak derecede radikal bir eşitlik standardı önerse de şu durumun farkındadırlar: Pratik hayatta bireyler kendi standartlarından taviz vermezler. Herkes aynı yarışta rekabet edebilsin diye, dezavantajlılara ayrıcalıklı muamele yapmak ‘tüm engelleri dengelemeye çalışmak’ eşitlik ve özgürlük arasındaki çatışmayı kaldırmaz.

Düşünürlerimiz özgürlüğü kısıtlamadan eşitliği gerçekleştiremeyeceklerinin farkındadırlar. Bu nedenle ne pahasına olursa olsun kısıtlanan bireysel özgürlükleri, eşitlik adına sezgisel bir yaklaşımla rasyonelleştirmeye çalışırlar. Teorilerini rasyonelleştirmek için sezgi ve akıl yürütmelerden büyük oranda faydalanırlar. Rawls’un dezavantajlı durumda olanlara avantajlılardan kaynak aktarımını rasyonelleştirmesi eşitlik için özgürlüğü bir ölçüde kısıtlar. Ancak Dworkin hak teorisinde dezavantajlı durumda olanın kendi kendisine kaynak aktarması gerektiğini vurgulayarak eşitlik ve özgürlük arasında dengeyi sağlasa da gerçek hayatta bireyleri tekrar kaynak bölüşümüne sürükler. Bu şekilde de bireysel özgürlükleri yok eder. Yani Dworkin’e göre, şu anki toplumun eşitliği yakalayabilmesi için tüm bireylerin -zengin olsun, fakir olsun- kaynakları yeniden paylaşmak için ellerindekiyi topluma bırakması gerekir. Kısaca belirtecek olursak eşitlik ve özgürlük teorik düzeyde rasyonelleştirilebilse de bu durum pratik hayatta geçerli olmaz.

KAYNAKÇA

- Arneson, R. (2005). *Cracked Foundations of Liberal Equality*, (Ed. Justine Burley). Blackwell Publishing.
- Cevizci, A. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak*. (Ç. A. Türkbağ, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy*. New York: Basic Books.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (2006). *Hakların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. İstanbul.
- Rosen, M., & Wolff, J. (2006). *Siyasal Düşünce*, (Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Sağlam, R. (2006). *Liberalizm, Adalet ve Ütopya*. Ankara.

İBN SÎNÂ'NIN HOCALARI

(İbn Sînâ'nın Orta Asyalı Hekim Çağdaşlarıyla Bilimsel Bağları Üzerine)¹

Übeydullah KERİMOV²

Çeviren: Fegani BEYLER³

Geliş Tarihi: 23.02.2017 / Kabul Tarihi: 03.04.2017

Giriş

Yakın ve Orta Doğu halkları henüz erken ortaçağ döneminde Tıp, Farmakoloji, Kimya ve bunlarla ilgili diğer bilim alanlarında büyük başarılar kazandılar. Bilim tarihçilerine göre, Müslüman Doğu âlimleri Yunan ve Bizanslı seleflerini yalnızca geride bırakmadılar; aynı zamanda önemli eserleriyle sonraki yüzyıllar için bu bilim dallarının gelişim yollarını da belirlemiş oldular.

IX-XIII. yüzyıllarda Doğu'nun farklı bölgelerinde yaşayan ve Tıp tarihinde silinemez izler bırakan onlarca seçkin hekimin adı bilinmektedir. Ortaçağda Tıp biliminin yükseliş dönemi de X-XI. yüzyıllara rastlamaktadır. Orta Asyalı

1 Makalenin Rusça aslı için bkz.: Убайдулла Исраилович Каримов, “Об учителях Ибн Сины (к характеристике научных связей Ибн Сины с современными ему медиками Средней Азии)”, **Общественные науки в Узбекистане** (Özbekistan'da Sosyal Bilimler) **Dergisi**, 1980, № 8-9, FAN Matbaası, Taşkent, 1980, ss. 41-49.

Yayın hayatına 1957 yılında başlayan derginin bu sayıları, İbn Sînâ'nın doğumunun bininci yılı armağanı olarak yayımlanmıştır. Söz konusu sayılarda yer alan 20 çalışmanın tamamı İbn Sînâ'nın felsefî ve bilimsel mirasıyla ilgilidir (ç.n.).

2 Makalenin yazarı Übeydullah İsrailoviç Kerimov, Özbekistan Türklerinden olup 1920-1997 yılları arasında yaşamıştır. “*Bîrûnî ve 'Kitâbü's-Saydana fi'l-Tıbb' Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlîli*” konulu doçentlik tezini 1971 yılında savunan yazar, Özbekistan Bilimler Akademisinin farklı enstitülerinde çeşitli akademik ve idari görevlerde bulunmuştur. Kerimov, uzun bir süre boyunca bu akademinin Ebû Reyhan Bîrûnî Şark Araştırmaları Enstitüsünde yazma eserler araştırma ve yayın merkezi müdürü olarak da çalışmıştır. Uzmanlık alanları arasında başta Filoloji olmak üzere, Türk-İslâm Bilim Tarihi, İslâm Felsefesi, İbn Sînâ araştırmaları vb. bulunmaktadır. Kerimov, bu alanlarla ilgili çok sayıda makale yazmış, Ebû Bekir er-Râzî'nin “*Kitâbü'l-Esrâr ve Sırrü'l-Esrâr*” adlı eserini geniş açıklamalarla birlikte Rusçaya tercüme etmiş (Taşkent, 1957), İbn Sînâ'nın “*el-Kânun fi'l-Tıbb*”ını Rus Diline tercüme eden heyette faal bir şekilde görev almıştır (ç.n.).

3 Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-posta: feganibeyler@gmail.com

büyük ansiklopedist âlim Ebû Ali İbn Sînâ da tam olarak bu dönemde yaşamış ve bilimsel-felsefi faaliyetlerde bulunmuştur.

İbn Sînâ'nın bilimsel ve felsefi faaliyeti, çeşitli alanlarda âlimlerden, ayrıca, hekimlerden oluşan muteber bir bilimsel ortamda vukû bulmuştur. Bu nedenle o dönemde Orta Asya'da Tıp bilimlerinin gelişim seviyesini derinlemesine ve kapsamlı bir biçimde ortaya koyabilmek için sadece İbn Sînâ'nın bilimsel mirasının incelenmesiyle sınırlı kalmak yeterli değildir. Dolayısıyla araştırmanın çerçevesini İbn Sînâ'nın Tıpla ilgili bütün eserlerini [1] – ilk sırada “*el-Kânûn fi'l-Tıbb*” gelmektedir – onun yakın selefleri ve çağdaşları olan diğer âlim ve hekimlerin eserleriyle karşılaştırmalı incelemek suretiyle genişletmek gerekir. Bu, bize bizzat İbn Sînâ'nın Tıba katkılarını, dahası, bu bilimin gelişmesindeki tarihsel rolünü açık-seçik bir şekilde ortaya koyma imkânı sağlıyor.

İbn Sînâ'nın selefleri ve çağdaşları tarafından yüzlerce eser yazıldığı dik-kate alındığında (bu eserlerin birçoğu henüz yayımlanmamış ve yeterli düzeyde incelenmemiştir) bu görevin icrası için muhtelif alanlardan çok sayıda uzmanın katılımıyla uzun yıllar boyunca sürecektir titiz bir çalışma yapılması gerektiği belli oluyor.

Biz burada, İbn Sînâ'nın Orta Asya Tıbbının büyük temsilcileriyle, özellikle Buhara ve Semerkant'lı hekimlerle bilimsel ilişkilerini ele alacak ve onların eserlerinin “*el-Kânun fi'l-Tıbb*” üzerindeki etkilerini gözden geçireceğiz.

X-XI. yüzyıllarda Orta Asya'nın (Buhara, Semerkant, Gürgenç) ve diğer Doğu ülkelerinin farklı kültür ve bilim merkezlerinde çok sayıda seçkin âlim ve hekim yaşamış ve bilimsel faaliyetlerini sürdürmüştür. İbn Sînâ, onlarla sürekli irtibat halinde bulunarak bazılarında ders almış (veya eserlerinden yararlanmış), bazılarıyla bilimsel ve felsefi içerikli tartışmalarda bulunmuş, bazılarında ise bizzat kendisi ders vermiştir.

İbn Sînâ'nın Tıp hocalarından herkesten önce, Ebû Abdullah en-Nâtîlî ve Ebû Mansûr el-Kumrî'yi zikretmek gerekir.

Nâtîlî: Çalışmaları, Bilim Tarihine Katkısı ve İbn Sînâ Açısından Önemi

Bilindiği üzere, Nâtîlî, İbn Sînâ'nın evdeki hocasıydı; ona Mantık, Geometri, Astronomi ve Felsefenin ilkelerini öğretiyordu. Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ bu derslerin sonucundan memnun değildi. Çünkü birçok konuyu kendi otobiyografisinde de belirttiği üzere, hocasından daha iyi kavriyordu. [2] Bununla birlikte, genç İbn Sînâ'nın istidat ve üstün ilmî yeteneklerini ilk defa fark eden ve

babasına oğlunun ilimden başka bir işle meşgul edilmemesi yönünde tavsiyede bulunan kişi, yine Nâtilî'dir.

Ebû Abdullah en-Nâtilî'nin bilim tarihine sunmuş olduğu başlıca katkısı, Yunan farmakolog ve hekim Pedanius Dioscorides'in (M.S. I. yüzyıl) ünlü eseri "*De Materia Medica*"nın Arapça tercümesine yaptığı yeni redaksiyondan ibarettir. Beş bölümden oluşan bu kitapta o dönemde iyi bilinen bitkisel, hayvansal ve madenî droglarla ilgili bilgiler yer alır. Kitap, 15 yüzyılı aşkın bir süre boyunca hekim ve farmakologlar için ana kaynak vazifesi görmüştür. [3] Ayrıca, bu eser, Bağdat'ta Abbâsî Halifesi el-Mütevekkil döneminde (847-861) İstefan b. Basil tarafından Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiştir. Daha sonra ise bu tercüme Huneyn b. İshak (808-873) tarafından gözden geçirilip gerekli düzeltmeler yapılmıştır. [4]

Şunu da belirtmeliyiz ki, İstefan b. Basil'in yaptığı tercümede drogların önemli bir kısmının Yunanca isimleri, mütercimim Arapça karşılıklarını bilmemesi nedeniyle olduğu gibi bırakılmıştı. Ancak X. yüzyılın ortalarına gelindiğinde İspanya'da mahallî lehçe temelli Arapça-İspanyolca terminolojide söz konusu Yunanca isimlerin birçoğunun karşılıkları bulunarak ortaya kondu. Böylece, Dioscorides'in eseri Doğu'da giderek popüler oldu. Şöyle ki, Ortaçağda Arapça, Farsça ve Türk dillerinde ilaçlarla ilgili eser yazan ünlü müelliflerin aşağı yukarı hepsi Dioscorides'in eserine atıfta bulunuyordu. [5] Orta Asyalı büyük âlim Ebû Reyhan Bîrûnî de (973-1048) Dioscorides'in Farmakoloji alanına yaptığı bu muazzam katkıyı takdir etmiş ve eserinden "*Kitâbü's-Saydana fî't-Tıbb*"da geniş bir biçimde yararlanmıştır. Bununla birlikte, Bîrûnî de Dioscorides'in kitabının Arapça tercümesindeki eksikliklerden bahsediyor:

"Bizim ülkemizde bulunan ve Arap Dilinde de karşılıkları olan bazı ilaçların isimleri olduğu gibi (Yunanca) bırakılmıştır. O halde tercümeden sonra bir de bu isimlerin açıklanması gerekir." [6]

"*Kitâbü's-Saydana fî't-Tıbb*"da Dioscorides'ten yapılan alıntılar İstefan b. Basil'in tercümesindeki [7] ilgili kısımlarla karşılaştırılıp kontrol edildiğinde ortaya onların her zaman aynı olmadığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü söz konusu alıntılarda çok sayıda Yunanca isim, ya Arapça veya Farsça karşılıkları ile değiştirilmiş ya da Arapçaya harfi harfine tercüme edilmiştir. [8]

Bîrûnî'nin, "*Kitâbü's-Saydana fî't-Tıbb*" adlı kitabında, İstefan b. Basil'in tercümesindeki Yunanca ilaç isimlerinin yerine getirdiği bazı Arapça ve diğer mahallî isimler, keza Dioscorides'ten sık sık alıntılar yapan İbn Sînâ'nın "*el-Kânun fî't-Tıbb*"ının II. kitabında da geçmektedir. Bu, karakteristik bir durumdur. Fakat bu iki müellifin (Bîrûnî ve İbn Sînâ) söz konusu eserlerindeki paralel noktalar, sadece Dioscorides'ten yapılan alıntılarla sınırlıdır. O halde onların eserleri-

nin müstakil olmayan, birbirine bağlı eserler olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilindiği üzere, Bîrûnî bu alıntıları doğrudan/aracısız olarak Dioscorides'in "De Materia Medica" kitabının Arapçaya tercümesinden almıştır. Kendisi de bu hususu "Kitâbü's-Saydana fi't-Tıbb"ın önsözünde açık-seçik bir biçimde belirtmektedir. [9] Böylelikle, burada, İstefan b. Basil tercümesinin hem İbn Sînâ hem de Bîrûnî tarafından kullanılması mümkün görünen, başkaca, yeni bir tashih veya tahkikinden bahsedilebilir.

Böyle bir tahkik X. yüzyılda aynı anda iki yerde yapıldı. Bunlardan birincisi Kurtuba'da Arap ve İspanyol âlimlerince gerçekleştirildi (yukarıda bu hususa temas edildi). Bîrûnî ve İbn Sînâ, muhtemelen, bu tahkikten haberdar değillerdi. [10] İkinci tahkik ise Semerkant'ta yapıldı. İşte bu tahkik, az bilinen âlim el-Hüseyn b. el-Hüseyn (veya el-Hüsen) b. Hurşit et-Taberî en-Nâtîlî'nin kaleminden çıkmıştır.

Kuşkusuz, bu şahıs, Bîrûnî'nin "el-Âsârü'l-Bâkiye"de Ebû Abdullah el-Hüseyn ibn İbrahim et-Taberî en-Nâtîlî adıyla zikrettiği şahıstır. Bîrûnî, bu şahsın insanın doğal yaşam süresiyle ilgili eserini okuduğunu da belirtiyor. [11] Daha önce de belirtildiği üzere, biz Ebû Abdullah en-Nâtîlî'nin genç İbn Sînâ'ya Buhara'da yaşadığı dönemde evdeki hocası sıfatıyla ders verdiğini diğer kaynaklardan da öğrenebiliyoruz. [12] O halde şimdi, şunu kesin olarak söylemek mümkündür: İbn Sînâ'nın hocası ve "el-Âsârü'l-Bâkiye"de zikredilen Nâtîlî, Dioscorides'in eserinin Arapçaya tercümesini gözden geçiren Nâtîlî'dir. Başka bir deyişle, burada aynı şahıstan söz edilmektedir. [13]

Ebü'l-Hasen el-Beyhakî (1105-1169), Nâtîlî'nin müstesna bir âlim olduğunu ve aşağıdaki eserleri telif ettiğini belirtmektedir:

"Risâle fi'l-Vücûd ve Şerh İsmihî", "Risâle fi 'İlmi'l-İksîr" ve "Makâle fi Kemiyâtî'l-'Umri'-t-Tabî'i". [14]

Nâtîlî, bunların yanı sıra, diğer bilimlerle de ilgileniyordu. Nitekim onun Tıp alanındaki hocası büyük hekim ve filozof Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 435/1043) idi. [15] İbnü't-Tayyib, Yunanca biliyordu ve antik çağ müelliflerinin eserlerine derinlemesine vâkıftı. Ayrıca, Aristoteles, Hipokrat ve Galenos'un eserleri üzerine şerhler yazmıştı. [16] İbn Sînâ, Tıpla ilgili birçok meseleyi Ebü'l-Ferec'le tartışmış ve bu hususta özel bir risâle de yazmıştır. [17]

Nâtîlî'nin Disocorides'in eserinin Arapça tercümesine yaptığı tahkik, ikisi kısmî, ikisi tam olmak üzere, dört elyazması nüshada muhafaza edilmiştir. [18] Bunlardan mukaddime ve kolofonu [19] 1979 yılında neşredilen [20] Leiden nüshası (Cod. Or. 289), daha eski ve tam bir nüshadır. Semerkant'ta h. 380/m. 990 yılında tamamlanan ve orada Sâ mânîler'in Horasan valisi Türk başkumandan Ebû

Ali es-Simcûrî'ye (986-997) [21] takdim edilen bu elyazması nüsha, h. 475/m. 1083 yılında Nâtilî'nin [22] kendi imzasıyla istinsah edilmiştir.

Nâtilî, mukaddimede genel bir giriş ve valiye övgüden sonra, eski zamanlara ait bilimlere vâkıf olup bilgelerin kitaplarını okuduğu için kendisinin söz konusu bilimlerde muğlâk olan hususları açıklığa kavuşturmak, ayrıca, farklı tercüme ve istinsahlar sonucunda kitaplarda tahrif edilmiş kısımları tashih etmek üzere, Ebû Ali es-Simcûrî tarafından görevlendirildiğini yazıyor. Ardından Nâtilî, Dioscorides'in "*De Materia Medica*" kitabında da yine bu nedenlerden dolayı bolca karışıklık/düzensizlik ve tahrifin meydana geldiğini, kendisinin ise Ebû Ali es-Simcûrî'nin siparişi üzerine kitabı tashih ve tahkik ettiğini belirtiyor. Sonda o, kitabın yedi makaleden ibaret olduğunu, bunlardan dördünü Huneyn b. İshak'ın, kalanlarını İstefan b. Basil'in [23] tercüme ettiğini, kendisinin ise kitabın tüm bölümlerini tashihe tâbi tuttuğunu, onu bizzat kendisinin istinsah ettiğini ve kitap-taki resimleri de şahsen çizdiğini ifade ediyor. [24]

Mukaddimede Nâtilî'nin icra ettiği bu çalışmayla ilgili ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle, onun yaptığı tashih ve tahkikin nelerden ibaret olduğunu söylemek şimdilik zordur. Bu, ancak onun tashih etmiş olduğu metni İstefan b. Basil ve Huneyn b. İshak'ın yaptıkları tercüme metniyle karşılaştırmak suretiyle açıklığa kavuşturulabilir. Bununla birlikte, Nâtilî'nin kendi çalışma metnine kitapta tasvir edilen bitki, hayvan vs. resimlerini ilave ettiğini dikkate alarak şunları tahmin etmek mümkündür: Nâtilî, esas dikkatini drogların tanımına ve nelerden elde edildiğine ayırmıştır. Muhtemelen, Arapçaya tercüme edilmemiş olan Yunanca bitki isimlerini mahallî karşılıklarıyla değiştirme yoluna da başvurmuştur.

Kumrî: Yaşamı, Eserleri ve Türk-İslâm Tıbbındaki Yeri

İbn Sînâ'nın bir diğer Tıp hocası, Buhara'da bizzat görüşmüş olduğu Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî'dir. İbn Ebû Usaybia, ondan bir hekim olarak takdirle bahsetmiş, tanınmış bir âlim olduğunu, o dönemde Tıbbın hem teorik hem de pratik alanlarında kendisi kadar engin bilgi birikimine sahip bir hekim bulunmadığını belirtmiştir. [25]

Kumrî, Buhara'da doğmuş ve orada yaşamıştır. Sâ mânî Hânedanı mensuplarından, özellikle Emir Mansûr'dan (muhtemelen, bu emir 961-976 yılları arasında hükümdarlık yapmış olan Mansûr b. Nûh I'dir) büyük bir saygı görmüştür. Kumrî, tıbbî yardımın gerekli olduğu durumlarda hareme bile serbestçe girebilme iznine sahip olmuştur. [26]

İbn Sînâ, Kumrî'yle genç yaşlarında karşılaşmış (o zamanlar Kumrî bir hayli yaşlıydı), onun Tıpla ilgili derslerine katılmış ve birçok konuyu kendisinden öğ-

renmiştir. [27] Kumrî, yaklaşık olarak h. 390/m. 999 yılında vefat etmiş [28] ve Buhara'da defnedilmiştir. [29]

Kumrî'nin iki eseri muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmıştır:

1) "*Kitâbü'l-Ginâ ve'l-Münâ*" ("Yeterli ve İstenen Kitap"); [30]

2) "*Kitâbü't-Tenvîr fi'l-İstulâhâti't-Tıbbiyye*" ("Tıp Terimlerini Aydınlatan Kitap"). [31]

Bunlardan birincisi *Künnâş ve Şemsiyye el-Mansûriyye* şeklinde de isimlendirilmekte olup çok sayıda elyazması nüshayla günümüze kadar ulaşmıştır. Bu nüshalardan biri Leningrad'da, [32] diğeri ise Taşkent'te bulunan Özbekistan Bilimler Akademisi Şark Araştırmaları Enstitüsünde (demirbaş № 5708) muhafaza edilmektedir. Bu, oldukça hacimli bir eserdir (Taşkent nüshasında 27 satırlı 155 varak bulunuyor, ölçüsü 18 x 26 cm'dir); insan vücudundaki bütün organların hastalıklarının teşhis ve tedavisine hasredilmiştir. Kumrî, eserin mukaddimesinde genç yaşlarından itibaren doğa bilimlerini, özellikle de insanı acı ve hastalıklardan koruyan ilaçlardan dolayı Tıbbî sevdiğini belirtmiştir. O, Tıpla ilgili çeşitli kitaplar okuyup hastalıkları tedavi yöntemlerine dair kısa notlar çıkarmış ve onlara kendi tecrübesi sonucunda ortaya çıkan hususları eklemiştir.

Kitap üç makaleden oluşmaktadır:

1) İnsanda tepeden tırnağa kadar ortaya çıkan hastalıklara dair makale: 120 fasıldan ibarettir (varak 1b-109b);

2) Hâricî hastalıklara dair makale: 42 fasıldan oluşmaktadır (varak 109b-128b);

3) Hummaya (ateşli hastalıklar) dair makale: 27 fasıldan ibarettir (varak 128b-144a).

Eserde bunların ardından aşağıdakiler yer almaktadır:

Nöbetler (ateşli havale) hakkında bölüm (varak 144b-148a), nekahet evresinde bulunanların uymaları gereken hususlara dair bölüm (varak 148a-150b) ve nabızla ilgili bölüm (varak 150b-151b).

Kumrî, kitapta hastalığın kısa tanımının ardından gerekli mürekkep (birleşik) ilaçların [33] nasıl hazırlanacağını da belirtmek suretiyle o hastalıkla ilgili tedavi yöntemlerini ortaya koyuyor. [34]

Kumrî, eserinde yararlanıp alıntı yaptığı kaynakları dakik bir biçimde belirtiyor. Bu husus, İbn Sînâ dönemine ait Tıp literatürü hakkında yeteri kadar açık seçik bir fikir ve tasavvur oluşturuyor. Aynı zamanda bu eserlerin hangi müellife ait olduğunu tespit etme imkânı da sunuyor. Dahası, bu, hastalıkların teşhis

ve tedavisiyle ilgili diğer görüşlerin kaynağını da ortaya koyuyor. [35] Kumrî, Hipokrat'tan (M.Ö. 459-355) başlayarak Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî'ye (865-925) kadar toplam 30'dan fazla müelliften alıntılarda bulunuyor.

Kumrî'nin “*Kitâbü'l-Gınâ ve'l-Münâ*” adlı eserinin bir diğer özelliği, onun görünüşe göre sırf pratik amaçlarla telif edilmiş olmasından ibarettir. Zira biz bu eserde ahlât-ı erbaa (mîzaç) [36] öğretisi, organların yapısı (anatomi), hastalıkların sebepleri ve ortaya çıkışı, tedavinin genel kuralları, sağlığın korunması vs. gibi Tıp biliminin genel teorik konularına hasredilmiş bölümler göremiyoruz. [37] Kumrî'nin yaşadığı dönemde Tıp biliminin çok önemli bir konusu olan nabız, bu kitapta sadece sathî bir biçimde ele alınmıştır. Nitekim Kumrî'nin nabızla ilgili bölümün başında sarf ettiği sözler, bu durumu açıklar mahiyettedir:

“Nabzın mahiyet ve keyfiyetini kavramak çetrefilli/meşakkatli bir iştir. Gerçekten de, büyük çabalar göstermeden ve zorlukları bertaraf etmeden onu kavramak mümkün değildir. On beş yıl ve daha fazla Tıpla iştilal eden öyle hekimler var ki, nabız konusunu onun çetrefilli ve çok yönlü oluşundan dolayı kavrayamıyorlar.” [38]

İbn Sînâ ise nabzı hastalıkları teşhis etmenin en önemli yöntemlerinden biri olarak önemsemiş ve “*el-Kânun fi'l-Tıbb*”da bu konuya özel bir bölüm ayırmıştır. [39] O, bu bölümde nabız meselesinin tüm yönlerini oldukça ayrıntılı bir biçimde tetkik etmiş, üstelik nabzın bazı inceliklerini açıklığa kavuşturmak için müzik nazariyesine başvurmuştur. Bununla yetinmeyen İbn Sînâ, nabız konusunda müstakil bir risâle de yazmıştır. [40]

Kumrî'nin yukarıda bahsi geçen ikinci eseri “*Kitâbü't-Tenvîr el-Ma'rûf bi Sirâci'l-Kumrî*” (“Kumrî'nin Kandili” Adlı [adııyla bilinen] Aydınlatma Kitabı”) [41] şeklinde de adlandırılmaktadır. Elimizde bu eserin III Ahmed (Enderun) Kütüphanesindeki (İstanbul) elyazması nüshasının (demirbaş № 2040) fotokopisi bulunmaktadır. Bu elyazması nüsha, Kahire'deki Arapça Yazma Eserler Enstitüsünde muhafaza edilmekte olan nüshanın mikrofilminden elde edilmiştir. [42]

Kumrî, bu eserin mukaddimesinde Tıbbın diğer bilimlere üstünlüğünü ve her insanın her zaman ve her yerde ona ihtiyaç duyduğunu göz önünde bulundurarak bu bilime yeni başlayanlara yardımcı olmaya karar verdiğini yazıyor. Bunu yeni başlayanların bu bilimi hızlı ve kolayca öğrenebilmeleri için yaptığını belirtiyor. Ardından Kumrî, bunu gerçekleştirmek amacıyla her ne kadar Tıp sanatıyla iştilal edenlerce bilinse de, bu alana yabancı olanların anlamak için büyük emek ve zaman sarf etmeleri gereken muhtelif terimleri farklı kitaplardan aldığını ifade ediyor. Müellif, bunları şu veya bu terimin nasıl meydana geldiğini belirtmeksizin açıklıyor. O halde Kumrî'nin bu eserinin bir Tıp terimleri sözlüğü olduğu söyle-

nebilir. Bu sözlükte yer alan bütün sözcükler aşağıda belirtilen 10 bölümde tasnif edilmiştir:

I) İnsanda baştan ayağa/tepeden tırnağa ortaya çıkan hastalıkların adlarıyla ilgili bölüm: Bu bölümde 96 terim yer almaktadır.

II) Vücudun dış kısımlarında beliren hastalık isimleriyle ilgili bölüm: Bu bölümde 40 terim bulunmaktadır.

III) Hummaların (ateşli hastalıklar) isimlendirilişiyle ilgili bölüm: 18 terim içermektedir.

IV) İnsan vücudundaki uzuvlara verilen isimlerle ilgili bölüm: 34 terimden ibarettir.

V) Mizaçların ve insan vücuduyla ilgili benzer anlayış ve olguların isimlerine dair bölüm: Bu bölüm, 31 terimden müteşekkildir.

VI) Tedavide kullanılan maddelerin (genel olarak muhtelif ilaç türlerinin) isimleriyle ilgili bölüm: 30 terim içerir.

VII) Yiyecek ve içecek isimlerine dair bölüm: 31 terimden oluşmaktadır.

VIII) Akrâbâzînlerde [43] karşılaşılan isimler hakkında bölüm: Burada, 15 terim ele alınmıştır.

IX) Ağırlık ve hacim ölçülerinin adları üzerine bölüm: 15 terimden ibarettir.

X) Her zaman lâzım olabilecek maddelerin hazırlanışına dair bölüm: 36 terim içermektedir. Bu terimler çeşitli maddeleri yıkama ve pişirmeye ilgilidir; burada, kuru hamam ve banyo hazırlama yöntemi de tasvir ediliyor.

Kitapta toplam 350 kadar terim yer almaktadır. Bununla birlikte, Kumrî bu terimlerle ilgili açıklamaları kendisine ait bir diğer eserden ("*Kitâbü'l-Gmâ ve'l-Münâ*") almıştır. Şöyle ki, bu iki eserde (özellikle sözlüğün ilk 3 bölümünde) sözcüklerin sıralanış şekli bile aynıdır.

Kumrî'nin bu sözlüğünden, h. 1294/m. 1877 yılında telif edilmiş "*Nâme-i Dânişverân-i Nâsirî*" adlı eser de dâhil olmak üzere, eski biyografik ve bibliyografik kaynaklarda söz edilmemesi, dikkat çekicidir. Fakat bu husus, sözlüğün yazarının Kumrî olduğunu asla şüphe altında bırakmaz. Nitekim aşağıdaki olgular da bu eserin müellifinin Kumrî olduğunu ortaya koymaktadır:

1) Bilimsel literatürde sözlüklerin 8 listesi bilinmektedir. Bunlarda da müellifin ismi Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî olarak kayıtlıdır.

2) Bu sözlük, önce de ifade edildiği üzere, Kumrî'nin bir diğer temel eserindeki bilgilere göre düzenlenmiştir.

3) Özbekistan Bilimler Akademisi Şark Araştırmaları Enstitüsünde bu sözlüğün Farsça tercümesinin elyazması nüshası (demirbaş № 6171) bulunmaktadır. Söz konusu tercüme, XVI. yüzyılda İsmail b. Muhammed Yusuf Tabîb tarafından yapılmıştır. Bu şahıs muhtemelen, Bâbü (1483-1530) ve Hümâyün'un (1508-1556) hekimliğini yapmış olan ünlü tabip Yûsufî'nin oğludur. [44] Bizzat mütercim, eserin orijinalinin Ebû Mansûr el-Kumrî'ye ait olduğunu belirtiyor. Bu tercüme, "*Hallü'l-Esâme*" ("İsimlerin Çözümlemesi") adını taşımakta olup 11 bölümden ibarettir. [45]

Kumrî'nin sözlüğü, içerisindeki birçok terimin basit bir biçimde açıklanmış olmasına rağmen, genel anlamda İbn Sînâ dönemine ait Tıp terminolojisinin irdelemesi açısından büyük önem taşımaktadır. Sözlükte çeşitli yiyecek, içecek ve o zamanki tıbbî tecrübeye kullanılan farklı araçlara ilişkin açıklamalar özellikle dikkat çekicidir. Zira alışlageldik sözlüklerde bu tür sözcüklere dair açıklama yer almamaktadır. Dahası, bunlar İbn Sînâ'nın "*el-Kânun fi't-Tıbb*"ında ve diğer müelliflerin Tıpla ilgili eserlerinde de açıklanmış değildir. [46]

Ehaveynî ve Türk-İslâm Tıbbına Katkısı

İbn Sînâ döneminde Orta Asya Tıbbının hangi düzeyde olduğunu tam olarak ortaya koyabilmek için onun yakın selefi, belki de, yaşça büyük çağdaşı olan Ebû Bekir Rebî' b. Ahmed el-Ehaveynî el-Buhârî'den de kısaca bahsetmek gerekir. Ehaveynî, Buhara'da yaşamış ve çalışmıştır. Ve kendisinin de yazdığı üzere, Ebû Bekir Muhammed b. Zakeriya er-Râzî'nin öğrencilerinden birinin [47] öğrencisi olmuştur. Bu bilgiden hareketle, bazı araştırmacılar onun X. yüzyılın II. yarısında yaşamış olduğunu düşünmektedirler.

Ehaveynî, kendi döneminin hatırı sayılır hekimlerindendi ve 30 yıllık bir hekimlik tecrübesine sahipti. O, özellikle kara sevdaya tutulmuş melankoli hastalarını tedavi konusunda oldukça başarılıydı. Çağdaşları bundan dolayı onu "delilerin hekimi" (*pezeşk-i dîvânagân*) adlandırıyorlardı.

Ehaveynî'nin "*Hidâyetü'l-Müte'allimîn fi't-Tıbb*" ("Tıp Öğrenenler İçin Rehber") adlı büyük eseri, günümüze ulaşmıştır.

Fars dilinde yazılmış en eski Tıp eserlerinden biri kabul edilen bu çalışma, 1965 yılında yayımlanmıştır. [48] Kitapta o zamanki Tıbbın hemen hemen bütün dallarıyla ilgili konulara (genel teorik bilgiler, gerek özel gerekse genel hastalıkların tanımı, tedavisi vb.) yer verilmiştir. Müellif, eserde sık sık kendi tecrübelerinin sonuçlarını sunmuş ve seleflerine karşı bir takım beyanlarda bulunmuştur. [49]

**Râzî, Mecûsî, Ehaveynî, Kumrî ve İbn Sînâ'nın Tıpla İlgili Eserlerinde
Ele Alınan Konulara Dair Karşılaştırmalı Tablo**

<i>"et-Tıbbu'l-Mansûrî"</i> Râzî (865-925)	<i>"Kâmilü's-Sînâ'a"</i> Mecûsî (ö. 994)	<i>"Hidâyetü'l-Müte'allimîn"</i> Ehaveynî (X. yüzyıl)	<i>"Kitâbü'l-Gınâ ve'l-Münâ"</i> Kumrî (ö. 999)	<i>"el-Kânun fi'l-Tıbb"</i> İbn Sînâ (980-1037)
Genel teorik konular	Genel teorik konular	Genel teorik konular	————	Genel teorik konular (I. kitap)
Basit ilaçlar	Basit ilaçlar	————	————	Basit ilaçlar (II. kitap)
Genel hastalıklar, vücudun dışında beliren hastalıklar	Humma (ateşli hastalıklar), genel hastalıklar, vücudun dışında beliren hastalıklar	Özel hastalıklar (baştan ayağa)	Özel hastalıklar (baştan ayağa)	Özel hastalıklar (baştan ayağa) (III. kitap)
Özel hastalıklar (baştan ayağa), humma (ateşli hastalıklar)	Özel hastalıklar (baştan ayağa)	Genel hastalıklar, vücudun dışında beliren hastalıklar, humma (ateşli hastalıklar)	Genel hastalıklar, vücudun dışında beliren hastalıklar, humma (ateşli hastalıklar)	Humma (ateşli hastalıklar), genel hastalıklar, vücudun dışında beliren hastalıklar (IV. kitap)
————	Mürekkap (birleşik) ilaçlar	————	————	Mürekkap (birleşik) ilaçlar

Orta Asyalı Diğer Hekimler ve İbn Sînâ'yla İlişkileri

İbn Sînâ dönemini temsil eden âlim ve hekimlerin, ayrıca, onun Râzî, Mecûsî vd. gibi bazı büyük seleflerinin Tıbbın farklı dallarıyla ilgili (yukarıda adları geçen) eserlerindeki konuları *"el-Kânun fi'l-Tıbb"* in ele aldığı konularla karşılaştırdığımızda ortaya dikkat çekici bir tablo çıkıyor. Şöyle ki, yukarıdaki tablodan da görüleceği üzere, Buharalı hekimler Ehaveynî ve Kumrî'nin eserlerinde Tıbbın pratik alanıyla ilgili önemli bölümler, özel hastalıkları teşhis ve tedavi yöntemlerine, yani, insan vücudunun (baştan ayağa) farklı organlarının hastalıklarına hasredilmiştir. Başka bir deyişle, Ehaveynî ve Kumrî'nin eserlerinde özel hastalıklarla ilgili bölüm, genel hastalıklara dair bölümden önce gelmektedir. Râzî ve Mecûsî'nin ilgili eserlerinde ise durum tablodan da görüldüğü üzere, bunun aksinedir. Aslında İbn Sînâ da bu geleneğe bağlı kalmış ve *"el-Kânun fi'l-Tıbb"* in en büyük kitabını (III. Kitap) özel hastalıklara tahsis etmiştir. Eserin IV. kitabını ise genel hastalıklara ayırmıştır.

İbn Sînâ'nın *"el-Kânun fi'l-Tıbb"* adlı eseri, Farmakolojiyle ilgili konuların sunumu açısından da Mecûsî'nin *"Kâmilü's-Sînâ'ati'l-Tıbbiyye"* eserinden fark-

lıdır. Şöyle ki, Mecûsî, başlangıçta bütün drogları bitkisel, madenî ve hayvansal olmak üzere, üç gruba ayırır. [50] Ardından ise bitki menşeli drogları kökler, otlar, tohumlar, yapraklar, çiçekler, meyveler, yağlar, usareler (öz su, şıra), zamklar (kitre) vs. şeklinde gruplara ayırarak açıklıyor (o, bu tasnifte bir dereceye kadar Dioscorides'i takip etmiştir).

İbn Sînâ ise bütün drogları Arap Alfabesine göre sıralamıştır. Bununla birlikte, biz böyle bir sistemin ilk defa bizzat İbn Sînâ tarafından ortaya konduğunu söyleyemeyiz. Çünkü ondan önce Ebû Mansûr Muvaffak b. Ali el-Herevî, basit ilaçlarla ilgili Farsça bir eser telif etmiş [51] ve bu eserdeki konuları alfabe sırasına göre ele alıp işlemiştir. [52] Birçok araştırmacı, Herevî'nin eserini (yukarıda belirtildiği üzere, İbn Sînâ'nın hocalarından el-Kumrî'nin de hizmetinde bulunduğu) Sâmânî Emiri Mansûr b. Nûh'a (961-976) [53] ithafen kaleme aldığı kanaatinde. Buradan hareketle, Herevî'nin de Buhara bilim câmiasıyla irtibat halinde olduğunu söylemek mümkündür.

Değerlendirme ve Sonuç

Sonuç olarak İbn Sînâ döneminde Orta Asya'da, özellikle Buhara ve Semerkant'ta seçkin hekim-âlimler yaşamış ve faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu hekimler arasında geleceğin büyük ansiklopedist âliminin (İbn Sînâ) bizzat hocalığını üstlenenler de olmuştur. Bununla birlikte, onların bilime sundukları üstün hizmet ve katkılar, sadece genç İbn Sînâ'ya Tıp ve diğer bilimlerle ilgili ders vermiş olmalarıyla asla sınırlanmamıştır; zira bu alanlara çok daha derin bir biçimde nüfuz etmişlerdir. Buna ek olarak, İbn Sînâ'nın "*el-Kânun fi't-Tıbb*" kitabında işlediği konuları tasnif ederken daha çok yukarıda adları geçen Orta Asya âlimlerini (Râzî, Mecûsî vd.) örnek alması da tesâdüfî bir olay değildir.

NOTLAR

[1] Bu eserlerin sayısı 31 kadardır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Убайдулла Исраилович Каримов, "О медицинском наследии Ибн Сины", **Абу Али ибн Сина: К 1000-летию со дня рождения** içinde, Издательство "ФАН" Узбекской ССР, Ташкент, 1980, ss. 122-149.

[2] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مصر، ١٨٨٢، ج ٢، ص ٣-٢.

(bundan sonra *İbn Ebû Usaybia* olarak gösterilecektir)

[3] George Sarton, **Introduction to the History of Science**, Vol. I, Baltimore, 1927, p. 258.

[4] İbn Ebû Usaybia, Cilt II, ss. 46-47.

- Yazarın burada bahsettiği eser, ülkemizde de tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır. Bkz.: Pedanius Dioscorides, **Kitâbü'l-Haşâiş fi't-Tıbb: De Materia Medica**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013 (ç.n.).
- [5] Dioscorides ve eserinin Türk-İslâm Tıbbı üzerindeki etkileriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Adnan Ataç, Rifat Vedat Yıldırım, “Osmanlı Hekimleri ve Dioskorides’in ‘De Materia Medica’sı”, **OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi) Dergisi**, Sayı 15, Ankara, 2004, ss. 257-269 (ç.n.).
- [6] Абу Райхан Бируни, **Фармакогнозия в медицине**, Избранные произведения, Т. IV, Исследование, перевод, примечания и указатели У. И. Каримова, Издательство “ФАН” **Узбекской ССР**, Ташкент, 1973, с. 67, 139.
- [7] La “Materia medica” de Dioscorides, transmission medievale y renacentista por Cesar E. Dubler y Elias Teres, Vol. II, Tetuan y Barcelona, 1952-1957.
- [8] Абу Райхан Бируни, **a.g.e.**, s. 67, 116.
- [9] Абу Райхан Бируни, **a.g.e.**, s. 140.
- [10] Görünen şu ki, Bîrûnî ve İbn Sînâ'nın döneminde Endülüslü âlimler tarafından yazılan eserler, Doğu'daki hilafete ait eyaletlerde henüz yaygın olarak bilinmiyordu. Bîrûnî'nin “*el-Âsârü'l-Bâkiye*”de, İbn Sînâ'nın ise “*el-Kânûn fi't-Tıbb*”da söz konusu tahkik metnine atıfta bulunmamış olmaları da bununla açıklanabilir.
- [11] Абу Райхан Бируни, **Хронология**, Избранные произведения, перевод и примечания М. А. Салье, Издательство Академии наук Узбекской ССР, Ташкент, 1957, с. 100.
- [12] Geniş bilgi için 2 numaralı dipnotta belirtilen kaynağa bakınız.
- [13] Абу Райхан Бируни, **Фармакогнозия в медицине**, с. 68; Mahmoud M. Sadek, “Notes on the Introduction and Colophon of the Leiden Manuscript of Dioscorides ‘De Materia Medica’”, **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 10, № 3, Cambridge, August 1979, p. 345. Mahmoud M. Sadek'in bu çalışmasına aşağıdaki ilişimden ulaşılabilir: <http://www.jstor.org/stable/162143>, erişim tarihi: 15.09.2016 (ç.n.).
- [14] كتاب تنمية صوان الحكمة علي بن أبي قاسم زيد البيهقي، لاهور، ۱۳۵۱، ص ۲۲.
- [15] İbn Ebû Usaybia, Cilt I, s. 240.
- [16] ذبيح الله صفا، تاريخ علوم در تمدن اسلامي، جلد اول، ۱۳۳۶، ص ۲۰۵-۲۰۴.
- [17] У. И. Каримов, **a.g.e.**, с. 133, № 19. Yazar burada, İbn Sînâ'nın hekim, filozof ve Hıristiyan ilahiyatçısı İbnü't-Tayyib'e karşı yazmış olduğu “*Risâle fi'r-Redd ile 'Ş-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib fi't-Tıbb*” adlı eseri kastetmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Mahmut Kaya, “İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXI, İstanbul, 2000, s. 230; Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 37; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XX, İstanbul, 1999, s. 343 (ç.n.).
- [18] Fuat Sezgin, **Geschichte des Arabischen Schrifttums**, Bd. III, Leiden, 1970, p. 315.
- [19] *Kolofon* sözcüğü, Türk Dil Kurumunca yayımlanan Büyük Türkçe Sözlükte “Yazmaların ya da ilk basmaların sonunda yer alan ve yazar, kitap adı, kitap yazarı ya da basarı, basım yeri gibi bilgilerin verildiği bölüm” şeklinde açıklanmaktadır. Bununla birlikte, İslâm literatüründe bu sözcüğün yerine “ketebehû”, “istinsah kaydı”, “ketebe kaydı”, “ferâğ”, “ferâğ kaydı” gibi ifadelerin kullanıldığını belirtmekte yarar vardır. Konuyla ilgili geniş bilgi için

bkz.: Orhan Bilgin, “Ferâğ Kaydı”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XII, İstanbul, 1995, ss. 354-356 (ç.n.).

[20] Mahmoud M. Sadek, Op. cit., pp. 345-354.

[21] Ebû Ali es-Simcûrî hakkında bilgi için bkz.: B. B. Бартольд, **Сочинения**, Т. VII, Издательство “Наука”, Москва, 1971, с. 477.

[22] Bu nüshanın ferâğ kaydında Nâtilî'nin ismi Ebû Abdullah en-Nâtilî olarak geçmektedir.

[23] İbn Ebû Usaybia (II, ss. 46-47), kitabın tamamının İstefan b. Basil tarafından tercüme edildiğini, Huneyn b. İshak'ın ise bu tercüme tahkik ettiğini belirtmektedir.

[24] Mahmoud M. Sadek, Op. cit., p. 352, 354.

[25] İbn Ebû Usaybia, Cilt I, s. 327.

[26] نام دانشوران ناصری، جلد اول، تهران، ۱۲۹۶، ص ۳۸۰.

(bundan sonra *Nâme-i Dânişverân-i Nâsirî* şeklinde gösterilecektir)

[27] İbn Ebû Usaybia, Cilt I, s. 327.

[28] Fuat Sezgin, Op. cit., p. 319.

[29] Bazı müellifler, Kumrî'nin eserinde Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî'den sık sık alıntı yaptığına dayanarak (onlara göre Râzî de “*el-Hâvî*” adlı eserinde Kumrî'nin “*İlelü'l-İlel*” eserine atıfta bulunmaktadır) onları muâsır âlimler olarak görüyorlar (*Nâme-i Dânişverân-i Nâsirî*, Cilt I, s. 381).

محمود نجم آبادی، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۵۳، ص ۶۵۴.

(bundan sonra *Necmâbâdî* şeklinde gösterilecektir)

Kanaatimizce, Kumrî ve Râzî'nin birbirinin çağdaşı olma ihtimali çok düşüktür. Çünkü Kumrî, Râzî'nin ölümünden aşağı yukarı 75 yıl sonra ölmüştür. İlaveten, Râzî'nin “*el-Hâvî*”yi yazdığı sırada Kumrî'nin ünlü bir hekim ve önemli bir eser müellifi olduğuna ihtimal vermiyoruz.

[30] Geleneksel Osmanlı Hekimliğinin son temsilcilerinden biri kabul edilen Gevrekzâde Hasan Efendi, Ebû Mansûr Hasan b. Nüh el-Kumrî'nin Sâmânî Hükümdarı II. Mansûr için yazdığı “*Kitâbü'l-Gunâ ve'l-Münâ*” adlı dâhilî ve ateşli hastalıklara dair eseri “*Dürre Mensûriyye fi Tercemeti'l-Mansûriyye*” adıyla Türkçeye tercüme etmiştir. Bkz.: Nil Sarı, “Tıp”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XLI, İstanbul, 2012, s. 109. Müellif, başlık koymadığı bu eserin adını içeride kenar notu olarak vermektedir. Dâhilî, hâricî ve ateşli hastalıklar olmak üzere üç kısımdan meydana gelen eser, Ebû Mansûr Hasan el-Kumrî'nin “*Gunâ ve Münâ*” adlı kitabının tercümesidir. Eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bkz.: Recep Uslu, “Hasan Efendi, Gevrekzâde”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XVI, İstanbul, 1997, s. 317. Ayrıca, bu eser Milli Kütüphanede Mf1994 C 52/000506543 kayıt numarasıyla kitap ve mikrofilm olarak bulunmaktadır. Yayın tarihi 1956 yılı olup kullanımı özel izne tâbidir (ç.n.).

[31] Fuat Sezgin, Op. cit., p. 319. “*Nâme-i Dânişverân-i Nâsirî*”de aşağıdaki eserler Kumrî'ye isnat edilmektedir:

کتاب الغناء و المناء، کتاب علل العلل، مجموعة کبیر در ادویه، معالجات منصوری، مقاله در بحران، رساله در علاج امراض، رساله در حمیات دائره، مقاله در مرض استسقاء.

[32] Burada, Rusya'nın kültürel merkezi olarak kabul edilen Sankt Peterburg (St. Petersburg)

- şehri kastedilmektedir. Şehir 1914-1924 yılları arasında Petrograd, Sovyetler Birliği döneminde (1924-1991) ise Leningrad adlandırılmıştır (ç.n.).
- [33] Kaynaklarda ilaçların basit (*el-edviyetü'l-müfred*) ve birleşik (*el-edviyetü'l-mürekkebe*) olmak üzere iki ana bölüme ayrıldığı görülür. Basit ilaçlar, modern eczacılıkta “drog” denilen bir tek maddeden ibaret olup aynı zamanda birleşik ilaçların ham maddesini teşkil ederler. Önceleri yalnız bitkisel ve kimyasal kökenli olan basit ilaçlara sonradan hayvansal droglar da eklenmiştir. Birleşik ilaçlar ise yapısında birden fazla basit ilaç bulunan maddelerdir ve tedavi açısından birçok etkiye sahip oldukları için kullanım alanları çok daha geniştir. Ortaçağın Müslüman eczacıları ilaç şekilleri, ilaç yapımında kullanılan aletler ve uygulanan yöntemlerle ilgili buluşları sayesinde eczacılık sanatının gelişmesine önemli katkıda bulunmalarından başka ilaçlar ve bunların tedavideki etkileri üzerine kitap yazmak suretiyle de Doğu droglarının ve ilaç hazırlama tekniklerinin Avrupa ülkelerinde tanınmasına imkân sağlamışlardır. Bkz.: Turhan Baytop, “Eczacılık”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: X, İstanbul, 1994, ss. 386-388 (ç.n.).
- [34] Müellif kitabın sonunda, ona birleşik ilaçlarla ilgili bir bölüm ilave etmediğini özellikle belirtmekte, nedenini ise bu ilaçların her yerde bulunabileceği, üstelik onlara nâdiren ihtiyaç duyulduğu şeklinde açıklamaktadır.
- [35] İbn Sînâ da “*el-Kânun fi'l-Tıbb*”da hem antik çağ hem de kendi dönemine yakın seleflerinden birçok müellifin ismini zikrediyor. Fakat o, bunu nâdiren yapıyor. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın neleri diğer müelliflerden alıntıladığını ve neleri kendi gözlemlerine dayanarak yazdığını her zaman kesin olarak tespit etmek mümkün olmuyor. Biz burada, bu konuyla ilgili bir örnek vermekle yetiniyoruz. Şöyle ki, Tıp tarihçileri şu hususu özellikle vurguluyorlar: İbn Sînâ “*el-Kânun fi'l-Tıbb*”da (Кн. I, с. 236; Кн. III, Т. 2, с. 86) vücutta su toplanmasının farklı türlerinin darbe (vurma) yöntemiyle teşhisine dair bilgiler vermektedir; bu da onun hastalıkları teşhiste perküsyon metodunu uyguladığını gösteriyor. Bununla birlikte, hastalıkların teşhisiyle ilgili tüm ders kitaplarında bu metod, öncelikli olarak, 1761 yılında perküsyon yöntemini ileri süren Viyanalı hekim Josef Leopold Auenbrugger'e (1722-1809) atfedilir (Б. Д. Петров, **Ибн Сина - творец “Канона”**, Абу Али ибн Сина, **Канон врачебной науки**, Кн. I, Ташкент, 1954, с. XXXVI, 467, прим. к с. 238; В. К. Джумаев, указ. соч., с. 161). Meğer hem Kumrî (Özbekistan Bilimler Akademisi Şark Araştırmaları Enstitüsü, demirbaş № 5708, varak 74b) hem de onun çağdaşı Ali b. Abbas el-Mecûsî (ö. 994; “*Kâmilü's-Sînâ'ati'l-Tıbbiyye*”, I. Bölüm, s. 374), eserlerinde vücutta su toplanmasının farklı türlerinin perküsyon metoduyla teşhisi konusunda neredeyse aynı ifadeleri kullanmışlardır.
- İranlı Tıp âlimi el-Mecûsî ve adı geçen eseri hakkında geniş bilgi için bkz.: Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ali b. Abbas el-Mecûsî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: II, İstanbul, 1989, ss. 379-380 (ç.n.).
- [36] Burada, ahlât-ı erbaa ifadesiyle Antikçağ ve Ortaçağda insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen dört temel sıvı madde kastedilmektedir. Geniş bilgi için bkz.: Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: II, İstanbul, 1989, s. 24 (ç.n.).
- [37] Aşağıdaki kaynak bu durumu açıklar mahiyettedir:
- Dimitri Gutas, “İbn Sînâ Devrinde Tıp Teorisi ve Bilimsel Metot”, Çev. M. Cüneyt Kaya, **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, Klasik Yayınları, genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul, 2010, ss. 229-

245 (ç.n.).

- [38] Eserin elyazması nüshası, Özbekistan Bilimler Akademisi Şark Araştırmaları Enstitüsü, demirbaş № 5708, varak 150b.
- [39] Абу Али ибн Сина, **Канон врачебной науки**, Кн. I, Ташкент, 1954, сс. 240-262. Eserin ilgili bölümünün Türkçe tercümesi için bkz.: İbn-i Sînâ, **el-Kânûn fi't-Tıbb**, Çev. Esin Kâhya, I. Kitap, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2017, ss. 225-248 (ç.n.).
- [40] У. И. Каримов, a.g.e., с. 142, № 30.
- [41] Fuat Sezgin, Op. cit., p. 319.
- [42] فهرست المخطوطات المصورة، الجزء الثالث، القسم الثاني، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٥٧، شماره ٦٩.
- [43] Makalenin Rusça metninde *фармакопея* (pharmacopoeia) sözcüğü kullanılmaktadır. Biz bu sözcüğü *akrâbâzîn* (Türk-İslâm Tıbbında ilaç formüllerini içeren el kitaplarının genel adı, kodeks) olarak tercüme etmenin daha isabetli olacağını düşündük. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Turhan Baytop, “Akrâbâzîn”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: II, İstanbul, 1989, ss. 287-288 (ç.n.).
- [44] Собрание восточных рукописей **АН Узбекской ССР** (Özbekistan Bilimler Akademisi Şark Yazmaları Mecmûası), T. VI, Ташкент, 1963, с. 159, № 4363. Bu kaynaktaki, “*Hallü'l-Esâme*”nin Kumrî'nin eserinin tercümesi olduğu belirtilmemiştir. Tercüme edilen bu eser, yanlış bir şekilde, hekim ve araştırmacıların eserlerinden, keza Ebû Mansûr el-Kumrî'nin çalışmasından elde edilmiş derleme bir Tıp kitabı olarak nitelendirilmiştir. Bu arada, bu eserin Leningrad'da da bir elyazması nüshası bulunmaktadır. Bkz.: **Персидские и Таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР** (Краткий алфавитный каталог), Ч. I, Москва, 1964, с. 164, № 1107.
- [45] Arapça orijinal nüshada 10 bölüm yer almaktadır. Farsça tercüme metnine ise VIII. bölümden sonra “Yunan Dilinde Mürekkep İlaç İsimlerinin İzahı” (varak 20b-23b) başlığını taşıyan bir bölüm ilave edilmiştir. Bu açıklamalar, Muhammed b. Behram el-Kalânîsi es-Semerkandî'nin (ö. 590/1194) “*Akrâbâzinü'l-Kalânîsi*” adlı eserinden alınmıştır.
- [46] Örneğin, İbn Sînâ, “*el-Kânun fi't-Tıbb*”da sık sık muhtelif hastalara hamam (*âbzan*) yapmalarını/yaptırılmasını tavsiye ediyor. Üstelik, bazı durumlarda, ne olduğu tam olarak anlaşılabilen kuru hamamdan bahsediyor. Kumrî ise bunun nasıl yapıldığını sözlüğünün son bölümünde oldukça ayrıntılı bir biçimde tasvir ediyor.
- [47] Bu şahsın Ebû'l-Kâsım Tâhîr b. Muhammed b. İbrahim Mekânef er-Râzî olduğu düşünülmektedir. Geniş bilgi için bkz.: Tahsin Yazıcı, “Ehaveynî-i Buhârî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: X, İstanbul, 1994, s. 497 (ç.n.).
- [48] هدايه المتعلمين في الطب، تأليف ابو بكر ربيع بن احمد الاخواني البخاري باهتمام دكتور جلال متيني، مشهد، ١٣٤٤.
- (kitap 918 sayfadan oluşmaktadır)
- [49] Ehaveynî ve “*Hidâyetü'l-Müte'allimîn fi't-Tıbb*” adlı eseriyle (eserin elyazması nüshaları, kaynakları, dil ve üslûbu, özellikleri, içeriği vs.) ilgili geniş bilgi için bkz.: Nimet Yıldırım, “Ebubekir Ehaveyn-i Buhârî ve Hidâyetü'l-Müteallimîn”, **Doğu Esintileri (İranoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları) Dergisi**, Sayı 1, 2014/3, Erzurum, 2014, ss. 121-144; Tahsin Yazıcı, a.g.e., s. 497 (ç.n.).
- [50] Bilim tarihinde maddeleri ilk defa bu şekilde tasnif eden kişi, Ebû Bekir Muhammed b. Zeke-

riya er-Râzî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Убайдулла Исраилович Каримов, **Неизвестное сочинение ар-Рази “Книга тайны тайн”**, Издательство Академии наук Узбекской ССР, Ташкент, 1957, с. 60.

- [51] Burada, Herevî'nin “*Kitâbü'l-Ebniye ‘an Hakâ'iki'l-Edviye*” adlı eseri kastedilmektedir. Müellif ve eseriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Ali Haydar Bayat, “Ebû Mansûr el-Herevî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: X, İstanbul, 1994, ss. 180-181 (ç.n.).
- [52] Die Pharmakologischen Grundsätze (**Liber fundamentorum pharmacologiae**) des Abu Mansur Muwaffak bin Ali Harawi, Übersetzt von Abdul-Chalig Achundow, Halle, 1893.
- [53] Necmâbâdî, s. 634.

KAYNAKÇA*

* Makalenin Rusça aslında kaynakları belirten bir bölüm bulunmamaktadır. Bundan hareketle, hem orijinal metinde bulunan hem de Türkçeye tercüme sırasında kullanılan eserlerle ilgili KAYNAKÇA tarafımızca oluşturulmuştur (ç.n.).

Rusça Kaynaklar

БАРТОЛЬД, Василий Владимирович (1971), *Сочинения*, Т. VII, Москва, Издательство “Наука”.

“BARTHOLD, Vasili Vladimiroviç (1971), *Soçineniya*, Cilt: VII, Moskova, Nauka Yayınları”.

БИРУНИ, Абу Райхан (1973), *Фармакогнозия в медицине*, Избранные произведения, Т. IV, Исследование, перевод, примечания и указатели У. И. Каримова, Ташкент, Издательство “ФАН” Узбекской ССР.

“BÎRÛNÎ, Ebu Reyhan (1973), *Farmakognoziya v meditsine*, İzbranniye proizvedeniya, Cilt: IV, İssledovanie, perevod, primeçaniya i ukazateli U. İ. Kerimova, Taşkent, Özbekistan SSC “FAN” Yayınları”.

----- (1957), *Хронология*, Избранные произведения, перевод и примечания М. А. Салье, Ташкент, Издательство Академии наук Узбекской ССР.

“----- (1957), *Kronologiya*, İzbranniye proizvedeniya, perevod i primeçaniya M. A. Salye, Taşkent, Özbekistan Bilimler Akademisi Yayınları”.

ИБН СИНА, Абу Али (1954), *Канон врачебной науки*, Т. I-V, Ташкент, Издательство “ФАН” Узбекской ССР.

“İBN SÎNÂ, Ebû Ali (1954), *Kanon vıraçebnoy nauki*, Cilt: I-V, Taşkent, Özbekistan SSC “FAN” Yayınları”.

КАРИМОВ, Убайдулла Исраилович (1957), *Неизвестное сочинение ар-Рази “Книга тайны тайн”*, Ташкент, Издательство Академии наук Узбекской ССР.

“KERİMOV, Übeydullah İsrailoviç (1957), *Neizvestnoye soçinenie ar-Razi “Kniga taynu tayn”*, Taşkent, Özbekistan Bilimler Akademisi Yayınları”.

----- (1980), “О медицинском наследии Ибн Сины”, *Абу Али ибн Сина: К 1000-летию со дня рождения* içinde, Ташкент, Издательство “ФАН” Узбекской ССР, сс. 122-149.

“----- (1980), “O meditsinskom nasledii İbn Sini”, *Ebû Ali ibn Sînâ: K 1000-letiyu so dnya*

rojdeniya, Taşkent, Özbekistan SSC “FAN” Yayınları, ss. 122-149”.

Персидские и Таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (1964), (Краткий алфавитный каталог), Ч. I, Москва.

“Persidskiye i Tadjikskiyе rukopisi İnstitutа narodov Azii AN SSSR (1964), (Kratkiy alfavitniy katalog), Cilt: I, Moskova”.

ПЕТРОВ, Борис Дмитриевич (1954), “Ибн Сина - творец Канона”, Абу Али ибн Сина, *Канон врачебной науки*, Кн. I, Ташкент, с. XXXVI, 467, прим. к с. 238.

“PETROV, Boris Dmitriyevič (1954), “İbn Sînâ – tvorets Kanona”, Ebû Ali ibn Sînâ, *Канон врачебной науки*, I. Kitap, Taşkent, s. XXXVI, 467, 238 numaralı dipnota dair not”.

Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР (1963), Т. VI, Ташкент.

“Sobranie vostochnih rukopisey AN SSR (1963), Cilt: VI, Taşkent”.

Türkçe Kaynaklar

ALPER, Ömer Mahir (2010), *İbn Sînâ*, İstanbul, İSAM Yayınları.

----- (1999), “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XX, İstanbul, ss. 337-345.

ATAÇ, Adnan; YILDIRIM, Rifat Vedat (2004), “Osmanlı Hekimleri ve Dioskorides’in ‘De Materia Medica’sı”, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi) Dergisi*, Sayı 15, Ankara, ss. 257-269.

BAYAT, Ali Haydar (1994), “Ebû Mansûr el-Herevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: X, İstanbul, ss. 180-181.

BAYTOP, Turhan (1989), “Akrâbâzîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: II, İstanbul, ss. 287-288.

----- (1994), “Eczacılık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: X, İstanbul, ss. 386-388.

BİLGİN, Orhan (1995), “Ferâğ Kaydı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XII, İstanbul, ss. 354-356.

ERDEMİR, Demirhan Aşegül (1989), “Ahlât-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: II, İstanbul, s. 24.

----- (1989), “Ali b. Abbas el-Mecûsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: II, İstanbul, ss. 379-380.

GUTAS, Dimitri (2010), “İbn Sînâ Devrinde Tıp Teorisi ve Bilimsel Metot”, Çev. M. Cüneyt Kaya, genişletilmiş 2. Baskı, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, ss. 229-245.

İBN SÎNÂ, Ebû Ali (2017), *el-Kânûn fi't-Tıbb*, Çev. Esin Kâhya, 5. Baskı, I. Kitap, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

KAYA, Mahmut (2000), “İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XXI, İstanbul, s. 230.

SARI, Nil (2012), “Tıp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XLI, İstanbul, ss. 101-111.

USLU, Recep (1997), “Hasan Efendi, Gevrekzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XVI, İstanbul, ss. 316-318.

- YAZICI, Tahsin (1994), "Ehaveynî-i Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: X, İstanbul, s. 497.
- YILDIRIM, Nimet (2014), "Ebubekir Ehaveynî-i Buhârî ve Hidâyetü'l-Müteallimîn", *Doğu Esin-tileri (İranoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları) Dergisi*, Sayı 1, 2014/3, Erzurum, ss. 121-144.

Arapça-Farsça Kaynaklar

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مصر، ١٨٨٢.
- İBN EBÛ USAYBİA (1882), *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, Mısır.
- فهرست المخطوطات المصورة، الجزء الثالث، القسم الثاني، القاهرة، ١٩٥٩.
- Fihristü'l-Mahtûtâtî'l-Musavvere* (1959), Cilt: III, 2. Kısım, Kâhire.
- كتاب تنمة صوان الحكمة علي بن أبي قاسم زيد البيهقي، لاهور، ١٣٥١.
- BEYHAKÎ, Ali b. Ebî Kâsım Zeyd (1351), *Kitâbü Tetimmeti Sivânî'l-Hikme*, Lahor.
- ذبيح الله صفا، تاريخ علوم در تمدن اسلامی، جلد اول، ١٣٣٦.
- ZEBÎHULLAH, Safâ (1336), *Târih-e 'Ulûm der Temeddün-e Eslâmî*, Cilt: I.
- محمود نجم آبادی، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ١٣٥٣.
- NECMÂBÂDÎ, Mahmud (1353), *Târih-e Tıbb der Erân pes ez Eslâm*, Tahrân.
- نامه دانشوران ناصری، جلد اول، تهران، ١٢٩٦.
- Nâme-i Dânişverân-i Nâsiri* (1296), Cilt: I, Tahrân.
- هدایه المتعلمین فی الطب، تالیف ابو بکر ربیع بن احمد الاخوینی البخاری باهتمام دكتور جلال متینی، مشهد، ١٣٤٤.
- EHAVEYNÎ, Ebû Bekir Rebî' b. Ahmed el-Buhârî (1344), *Hidâyetü'l-Müte'allimîn fî'l-Tıbb*, Haz. Celâl Metînî, Meşhed.
- DİOSCORİDES, Pedanius (2013), *De Materia Medica/Kitâbü'l-Haşâiş fî'l-Tıbb*, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

İspanyolca, İngilizce ve Almanca Kaynaklar

- DUBLER, Cesar E.; SADABA, Elias Teres (1952-1957), *La "Materia medica" de Dioscorides, transmission medieval y renacentista*, Vol. II, Barcelona.
- HARAWÎ, Abu Mansur Muwaffak bin Ali (1893), *Die Pharmakologischen Grundsätze (Liber fundamentorum pharmacologiae)*, Übersetzt von Abdul-Chalig Achundow, Halle.
- SADEK, Mahmoud M. (1979), "Notes on the Introduction and Colophon of the Leiden Manuscript of Dioscorides 'De Materia Medica'", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, № 3, August 1979, Cambridge, pp. 345-354.
- SARTON, George (1927), *Introduction to the History of Science*, Vol. I, Baltimore.
- SEZGİN, Fuat (1970), *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Bd. III, Leiden.

LEV SHESTOV'UN ATINA VE KUDÜS ESERİNDE AKLIN ÇÖKÜŞÜ¹

Brian HOROWITZ², Bernard MARTIN³
Çev: Faruk YORGUN⁴-Yunus AYDEMİR⁵

Geliş Tarihi: 13.02.2017 / Kabul Tarihi: 1.03.2017

Öz

Bu makale Rus düşünür Lev Shestov⁶ ve onun şaheseri olan Atina ve Kudüs⁷ ile ilgilidir. Ölümünden aylar önce bitirmiş olduğu bu kitabında Shestov, Atina ve Kudüs karşıtlığını, akıl ve iman arasındaki karşıtlık açısından geliştirmektedir. Shestov, daha önce söz konusu iki şehri hiç karşılaştırmadığı için, bu makale aynı zamanda Shestov'un erken dönem çalışmalarında hayati öneme sahip bu kutuplaşmanın kökenini, anlamını ve evrimini de inceleyecektir.

Lev Shestov'un Atina ve Kudüs tasviri, bu antik geleneklerin objektif bir incelemesine dayanmamaktadır; fakat bu tasvir, Lev Shestov tarafından kendi fel-

-
- 1 Brian Horowitz, Bernard Martin, “*The Demolition of Reason in Lev Shestov's Athens and Jerusalem*”, Duke University Press, 1998, Poetic Today, Vol. 19, No. 2, Hellenism and Hebraism Reconsidered: The Poetics of Cultural Influence and Exchange II (Summer, 1998), PP. 221-233.
 - 2 Prof. Dr.; Tulane Üniversitesi Liberal Sanatlar Okulu, Germen ve Slav Araştırmaları Bölümü, horowitz@tulane.edu
 - 3 Prof. Dr.; (1928-1982)
 - 4 Arş. Gör. Faruk Yorgun, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, fyorgun@bingol.edu.tr
 - 5 İng. Öğrt. Yunus Aydemir, Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yüksek lisans öğrencisi, yunusaydemir55@gmail.com
 - 6 Lev Isaakovich Shestov 1866-1938 yılları arasında yaşamış Yahudi kökenli varoluşçu bir Rus filozoftur. Shestov felsefesinin en can alıcı noktası, akıl ve iman karşıtlığını Atina ve Kudüs şehirlerinin tarihsel kökenlerini göz önünde bulundurarak kurmasıdır. Bu ikili ilişkide Atina akli temsil ederken Kudüs imanı temsil etmektedir. Shestov, kurmuş olduğu bu bağlantı ekseninde antik Yunan kökenli rasyonel felsefeyi ve onun oluşturduğu akıl temelli felsefi geleneği eleştirir. Detaylı bilgi için bkz. Lev Shestov, *Athens and Jerusalem*, trans. Bernard Martin, (1966) (ç.n)
 - 7 *Atina ve Kudüs* (1938) Shestov'un Akıl ve İman ikilemini detaylı bir şekilde tartıştığı kitbidir.

sefesinin ihtiyaçlarını gidermek için oluşturulmuştur. Shestov, bireysel özgürlük ve Tanrı'nın varlığına dünyada iman etmenin olumlu düşüncesini ve mantıksal akıl yürütme (logical reason) hakkındaki olumsuz varsayımlarını örneklendirmek için batı kültür tarihinde başkahramanları ve onların muhaliflerini ararken, kahramanlarını Yahudilerin kutsal kitabında, rakiplerini de antik Yunan kökenli akılcı felsefe geleneğinde bulur.

Shestov'un diyalektik felsefe kavrayışını anlamak önemlidir ki o, bunun vasıtasıyla felsefeyi, hem 'gerçek' hayatın önemli bir ögesi hem de yaşanan gerçeklikle taban tabana zıt bir şey olarak kabul eder. Shestov, biz çağdaş bireylerin, antiklerin yaptıklarına benzer bir şekilde, seçimlerle yüzleştirmeye inanır: Bizler, akla güvenme ya da Tanrı'ya iman etme arasında bir seçim yapmaya davet ediliyoruz. Bizden, kendi hayat tecrübelerimize uygun seçimler yapmamız beklenir; oysaki insanlığın düşmüş durumu yüzünden, mantığın her bireyin zihni üzerinde kontrol sahibi olduğu günümüzde seçim yapmak, çok daha karmaşık bir süreçtir. Shestov'a göre, bu gidişat için suçlanması gereken felsefedir; çünkü soyut terimlerle meşgul olan felsefe, gerçek acı, kayıp, ölüm ve hayatın amaçları ile karşı karşıya kalan bireylerin dini ihtiyaçlarını karşılamada başarısızdır: Bunlarla sadece inanç yoluyla başa çıkılabilir.

Shestov bireyin birincil amacının akılla başa çıkmak ve inanca erişmek olması gerektiğine inanmaktadır; ama bunu yapan kişi mantıksal akıl yürütmeye karşı giriştiği mücadelede cesur olmalıdır; çünkü ikincisi bireyi aldatan, gelişimini engelleyen, korkutan ve en nihayetinde köleleştiren çok büyük tehdit edici bir güce sahiptir. Shestov, felsefenin olanaklılığını ve değerini etkisizleştiren kendi iç çatışmalarını, gerçeğin üzerindeki tekelliğini er ya da geç sonlandıracağını tahmin etmektedir. Shestov, felsefenin yeni sorular sorması gerektiğinde ısrar eder, çünkü böyle yaparak felsefe, Tanrı'yı dünyaya geri getirecektir.

Shestov için Atina'nın karşıtı olan Kudüs imanı temsil ederken, Atina mantığı temsil eder. Shestov, Atina ve Kudüs kitabında şöyle yazar: "imana giden yol, bir bireyi, fiziksel ve ahlaki bütün baskıları ile birlikte aklın baştan çıkarmalarından ayrı tutmaya ve gerçeğin başka bir kaynağına gitmeye çağırır. Kutsal kitapta bu kaynak, gizemli kavram olan 'iman' adını taşır ki bu, gerçeğin korkusuzca ve neşe içinde kendisini tamamen Tanrı'nın yaradılışına terk ettiği düşünce boyutudur: 'Dileğiniz gerçekleşecek!' O'nun iradesi, onun yanında korkusuzca ve yüce güce inanan kişiye kayıp gücünü geri verir: 'Her neyi arzularsan... Onları elde edeceksin' (Mark XI: 24)" (Shestov, 1966a: 67-68).

Shestov, Nietzsche'nin ünlü vecizesini tersine çevirerek, her şeyin Tanrı ile mümkün olduğunu iddia eder. Kişi, kendini maddi kısıtlamalardan Tanrı ile kurtarabilir; ölümün, hastalığın ve/veya kaybın üstesinden gelebilir. Oysaki Tanrı olmaksızın, boşluk, korku ve ölüm dışında hiçbir şey yoktur. Sözün özü Shestov,

bizlere şunu hatırlatır: “Tanrı’nın olduğu yerde kanun yoktur, özgürlük vardır. Ve özgürlüğün olmadığı yerde Tanrı yoktur.” (Shestov, 1966a: 594)

Shestov, iman sorununu ve onun trajik kaybını, yaradılışa (genesis) ve özellikle de Âdem’in nihai varoluşsal seçimiyle—Tanrı’ya iman veya rasyonel bilgiye iman— yüzleştiği Cennet hikâyesine bağlar. Âdem akli seçerek, imana ihanet etti ki bu da onun Tanrı’yı inkâr etmesine sebep oldu. ‘Gözlerin açılacak’ der yılan. ‘Sen öleceksin’ der Tanrı. Yaradılıştaki (Genesis) bilginin metafiziği, varlığın metafiziğine sıkıca bağlıdır. Eğer Tanrı doğruyu söylüyorsa bilgi, insanı Tanrılaştırır. İlk insanın ve şu an bizim de karşımızda duran sorun buydu.” (Shestov, 1966a: 522)

Shestov’un psikolojik vurgusunun amacı açıktır: Düşüş, sonu değiştirilemez bir hikâye olarak yorumlanmamalı, aksine mantıksal akıl yürütmeyi ilgilendiren varoluş seçimiyle ilgili zamansız bir kısa öykü olarak yorumlanmalıdır. Herkes, Tanrı ya da akıl lehine karar vermek zorunda olduğundan, her birey için cennet bahçesi (Eden) ulaşılabilir. Düşüş, böylelikle bir ilk lanetlenme efsanesinden, pişmanlık için yeni bir şansa dönüşüyor. ‘Cesaret’ ya da ‘görünümlere karşı mücadele’ olarak adlandırılan imana bu şekilde bir dönüş, iman için kendimizi akla karşı özgürleştirme mücadelesinin bir parçasıdır. Kendisinin orijinal Yaradılış (Genesis) yorumunda Shestov, Tanrı’ya ihanetin sorumluluğunu Havva’dan Âdem’e yükler ve Düşüş’ün sebebinin kadınsal ayartmadan aklın baştan çıkarıcılığına bağlar.

Shestov Kudüs’ü, sadece Tanrı’ya iman etmeyi ima etmek olarak değil, aynı zamanda bireylerin tarihte iman ettikleri, kendilerini aklın kısıtlamalarından kurtardığı ve Tanrı’ya iman ettiği anlar olarak algılar. Eski Ahit’teki birçok övgüye değer figür arasından Shestov, özellikle herhangi bir ödül almayı ummayarak her şeylerini feda etmeye hazır olan İbrahim ve Eyüp üzerine odaklanır. İbrahim, Tanrı’yı dinleyip ona itaat ettikten sonra oğlu İshak’ı kurban etmeyi teklif etti ve imanı sayesinde oğlunu geri kazandı. Evinden ayrılması ve bu zamana kadar bilinmeyen bir toprağa gitmesi kendisine emredildiğinde, İbrahim daha önce de imanı akıldan üstün tutarak, Tanrı’ya itaat etmişti. Shestov, bu “irrasyonel eyleme” hayranlık duyar ve buna binaen kutsal kitapta şöyle söylenir: “İbrahim’in Tanrı’ya inanması da Tanrı’nın doğruluk için ona aşıladığı inançtan ileri gelir.” (Shestov, 1966a: 625). İbrahim imanına karşılık, Yahudilerin babası olmanın onurunu elde etti. Shestov’un kahramanlarından bir diğeri Eyüp’tür; çünkü dünyevi bütün malını-mülkünü kaybetmesine rağmen, zorunluluğu ve belirlenmişliği, insan tecrübesinin sınırları olarak reddetmiştir. Eyüp’ün imanı sağladı ve o da ödüllendirildi: Ailesini ve servetini geri kazandı. Shestov, İbrahim ve Eyüp’ü sadece Tanrı’nın buyruğunu yerine getirdikleri için değil, aynı zamanda sağduyunun dikte ettiklerine karşı hareket ettikleri için onları, İsrailoğullarının en önemli örnekleri olarak düşünür. Modern bireylerin imanının aksine, antik Yahudilerin

imanını göz önünde bulundurarak Shestov, “böyle bir felsefenin, geleceğin felsefesi olup olmayacağını” merak eder. Yoksa bu ondan ziyade uzak ve sonsuza kadar geçmişte kalmış bir felsefe mi -bizden daha iyi olan ve Tanrı'ya daha yakın olan kadim, kutsanmış bilgi insanların (Platon'un koşullarını bir daha hatırlayalım) felsefesi mi? (Shestov, 1966a: 626)

Burada Platon'a atıfta bulunmak hiçbir şekilde tesadüfi değildir: Platon'un akla olan bağlılığını kınamasına rağmen Shestov, Platon'un insanın mistik amacı için olan çalışmalarını yere göğe sığdıramaz. Shestov'a göre, Platon kendisiyle çelişmektedir; çünkü mutlak gerçekliğin yolundan sapmıştır ve düşünceyi öğretmiştir: “kişinin ruhsal gözünün kaynağı... gerçek hayatı görmek anlamına gelir... ve bu sadece kendilerini bir delilik ya da aşırı mutluluk (ecstasy) durumunda bulanlara takdim edilir.” (Shestov, 1966b [1957]: 59). Diğer Yunanlıların aksine Platon, özneliği içeren ve mantıksal akıl yürütmenin kurallarını hiçe sayan mistisizme dayalı bir epistemoloji kurarak, en eski mitoslardan gelen kaynaklardan yararlanması bakımından takdire şayandır.

Platon'un, Atina'nın karşısında durabilmesi şaşırtıcı değildir, çünkü Kudüs ne coğrafi bir bölgeyi ne de tarihte özel bir zaman dilimini temsil ediyor. Shestov için, Kudüs'e girmek birçok Yahudi olmayana ve antik olmayana açıktır ve Kudüs, İsa, Aziz Pavlos, Tertullianus ve Augustinus gibi Hristiyanların yanında, ayrıca genç Luther, Pascal, Shakespeare, Dostoyevski ve Ibsen gibilerini de bünyesinde barındırır. İşte o zaman Kudüs, bir tür çeşit anlayışı temsil eder: Yaşamının yolu mantığa değil, Tanrı'ya tevekküle, mucizelere inanmaya, paradokslara, tesadüflere ve irrasyonelliğe dayanır. Ama Kudüs'ün gerçeklerini elde etmek için, kişi akılla ölümcül bir savaşa girmelidir; çünkü kişi ancak mantıktan el çekerek iman etmeyi umabilir. “Zorunluluğun kendisini inşa ettiği korkular daha sonra kendisine karşı cephe alır ve bu yüce ölümcül savaşta kişi belki kendisini bilgiden azat etmeyi ve gerçek özgürlüğü, ilk insanın kaybettiği bilgiden bağımsız olma durumunu yeniden elde etmeyi başarır” (Shestov, 1996a: 510). Shestov, mantığın sınırlamalarını ve hatalarını aydınlatarak ve böylece büyüsunü kırarak, insanlığı düşüş öncesi durumuna getirmeye çalışan filozofun görevini üstlenir.

Atina kavramına Shestov, duygusuz ve kişisel olmayan mantığı (impersonal logic) atfeder. Shestov, *Atina ve Kudüs* 'te aklın kökenini antik Yunan'a, Thales'ten sonrasına-kadar izini sürer. Öyle görünüyor ki Yunanlılar, kendilerinden sonra gelen filozofları, gerçekte yalnızca zıt olmayıp aynı zamanda tamamen aykırı olan felsefe ve dini uyumluymuş gibi düşünmeye sevk ederek, onları sistematik bir şekilde yanıltmıştır. Shestov, Sokratik felsefenin doğrulama ve verilen bir önermenin bütün zihinlere doğruluğunu zorla kabul ettirme üzerine kurulu olduğunu iddia eder. Buna zıt olarak iman, kesinliğe; kaderimize ilgi duyan aşkın bir gücün olan Tanrı'nın, varlığında kanıtlanamayan kişisel bir inanca dayanır. O zaman

bu açıdan bakıldığında, felsefe ve iman, Atina ve Kudüs kesinlikle birbirleriyle çelişkilidirler.

Shestov, felsefeyi kusurlu olarak görür; çünkü o, rastlantıyı ve tanrısal müdahaleyi elerken, zorunluluğu dayatır. Bu bağlamda mantık, evrenin efendisi olarak Tanrı'nın bile rolünü gasp eder; çünkü o, zaman, mekân ve duruma bakmaksızın kendi meşruluğunu kabul ettirmek için Tanrı dâhil, herkesi zorlayarak işlevini yerine getirir. Shestov, Atina ve Kudüs'te ironik bir şekilde "Eğer katı bir şekilde oluşturulmuş bir bilim istiyorsanız, onu zorunluluk fikri altında korumaya almalısınız ve buna ek olarak, bu fikrin ilkel, orijinal, başlangıcı olmayan ve nihai olarak sonu olmayan farkına varmalısınız – başka bir deyişle onu, insanların genellikle Yüce Varlık için uygun gördüğü niteliklerine ve üstünlüklerine uygun görmelisiniz" der (Shestov, 1996a: 344).

Onun iğneleyici ironisi, her şeyden önce aslında evrenin gerçek efendisi olan Tanrı'ya yönelik güvenilir ve kontrol edilebilir bir araç olarak, mantığı tercih eden Sokrates ve Aristoteles'i kötüler. Ancak, Shestov, mantığın inkâr edilemez avantajlarının olduğunu da kabul eder: Hayat fenomeni; geçici, eşsiz ve çürümeye tabi iken, mantık her zaman doğru, tutarlı ve bozulmazdır. Bununla birlikte mantık, gerçek varlıkların olduğu her yerde faydasızdır. Mantığın esas başarısızlığı, şu iki ifade arasındaki farkı göstermediği iddiası ile tanıtlanır: "Sokrates zehirlendi" ve "Kuduz bir köpek zehirlendi"; çünkü mantık açısından bakıldığında ikisi de sadece ölümlü, biyolojik organizmaları ilgilendirir. Sonuç olarak mantık tek başına Sokrates'in ölümünün, vahşi köpeğin ölümünden neden daha önemli olduğunu açıklayamıyor. Dahası Shestov, mantığın izini sürerken, insanların daha katı ve tek boyutlu gibi görüldüğünü iddia eder. Spinoza'dan alıntı yaparak Shestov, "çoğu insan sadece insana benzer, gerçekte onlar insan değil kendilerine bilinç bahşedilmiş taşlardır ve bizim alışıldığı gibi 'düşüncenin yasaları' olarak adlandırdığımız şeyler, sadece kendilerine bilinç bahşedilmiş taşların düşünce yasalarıdır" (Shestov, 1996a: 362).

Mantık özgürlüğü eleyip insanları cansız objelere dönüştürdüğü gibi, aynı şekilde, Tanrı'nın gücünü de gasp eder. Koşullara bakılmaksızın, mantık her zaman geçerli ise, o zaman Tanrı asla dünyaya müdahale edemez, bunun için kendini zorunluluğa teslim etmelidir. O zaman, bütün insanlar için doğru ve yanlış yasalastırarak, felsefe bir bakıma Tanrı'nın yerine geçer. Shestov'un değindiği üzere, "bütün kötülüklerimizin ondan geldiği yasaklı meyveyi tatmaya karşı olan yasağı da içeren aklın eleştirisi "güvensizliğe olan güvensizlik" olarak değiştirilmiştir ve Tanrı yaratmış olduğu evrenden kovulurken, Tanrı'nın gücü de tümüyle akla geçmiştir" (Shestov, 1996a: 424).

Mantığın erişmeye çalıştığı gücü göstererek Shestov, mantıksal düşünmenin zayıflıklarını ortaya çıkarır. Mantık, rastlantıyı reddeder, böylelikle, bireysel

özgürlüğün yanında evrenin tanrısal kontrolünü de engeller. Dahası, her birey tarihteki özgürlük fikrini terk etmelidir; çünkü katı yasalar, tarihi olayların nasıl şekilleneceğini çoktan belirlemiştir. Bu açıdan bakıldığında mantık, çoğunlukla kendisine atfedilen ışıltı ve görkem bakımından tanımlanamaz. Shestov, mantığın yararlılığının, tutarlılığının ve güvenilirliğinin bireyin iradesini, istencini ve özgürlüğünü baskı altına almayla sonuçlandığını iddia eder.

Mantığın diğer ciddi bir başarısızlığı, dinsel ya da metafiziksel cevaplar vermedeki yetersizliğinde yatar. Böyle bir durumda Shestov, felsefe ve yaşamı taban tabana zıt olarak görür, çünkü mantık ne ruhları kurtarır ne de bize yaşamaya devam etmemiz için sebepler sunar. Örneğin Atina ve Kudüs, felsefenin anladığı şekliyle, bilgi ile insan varoluşunun korkunçlukları arasındaki parçalanamaz ilişkiye dikkat çeker” (Shestov, 1996a: 332). Nietzsche ve Kierkegaard'ın yaşam biyografilerini de baz alarak Atina ve Kudüs, felsefenin nasıl kaçınılmaz olarak yaşamda böyle bir korkunçluğa yol açtığını örnekler.

Bu yoruma göre ahlak karşıtı Nietzsche, felsefenin bir kurbanı olur. Tecrübe ve aklın arasındaki derin ayrılığın farkında olan ve akli reddedemeyen Nietzsche, en sonunda kaderi en üstün gerçek olarak kucaklamaya karar verir. Shestov'a göre Nietzsche, dünya hakkında keşfettiği katlanılmaz gerçekler yüzünden ortaya çıkan duygusal gerginliğe dayanamamıştır.

“Engadin'de iki bin metrelik bir yükseklikte, daha sonrasında “ebedi geri dönüş” olarak tanımlayacağı o ani aydınlanmayı yaşadı. Onun yerinde olan herhangi birimizin yapacağı gibi o, “vahyini” aklın yargısına teslim etti. Nietzsche, onu kanıtlamak, gerçekliğini tespit etmek ve onu bilgiye çevirmek istedi. Nietzsche kendisine ait olan “Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi”, “Güç İstenci”, “İyinin ve Kötünün Ötesinde” ve hatta “Efendi Ahlakı”nda teslim ettiği aynı yargıydı, yani akıldı. Tabi ki Akıl, hükmünü ilan ettikten ve tasdik etme işlemi tamamlandıktan sonra, Nietzsche elleri boş döndü. Onun için geriye sadece Sokratik-Spinozacı “erdem” kaldı” (Shestov, 1996a: 463).

Shestov, Sokrates ve Spinoza'yı rasyonel felsefenin babaları olarak kabul eder ve bu yüzden Nietzsche'nin onlarla olan ilişkisini, olması yakın bir felaketin kesin bir alameti gibi algılar. Nietzsche'nin düşüşü, şahsi bir ilhama, iç görüye ve vahye açık olmasına rağmen, “Erdem” gibi yerleşmiş değerlerin güvenliğine sığındığı için, meydana gelmiştir. Maalesef, “Ebedi dönüş” düşüncesi, daha parlak bir gelecek peşinde olan özgür bir Nietzsche ortaya çıkarmada başarısız oldu ve onun yerine Nietzsche'ye geçmişin yüklerini yükledi.

İddialara göre, aynı felaket aynı sebeplerden ötürü Kierkegaard'ın da başına geldi⁸. Tanrı'ya olan kendi kişisel imanı aracılığı ile felsefeye karşı koyma

8 Shestov Kierkegaard ile Husserl aracılığı ile 1920'lerin başında tanıştı, içinde Shestov'un

çabasına rağmen, o asla Sokratik mantığı reddedemedi. Kendi kişisel deliliğinin tecrübesini, sadece kendisi için anlaşılabilir olan bir kişisel gerçek olarak kabul edemeyen Kierkegaard, onu, çoğunluğun mutluluk ve çıkarı için bir genel kaynak olarak kullanmak amacıyla nesnelleştirmeye ve kategorize etmeye çalıştı. Shestov'a göre Kierkegaard'ın en büyük kusuru, onun içsel gücünün eksikliğiydi, başka bir deyişle, onun kendi kişisel acısının ve fedakârlıklarının kendisine has kalabileceği fikrine katlanamaması ve bir bakıma nihai olarak onu iz bırakmadan ortadan kaldırmasıydı. Bu yüzden o, kederini büyüterek, davranışına dikkat çekerek ve Tanrı'ya olan ilgiyi başka yöne çevirerek bir ömür harcadı.

Kierkegaard gönüllü fedakârlık hakkında konuştuğunda ve feda edeceği hiçbir şeyi olmadığında—çünkü her şeyi elinden alınmıştır— ondan şüphelenmez bile, Âdem'in örneğindeki gibi (Âdem'in izinden giderek) o, çıplaklığını bir incir yaprağının altında saklar. O, tam aksine bir iş başardığına, kendi ruhunu kurtardığına ve diğerlerinin kendi ruhlarını kurtarmasına yardım ettiğine inanır... Kierkegaard, kendisini hiçbir zaman hayatlarımızın, düşüncelerimiz tarafından kararlaştırıldığı fikrinden feragat etmeye, Sokrates'ten ayrılmaya razı edemedi. Kendi ruhsal gerginliğinin en yoğun anlarında bile “mantığın ışığı”nı “inancın karanlığına” değiştirmeye, Luther'in dilini kullanmaya azmedemedi ve yüzünü Sokrates'e döndü (Shestov, 1996a: 479).

Shestov için Nietzsche ve Kierkegaard, felsefe ile çelişik bir hayatı örneklerler. İki düşünür de onları gerçek bir uygunluğu olmayan ya da insanların geri kalanı için bir uygulanabilirliği yok gibi görünen karanlık, acı dolu, iç görülere iten tecrübeler yaşadılar. Bu yüzden yalnızlık ve delilikten korkarak, her ikisi de anlaşılabilirliğe ve kullanılabilirliğe döndüler. Atina ve Kudüs arasında bir seçimle yüzleştiklerinde her ikisi de Atina'yı seçti ve bu iki kişi için, bu evrensel gerçeklerden yana tavır sergilemek, yıkıcı sonuçlar doğurdu. Kierkegaard'ın teselli isteği onu fedakârlığın en temel nesnesi olan sevgili 'Regina'sını ayaklar altına almaya iterken, Nietzsche, en iyi düşünce ve ifadelerini reddetti. Regina'ya olan aşkını bir tiyatro oyununa dönüştürerek, kendinden fedakârlık etme eylemini, kendi kendine hizmet eden boş bir lafa dönüştürerek kendi eylemlerinin anlamını yozlaştırdı. Bu yüzden, bu her iki filozof negatif örnekler olarak, Kudüs'e ulaşamayacak kadar çok etkisiz olan bireyler olarak algılanmalıdırlar. Ayrıca, felsefenin bireysel yaşamlara indirgenmiş problemleri çözmedeki yetersizliğini göstererek, Shestov, mantığı, onun üstlendiği evrensel geçerliliği reddetmeyi umar.

şöyle yazdığı: “Benim hiç Kierkegaard okumadığımı öğrendiğinde Husserl, Danimarkalı düşünürün eserleri ile aşına olmamı istemek bir yana anlaşılması zor bir ısrarla talep etti.” “Büyük Bir Filozofun Anısına; Edmund Husserl,” adlı makaleye bakınız (Edie, 1976, 3: 254).

Başka bir deyişle, tıpkı Kudüs'ün daha geniş bir metaforik bir anlam ile ilişkilendirildiği gibi, Atina'nın anlamı da kavramsal bir alanda bulunmaktadır. Atina, bilincin emredici özelliği olarak mantığa olan bağlılığı işaret ederken, Kudüs, bir bakıma Shestov'un mizacı gereği, dini, imanın bir göstergesi olarak anladığı bireysellik iradesini kullanmaktan yanadır. Mantık ve iman arasındaki karşıtlık ile Atina ve Kudüs eşleştirmesinin çatışma halinde olması Shestov'a özgü olduğu için, kişi, pekâlâ onun nasıl ortaya çıktığını sorabilir. Bunun cevabı, Shestov'un vatanına daha yakın düşmanlarında yatıyor gibi görünmektedir; çünkü Shestov, 1890'lı yıllarda doğmuş olan bir Rus'a muhtemelen daha tanıdık gelen felsefi akımlara ilgiyi çeker.

Atina ve Kudüs'ten bahsetmeden yıllar önce Shestov yazmaya başladığında, o, Avrupa düşünce tarzını yarım yüzyıldır etkisi altında tutan ve zayıflayacağına yönelik küçük belirtiler gösteren akıl ve kullanılabilirliğe dayalı olan bir felsefi eğilim olan pozitivizme karşı bir nefret oluşturmuştu. Shestov, *Shakespeare and His Critic Brandes*⁹ (1898) adlı ilk eserinde, insan çabasına uygun rehber niteliğinde olan rasyonel bilgiyi destekleyen bir bakış açısı olarak, pozitivizmi reddeder. Özellikle de tek bir evrensel gerçeklik fikrinin her zaman her insan için geçerli olması, aldatici bir durum, bir akıl gösterişidir ile ilgili olan sonraki eserlerinde -ki bunlar Nietzsche tarafından ısrarla işaret edilmişlerdir.- pozitivizme olan saldırılar devam etmiştir. Bu fikir, Shestov'u, Tolstoy ve Dostoyevski'nin eserlerinde kendi kendini kandırma vakalarını keşfetme arayışına itmiştir. Bu yazarlar, evrensel gerçekliği, hayatın olağan akışındaki aktüel problemleri, arkasında saklayabilecekleri bir ekran olarak kabullenirler.

The Concept of the Good in the Teaching of Count Tolstoy and F. Nietzsche (1900) ve *Dostoevsky and Nietzsche (The Philosophy of Tragedy)* (1903) kitaplarında Shestov, Dostoyevski ve Tolstoy'un yüce iyi, kardeşçe sevgi ve evrensel mutluluk gibi bir dizi kalıplaşmış erdemleri açıkça önermelerine rağmen, iki yazarın da karanlık ve acının en yoğun anlarında 'gerçek' felsefenin, bir bakıma sadece düpedüz uslanmaz egoizm olduğunu fark ettiklerini iddia eder. Shestov, Dostoyevski'nin içlerinde bir kardeşçe sevginin felsefesini kabullenmiş gibi gördüğü, en önemli eserlerini hapiste iken başına gelmiş dayanılmaz yaşanmışlıkların yalnızca acısını sonsuza dek dindirmek için yazdığına inanır. Aynı şekilde Tolstoy da, kendi kişisel acılarının üstesinden gelmesine yardım ettiği için felsefeyi bağırına basmıştır.

Shestov, yaşamının sonraki dönemlerinde yazdığı öğretici eserlerinde, herkesin amacının, aslında bütün insanlığın genel iyiliği olduğunu beyan etmiştir. Ama

9 Metin içerisinde geçip, Türkçe yayımlanmayan kitaplar orijinal isimleriyle yazılmıştır. (ç.n.)

Shestov'a göre, bu formülasyon, Tolstoy'un Moskova'nın varoşlarındaki fakirliğin verdiği acıyı azaltmaya çalışırken tecrübe etmiş olduğu ızdırıp ve mutsuzluk üzerine kuruluydu. Kont Tolstoy'un kendi başına yapmış olduğu iyi niyetli müdahalelere rağmen, bu tecrübe, Tolstoy'u fakirlerin her zaman fakir kalacağı ve artarak çoğalmaya devam edecekleri sonucunu çıkarmaya itti. Aslında ne kendisinin ne de başkasının, insanlığın kötü durumunu düzeltemeyeceğini anlamasından doğan umutsuzluğu başından savmak için bu büyük gerçekçi, iyimserliğin bir yanılması arkasında saklanmayı tercih etti.

Shestov, Nietzsche ve on dokuzuncu yüzyıl Rus romancılarının okumalarındaki özgün düşüncesinde, varoluşçuluk ve dinsel mistisizmin bütünlüğünü ortaya koymaktadır. Tolstoy'un egoizm algısından, Dostoyevski'nin pozitifizmini hedef alan eleştirilerinden yola çıkarak, tıpkı Nietzsche gibi, Shestov, insan iradesine metafizik bir anlam yükler. Bunun yanında, bu düşüncelere, akla karşı bir mücadelelenin kendi başına imana giden bir yol olduğu temel önermesini de ekler.¹⁰

1908'den sonra Shestov, rasyonel filozoflara, akli hedef alan eleştirilerini genişleterek, anti-pozitivist görüşünü felsefe tarihi okumalarına da uyguladı. Bu saldırıların hedefinde özellikle Hegel, Kant, Descartes ve Spinoza vardır. Modern felsefe üzerine olan eseri, erken dönem eseri ile benzer özellikler taşır: Aynı tonda küçümseme ve aklın çelişkilerini göstermeye yönelik aynı girişim. Örneğin, Shestov, belli bir bilgiyi elde etmek için belli koşullar oluşturarak, Descartes'ın, Tanrı'nın olanaklarını kısıtladığını ve böylelikle Tanrı'yı yüce tahtından indirerek onun yerine insanı oturttuğunda ısrar eder. Spinoza da suçludur; çünkü o, bireylerin yaşama yönelik tutumlarını aksi yönde değiştirmiştir. Shestov'a göre önceki bireyler, "anlamadan ve fakat ağlayarak, umutsuzluğa düşerek" yaşamışlardır. Spinoza, umutsuzluğun yerine, idrak etme gücünü koyma çabası ile hayatı; kurallar, yasalar ve düzenlemeler aracılığı ile kontrol etme arayışında olmuştur. Ancak, idrak etme gücü ile bilgiyi elde etmek yerine bireyler, özgürlüklerini, evrenin düzenini tahmin etme ve onu saptama becerilerini feda ederler ki bu Shestov'un bakış açısına göre sadece yok oluşa yol açar. Hegel'in akli kullanması, bireysel özgürlüğü tarihsel süreçten çekip çıkararak, tarihi kendisinden kaçınılmaz bir şey haline getiriyor. Aynı şekilde Kant da aklın soyut kategorilerini toplar ve böylelikle felsefeden riski, trajediyi, acıyı ve gerçek hayatın diğer yönlerini çekip alır.

Shestov'un bu üstünlüğü evrim şemasından, onun, antik Atina ve Kudüs'ün silüetleri ile yüzleşmeyi düşünmeden önce bile, bu temel ideolojik ikilemin çok

10 Ayrıca unutulmamalıdır ki, Dostoyevski ve Tolstoy'un açık olan mesajlarının orijinalliğini reddederek Shestov, analiz ettiği yazarların imajlarını ve eserlerinin değerlerini zedeler. Bu yazarların, sözüm ona gizli motivasyon ve duygusal hayatlarını, edebi ilgilerine üstün tutarak vurgulayan Shestov, bu Rus dehalarını psikolojik tarihi vakalara dönüştürür ve onların romanlarını yazarlarının itirafları haline getirir.

daha önce kendine yer edinmiş olduğu açıktır. Farz edelim Shestov'un ilk eserlerinde, Zorunluluğa karşı özgürlük, Aklın gücüne karşı Tanrı ve bireyciliğe karşı evrensellik ikilemleri bulunabiliyor, peki ama onu bu iki şehre iten şey nedir ve tam olarak neden bu iki şehre ihtiyacı var?

Bu soru kritik öneme sahip olmasına rağmen, kitabın oluşumuna dair belge niteliğinde herhangi bir kanıtın eksikliğinden dolayı kesin olarak cevaplanamıyor. Yine de, ideolojik zıtlıkları Atina ve Kudüs açısından çerçeve içine alması Shestov'a, düşünce tarihinin en uzak köşelerinden gelen entelektüel bir örnek sağlamıştır ve böylelikle akıl ve iman arasındaki çatışmaya uzun süren bir geleneğin görünümünü kazandırmıştır. Böylece, antik klasikler ve İncil'deki hikayelerin tecrübeleri, modern problemlerin çözümü için bir paradigma olarak hizmet edebilir. Başka bir deyişle, Shestov'un kendini Kudüs'e bağlama çabası, biyografik bir kaynağa sahip olabilir. Shestov kariyerinin sonlarında, Avrupa'da yaşayan bir göçmenken, Kudüs onun için imanın simgesi haline geldi. Dikkat çekmeyen biri olmasına rağmen, Rusya'dayken bir Yahudi olarak kimliği tartışılmazdı. Ama sürgündeyken, çoğunlukla bir Rus olarak tanınırdı ve anılarından bildiğimiz üzere, kendisi için çok önemli olan Yahudi kimliğine vurgu yapmak için Kudüs'ü kullanmış olabilir (Bkz., Steinberg, 1991: 237). Belki de sadece hayatının sonlarında, erken yaşlarında görmüş olduğu Yahudilik eğitiminin, olgunluk dönemi felsefesi üzerindeki etkisini tam olarak anlamaya başladı ve entelektüel ve duygusal bu borcu kabullenme arayışına girdi.

Shestov, Ortodoks Yahudi duruşunu hiç benimsemedi, aksine kendine Yahudi olmayanların arasında huzur bozucu Yahudi rolünü uygun gördü. *Huzur bozucu*, Batı'nın entelektüel çabalarının en prestijlisi olan felsefedeki çelişkileri, Shestov'un aleni bir biçimde ortaya koyma çabası için uygun bir tanımdır. Aslında rasyonel felsefe ile meşgul olmasına rağmen Shestov, onun öncüllerini ve kurallarını tam olarak kabul etmeyi reddederek, ona bir yabancı gibi yaklaşır. Shestov, huzur bozucu rolünde onların içine girerken, daha çok aklın gücünü azaltmak, onun yandaşlarını vazgeçirmek ya da onları özgürleştirmek için rasyonel düşüncede uzmanlaşmak amacı güder.

"Yahudi bir filozof" olarak tanıtılmasına rağmen, Shestov'un düşüncesinin sadece sınırlı olarak Yahudiliğe yakın olduğu açıktır (Bkz. Martin, 1970). Yahudilik, seçilmiş insanlar olarak yalnızca Yahudi halkını görür, tek başına bir bireyi ya da bütün bireyleri değil. Ayrıca, Shestov'un dinsel ilgisi, bireyin Tanrı ile olan mistik tecrübesine odaklanır ve antik Yahudiler için esas önem arz eden bir alan olan etiği görmezden gelir. Buna ek olarak, ilk Yahudiler, özellikle akıl karşıtı değildiler. Zaman zaman Tanrı'nın istekleri sağduyu ile çelişmiş olsa da, Yahudiliğin etik kesinliklerinde insan aklına uygunluk amacı güdülmüştür. Aslında

Shestov'un mistik imana olan bakış açısı, ilk dönem Hıristiyanlıkla daha çok ortak noktaya sahip görünüyor. Etikten önce inanca, grup kimliğinden önce bireyselliğe ve bütün erkek ve kadınları imana etmeye yönelik ruhani teşviği, Yahudilikten çok Hıristiyanlık misyonunu anımsatmaktadır. Ama Shestov'un sebepleri muhtemelen anlaşılabilir; çünkü organize olmuş dinler onun ilgisini çekmiyordu ama yine de o, büyük dinlerin kendi iman kavramıyla uyuşan yönlerini ödünç aldı.

Tartışmasız bir şekilde Shestov'un düşüncelerinin altında dini bir zorunluluk vardır. Shestov, hepimizin Tanrı'ya ve imana dönene kadar, savaşını sürdürmeyi bırakmayacağına ısrar eder. Peki, ama burada ne türden bir din söz konusu? Zaten var olan bir inanca sığınmak yerine, içinde bulunduğu yüzyılın başında Shestov, Rusya'daki görkemli entelektüel atmosferden esinlendi. O zamanki birçok düşünür, bireylerin gerçeği arayışını dini bir eylem olarak görüyordu. Ayrıca, farklı dinsel akımları sentezleyip, bir tür kendine özgü ve düşünürlerin insanlık için yeni bir kurtuluş olarak savundukları büyük ölçüde bireyci inanç yaratmak oldukça yaygın bir uygulamaydı. Bununla ilgili örnekler Dmitrii Merezhkovy'nin '*Religion of the Third Testament*'ı, Vasilii Rozanov'un '*Religion of the Spring*'i, Viacheslav Ivanov'un '*Dionysian Cult*'u ve Grigorii Chulkov'un '*Mystical Anarchism*'i tarafından temsil edilmektedir.¹¹

Ama tarihte Shestov'un çabasına uygun düşen bir sima ararsak, muhtemelen en uygunu unutulmuşluğun simgesi olan Lethe¹² efsanesidir. Hesiodos'un Theogonia'sında, Lethe, Kavga Tanrıçası olan Eris'in kızı diye tanımlanır. Shestov'un bilgiyi unutma yoluyla kurtuluş umudu, en azından yapısal olarak Lethe'nin efsanesine benzer: Dine geri dönüşe, unutma ve bilginin yitimi eşlik etmektedir. Mükemmel bir örnek olmamasına rağmen, düzensizliğin temsilcisi olarak Shestov'un bu imajı ve bir nevi görmezden gelmenin kişileştirilmesi, Yahudi peygamberinin imajından ya da Hıristiyan haçlıninkinden daha çok onun kendi felsefi pozisyonuna yakındır.

Yunan mitolojisindeki bir karakterle uygunluğu kaza eseri değildir; çünkü o, Shestov düşüncesinin temel paradoksuyla çakışır: Eğer vahyin kökenleri Yahudilikte ise, neden Shestov'u antik yunan kökenli rasyonel gelenekten daha az ilgilendirsin? Bunun nedenlerinden biri, Shestov'un mücadele olmaksızın vahyi kabul edememesi olabilir. Bir diğeri ise; Shestov'un antik Yunan'a karşı olan tu-

11 V.V Rozanov (1850-1919), sembolist bir yazar ve filozof, eşsiz edebi stili ve anti-semitik eğilimleriyle ünlüdür. Viacheslav Ivanov (1866-1949), sembolist bir şair ve edebiyat kuramcisidir. Dmitrii Merezhkovsky (1865-1941), itibarını yitirmiş bir yazar ve önde gelen din düşünürüdür. Grigorii Chulkov (1879-1939), genç bir sembolist, makale yazarı ve eleştirmendir.

12 Unutmak anlamına gelen Lethe sözcüğü alegorik bir tanrıçanın adıdır. (ç.n.) (bkz. Azra E - hat, 2007)

tumu ile ilgili olabilir. Shestov, Antik Yunan ile sadece felsefenin kökenini temsil ettiği için değil, aynı zamanda felsefeye karşı mücadeleyi de ifade ettiği için ilgilidir. Aslında tam da orada Shestov, kendi için 2500'ü aşkın yıl önce akla karşı savaş açan Shestovvari bir figür buldu. Bu kişilik, Shestov'un Batı medeniyetinin ilk filozofu olan Thales hakkındaki anektodunda bir role sahiptir. Shestov'un yeniden yorumlaması şöyledir: Thales derin düşüncelere dalmış bir şekilde yürürken, gökyüzüne bakıyor; aniden bir kuyuya düşüyor ve sıırıslıklam oluyor. Genç, zeki Trakyalı bir kız, filozofun düşüşüne kahkahalarla güler: "Thales, ayaklarının altında duran şeyi fark edemiyor ama yine de gökyüzünde ne olduğunu anlayabildiğini hayal ediyor" (Shestov, 1929: 2-5).

Buradaki mesaj, gülünç sahnedeki iki katılımcının karşıt bakış açıları ekseninde dönmektedir. Shestov, Thales'i göz önünde bulundurarak, şöyle yazar: kuyuya düşmüş ve genç kızın neşe dolu kahkahasını duymuş olmakla Thales, korku içinde 'doğru' olanın kızın tarafında olduğunu, gökyüzünün gizemleri ile uğraşan kendisinin, kendi önüne bakması gerektiğini hissetmiş olması tamamen mümkündür (Shestov, 1929). Böylece Shestov, bu görünmez kazanın sonucu olarak şunu ima eder: Thales, "bir daha asla ıslanmamak için" özgürlükten ve riskten sonsuza dek feragat ederek, felsefeye; kalıcı, güvenli ve değişmeyen bilgiyi miras bıraktı. Fakat anlatımına devam ederken Shestov, genç kıızı unutmadı: Shestov, pozitif idealini, güvenliğe herhangi bir ihtiyacı olmadan dünya ile yüzleşen bir varlık olan bu genç kızın sadeliğinde ve özgürlüğünde bulur.

Akla karşı olan tutumunda Shestov, açık bir şekilde, felsefeye gülen bu saf kız ile özdeşleşir. Aslında Thales'ten bu yana Shestov'un, antik Yunan düşüncesinde gerçekten sevdiği şey azdır. Presokratikler, Sokrates, Diogenes, Aristoteles ve hatta Shestov'un, efsaneden etkilendiği için en çok hayranlık duyduğu Platon da dâhil, hepsi lanetlidir. Fakat problem -Trakyalı kızdan en önemli farkı- Shestov'un gülmemesidir. Onun için felsefe gülmek hatta nahoş bir kahkaha anlamına gelmez. Doğru, bütün rasyonalist filozoflar bu işin sonunda dibine kadar ıslanır, kendileriyle çelişen kurbanlar olurlar ama Shestov, bu anlık zaferinden zevk almaz. O, o anın daha büyük bir etkiye sahip olmasını, Batı felsefesinin yeni bir yola girmesini, insanlığı cennet bahçesine geri götürmeyi ister. Bu müthiş ciddi motivasyonla, kendileriyle mücadele ettiği filozoflara çok fazla yaklaşır ve onun düşüncesinin kendisi; sabit, teleolojik ve bağımlı görünür.

Shestov, idealini neden bilgidan kaçmak olarak seçti? Burada varsayımların alanına giriyoruz ama Shestov'un gerçekte unutmayı istemiş olacağı çok şey vardı: Kendilerini savunamayacak kadar güçsüz Yahudilerin katledilmesi, gayri meşru oğlunun ölümü, Ekim devrimi ve ailesinin servetinin yitimi gibi. Ama daha muhtemel olanı aklın, diğer kıyının cazibesinde yatmasıdır. O, ütopyanın, kurtuluşun parıltısını, mistik imana geri dönüşte buldu. Fakat ben, bu iman etme-

nin; durgun, birinin geçmişinin yükü olmadan kendi kendine oluşmuş, kültüre ve ulusal kimliğe bağlı olduğunu iddia ediyorum. Kendini tanımlarken ve sınırlanmamış bireysel özgürlüğü sunarken Shestov, şüphesiz bir varoluşçudur ama onun varoluşçuluğu kendi alanında mantığın yerini alacak bir muadili inşa ederken, tüm düşünce tarihi boyunca mantığı reddeder.

Gelenekle tartışmaya giren bütün filozoflar gibi Shestov da kendi pozitif mesajını, negatif argümanlarla boğma riskini taşır; dahası, aklın kendisi, onun imana bakış açısını güçlü bir şekilde etkilemiştir. Shestov'un tarih-dışı bir dünya görüşüne dönüşü, metodunun tehlikelerini göstermektedir. Özgür, tekdüze, eşsiz ve geçici olmak yerine, iman; soyut, zihinsel ve dogmatik olarak görünür. Örneğin bütün iman etme yöntemleri aynıdır-İbrahim'inki güç bela Eyüp'ünkünden farklılaşır; buradaki inanç, mantık gibi daha az değişmez, sonsuz, evrensel ve belirlenmiş değildir. Ortaya çıkmış olan şey şudur; iman etmenin aracı olarak, akli yadsımak: Shestov imanı, akli başaşağı etme olarak tanımlamıştır. Böylelikle onun iman kavramı, özü itibarıyla mantığa atfedilmiş nitelikleri üstlenmek için ortaya çıkmıştır.

Yine de, Shestov'un Atina ve Kudüs üzerine olan tartışmalara katkısı kabul edilmelidir. Onun ardından, biri, bu iki şehri birbirlerinin tamamlayıcısı olarak değil, aksine onların sonsuza dek ayrı olduklarını fark etmelidir. Daha da önemlisi, akıl ve iman konularını, Atina ve Kudüs ile ilişkilendirerek Shestov, bu konuya varoluşçu bir boyut enjekte etmiştir. Shestov için, Atina ve Kudüs yeni gelenlere yerlerini teslim etmiş, cansız gelenekler değildirler, aksine onlar hayatlarımızın her yönünü canlı bir biçimde etkileyen, yaşayan özler olarak var olmaya devam ediyorlar. Bütün bireyler, kendi varlıklarının en önemli sorularını kendilerine sorarak, bu iki gelenek arasında bir karar vermelidirler. Böylelikle o, akli imanın karşısında tutarak, Atina ve Kudüs'ün dinamiklerini sonsuza kadar değiştirmiştir. O, onların anlam arayışını Tanrı adına çekişmeli bir mücadeleye dönüştürdü.

KAYNAKÇA

EDIE, M., J., Scanlan, P., J., and Mary-Barbara Zeldin, ed. (1976), *Russian Philosophy*, Vol. 3, Knoxville, University of Tennessee Press,

MARTIN, Bernard, ed. (1970), *Great Twentieth Century Philosophers: Shestov, Rozenzweig, Buber*, çev: Bernard Martin, New York, Macmillan.

- SHESTOV, Lev (1898), *Shakespir i ego kritik Brandes [Shakespeare and his Critic Brandes]*, Petersburg, A. M. Mendelevich.
- _____ (1900), *Dobro v uchenii gr. Tolstogo i F. Nitsshe (filosofia i propoved) [The Concept of the Good in the Teaching of Count Tolstoy and F. Nietzsche (Philosophy and Sermon)]*, Petersburg, M. M. Stasulevich.
- _____ (1903), *Dostoevsky i Nitsshe (filosofia tragediia) [Dostoevsky and Nietzsche (The Philosophy of Tragedy)]*, Petersburg, M. M. Stasulevich.
- _____ (1929), *Na vesakh Iova [On Job's Balances]*, Paris, Sovremennye zapiski.
- _____ (1966a) *Athens and Jerusalem*, translated by Bernard Martin (Athens: Ohio University Press). Originally published as *Afiny i Ierusalim* in 1938 and reprinted in 1993 in Shestov's *Sochi-neniia [Works]* (Moscow: Nauka).
- _____ (1966b), *[1911-14] Sole Fide--Tol'ko veroiu: Grecheskaia i srednevekovaia filosofia, Liuter i tserkov' [Sole Fide-Through Faith Alone: Greek and Medieval Philosophy, Luther and the Church]*, Paris, YMCA.
- SHTEINBERG, Aron (1991), *Druz'ia moikh rannikh let (1911-1928) [Friends of My Youth (1911-1928)]*, Paris, Sin-taksis.



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Bingol University Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول

معهد العلوم الاجتماعية

ISSN: 1309-6672

YAYIN İLKELERİ / THE PRINCIPLES OF THE PUBLICATION / مبادئ النشر

Uluslararası hakemli dergimiz, yılda en az iki sayı olarak yayımlanır.

This international peer-reviewed journal is published at least as two issues in a year.

مجلتنا المحكمة الدولية مرتين في السنة على الأقل. تصدر

Dergide sosyal bilimler alanlarında Türkçe, İngilizce ve Arapça yazılmış özgün araştırma makaleleri yayımlanır.

Original articles written in Turkish, English and Arabic in the area of social sciences are published in this journal.

تنشر في مجلتنا مقالات البحث الأصلي في المجالات الاجتماعية باللغة التركية أو الإنجليزية أو العربية

Makaleler, hakemlerden geçtikten ve danışma kurulunun onayından sonra yayımlanır.

Articles are published after being approved by the editorial and advisory boards.

تنشر المقالات بعد الموافقة عليها من قبل لجنتي التحكيم والنشر.

Yazarların içeriğinden yazarları sorumludur.

All writers are responsible for the content of the articles.

الكتاب هم المسؤولون عن محتوى مقالاتهم.

Tüm hakları saklıdır. Derginin adı belirtilmeden hiçbir alıntı yapılamaz.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or utilized in any form without referring the name of the journal.

جميع الحقوق محفوظة. لا يهمكن نقل أي شيء دون تحديد اسم الممحللة

MAKALE YAZIM KURALLARI

Dergimize gönderilen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1. Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
2. Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Türkçe makalelerin başına Türkçe ve İngilizce; İngilizce makalelerin başına Türkçe ve İngilizce; Arapça yazılmış makalelerin başına ise Türkçe, İngilizce ve Arapça özet eklenmelidir. Türkçe ve yabancı dildeki özetlere beşer tane anahtar kelime eklenmelidir.
3. Makaleler, dil ve ifade bakımından dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, makalede açık ve yalın bir anlatım yolu izlemeli, ayrıca amaç ve kapsam dışına çıkan gereksiz bilgiler yer verilmemelidir.
4. Makalenin hazırlanmasında bilinen bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmeli, makalede değinilmemiş gereksiz belgelere ve kaynaklara yer verilmemelidir.
5. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin altında kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklama bulunmalıdır.
6. Makalede kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
7. Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara sonuçta yer verilmemelidir.
8. Makaleler sayfa yapısı, yazım ve kaynakça bakımından aşağıdaki biçimde düzenlenmiş olmalıdır:
 - Kâğıt boyutu, 16x24 ebadına ayarlanır.
 - Yazılar kâğıdın bir yüzüne 12x19 cm. boyutunda basılır. Kenar boşlukları; üstten 2,7cm, alttan 2,3cm, iç kenar 2cm ve dış kenar 2 cm olmalıdır. İlk sayfada üstten 2 satır boşluk bırakılmalıdır.
 - Türkçe ve İngilizce yazılar Microsoft Word programında New Times Roman karakteri ile hazırlanır. Türkçe ve İngilizce makalenin ana başlığı, büyük harflerle

ilk sayfanın başına bold 14 punto ile yazılıp sayfa ortalanır. Türkçe başlığın altına yazılacak İngilizce başlık italik-bold ve ilk harfleri büyük, diğerleri küçük olarak yazılır. Makale İngilizce ise altına Türkçe başlık eklenir. Ana başlıklardan sonra satır aralıkları 23 punto olur. Metin içindeki başlıklar öncesinde 12nk, sonrasında 6 nk boşluk bırakılır.

- Arapça makalelerde ana başlık, Traditional Arabic karakteri ile en üstte, bold 18 puntoya göre ayarlanarak Türkçe ve İngilizcede olduğu gibi sayfanın başına yazılıp ortalanır. Ana başlığın altına New Times Roman karakteri ile bold, Türkçe ve onu takiben italik-bold olarak yazılacak İngilizce başlığın ilk harfleri büyük diğerleri küçük olarak yazılır. Aynı şekilde ana başlıklardan sonra satır aralıkları 23 punto olur.
- Başlıktan sonra 12 punto aralık verilerek yazar ad(lar)ı unvansız olarak yan yana sayfa ortalanarak yazılır. Unvan, çalıştığı kurum ve e-mail adresi dipnot olarak belirtilir.
- Yazar adından sonra 12 nk boşluk bırakılarak Türkçe, İngilizce ve Arapça'da hazırlanmış 150 kelimeyi geçmeyen özet yazılır ve yazının ana konusunu tanımlayan anahtar kelimeler bu özetlerde belirtilir.
- Türkçe ve İngilizce özetler, 10.5 punto, metin içi yazılar 10.5 punto ve 13 punto satır aralıklı olarak, alıntı yazılar 9 punto, dipnotlar 9 punto New Times Roman ile yazılır.
- Arapça özet ve metin içi yazılar 14 punto, alıntı yazılar 12 punto, dipnotlar 10 punto Traditional Arabic karakteri ile hazırlanır.
- Çalışma herhangi bir kurumun desteği ile gerçekleşmiş ise; kurumun adı ilk sayfada dipnotta belirtilir.
- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 30 sayfayı geçmemelidir. Şekil, tablo ve fotoğraflar bilgisayar ortamında hazırlanıp metin içinde ya da sonunda sayfa boyutlarını (12x19 cm) aşmayacak şekilde yerleştirilir. Sayfa boyutlarını aşan şekil, tablo, fotoğraflar ve renkli basılan sayfaların basım masrafları yazar tarafından karşılanır.
- Tablo, şekil, fotoğraf başlıkları ile altlarındaki tablo, fotoğraf veya şekil arasında 6 nk aralık bulunacaktır. Tablo, şekil ve fotoğraf başlıkları bold, 1 cm içeriden sağa yaslı, Times New Roman 8 punto yazı ile ve "Tablo 1:" şeklinde olacaktır. Tablo içi kayıtlar da aynı şekilde 8 punto ile yazılacaktır.
- Referanslar APA sistemine göre metin içinde gösterilir. Buna göre alıntılar parantez içinde yazarın soyadı, birden fazla yazar varsa soyadları, atıfta bulunulan çalışmanın yayım tarihi, alıntı yapılan sayfanın ya da sayfaların numarası (Baş ve Tuğ 2012: 15) şeklinde yazılır. Aynı yazarın aynı yıl içerisinde yayımlanan birden fazla çalışmasına

göndermede bulunulmuşsa yayın tarihinde sonra bu durum (Irmak, 2014a), (Irmak, 2014b) şeklinde küçük a, b, c vb. harflerle belirtilir.

- Makalede kaynakça aşağıdaki gibi gösterilir:

FEYERABEND, Paul (2015), *Bilimin Tiranlığı*, Çev. Barış Yıldırım, 2. Baskı, İstanbul, Sel Yayıncılık.

YAKUT EL-HEMEVÎ, ğıhabuddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah er-Rumî el-Hemevî, (1995), *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut, Daru Sadır.

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi (2010), Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, 4. Kitap, 1. Cilt, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

OSMAN, Fikret (2016), "The Concept of Culture from a Logical and Epistemological Perspective", *Asian Culture and History*, vol. 8, no. 2, pp. 72-75.

BAŞ, Yaşar (2016), "Elazığ İli, Sarıyakup Köyü Tarihi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 6, Sy. 12, ss. 97-147.

ERTUĞRUL, Özkan (1998), "Hekim Hanı", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul, ss. 159-160.

BOYRAZ, Zeki (1997), *Hekimhan'ın Kuruluşu, Gelişmesi ve Fonksiyonları*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı Yüksekisans Tezi, Elazığ.

BOA. C. BLD (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Belediye), nr. 112/5590.

NFS (Nüfus Defteri), nr. 2636.

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Hekimhan>. Erişim tarihi: 31 Ocak 2016.

- Kaynakların önüne sıra numarası konulmaz ve diğer bibliyografya kurallarına uyulur.

Makale teslim edilirken;

- Yayınlanması istenen makaleler, yayın ve yazım ilkelerine göre hazırlanıp dergipark.gov.tr/busbed adresinden gönderilecektir.
- Hakemlerden olumlu rapor alamayan ve dergimiz yazım kurallarına göre hazırlanmayan makaleler yayınlanmaz, yazarına iade edilmez; bu konuda idari ve adli bir sorumluluk kabul edilmez.

Sosyal Bilimler Enstitüsü İdari İşlemleri İçin Adres:

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü 12100 BİNGÖL

Telefon: 0 (426) 2150072 Faks: 0 (426)

sosbil@bingol.edu.tr



Bingöl University

Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول

معهد العلوم الاجتماعية

ISSN: 1309-6672

THE PRINCIPLES OF THE PUBLICATION / مبادئ النشر

مجلتنا المحكمة محليا، تصدر مرتين في السنة على الأقل.

This journal is published two issues in every year.

تنشر في مجلتنا مقالات البحث الأصلي في المجالات الاجتماعية باللغة التركية أو اللغة العربية أو اللغة الإنجليزية.

Original articles written in Turkish or Arabic or The English languages are published in the area of social science in this journal.

تنشر المقالات بعد الموافقة عليها من قبل لجنتي التحكيم والنشر.

Articles are published after approving of editorial and advisory boards.

الكتاب هم المسئولون عن محتوى كتاباتهم.

All writers are responsible for the content of the articles.

جميع الحقوق محفوظة. لا يمكن نقل أي شيء دون تحديد اسم المجلة.

No part of this publication may be reproduced or utilized in any form without referring the name of the journal.

ARTICLE WRITING RULES

The writings sent to our journals must be in the field of social sciences, original works, and have the necessary qualifications indicated below.

1. Headings in Turkish and foreign languages must be compatible with the scope of the article, and be short, clear and adequate.
2. Turkish and foreign language abstracts must reflect the purpose, scope and consequences of the writing. Turkish and English abstracts must be added into the articles written both in Turkish and English as well as Arabic, Turkish and English abstracts must added into the articles written in Arabic. Five keywords must be written for each abstract written in Turkish or any foreign language.
3. The articles must be in accordance with the grammar rules in terms of language and expression; besides, a clear and absolute way of expression must be used in the articles not giving unnecessary information that is out of the purpose and scope.
4. The known scientific methods must be used in the preparation of the articles; the subject, purpose, scope and reason for the preparation of the study, and etc. must be given in a satisfying and certain order. Figures, tables, photographs and other documents used in the article must be prepared in accordance with the scientific rules, be selected according to the purpose and scope of the article, and unnecessary documents and resources not mentioned in the article cannot be included.
5. There must be an absolute and sufficient explanation that can be easily understood under the figures, tables, pictures and other documents used in the article.
6. The resources used in the writing must be arranged in accordance with the writing rules; each mentioned document must be included in the bibliography, but not anything else.
7. The results must be in accordance with the purpose and scope of the study, and cannot include any information or findings that are not explicitly mentioned in the main text; must be given with its all outlines and in summary.
8. The articles must be edited like in the following form in terms of page structure, dictation and bibliography:
 - The paper size is set to 16x24 sizes.
 - The texts are printed on one side of the paper 12x19 cm (the margins will be 2.7cm from the top, 2.3cm from the bottom, 2cm from the inner edge, and 2 cm from the outside edge). In the first page, there will be 2 lines of space above.

- Articles are prepared in the Microsoft Word program on the PC with the New Times Roman character. The main headings of the Turkish and English articles are written on the centre of the first page being written with bold 14 pt. capital letters. The first characters of each word of the English headings that will be written under the Turkish heading are written with upper case letters and the others with lower case. After the main headings, the line spacing is 23 pt. 12nk is spaced out before the headings in the text then it turns into 6nk.
- In Arabic articles, the main heading is centred at the top of the page being set to bold 18 pt. as written in Turkish and English versions. The first letters of the main headings of the Turkish and English articles that will come in sequence are written with upper case letters while other letters are written with lower case letters. Likewise, after the main headings, the line spacing becomes 23 pt.
- After the heading, the author name (s) is written untitled side by side by centring the page with 12 pt. spacing. The title, institution and e-mail address are specified as footnotes.
- After the author's name, a summary written in Turkish, English and Arabic not exceeding 150 words is written leaving 12 pt. spaces, and the key words that define the main topic of the article are indicated in these abstracts.
- Turkish and English abstracts, textual writings are written with 10.5 pt. fonts leaving 13 pt. spaces as well as quotations are written with 9 pt. and footnotes with 9 pt. fonts of New Times Roman.
- Arabic abstracts and textual writings are written with 14 pt. fonts, quotations are with 12 pt., footnotes are with 10 pt. fonts of Traditional Arabic characters.
- The footnote numbers are not renewed on every page, but continue sequentially until the end of the article.
- If the work is carried out with the support of any institution, the name of the institution is indicated as a footnote below the first page.
- The article cannot exceed 30 pages including tables, figures, pictures and resources.
- Figures, tables and pictures are prepared in a computer environment and placed so that they do not exceed the page size (12x19 cm) in the text or at the end. The author pays for the cost of printing figures, tables, pictures and the pages printed in colour that exceed the page dimensions. The density of the pictures and figures on the scale must be low.
- There must be 6 pt. spaces between the headings of the tables, figures and pictures themselves. The headings of the tables, figures and pictures will be in bold, 1 cm from inside to right with 8 point font of Times New Roman character, and in the

form of “Table 1:”. The records in the table will be written in the same format with 8 points.

- It is essential to show the cited resources on the footnote. Footnotes are shown being written firstly the author’s name, surname, article name in quotation, title of the book or magazine, place and year of publication. The names of the books, magazines or other similar sources will be written in italics.
- The explanations are also footnoted under the page. The source is indicated according to the same sequence.
- In some cases if required to show the resources used in the text, international plagiarizing principles are followed. However, the explanations are again shown in footnotes.
- All sources shown in the text and footnotes are added to the Bibliography list at the end of the article. The size of the bibliography is set to 10 points. This section is sorted alphabetically using firstly the surname (upper case letter) and name of the author. In multi-authored resources, the first author’s surname is capitalized, but the others’ only first letters are written with upper case letters, and in the same way, the surnames are written firstly. In the bibliography list, the first line in which the author name is written is set to 1 cm from the inside according to the next lines.
- Sequence numbers are not placed in front of the sources and other bibliography rules are followed.

While the article is being delivered;

- The articles requested to be published will be prepared according to the publications and writing principles and and sent through dergipark.gov.tr/bused address.
- Articles that cannot receive a positive report from the referees and that are not prepared according to our writing rules will not be published or returned to their authors; No administrative or judicial responsibility is assumed in this respect.

Address for Administrative Procedures of Institute of Social Sciences:
Bingöl University, Directorate of Social Sciences Institute, 12100 BİNGÖL
Phone: 0 (426) 2150072 Fax: 0 (426) 2150072
sosbil@bingol.edu.tr



Bingöl University

Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول

معهد العلوم الاجتماعية

ISSN: 1309-6672

مبادئ النشر / THE PRINCIPLES OF THE PUBLICATION

مجلتنا المحكمة محليا، تصدر مرتين في السنة على الأقل.

This journal is published two issues in every year.

تنشر في مجلتنا مقالات البحث الأصلي في المجالات الاجتماعية باللغة التركية أو اللغة العربية أو اللغة الإنجليزية.

Original articles written in Turkish or Arabic or The English languages are published in the area of social science in this journal.

تنشر المقالات بعد الموافقة عليها من قبل لجنتي التحكيم والنشر.

Articles are published after approving of editorial and advisory boards.

الكتاب هم المسئولون عن محتوى كتاباتهم.

All writers are responsible for the content of the articles.

جميع الحقوق محفوظة. لا يمكن نقل أي شيء دون تحديد اسم المجلة.

No part of this publication may be reproduced or utilized in any form without referring the name of the journal.

قواعد كتابة المقالة

يجب أن تكون المقالة المراد نشرها في مجلتنا، أصلية، مكتوبة في مجال العلوم الاجتماعية، وتساهم في تطور العلم، بالإضافة إلى ما يلي:

١. يجب أن يكون العنوان متوافقاً مع موضوع المقالة. وأن يعكس موضوع المقالة بشكل كافٍ واضح.
٢. يجب أن يكون الملخص عاكساً لغرض المقالة وموضوعها ونتائجها، وأن يكون قد جهز بشكل يمكن نشره بصورة مفترقة عن باقي أقسام المقالة.
٣. يجب دعم الملخص بخمس كلمات مفتاحية.
٤. يجب أن تكون المقالة متوافقة مع قواعد اللغة والإملاء، وأن تكون قد كتبت بلغة بسيطة واضحة من حيث اللغة، وأن لا تتضمن معلومات خارج موضوع غرض المقالة.
٥. يجب أن تتبع المناهج العلمية في كتابة المقالة، وأن تقدم المعلومات بشكل منظم وكاف ومحدد، وأن تجهز وتختار الجداول والصور إن وجدت بشكل مناسب للقواعد العلمية وغرض المقالة.
٦. يجب أن تشرح الصور أو الجداول إن وجدت بشكل واضح وكاف.
٧. جميع الوثائق المستعملة في المقالة يجب أن تكتب في قسم المصادر.
٨. يجب أن تكون النتائج مناسبة لغرض وموضوع البحث.

يجب أن تحضر المقالة بحسب المعايير التالية:

١. الصفحة: 16,5x24,5
٢. يترك سطرين فارغين من الأعلى في الصفحة الأولى. الأطراف من الأعلى ٢,٥ من الأسفل ٢,٥ الطرف الداخلي ٢,٥ الطرف الخارجي ١,٥ س.م.
٣. برنامج مايكروسوفت وورد و الخط بدرجة ١١ و تايمز الرومانية الجديدة وما بين الاسطر ١,٢.
٤. الملخص بدرجة ١٠ أسماء الصور والملاحظات ٩.
٥. عنوان المقالة بدرجة ١٤ بالتركي بالحروف الكبيرة وبوسط الصفحة. العنوان الإنجليزي فقط أول حرف من الكلمات. وفي العناوين داخل النص يترك قبلها مسافة ٦ (bnk) فارغة وبمجم ١٢.

٦. تترك مسافة ١٢ بعد العنوان و يكتب اسم أو أسماء الكتاب بجانب بعضهم بدون المرتبة في وسط الصفحة. يكتب عنوانه ومكان عمله وبريده الالكتروني في الحاشية.
٧. يذكر اسم المؤسسة الداعمة إن وجدت في الحاشية.
٨. يترك بعد اسم الكاتب فراغ ١٢ ثم يكتب ملخص بالتركية واللغات الأجنبية الأخرى دون أن يتجاوز ١٥٠ كلمة و تذكر الكلمات المفتاحية بعد هذه الملخصات.
٩. يجب أن لا تتجاوز ٣٠ صفحة وهذا مع الجداول والصور. وأن لا يتجاوز حجم المقال ٣ مغ.
١٠. الصور والجداول يجب أن لا تتجاوز 11,5x19,5cm.
- تدفع مبالغ طباعة الصفحات الملونة بالجداول والصور التي تتجاوز هذا الحجم من قبل الكاتب. يجب أن تكون الصور قليلة.
١١. توضع مسافة ٦ بين الصورة أو الجدول واسمه، اسمه يعلم بالأسود بخط حجم ٩ ويرقم.
١٢. ومن الضروري أن تظهر الحاشية في اشارة الى مصدر في الوقت الراهن. يكتب في الملاحظات في أول مرة الاسم المؤلف، واسم العائلة ثم توضح أسماء الكتب أو المجلات بين «...» ثم مكان وسنة النشر. يكتب اسم الكتاب أو المجلة أو من مصادر أخرى بخط مائل.
١٣. التوضيحات أيضا تحدد في الحواشي.
١٤. من الممكن توضيح بعض المصادر داخل النص وهذا في الحالات الضرورية.
١٥. يجب إضافة جميع المصادر المذكورة في الحواشي إلى لائحة المصادر والمراجع بخط حجم ١٠. كنية الكاتب تكتب بأحرف كبيرة. في حالة تعدد الكتب يكتب الأحرف الأول من كني الكتاب بعد الكاتب الأول بشكل كبير.
١٦. لا ترقم المصادر والمراجع.

عند تسليم المقالة:

١. تجهز المقالة وترسل إلى البريد الإلكتروني: dergipark.gov.tr/busbed

مع استمارة الطلب الموجودة على موقع المجلة

[www.bingol.edu.tr/ Fakulteler&Bölümler/Enstitüler/Sosyal Bilimler Enstitüsü/](http://www.bingol.edu.tr/Fakulteler&Bölümler/Enstitüler/Sosyal Bilimler Enstitüsü/)

Sosyal Bilimler Dergisi

- تأخذ نسخة مطبوعة من المقالة وتقع من قبل جميع الكتاب ثم تسلم إلى سكرتير المجلة.
٢. في الحال طلبت بعض التعديلات من قبل المحكمين، يقام بتعديلها ثم اتباع نفس الخطوات المذكورة أعلاه.
٣. لاتعاد المقالات الغير مقبولة للنشر من قبل حكامنا إلى أصحابها، ولا تقبل أي مسؤولية إدارية أو عدلية في هذا الموضوع.
- عنوان المراسلة:

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
12100 BİNGÖL

تلفون 2150072 (426) 0 فاكس 215 1017 (424) 0

sosbil@bingol.edu.tr

البريد الإلكتروني:

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Bingöl University
Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول معهد العلوم الاجتماعية

Sosyal Bilimler Enstitüsü İdari İşlemleri İçin Adres:
Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü 12100 BİNGÖL
Telefon: 0 (426) 2150072 Faks: 0 (426)
sosbil@bingol.edu.tr