


İLÂHİYAT ALANINDA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER



Kitap Adı	: İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler
İmtiyaz Sahibi	: Gece Kitaplığı
Genel Yayın Yönetmeni	: Doç. Dr. Atilla ATİK
Kapak&İç Tasarım	: Melek ZORLUSOY
Sosyal Medya	: Arzu ÇUHACIOĞLU
Yayına Hazırlama	: Gece Akademi  Dizgi Birimi
Yayıncı Sertifika No	: 15476
Matbaa Sertifika No	: 34559
ISBN	: 978-605-7631-52-7

Editör (ler)

Prof. Dr. Veli ATMACA

Dr. Fevzi RENÇBER

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission. Gece Akademi is a subsidiary of Gece Kitaplığı.

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. Gece Akademi, Gece Kitaplığı'nın yan kuruluşudur.

Birinci Basım/First Edition ©Mart 2019/Ankara/TURKEY ©copyright



Gece Publishing

ABD Adres/ USA Address: 387 Park Avenue South, 5th Floor, New York, 10016, USA

Telefon/Phone: +1 347 355 10 70

Gece Akademi

Türkiye Adres/Turkey Address: Kocatepe Mah. Mithatpaşa Cad. 44/C Çankaya, Ankara, TR

Telefon/Phone: +90 312 431 34 84 - +90 555 888 24 26

web: www.gecekitapligi.com — www.gecekitap.com

e-mail: geceakademi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

CHAPTER 1:	Atina ve Sparta Polisinin Eğitim Anlayışının Platon ve Aristoteles'in Devlet Anlayışına Yansıması YAKUP AKYÜZ	5
CHAPTER 2:	İhyâ Divânı'nda XVIII. Asır Osmanlı Yaşam Kültürü ve İstanbul MEHMET HALİL ERZEN	19
CHAPTER 3:	Erdemli İnsan Yetiştirmek Bağlamında Bir Kavram Değerlendirmesi: Selam SAFİYE KESGİN	57
CHAPTER 4:	Vanlı Bir Kürt Sûfi: Feqîyê Teyran MUHAMMED ALİ YILDIZ.....	81
CHAPTER 5:	Miystical Wiefs of Elmalılı Hamdi in Accordance With Some Concepts MUHAMMED ALİ YILDIZ.....	99
CHAPTER 6:	Objektiflik-Sübjektiflik Bağlamında Ahlak ERGİN ÖGCEM	119
CHAPTER 7:	Kur'ân-ı Kerîm'de Salât (Namaz) Kelimesinin İmlasındaki Farklılıklar ve Sebepleri HALİT BOZ	143

Atina ve Sparta Polisinin Eğitim Anlayışının Platon ve Aristoteles'in Devlet Anlayışına Yansıması

Yakup AKYÜZ¹

CHAPTER 1

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Karamanođlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri

GİRİŞ

Eski Yunan kültürü dünya tarihini, siyasal, sosyal ve entelektüel olarak etkileyen kadim medeniyetlerden biridir. Edindiği bilgi birikimi ve tecrübesi sayesinde özellikle de bulunduğu coğrafyadan çevreye genişleyen bir etki alanı yaratmıştır. İnsanı ve bilgiyi temele alan yaklaşımı ile de bugün bile siyasal ve sosyal olarak etkisini medeniyet düşüncesi üzerinde hissettirmektedir.

Yunan düşüncesi Ege denizinin iki tarafında kurulan medeniyetlerle günümüze kadar ulaşmıştır. Ege denizi çevresindeki medeniyetin şekillenmesine, sırasıyla Giritliler'in, Akaların ve göçlerle beraber gelen Dorlular'ın şekil verdiğini söyleyebiliriz. Ancak Yunan ortaçağının sosyal ve siyasal alanda ortaya koyduğu en büyük yenilik ise, "polis" adı verilen devletlerin kurulması ile başlamıştır. Şehir devletinin ilki İyonya'da kurulmuş daha sonraları irili ufaklı olmak üzere yüzlerce polis devleti oluşmuştur (Ağaoğulları, 2011: 23-29; Vernant, 2013: 47-64; Mansel, 1995: 100-104). Yunan tarihini yönlendiren polislerin siyasal ve sosyal mücadeleleridir. En önemli polisler ise Atina ve Sparta'dır. Freeman çalışmasında polis'in medeniyet tarihinde yer ettiği önemi, "polis yalnızca binaları ve binaları çevreleyen duvarlarıyla bir kentin fiziksel varlığından ibaret değildi. Polis çok daha fazlasıydı. Öncelikle bir kentte yaşayan ve etrafındaki toprakları da sunduklarıyla birlikte içine alan bir toplumdur. Aynı zaman da insan ilişkilerinin yeni biçimler alabileceği, adalet gibi soyut kavramların pratiğe dönüşebileceği bir yerdi. Siyasetin doğuşu, doğal olarak bir polisteki yaşantıyı takip ederdi" ifadeleri ile anlatmaktadır (Freeman, 2010: 114). Polisler, aktif katılımcı vatandaşlardan kurulu güçlü bir siyasi cemaati, gerçek ve mecazi anlamda cemaatin bütünlüğünü anlatır.

Polis'le ilintili bir diğer kavram "Kent Agora"sı ya da "toplanma yeri" ve Akropolis ya da "yüksek şehir"dir. Bu yerler Yunan siyasal düşünüşünün hareket noktaları olmuştur (Cartledge, 2013: 18). Agoralar şehrin kalbidir. Agoralar söz eşitliğinin (isogoria), yasa eşitliğinin (isonomia), ve güç eşitliğinin (isokratia) ortaya çıktığı yerlerdir. Bu bağlamda şehrin küçültülmüş halidir. Küçük ama etkileyici mekânlarda siyaset tasarlanmakta, bu tasarımlarda polise yön vermektedir. Agoralar demokrasi karşıtlarınca tehlikeli yerler olarak görülmektedir. Ancak demokrasi karşıtları da kendi fikirlerini yine agoralarda dile getirmektedirler. Düşünce çeşitliliği anlamında poliste iyi bir birikim olduğunu söyleyebilmek zor değildir (Ağaoğulları, 2009: 46). Yunan polis devletlerinde siyasetin oluşumu hem kurumsal (anayasal) hem de kültürel olmuştur. Polis, kurumsal yapısı ile dinin kendisi, yurttaşların ve yönettiği bütünü ta kendisi olmuştur. Polis, yönetsel biçimiyle kaostan, bir düzen içinde evrilerek kozmosa, düzene geçmiş olma durumudur. Polisler arasındaki etkileşim, aralarındaki siyasal rekabet ve düşünce ortamının da evrilmesine yol açmıştır.

Eski Yunan devlet yaşamı; iktisadi, coğrafi ve toplumsal olaylarla yakın bir ilişki içerisinde. Polis şehir devletleri, tarihte kültürel, edebi ve siyasal olguların yeşerdiği, geliştiği ve uygulandığı yerlerdir. Bu noktada eski Yunan polisleri büyük ya da küçük olsun kendisine özgü bir yapıya sahiptir. Polis şehir devletleri demografik ve ekonomik olarak yapısını koruması için çocuklara da ihtiyaç duymaktadır. Aristokratik Yunan toplum yapısının korunması için devlet, aristokrat vatandaş olarak kabul edilecek yasal çocuklara, ekonomik devamlılığını sürdürmek için de köle olarak doğmuş çocuklara ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla polis'in korunması için devlet üremeye, çocuğa ihtiyaç duymuş ve çocuk eğitime önem vermiştir. Demos olmaya aday çocukların nasıl eğitime tabi tutulması gerektiği üzerine düşünülmüştür. Amaç ise devlette "nasıl faydalı ve erdemli bir yurttaş olabilirim" sorusunu gerçekleştirmeye yöneliktir.

Düşünce doğa araştırmalarından sofistlerle beraber insan ve insanın eylemlerine odaklanınca, felsefenin objesi de bizzat insanın kendisi olmuştur. İnsan felsefenin objeleri değerlendiren subjesi olarak kendini sorgulamış ve her şeyin merkezine kendisini almıştır. İnsanın felsefi düşüncenin merkezinde olduğu düşünce yapısında eğitim düşüncesi de

önemli hale gelmiştir. Bu alanda da en önemli atılımı, kuşkuculuğu ve bilgeliği öğreten sofist düşünürler sağlamıştır. Sofistler insan temelli bilgi anlayışı içinde evreni algılamışlardır.

Eğitim felsefesi içinde “eğitim nedir” dediğimiz zaman, bu sorunun siyasal söylemle yakın bir ilişki içinde olduğunu görürüz. Eğitim düşüncesi polisle yakın bir ilişki içerir. Bu nedenle de bilgi ve varlık anlayışında olduğu gibi salt soyut kavramlara dayalı bir bilgi üzerine kurulmaz. Siyaset felsefesinde karşımıza çıkan teori ve praxis ayrımı eğitim düşüncesinde de karşımıza çıkar. Eğitim felsefesinde dillendirilen teorik düşünceler, yaşayan siyasal düzen içinde belli bir anlam ifade edebildiği gibi, bazen de o devlet düzenine aykırı, düzeni bozan anarşist bir söylem haline gelebilecektir. Eğitimde dile getirilen söylemin anlamlı olup olmadığını ise, söylemin toplumla ne kadar uyumlu olduğu verecektir.

Yunan düşüncesinde de birçok polis devleti olmasına rağmen siyasal ve sosyal mücadelenin odak noktasında Atina ve Mora yarımadasında kurulan Sparta polisleri yer almaktadır. Her iki devlet de uygulamaları ve geliştirdiği politikalarla diğer polis devletlerini kendilerine ortak etmişlerdir. M.Ö 431-404 yılları arasında meydana gelen Peloponnesos savaşları, bu iki site devletin siyasal güç ve nüfuz mücadelesinin bir sonucudur (Cartledge, 2009b: 102-104; 107-109; Ksenophon, 1999; Herodots, 2009). Dolayısıyla dile getirilen eğitim felsefesindeki fikirler bu iki site devletinden etkilenmiş olmalıdır. Eğitim düşüncesinde dile getirilen fikirler bu iki poliste yaşayan formal eğitim kurumlarının fikirlerini ya onaylamış ya da eleştirerek karşı çıkmışlardır. Burada önem kazanan ve odaklanılması gereken soru “iki polisin pratikteki eğitim anlayışları nasıldır ve Platon ve Aristoteles’in teorik devlet anlayışları üzerine nasıl bir etki yapmışlardır” olacaktır. Diğer bir söylemle pratik eğitim politikasının teorik eğitim düşüncesi üzerine yaptığı etkileşimin tespitidir.

Bu dönemle ilgili dile getirilmesi gereken bir diğer husus ise, eğitimin soyut bir felsefe alanı olmayacağıdır. Eğitim politikasının görünen, toplumda algılanan nihai bir amacı vardır. Özellikle de eğitim düşüncesi siyaset ve devlet felsefesi ile yakın bir ilişki içerir. Eğitim, devlet içinde bireyi kendisi ve polisle uyumlu ve mutluluğu yakalamış bir yurttaş haline getirmeyi amaçlar. İdeal olan, kendi iç huzurunu ve mutluluğu yakalamış bireylerden oluşan evrensel ve harmonik, uyumlu bir devlet düzenidir.

Çalışmamızda ilk olarak diğer polisleri coğrafi ve siyasi görüşleri doğrultusunda değiştiren ve dönüştüren bir rol model ve pratik eğitim politikasının kurgulandığı ve uygulamaya konulduğu iki önemli polis olmaları nedeniyle, Atina ve Sparta polislerindeki eğitim anlayışı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha sonra ise düşüncenin geliştiği Atina sitesinde yetişmiş iki filozof olan Platon ve Aristoteles’in eğitim anlayışları ve özellikle devlet sistemlerinde eğitimin rolünün ne olduğu üzerine fikir yürütmek ve değerlendirme yapmak olacaktır. Platon ve Aristoteles’in devlet içinde eğitime verdikleri önem değerlendirilirken filozofların içinde yaşadıkları polisle uyum ve uyumsuzluklarına da dikkat çekilecektir. Her ikisinin devlet içinde eğitime bakışı, eğitim anlayışları, devlette öngördükleri eğitimin içeriğinin ne olması gerektiği, düşündükleri eğitimin praxisle uyum veya uyumsuzluğu, kendi içlerinde geçirdikleri düşünsel evrim değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Sparta’da Çocuk ve Çocuk Eğitimi

Sparta polis devletinde devlet yönetimi, yöneticilerde bulunması gereken erdemler, devlette eğitimin önemi, sosyal sınıflar vb. alanlarda doyurucu bilgiler bize Plutarkhos’un Sparta polisinin düzenini ele alıp anlattığı *Lykursos’un Hayatı* adlı eserinde verilmektedir. Sparta devlet sisteminde en önemli düzenlemeleri “Lykurgos” yapmış olup bu yasalar daha sonraki nesillere aktarılmıştır. Onun yaptığı reformların toplum üzerinde ekonomik, sosyal ve militarist olmak üzere üç türlü etkisi olmuştur (Cartledge, 2013: 76). Yöneticiler Sparta devlet düzenini gerçekleştirmek için sosyal organizasyonlarını katı devlet yapısı

içinde düzenlemişlerdir. Yani harmonik, militarist bir düzen hedeflenmektedir. Bu sebeple çocuklar yedi yaşından itibaren ailelerin yanlarından alınarak devlet kontrolünde, merkezi ve halka ait olacak (komunal) şekilde eğitime tabi tutulmuşlardır (Diakov, 1987: 283; Mansel, 116). Devlette bu yapının uygulamaya konulduğu kişiler çocuklar, yöntem ise militarist eğitim sistemi olmuştur.

Sparta devletinin kuruluş aşaması ve devlet felsefesinin düzenlenmesinin temelini oluşturan nedenler, bu eserde açık şekilde aşağıdaki gibi dile getirilmiştir.

“Mal ve mülk eşitsizliği o hale gelmişti ki, şehir topraksız, varlıksız insanlarla doluydu ve bütün servet bir azınlığın elinde toplanmıştı. Lykurgos Sparta’dan hayâsızlığı, kıskançlığı, cimriliği, gösterişi ve bunlardan daha köklü ve yıkıcı toplum hastalıklarını söküp atması için bütün memleketin orta malı olması, toprakların yeniden bölüşülmesi gerektiğine inanırdı” (Plutarkhos, 2010: 15).

Lykurgos’un sistemleştirdiği devletin amacı, devlette mal ve mülk her şeyin ortak olduğu, ayrılık ve eşitsizliğin olmadığı sosyalist bir devlettir. Bu bağlamda da devlette her şeyin ortak paylaşıldığı, yemeklerin ortak yendiği, paranın olmadığı, polis’te çocukların ortak, devletin geleceğinin sağlanması bağlamında çocukların eğitiminin de ortak olduğudur (Plutarkhos, 19-20). O halde Sparta’da çocuk ve çocuk eğitimine bakış nasıldır? sorusu devlette devamlılığın sağlanmasında temel problem olarak görülmektedir.

Sparta’da çocuk ve onun eğitimi düşüncesi, devlet düzeninin devamını sağlamada vazgeçilmez şarttır. Her şey çocuğun doğduğu zamandan yetişkinlik çağına kadar devletin amaçları doğrultusunda şekillenmesi esası üzerine işlemektedir. Çocuklar babalarının değil yurttaşların çocuklarıdır. Onun için de çocuk sahibi olmak, rastgele insanların değil, devlette en iyilerin çocuklarının olması şeklinde gerçekleşir. Yurttaşların karılarını kıskanması kötülenir. Hatta yaşlı bir koca genç karısının yatağına, sevdiği saydığı bir gencin girmesine izin verebilir ve bu birleşmeden doğan çocuğu, temiz kanlı öz çocuğu sayabilirdi. Yine evli bir kadına bir erkek gönlünü kaptırırsa kocasından izin alarak çocuk sahibi olabilirdi (Plutarkhos, 27). Bu eylemlerin yapılaş amacı, sağlam, gürbüz, canlı çocuklar dünyaya getirmektir. Polis bu noktada karılarını sadece kendilerine saklayan erkekleri bencil, kafasız ve hasta olmakla itham etmektedir. Doğan çocukların sağlam, kusursuz ve gürbüz olmaları hedeflendiği için, çocuk bozuk doğuşlu ve biçimsizse, Taygetos dağının bir uçurumuna götürülür ve bırakılırdı. Çünkü doğuştan sağlam olmayan çocuğun yaşaması, hem kendisi hem de devlet için daha iyidir. Hatta çocuğun sağlam olduğu belli olması için ilk doğduğunda çocuk kadınlar tarafından su ile yıkanmayıp şarapla yıkanır. Şarapla yıkanan çocuk sağlamsa kurtulur, hastalıklı ise saf şarabın etkisiyle kıvranıp ölürdü (Plutarkhos, 29; Russell, 1997: 213). Sparta polis devlet yönetimi çocuk yaştan itibaren uyguladığı yasa ve kurullarla vatandaşlarına karşı acımasız, vahşi ve insan onurunun gerektirdiği hususlardan yoksun gözükmektedir.

Çocuklar doğumdan sonra yedi yaşına kadar ailelerin yanında kalmakta, yedi yaşından itibaren ise ortak devlet düzeninin sağlanması ve ortak eğitime tabi tutulmaları için “Leskhe” adı verilen yere götürülmektedirler. Sparta devleti, devlette kadın-erkek vatandaşların eşit olduğu ve bu nedenle de eşit eğitim almaları gerektiği üzerine kuruludur. Russell, Lykurgos’un kurduğu devlet biçimiyle Rousseau’nun Nietzsche’nin ve ulusal toplumcu (nasyonel sosyalizm) öğretilerini biçimlemekte büyük bir rol oynamış demektedir (Russell, 1997: 205).

Devlette düzenin nasıl sağlandığını görmesi için çocuklar, uygulamalı bir eğitime tabi tutuluyordu. Yani çocuklar yaşayarak devlette işleyen, günlük yaşamın kurallarını öğreniyorlardı. Çocuklar ortak yemeklerin yendiği sofralarda yer almaktadırlar. Plutarkhos “çocuklar burada devlet yönetimi ile ilgili konuşmaları dinleyerek özgür düşünceli bir insan olarak yetişiyorlardı” sözünde ortak yemeğin amacını açıklar. Yine bu esnada çocuklar büyüklerin şakalarına ve alaylarına katlanmayı da öğrenmektedirler (Plutarkhos, 21).

Eğitimin amacı çevik, cesaretli, mert, savaşçı bireyler yetiştirmektir. Hakikaten de Sparta verilen eğitim sonucu, diğer polis devletleri arasında da ön plana çıkmış, diğer Yunanlılar arasında savaşçı ve cesaretli olarak ün salmışlardır. Sparta devleti güvenlik korkusuyla erkek çocukların özelinde askerleşen aşırı şekliyle, bireysel kimliği devlete hizmet için ezen hoplit toplumdur (Freemann, 2010: 146).

Erkeklerin poliste nasıl eğitildiği konusu ise şöyledir. Site hiç kimseyi oğlunu dilediği gibi yetiştirip yönetmekte serbest bırakmıyordu. Yedi yaşına basan çocuklara kendi el koyuyor, onları kümelerle ayırıp (agelai) ortak yaşamaya ve yemeye, birlikte eğlenip çalışmaya alıştırmıyordu. Her kümenin başına, aralarından en akıllı olanı ve kavgada en azılı olanını koyuyordu. O kadar ki eğitim söz dinlemeye alışma oluyordu. Onun dışında bütün öğretim söz dinlemeye, yorgunluğa sabırla katlanmaya ve kavgada yenmeye alışmaktı. Yaş ilerledikçe idmanlar sertleşiyor, saçlar kesiliyor, yalınmayak yürütülüyor ve çıplak oynatılıyordu. On iki yaşından itibaren çocuklar gömleksiz dolaşır, yıkanmaz ve koku sürünmezlerdi. Hep birada yatarlar, yattıkları yatakları bıçak kullanmaksızın elleri ile kopardıkları sazlardan yaparlardı. Yatağın altlarına ise "lykophon" adı verilen otlar koyarlardı (Plutarkhos, 30). Görüleceği üzere Sparta da eğitim sert, doğa koşullarına uygun ve çocuğun bu koşullara en iyi şekilde nasıl uyum sağlayabileceği üzerine kuruludur.

Erkek çocuklarda eğitim, cesaretin kazanılması üzerine kuruludur. Bu erdemin kazanılması için çocuklara eğitim amaçlı olarak köleleri geceleri öldürme ve avlama eğitimi verilirdi. Yine çocukların yakalanmadan hırsızlık yapmaları da eğitimin bir parçası sayılmaktadır (Plutarkhos, 31). Yunan kut törenlerinde topla yapılan danslar yaygındı. Sparta'da erginlenme törenine katılan çocuklar top dövüşü (sphai-romakhia) yaparlardı (Thomson, 2007: 225). Bu bağlamda anlatılan bir hikâye de, eğitimin bu boyutunu açıklar niteliktedir. Bir tilki yavrusu çalan çocuk onu pelerininin altına saklamış, tilki yavrusu pençeleri ve dişleri ile çocuğun karnını deşerken çocuk hiç renk vermemiş, acıya katlanıp ölmeyi, yakalanmaya yeğ tutmuştur. Yine Artemis Orthia tapınağında delikanlılar kırbaç altında ölmeye katlanmaktadırlar (Plutarkhos, 32). Freeman, Sparta'da devam eden bu eğitimin niteliğini "çocuklar ailenin yanından alınıp ülke menfaatleri için eğitiliyordu. Eğitim, kavgalar ve kaba oyunlar, sonunda çekingen fakat akli başında vatandaşlar üreten sistemin kabul edilebilir parçalarıydı hem komünist hem de faşist toplumların fazlaca belirgin niteliğiydi" şeklinde açıklamıştır (Freeman, 147).

Sparta polis devletinde kızlar da erkekler gibi sertlik eğitiminden geçmektedirler. Amaç, devlette kadınların da erkekler kadar güçlü ve denk olmalarını sağlamak olarak gösterilmektedir. Genç kızlar eğitimlerinde koşu, disk ve ok atma idmanları yapmaktadırlar. Eğitimin amacı, kadının doğum sancısına katlanıp, onu yenecek kadar güçlü olmasıdır. Yine kızlar çıplak olarak geçit törenlerine katılmakta, erkeklerin gözü önünde dans edip, türkü söylemektedirler. Çıplaklığın edebe aykırı sayılmayıp, onları sadeliğe alıştırdığı düşünülmektedir. Leonidas'ın karısı Gorgo'ya bir kişi "siz Sparta kadınları erkekler komut veren tek kadınırsınız" demiş, Gorgo bu söze karşılık olarak ise, "biz erkek adamlar doğuran tek kadınlar da ondan" şeklinde cevaplamıştır (Plutarkhos, 25). Eğitimin bir parçası olarak yine kızlar erkekleri evlenmeye teşvik etmek ve kışkırtmak amaçlı çıplak şekilde güreştirilmektedirler. Sparta'da kızları kaçırarak evlenmek de eğitimin bir başka boyutu olarak göze çarpar. Çünkü Sparta yasalarında bekârlık kötü ve yergilenen bir davranış olarak görülmemektedir (Plutarkhos, 26).

Atina Polis Devletinde Çocuk ve Çocuk Eğitimi

Atina polis devleti demokrasi ile yönetilen, düşünceye açık ve dış dünyaya kapalı olmayan bir toplum yapısına sahiptir. Çocuklara verilen eğitim de yaklaşık olarak devletin bu yapısına uygundur. Bu sebeple de Atina her alanda düşünce çeşitliliğine sahip bir polis olarak göze çarpmaktadır. Karmaşa içinde düzenin egemen kılınmak istendiği bir yer konumundadır.

Atina'da eğitimin temel hedefi, bütün kültürlerde olduğu gibi çocuğu iyi bir yurttaş olarak yetiştirmektir. Çocukların yaşça kendisinden büyüklere saygısızlık etmeleri, laubali davranmaları hoş karşılanmamaktadır (Aytaç,1972: 19). Ayrıca çocuk devlette bireyin gelecekteki aidiyetinin ve sahip olacağı rolünün sembolüdür. Bu nedenle Yunanlılar da arazi erkek çocukların olup, aralarında eşit paylaştırılmaktadır (Freeman, 2010: 125).

Doğumla beraber çocukla ilgili sorumluluklar anneye ait olduğu için o, bebeği besler, yıkar, giydirir ve bakımını yapardı. Bebek yürümeye başladığında ise bir dadının yardımına başvurulurdu (Deighton, 2012: 44). Eğer bu mümkün gözüküyorsa çocuk sütannelere verilerek baktırılmaktadır (Aristophanes, 1966: 89). Atina'da annenin çocuk eğitiminde rol aldığı en etkin dönem bu dönemdir. Sparta'dan farklı olsa da Atina'da da çocuk yaşa büyüdükçe, devlet eğitim sisteminde erkek egemen yapıda anneden kopuk şekilde devam etmektedir.

Atina'da asıl olan erkek çocukların eğitimi olup kız çocukları ikincil plandadır. Ancak erkek çocukların eğitiminde de sınıfsal ayırım söz konusu olmakta, formal eğitimi ayrıcalıklı sınıflar almakta idi. Toplumun genel olarak büyük çoğunluğunun eğitimi informal ve doğal yaşama uygun olarak verilmektedir. Özellikle de bahsedilen husus, toplum içinde çocukların gelecekteki mesleklerini edinmelerinde karşımıza çıkar. Bir çocuk bilmesi gerekenleri anne babasının yanında, çiftlikte, kayıkta, pazarda öğrenebilirdi. Ayakkabıcılık, marangozluk vb. meslekler kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Çocukların hayatın gerekliliklerini pratikte yaşayarak öğrenmesi ve öğrendiklerini gelecek kuşaklara aktarması eğitimin temel felsefesi olarak gözükmektedir. Bu bağlamda bir çocuk günün yirmi dört saatini nasıl geçirmektedir sorusu eğitim olgusunun anlamlandırılması için önemlidir. Bir gün içinde yaşanan şeyler Yunan eğitim düşüncesinde çocuklar ve genelde polisle ilgili bazı bilgileri de aydınlatacaktır.

Erkek çocuk şafak vakti kalkan ve kısa bir banyodan sonra okulun yolunu tutan kendi halinde bir delikanlıdır. Eğitimi; zekâsını, müzik anlayışını ve yeteneğini, bir de bedenini geliştirmeyi hedefler. Bunlar eğitimin üç temel taşı sayılır. Önce kitaplar ve lir, sonra at eğitimi, mızrak atma gibi askeri talimler alınır, sonra palaistra'ya çıkılır ve kısa bir banyo yapılır. Erkek çocuklar banyodan sonra çalışmalarına döner ve akşam yemeğini yiyip yatarlar. Erkeklerle yönelik sıkı eğitimin amacı, erkek çocukları arzu nesnesi olarak görülen kadınlardan üstün göstermektir. (Deighton, 2012: 25).

Yunan yaşamında çocukların vatandaşlık aşamasına, epherosluğa kaydoluncaya kadar eğitimlerini aldığı temel mekânlar söz konusudur. Bunlar, çocuğun ilk temel eğitimini aldığı yerler, küçük mekânlar olan eğitim yerleri, palaistra ve gymnasium'lardır. Eğitim mekânlarından küçük mekanlar, çocukların okuma yazma öğrendikleri, diğer ikisi ise çocukların yaşlılarla beraber sosyalleştikleri mekânlardır. Yunanlı çocuk eğitim alanında ilk bilgi ve deneyimini yani yürümeye başladığı andan itibaren paidagogos (dadi) denilen evdeki eğitimciden almaktadır (Deighton, 2012: 44-45). Genelde bu pedagoğlar da toplumda sofist denen kişiler olmaktadır.

Gymnas çıplak anlamında olup sportif faaliyetlerin yapıldığı merkezlerdir. Burada eğitim çıplak olarak yapılır. Eski gymnasium'larda araba yarışları, boks, güreş, koşu dallarında yarışmalar yapılmakta olup, bunlar çocuğun gelişmesinde ve eğitiminde önemlidir. Yine koşu, maraton, uzun atlama, disk ve mızrak fırlatma da bu eğitimlerde bir parça idi. Günümüzde olimpiyat oyunlarında düzenlenen müsabakalardaki oyunlardan birçoğu kaynağını buradan almıştır (Sowerby, 2012: 95-96). Zamanla bu mekânlarda beden eğitimi kapsamına zihinsel ve sanatsal ders konuları da eklenendiğinden gymnasium kavramı genel olarak "yüksek eğitim kurumu" anlamında da kullanılır olmuştur (Weithmann, 2004: 11). M.Ö. 776 yılından itibaren Olympia'da Zeus onuruna yapılan oyunlar daha sonra Delphoi, Istmos, Nemea vb. merkezlerde de yapılmaya başlanmıştır. Barış dönemlerinde ilgi spora yoğunlaşmakta ve birinci sırayı almakta, oyunlar tarih hesaplamalarında

kullanılmaktadır. Hatta iki oyun arasındaki dört yıllık süreye oyunlarda galip olanın adı verilmektedir (Friedell, 2011: 102-103).

Güreş alanları ise Palestra adı verilen yerde yapılır. Bu ifade edebiyat, müzik, aritmetik, geometri, astronomi öğreten okullar için kullanılmıştır. Müzik eğitiminde ritim, balans, dans ve beden duygusuna önem verilmektedir. Müzik dersinde çalgı aleti olarak ise farklı tarzda flütler ve tellerle donatılmış “kithara” kullanılmaktadır (Blanck, 1999: 279; Sowerby, 97-98).

Symposia da eğitimin bir parçası sayılabilir. Burada sedirlere uzanılır, yeme, içme muhabbet ve cinsellik vardır. Ayrıca heter denen dans ve müzik yeteneği olan kültürlü fahişeler de bulunmaktadır (Weithmann, 12). Genç erkekler için sempozyuma girip çıkmak, aristokratik topluma kabulün ilk aşaması olarak görülürdü. Statüleri gereği sedirlere yatmadan sadece oturmalarına izin verilir ve şarabı servis yapmaları beklenirdi (Freeman, 217). Ancak bu şölenlerin icra edildiği akşamlar, çocuklar için en hareketsiz ve can sıkıcı saatler olup, hür erkelerin gelmesini beklediği saatler olarak düşünülmelidir. Erkek çocuklar için sempozyumların önemi, yetişkin olduğunda ne ile karşılaşacağını bilmesi bakımından önemlidir.

Atina’da kızların eğitimi, erkeklerle aynı eğitime tabi olan Sparta’daki kadar katı ve militarist olmayıp, kızların eğitiminden söz edilecekse, eğitim toplumda onları kadınlığa ve evliliğe hazırlamak amacını taşır. Bu rol kadınlara geleneksel olarak verilmiştir. Kadınlara da memnuniyetle bu rollerini toplumsal yaşamda benimsemiş gözükürler. Bu rollerin benimsenmesine en çarpıcı örnek “Lysistrata” adlı eserde devrim yapan kadınlar örneğinde karşımıza çıkmaktadır. Kadınlar devrim yapmışlar ama hala geleneksel kadın rollerinin şaşkınlığı içinde, devrimin başarısına inanmamaktadırlar. Aşağıda vereceğimiz alıntı, kadınların hem Atina hem de Sparta’daki rollerini ve konumlarını net bir şekilde vermektedir.

“Böyle parlak işleri (siteye el koyma) kadınlardan nasıl beklersin? Akıllı kişilerin işleri bunlar. Bizim işimiz gücümüz, boya sürünmek, takıp takıştırmak, sarı fistan süslü pabuç edinmek.” (Aristophanes,15).

Komedide de görüleceği üzere kızların eğitimi onları anneliğe ve eşliğe hazırlamak amaçlı olmaktadır. Eğitim kızları geleneksel rollerine hazırlayan bilinçli ve sosyal etkinliklerle yapılmaktadır. Kadınlar ve genç kızlar ayınlara katılırlardı fakat erkeklerin denetim ve gözetimi altında olurlardı. Kızlara kentsel ritüellere katılma imkânı sadece hayatın içinde kaybolmaları için verilir ve sadece bütün yurttaşların katıldığı şölenlerde bu mümkün olabilirdi. Dışa dönük yaşam süren erkekti ve Atina toplumunda kadının bu yaşantıdan olabildiğince uzak tutulması, inzivada yaşaması beklenirdi.

Atina devleti kız çocukların eğitimi konusunda Sparta kadar sert davranmamakta, çocuklara poliste, temel ilk eğitim verilerek, ileriki zamanda çocuk denilecek onbeşli yaşlarda gelecekteki kocalarına verilmektedir. Kız çocukları için eğitim onbeş yaşına kadar olup, kızlar daha sonraki yaşamlarını çocuklarına ve eşlerine adamaktadırlar. Kız çocukları bu yaşta kendilerinden en az on-onbeş yaş büyük erkeklerle evlendirilirlerdi. Freeman, Atina’da genç bayanlarda görülen erken evliliğin ve akabinde ilişki sonucu oluşan hamileliğin toplumsal gerekçesinin “bunun daha güvenli olduğu ve genç kızların duygu karmaşasını yok ettiği” şeklinde yorumlandığını söylemektedir (2010, 210).

Atina’da eğitilmiş olan kızlar, özgür Atinalı yurttaşların karıları ve kızları olmayıp, şölenlerde erkeklere hizmet eden heterler (fahişeler) olmuştur. Antikçağda kızların erkeklerin gördüğü tarzda eğitim aldıkları okullar, fahişelerin okullarıdır. Toplumda saygı gören kadınların bu meslekler çıkması rastlantı değildir. Bunlara, Aspasia, Diotima, Lais, Lasthenia, Leontion vb. örnekler verilebilir (Platon, 1998a: 202a-212c; Platon, 2002, 235e). Bu kadınlar yüksek düşünme düzeyleri, aldıkları eğitim ve kadınsı çekicilikleri ile saygın bir konuma sahiptirlere (Rullmann, 1996: 24).

Platon ve Aristoteles'in Devlet Düşüncesinde Eğitim'e Bakışı ve Polislerle Uyumunu

Platon ve Aristoteles düşünce tarihine yön veren düşünürlerden olup öğrenci- hoca ilişkisi içerisinde bulunmuşlardır. Ancak düşünce alanında Aristoteles hocasından farklılaşarak kendi okulu Lykeion'u (lise) kurarak burada düşüncelerini temellendirmiştir. Platon düşünce tarihinde idealist felsefenin kurucusu kabul edilirken Aristoteles deney ve araştırma düşüncesi ile realist felsefenin tellendiricisi kabul edilir. Bu nedenle de felsefenin her alanında fikirlerinin farklılaştığı da bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar (Topakkaya, 2014: 1). Devlet felsefesinde eğitim ve eğitimin nasıl olacağı konusunda da farklılık karşımıza çıkmakta ve devletin niteliği, vatandaşların eğitimi, eğitimin niteliği vb. hususlarda ayrışabilmektedirler. Çalışmamızın bu bölümünde bu hususlara yer verilecek ve ikisi arasındaki anlayış farklılıkları ortaya konulacaktır. Devlet, içinde yaşanılan toplumun felsefesi, toplumu bir arada tutan üstyapı olması nedeniyle, devlet felsefesi hakkında fikir ileri sürenler, devlet nedir sorusuna cevap ararken, ideal olan devlet düşüncesini yaşanılana, pratikte uygulanana bakarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda Platon ilk dönem eserlerinde ideal olan devlet sistemini kurgulamış olsa da yaşadığı toplum içinde karşılığını bulamamış ve anlamsız kalmıştır. Belki de onun için, Aristoteles'in devlet teorisi ile Platon'un son dönem devlet anlayışı, praxisle (içinde yaşadıkları polis) uyumlu görünmektedir.

Platon ve Aristoteles'in eğitim hususundaki düşüncelerinin ele alınması bilginin kaynağı ve değeri veya bilginin nasıl elde edildiği bağlamında değil, devlet içinde eğitimin nasıl olacağı hakkında olacaktır. Her iki filozof da eserlerinde teorik olarak salt bilginin (episteme) nasıl elde edileceği üzerine düşünmüş ve bunu temellendirmişlerdir. Politik alanda önemli olan, toplum ve devlet içinde insanın nasıl eğitileceği ve bireyin toplumun ortaklaşa amaçları için nasıl ve hangi yöntemler kullanılarak eğitilebileceğidir. Her ikisinin de eğitim anlayışları ve öngördükleri devlet sistemindeki eğitim anlayışları ve metotları farklı olmuştur. Bu bağlamda ayrıca her iki düşünürü göre devletteki yurttaş eğitimi ile salt bilginin elde edilmesini amaçlayan entelektüel eğitim ayrı düşünülmelidir. Platon devletinde bilgeliği yöneticilere özgü kılarak bu alana net bir sınır getirmiştir.

Her iki düşünürün sistemi içinde devlet aygıtı önemli ve gereklidir. Platon (2000, 375,376,415a, 427e,432b) ilk dönem eserlerinden olan Devlet adlı eserinde devleti belirli erdemlere sahip sınıflara ait kılmakta, son dönem eseri Yasalar 'da (1998b,715d) ise devletin temelini yasa fikrini koymaktadır. Ancak yasaların vatandaşlara öğretilmesi de yine eğitimle olanaklı olacaktır (Platon, 1998b: 631e). Platon'da devlet ideal olarak evrende olan uyumun insanla devlet arasında da olması gerektiğini düşünür. Yani devlette olan her şey küçük harflerle insan ruhunda da yazılıdır (Platon, 2000: 368e,461b; Cassirer, 1984: 72). Aristoteles'te de devlet iyi bir amaçla kurulmuş topluluk olup, şehri iyi yapmak bahta bağlı değil bilimsel bir planlama ve bilinçli bir politika sorunudur. Bir şehrin iyi olması, o anayasayı paylaşan yurttaşların iyi olmasına dayanır. Burada o halde şehirde bir insanı nasıl iyi bir yurttaş yaparız sorusu ile karşılaşırız ki, Aristoteles bu sorunun cevabını doğa, alışkanlık, eğitim ve akılda bulur (Aristoteles, 2010: 219). Görüleceği üzere her iki düşünür de yaşadıkları toplumdan da hareketle insanın bir devlete sahip olması gerektiği üzerine düşüncelerini inşa etmiş, polissiz bir yaşamı olanaksız görmüşlerdir.

Atina polis devleti Sparta'dan farklı olarak sosyolojik ve ontolojik sınıflı bir toplum yapısına sahiptir. Kadın ve erkekler ayrıdır. Yetişkin erkekler sadece vatandaş olup, kadının görevi erkeğe çocuk vermek ve ev işlerini yapmaktır (Hesiodos, 1977:154; Bonnard, 2004:164-165). Kölelerin toplumda zaten bir hakkı söz konusu edilemez. Platon ve Aristoteles düşünce sistemi içinde sınıfsal yapının korunmasına önem vermiştir. Platon devletinde devleti bilge kişilerin yönettiği yönetici, savaşçılar ve halk olarak ayırmıştır. Yine o, kadın ve erkeğin ayrı olduğunu düşünür. Benzer düşünce Aristoteles'te de geçerli olup, o

da toplumun kadın erkek olarak ayrıldığını erkeğin asıl, kadının aşağı ve uyruk olduğunu söyler (Aristoteles, 2010: 12,14,26,29). Hatta o, bu düşüncesini daha ileri bir aşamaya getirerek ontolojik bakımdan da kadının ikincil olduğu savını ileri sürer. Ona göre bir cinsiyetin kadın olması türün ontolojik eksik ve noksanlığı nedeniyledir. Anneye atılan sperma eksik olduğu için dişilik oluşmuştur. Kadın sakat edilmiş bir erkektir ve erkek ilkenin zayıflığından ileri gelmiştir (Aristoteles, 1996: 1034b, 304,340). Görüleceği üzere her iki düşünür de yaşamış oldukları toplumsal sınıflamayı kendi devletlerine olduğu gibi yansıtılmışlardır. Her iki düşünürde de erkek egemen ve sınıfsal bir yapı varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Platon ve Aristoteles'in devlet anlayışlarında insanın yaşam hakkına saygı ve çocuk eğitimi ve getirilebilecek en önemli eleştiri engelli ve özürlü çocukların yok edilmesi ve devletin ideolojisine aykırı doğan çocukların piç sayılması düşüncesidir (Platon, 1998b, 459e,460c; Aristoteles, 228). Aslında her iki düşünür de böyle bir düşünceyi savunmakla insan ve insanlık olgusunu devlet menfaatleri uğruna daha ilk baştan yok saymış olmaktadır.

Her iki düşünürde de devlet içinde eğitimin rolü çok önemlidir. Devletin devamlılığını ve sürekliliğini sağlayacak olan şey eğitimidir ve bu eğitim çocuklara küçük yaştan itibaren başlanarak verilmelidir. Eğitim özellikle genç insanların işi olup, yaşlılar bu konuda gençlerden geri kalmaktadır. Platon bu düşüncesini "eğitim çocuklara özgüdür. *'Solon yaşlılar çok şey öğrenebilir der'*, ama inanmamalı buna. Konuşmasını öğrensin bakalım yaşlı adam. Değişik ve çetin işler gençlere yakışır" sözü ile açıklar (Platon, 2000: 536d). Hatta doğru eğitim alan çocuğun Tanrı'ya en yakın yaratık olacağı, ancak iyi yetiştirilmezse de en vahşi yaratık olacağını söyler (Platon, 1998b: 766a). Aristoteles düşüncesinde de çocukların devlet içindeki eğitimi önemli ve eğitime erken yaşta başlanmalıdır. Çünkü ona göre de toplum doğal olarak yaşlılar ve gençler olarak ikiye ayrılır; birinciler yönetmeye ikinciler yönetilmeye daha uygundur (Aristoteles, 2010: 221).

Platon çocukların eğitimi konusunda da bir cinsiyet ayırımına gitmemekte ve bu noktada eğitimin niteliğini kız ve erkek çocuklar arasında farklılaştırmamaktadır. Platon, Devlet adlı eserinde kız ve erkek çocukların eğitilmesinde aynı yönteme tabi olmalarını ister (Platon, 2000: 452a). Aralarındaki ayrılık ona göre kadının doğurması erkeğin de tohum salmasından başka bir şey değildir (Platon, 2000: 457c). Bu sebeple de bekçi ve karıların devlette aynı işi yapmalarını ister. Platon'un devletinde kadınlar ve çocuklar ortak ve mülk eşitliği vardır. Herşey herkese aittir. Ancak Platon son dönem eseri Yasalar'da bu düşüncesinden vazgeçmiş gözükmektedir. Bu eserde kız ve erkek çocuklarının eğitiminin farklı olmasını düşündüğü için devlette mutlak eşitlikten vazgeçmiş, bunun yansıması eğitimde de olmuştur. Platon bu durumu "kızlar ve oğlanlar altı yaşını doldurunca iki cins birbirinden ayrılacak, her ikisi de ders görececek, oğlanlar binicilik, ok, kargı ve sapan atma öğretmenlerine gidecek isterse kızlar da bu bilgileri alacak ve silah kullanmayı öğreneceklerdir." şeklinde değiştirmiştir (Platon, 1998b: 794c).

Platon'un yukarıda dile getirdiğimiz kız ve erkek aynı eğitimi almalı görüşüne Atina sitesi içinden büyük bir eleştiri gelmiştir. Özellikle onun devlette aileyi yok etmesi ve özel mülkiyeti yok sayması eleştirilerin odak noktası olmuştur. Aristoteles ise toplumun yarısını kadınlar oluşturduğuna göre onlar da eğitilmeli; ancak ortaklaşılacak bir eğitim doğru mu sorusunu sorar (Aristoteles, 2010: 31-32). Ona göre böyle bir eğitimde herkesin aynı kişilere oğlum ve karım demesi sosyal dengeyi bozacak ve mülkiyet duygusunu yok edecektir. Ayrıca çocuk ve kadınların ortak olduğu toplumda dostluk bağları zayıflayacaktır (Aristoteles, 2010: 35-36). Yine devlette bazı erkeklere çok çocuk yapma ve çok kadınla birlikte olma hakkı verildiği için ayrı bir eşitsizlik oluşmaktadır (Aristoteles, 2010: 56). Platon'un ideal devletine olan bu eleştiriler dönemin komedyeni Aristophanes'in Ecclesiazusae (Kadınlar Kurulu) eserinde de ortaya çıkmakta, mal ve kadın ortaklığının toplumu

kişiliksiz ve asalak hale getirdiğini vurgulamaktadır (Tannenbaum, 2008: 50). Kanaati-mizce Platon'un ilk dönem ütopyik tasarımında dillendirdiği herkesin eşit eğitim alma anlayışı Sparta'dan daha çok etkilenmiş olup, içinde yaşadığı Atina ile uyum gösterememiştir. Zaten çağdaşları tarafından eleştirilmesinin bir nedeni, görüşlerinin demokratik Atina toplumuna uymaması ve toplumda tavan yapmış Sparta düşmanlığından kaynaklanmış olabilir. Ancak uygulanabilirlik olarak Aristoteles'in eleştirilerinin daha tutarlı ve gerçekçi olduğunu söyleyebiliriz. Savaş sonrası Sparta ve sistemi yok olurken demokratik Atina ve değerleri değişim geçirerek zamanımıza kadar gelmiştir.

Platon *Devlet* ve geç dönem *Yasalar* adlı eserinde, Aristoteles ise *Politika*'da eğitimde bugün bile tartıştığımız önemli problemleri tartışmaya açarak kendi düşüncelerini ortaya atmaktadır. Bunlardan ilki, eğitimin ne zaman başlayacağı sorusudur. Bu probleme her iki düşünür de olumlu yaklaşmış ve Aristoteles çocukların geleceği için kadınların gebelik döneminde bedenlerine iyi bakmalarını salık vermiştir. Aristoteles düşüncesini açar ve kadınlar sadece bedenlerini çalıştırmalı aksine kafalarını çalıştırmamalıdır demektedir (Aristoteles, 2010: 228). Ancak Platon çocuğun gebelik öncesi eğitiminde zihni bir eğitimden bahsederken Aristoteles şekli olandan bahseder gözüktür. Platon, söylemiyle farklılaştığı Atina sitesine eleştiri getirir. O, bu durumu "İstermisiniz, hamile kadınların yürüyüş yapmasını, yeni doğanı daha yumuşacıkken balmumu gibi biçimlendirmesini ve iki yaşına kadar kundaklamasını buyuran yasalar çıkarıp gülünç mü olalım" şeklinde kritize eder (Platon, 1998b, 789a, 794a-c, 796c, 798c-d, 537a). O, eğitimin bir diğer önemli boyutu olan oyuna dikkat çekmiş ve önemini vurgulamıştır. Ona göre çocuk ruhunun oyuna gereksinimi vardır. Ayrıca çocuklar oyun esansında gözlemlenerek onların karakter tahlilleri yapılabilir ve bu yolla bireylerin karakter oluşumunda statiklik sağlanabilir. Statik hal devletin stabilize olmasına olanak verecektir. Bir diğer yerde ise daha ilginç bir yaklaşımda bulunarak eğitimi oyun haline getirmekten bahseder (Platon, 2000: 537a; Platon, 1998b: 793a, 794b, 797bd).

Eğitim felsefesi konusunda dikkat çeken diğer bir husus, eğitimin neliği ve eğitimin tedriciliği hususudur. Her iki düşünür de eğitim çağını demosluğa kabul (18 yaş) ve sonraki on yıla yani yaklaşık otuzlu yaşlara kadar sürdürür. Onların bu yaklaşımı sitelerin çocukları vatandaşlığa kabul yaşı ile tutarlıdır (Aristoteles, 2005: 63). Aristoteles'te eğitim doğanın bıraktığı boşlukları doldurmak için yedişer yıllık periyotlar halinde yirmibir yaşına kadar sürdürülmelidir. Platon'da da yaklaşık bu süre yirmili yaşlardır (Platon, 2000: 537c-d.).

Eğitimin iki düşünürde de nasıl olması gerektiği ruhen mi yoksa beden mi ya da ikisinin uyumu halinde olması mı gerektiği problemi tartışılan en ilginç ve entelektüel konulardan bir diğeridir.

Platon eğitimin ruh ve bedenin beraber uyum içinde olması gerektiğini düşünür. Onun düşüncesinde eğitim, beden ve kafa eğitimi bir ahenk içinde yerine getirilmelidir. Bu durumu "öyle insan vardır ki; jimnastiği, avı, her çeşit beden çalışmalarını seve seve yapar da, dersten, konuşmadan, araştırmadan hoşlanmaz. Her türlü kafa işinden kaçır. Bunun tersi olan da gene topal sayılır" şeklinde açıklar (Platon, 2000: 535d-c). Bu nedenle onun düşüncesinde aritmetik, geometri, ve dialektik ilimleri sevdirecek, tedricen daha çocukken başlatılmalıdır (Platon, 2000: 537a). Aristoteles'te de ruh ve beden eğitimi önemli olmakla beraber o beş yaşına kadar çocuğa zihin eğitimi öngörmez. Çocuğun ilerleyen yaşlarında ise ruh-beden eğitiminin dengede ve senkronize olmasını öngörür. Düşüncesini de "zihnin ve bedenin aşırı çalıştırılması hiçbir zaman birleştirilmemeli çünkü bunların biri ötekine karşıt yönde işler, bedenin çalışması zihnin, zihnin çalışması bedenin çalışmasını engeller" sözü açıklar (Aristoteles, 2010: 238).

Son olarak ikisinde de formal eğitimin içeriğinin ne olması gerektiği sorusu karşımıza çıkar. Platon eğitimi, bedeni eğiten müzik, jimnastik ve ruhu eğiten aritmetik, geometri, ve

dialektik olarak sıralar (Platon, 2000: 401d,403d, 503a; Platon, 1998b, 810b,812e,813b, 813e,814). Aristoteles'te de müzik ve beden eğitimi önemli olup her ikisini de insana yararlı görür. Ancak Platon'dan farklı olarak eğitimde resim eğitimin gerekliliği üzerinde durur (Aristoteles, 2010, 234-240). Her ikisinde de başlangıç olarak okuma-yazma eğitiminin temel eğitim olduğu unutulmamalıdır. İkisi arasında yine burada bir farklılık karşımıza çıkar ki; Platon müzik eğitiminde yumuşak makam olarak kabul ettiği dor, phryg makamlarını zararlı bularak beden eğitiminde sertliği savunurken; Aristoteles, Platon'un bu yaklaşımını hatalı bulmuştur. Aristoteles eleştirisinin temelinde, eğitimin mutlu, olanaklı ve uygun olma prensibini koyarak Platon'un düşüncelerini kritize eder. Kanaatimizce onların müzik ve beden eğitimine farklı yaklaşımı etkilendikleri Atina ve Sparta sitelerinin durumundan kaynaklanmış olsa gerektir.

SONUÇ

Sonuç olarak Eski Yunan toplumu ırka ve cinsiyete dayalı olarak sınıflanmış polis devletleri üzerine kuruludur. Bireyler polis içinde değerini ve konumlarını geleneksel konumları ile elde ederler. Çocukların rolleri de doğumla beraber poliste şekillenmiştir. Çocuklar eğitimlerini vatandaşı oldukları polis de değer yargılarına göre almakta olup, çocuklara polisin geleceği olarak bakılmakta ve konumları neyi gerektiriyorsa o bağlamda eğitilmektedirler. Platon ve Aristoteles yaşadıkları toplumun düşüncelerinden etkilenerek fikirleri doğrultusunda devlette eğitim düşüncelerini temellendirmek istemişlerdir. Platon, ruh ve beden ilişkisinin uyum içinde olduğu, tedrici ve katı militarist Sparta tarzı bir eğitimi savunurken, Aristoteles daha yumuşak ve demokratik Atina düşüncesine yakın durmuştur.

KAYNAKÇA

1. Ağaogulları, Mehmet Ali. (2006). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
2. Ağaogulları, Mehmet Ali. (2011). *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
3. Aristophanes. (1966). *Lysistrata, Kadınlar Savaşı*. (Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat) İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
4. Aristoteles. (2005). *Atinalıların Devleti*. (Çev. Furkan Akderin) İstanbul: Alfa Yayınları.
5. Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
6. Aristoteles. (2010). *Politika*. (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
7. Aytaç, Kemal. (1972). *Avrupa Eğitim Tarihi*. Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları.
8. Blanck, Horst. (1999). *Eski Yunan ve Roma'da Yaşam*. (Çev. İslam Tanrıkuç). İstanbul: Arion Yayınları.
9. Bonnard, Andre. (2004). *Antik Yunan Uygarlığı I, İlyada'dan Parthenon'a, c.I*. (Çev. Kerem Kurtgözü). İstanbul: Evrensel Yayınları.
10. Cartledge, Paul. (2009). *Ancient, Greece, A History in Eleven Cities*. New York: Oxford University Press.
11. Cassirer, Ernst. (1984). *Devlet Efsanesi*. (Çev. Necla Arat). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
12. Deighton, Hilary, J. (2012). *Eski Atina Yaşantısında Bir Gün*. (Çev. Hande Kökten Ersoy). İstanbul: Homer Kitabevi Yayınları.
13. Diakov, V., Kovalev. (1987). *S, İlkçağ Tarihi, Ortadoğu, Uzakdoğu, Eski Yunan*. Çev. Özdemir İnce, Ankara: Verso Yayınevi.

14. Donald Tannenbaum, Davis Schultz. (2008). *Siyasi Düşünce Tarihi*. (Çev. Fatih Demirci). Ankara: Adres Yayınları.
15. Freeman, Charles. (2010). *Mısır, Yunan ve Roma, Antik Akdeniz Uygarlıkları*. (Çev. Suat Kemal Angı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
16. Friedell, Egon. (2011). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. (Çev. Necati Aça). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
17. Herodots. (2009). *Tarih*, (Çev. Müntekim Ökmen). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
18. Hesiodos. (1977). "İşler ve Günler", *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. (Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
19. Ksenophon. (1999). *Yunan Tarihi*. (Çev. Suat Sinanoğlu). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
20. Mansel, Arif Müfid. (1995). *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
21. Platon. (2002). *Meneksenos*. (Çev. İrfan Şahinbaş). İstanbul: Sosyal Yayınları.
22. Platon. (2000). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M.Ali, Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
23. Platon. (1998a). *Şölen*. (Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
24. Platon. (1998b). *Yasalar*. (Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
25. Plutarkhos. (2010). *Lykurgos'un Hayatı*. (Çev. Sabahattin Eyyüboğlu, Vedat Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
26. Rullmann, Marit. (1996). *Kadın Filozoflar I*. (Çev. Tomris Mengüşoğlu). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
27. Russell, Bertrand. (1997). *Batı Felsefesi Tarihi, İlkçağ*. Çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları.
28. Sowerby, Robin. (2012). *Yunan Kültür Tarihi*. (Çev. Özgür Umut Hoşafçı). İstanbul: İnkilap Kitabevi Yayınları.
29. Thomson, George. (2007). *Tarih Öncesi Ege*. (Çev. Celal Üster). İstanbul: Payel Yayınları.
30. Topakkaya, Arslan. (2014). *Sistemantik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*. Ankara: Nobel Yayınları.
31. Vernant, Jean-Pierre. (2013). *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. (Çev. Hüsen Portakal). İstanbul: Cem Yayınları.
32. Weithmann, Michael. (2004). *Xanthippe ve Sokrates, Sokrates'in Karısı*. (Çev. Akın Kanat). İzmir: İlya Yayınevi.

İhyâ Divânı'nda XVIII. Asır Osmanlı Yaşam Kültürü ve İstanbul¹

Mehmet Halil ERZEN²

CHAPTER 2

¹ Bu yazı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde 2012 tarihinde tamamlanan *İhyâ Divânı ve Tahlîli* (İnceleme- Tahlil-Tenkitle Metin) başlıklı doktora tezinden hareketle kaleme alınmıştır.

² Dr. Öğretim Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi

18. YÜZYILDA OSMANLI: SİYASİ VE SOSYAL DURUM

Türklerin başta başta ekonomik kaygılar olmak üzere birtakım nedenlerden ötürü giretikleri yeni yurt edinme arayışları, göç hareketini doğurmuş ve sonuç olarak Türkler, bugünkü İran topraklarında hâkimiyet kurmuştur. Batıya yönelen göçer Türkmen gruplarından Selçuklular, İran topraklarında İran kültürüyle kaynaşmış ve İslâmiyeti kabul ederek güçlü bir devlet kurmuştur. Ancak Türkmen göçleri akın akın devam ettiğinden ve bu durum Selçuklular açısından çeşitli sorunlar doğuracağından, çözüm yolu olarak göçer Türkler için Anadolu'yu yurt edinmek fikri ön plana çıkmıştır. Anadolu topraklarının o dönemde siyasi otoritesi zayıflamış Hıristiyan Bizans'ın elinde olması hem cihâd duygusunun güçlendirilmesini sağlamış hem de verimli toprakların varlığı, göçer Türkmenlerin iştâhını kabartmıştır. Kısa sürede başlayan Anadolu'ya akınlar, Selçuklu hükümdarı Alparslan komutasında 1071'deki Malazgirt Zaferi'yle nihâyete ermiştir. Bundan sonra Türkler, ebedî yurtları olan Anadolu'ya yerleşecek ve akınlar Batı'ya doğru devam edecektir. Anadolu'ya yerleştikten sonra Osmanlı'ya kadar, kurulan en etkili ve uzun soluklu devlet, Anadolu Selçukluları olur. Ancak Batı'ya doğru başlayan Moğol istilası, Selçukluların sınırına dayandığında Moğollara karşı yenilgi alan Anadolu Selçuklu Devleti çözümler ve yerini Türkmen beylerinin kurduğu irili ufaklı beyliklere terk eder. Moğol baskısı altındaki Türkmenlerin göçü, Bizans'a ve Anadolu Selçukluları'nın batı sınırlarına doğru devam edecektir. Osmanlı Beyliği de bu karmaşık ortamda Söğüt'te kurulur. "Bundan sonra birkaç yüzyıl 15. Yüzyılın ortalarına kadar doğusu ve batısıyla Anadolu tarihi şöyle bir benzetmeyle ifade edilebilir: Kabaran Türk göçleri dalgası, bu dalganın ortasında kalmış Bizanslı tefurlara veya feodal beylere bağlı yerleşik hayat adacıkları. Türk göçerlerinin önderleri ise bir yandan kendi küçük devletlerini kurmaktaydılar. Kısa vadede, Türkmen beylikleri doğar ve batarken, Bizans hâkimiyeti bazen arttı, bazen azaldı. Anadolu kâh genişleyen kâh küçülen küçücük Türkmen ve Bizans beylik ve devletçiklerinden oluşan bir yamalı bohçaya benzedi"¹ Bu ortamda varlığını sürdüren yapılanmaların birbirine karşı üstünlük mücadeleleri sürüp gitti.

Osmanlı'nın beylikten devlete dönüşme süreci, Ankara Savaşı'yla (1402) sekteye uğrar ve Anadolu'da kurulan siyasi birlik yeniden dağılır. Bir süre sonra Ankara Savaşı'nın etkilerini atlatan ve siyasi birliği yeniden tesis eden Osmanlılar, Cihân Devleti olma ülküsüyle hareket ederek 1453'te, II. Mehmed önderliğinde, İstanbul'u fethedip bir çağı kapatır ve amaçlarına ulaşma yolunda en büyük adımı atmış olur. Kendisi de bir sanatkâr, âlim ve müdekkik olan Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u kültür, ilim ve sanatın başkenti yapmak için harekete geçer. Bu amaçla hem İslâm âleminin önemli sanatkâr ve âlimlerini hem de Batılı sanatkârları İstanbul'a davet eder. Kısa sürede Fatih ve maiyetinin gayretleriyle İstanbul'un silueti değişir. Bu tarihten sonra İstanbul'daki imar faaliyetleri; inşâ edilen medreseler ve diğer sosyal kurumlar, toplumsal hayat üzerinde belirleyici bir rol oynar. Fatih ve Kanunî gibi sultanların, çıkardıkları yasalarla bir adâlet mekanizması tesis etmeleri ve vergi sistemini düzenlemeye yönelik çalışmaları, Cihan devleti ülküsüne hizmet eden diğer çabalarıdır. Fatih'ten sonra tahta geçen Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman gibi kudretli hükümdârların gayretleriyle Osmanlı en geniş sınırlarına ulaşacak ve toplumsal zenginlik seviyesi zirveye ulaşacaktır. Ancak 17. yüzyıldan itibaren Batı'da Coğrafi Keşifler ve sömürgecilik faaliyetleri sonucu elde edilen hammadde bolluğu, üretilen yeni silahlar, orduların donanım açısından üst seviyelere ulaşması ve refah seviyesinin artışı gibi sonuçlar, Batılı ülkeleri Osmanlı karşısında oldukça avantajlı ve güçlü bir konuma taşımıştır. Batı'da meydana gelen bu gelişmelere karşın bilhassa 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet yönetiminde daha ziyade vezirlik yapacak bazı ailelerin hâkimiyeti başlamış, padişah eşleri ve valide sultanların II. Selim'den itibaren devlet yönetimindeki rolleri

¹ Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, çev. Ayşe Berktaç, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 45.

ve etkileri artmıştır. Padişahlar ise yalnızca görünürde mutlak otorite olmayı sürdürmüştür. Siyasi alandaki çözümler yavaş yavaş eğitim sistemi, ordu ve toplum hayatına da sırayet edecektir. Osmanlı, hızlı yükselişinin ardından önce duraklama devrini yaşayacak, ardından Karlofça Antlaşması'yla (1699) birlikte toprak kaybeden ve gerileyen bir devlet durumuna düşecektir. Pasarofça (1718) ve Küçük Kaynarca (1774) antlaşmaları, çok ciddi toprak kayıpları yanında çeşitli imtiyazların verilmesiyle noktalanacaktır. Osmanlı'nın geçirdiği bu süreç, şu şekilde özetlenebilir: "Bir taraftan düzenin ve birliğin bozulması (askerî başarısızlıklar, malî sıkıntılar, merkezî iktidârın zayıflaması, merkezkaç kuvvetlerin güçlenmesi, âyânlar vs.), diğer taraftan ise Avrupa'nın karşısında artan başarısızlıklar ve verilen ödümler (Karlofça, Pasarofça, Küçük Kaynarca sendromu, kapitülasyonlar) ile bunun neticesinde Avrupa'dan giderek ilham alınarak girişilen reform hareketleri ve Batılılaşmanın başlangıcı (mumlar, kaplumbağalar, Müteferrika, barok mimari, humbaracılar, Nizâm-ı Cedîd vs.)."²

Osmanlı toplumunun genel yapısı, meşguliyetleri, saraya karşı sergilenen duruş, Müslüman ve gayr-ı Müslim tebaanın iştigalleri ve birbirleriyle ilişkilerine de bir parantez açmak gerekir. Gayr-ı Müslim tebaa, devletin gerilemesine değin bazı vergileri vermekle yükümlü, hukuki ve sosyal bazı normlarla kısıtlanmış, ancak inançlarını serbestçe yaşama ve işlerini yapma özgürlüğüne sahip olmuştur. Hatta devşirme sistemiyle köken olarak Müslüman olmayan ancak birer Müslüman olarak yetiştirilen gençlerden liyakati bulunanlar devlet memuriyetinin önemli kademelerine yükselebilmiş, hatta vezir ve sadrazamların mühim bir kısmı da devşirmeler arasından çıkmıştır. Müslümanlar daha ziyade tarımla iştigal ederken başta ticaret olmak üzere itibar edilmeyen birçok meslek gayr-ı Müslimler tarafından yürütülmüştür. Osmanlı'nın gerilemesiyle Batılı ülkelerin müdahaleleri ve alınan çeşitli imtiyazlarla gayr-ı Müslimler belki de toplumun en imtiyazlı, en rahat yaşamını sürdüren kitlesi konumuna yükselmeye başlar. Siyasi ve sosyal sahada meydana gelen bütün değişimlere rağmen Müslüman ve gayr-ı Müslim halkın birlikte yaşam ve birbirine saygı anlayışı çökmüşe kadar varlığını korumuştur. Juan Goytisolo, her iki tebaanın birbirine karşı tavrı, sorumlulukları, beraber yaşayış âdâbı ve devlet karşısındaki tutumlarını şu şekilde özetler: "Esnaf kuruluşları İmparatorluk başkentinin toplumsal dokusunu oluşturdular, ancak o doku sayesinde yaşam, uyruklara dirlik düzenlik ve uygarlık sağlayan bir çerçevede gelişirdi. Müslümanlar, Museviler ve Hıristiyanlar, esnaf loncalarında toplanmış olarak, yüzlerce yıllık, çiğnenmesi olanaksız yasaların hükmü altında, hep birlikte barış içinde yaşarlardı. XVII. yüzyıl boyunca ekonomik durumun bozulması, sık sık isyanlar çıkması, yağmalar olması da onların yaşam kurallarını değiştirmeyecektir. Hünkâra bağlılıkları mutlak: O hem iktidârın etten-kemikten simgesidir, hem de en yüksek dinsel yetkendir, bu nitelikleriyle de tebaasının efendisi, yüreklerin ve vicdanların hükümdârıdır."³

Bir zamanların en seçkin savaşçıları olan Yeniçerilerin daha Kanuni'nin ölümünden sonra başlayan başına buyruk tavrı, özellikle 18. yüzyılda, ocak olarak bağlı oldukları kurallardan ve disiplinden tamamen uzaklaşmalarıyla devam etmiş; faaliyetleri tahta padişah çıkarma, indirme hatta daha da ileri giderek katletmeye kadar varmıştır. Yeniçerilerin bu asırdaki rolünü ortaya koyan önemli emârelerden biri de yeniçeri ağasının devlet yönetimi nezdinde imtiyazlı bir mevki işgal etmesiydi. Yeniçeriler, hem askerlik görevlerini yerine getirmeyen hem de maaş alan, toplumdaki birçok zanaatın işleyişini ele geçiren bir çete görünümüne bürünmüş; lağvedilinceye dek yönetime ciddi manada ayak bağı olmuştur. Eyaletlerde ise siyasi otoritenin zayıflamasıyla âyan aileleri büyük bir güç hâlini almıştır ki hatırlanacağı üzere Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa Osmanlı Devleti'nin mevcudiyetini tehdit edebilecek noktaya varmış; daha doğru bir ifadeyle, Osmanlı Devleti, kendi valisine söz geçiremeyecek kadar askerî güç ve siyasî irade kaybına uğramış-

² Edhem Eldem, "18. Yüzyıl ve Değişim", *Cogito*, Osmanlılar Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, S.19, s.192.

³ Juan Goytisolo, *Osmanlı'nın İstanbulu*, çev. Neyyire Gül Işık, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 25.

tır. Bütün bu olumsuz tablo karşısında Osmanlı yönetimi, kötü gidişatı tersine çevirmek adına çareler aramış; hem askerî hem de kültürel anlamda birtakım yenilik hamlelerine başvurulmuştur. Batı'ya sefirler gönderilmiş; mimaride Batılı tarzı dikkate alan bazense İran mimarisinin çizgilerini taşıyan bir üslûp geliştirilmiş; bu anlayışla başta Kağıthâne ve Boğaziçi olmak üzere birçok bina, köşk ve saray inşa edilmiş; lâle çeşitlerinin hâkim olduğu görkemli bahçeler dizayn edilmiş ve ayrıca gerilemenin sebebi olarak bakılan ordu Batılı tarzda çeşitli ıslahatlara girilmiştir. "Kısacası 18. yüzyıl, olumlu veya olumsuz değişimle tanımlanan bir dönem halini almaktadır: Daha öncesinin varsayılan istikrarının bozulması veya tam aksine gelecekte yer alacak olan olumlu değişim ve "yeniden yapılanma"nın müjdesi."⁴

"On sekizinci yüzyılda İstanbul-Konstantinopolis temsili olmayan bir şehirdir; sembolik veya felsefi artalanı olmaksızın ve yalnızca çevrenin sunabileceği zevkler gözetilerek kurulmuştur. Bu şehir "Sadâbâd'dır": mutluluk diyarıdır, belki de bu adı taşıyan imparatorluk bahçelerinden daha da fazla. Bu, şehrin İmparatorluğun Batı kısmına yaydığı mimari anlatımın kendine özgünlüğünü daha iyi açıklamaktadır, hatta bu tür biçimlerin daha tutucu bölgelerde uyandırdığı reddi de."⁵ Bu asrın İstanbul'u, askerî ve siyasi olayların dışında eğlencenin hâkim olduğu, sanat ve Batılı tarzda mimarî ve peyzajın yerleştiği bir dönemi kapsamaktadır. 1718'de imzalanan Pasarofça Antlaşması'yla birlikte bir moral bozukluktan kaçış, kötü gidişata karşı içe çekilme olarak görebileceğimiz, eğlence ve neşe çağı şeklinde algılanabilecek döneme Lâle Devri denilmiştir. Bu devir, binlerce lâlenin süslediği, derelerin seslerinin eşlik ettiği rengârenk bahçelerin muazzam görünümüyle, görkemli yapıları, ziyafetleri, eğlenceleri ve gece âlemlerine neşe katan Nedim'in şiirleriyle bir masal âlemini andırmaktadır. Devrin sembollerinden Sadâbâd'ın her köşesi insanlarla dolup taşar, ağaçların gölgelikleri âşıkların meskeni konumundadır. Boğaziçi âlemleri, Gökso'da mehtâb gezintileri, devrin ruhunu yansıtan etkinliklerdir. Bilhassa padişah veya sadrazamın iştirak ettiği Kağıthâne eğlenceleri ve Sadâbâd ziyâfetleri neşenin, sevincin zirveye çıktığı demlerdir. Bahar mevsiminde gündüz vakitleri gezmekle geçerken geceler ise tertip edilen çırağan eğlenceleriyle renklendirilir. Çırağan eğlenceleri için padişahın uğrak yerleri Çırağan Bahçesi, Salıpazarı Sarayı ve Ferahabad Kasrıdır. Bu mekânlarda gece yarısına kadar neşe içinde vakit geçirilir, sohbetler yapılır ve şiirler okunur. Eğlenceler, Ramazan ayına rastladığında ise şehrin birçok noktası, özellikle de bahçe ve minâreler mahyalarla bezenmeye başlar. Batıdan gelen devlet adamları da eğlencelere iştirak etmiş, bu zevk ü safâdan nasiplenmişlerdir. Pahalı eğlenceleri, törenleri ve hediye verme geleneğiyle bu dönemde isrâf zirveye ulaşırken halkın refah seviyesi ve yaşamı, bu parlak tablodan çok uzaktadır. Şiirlerin yansıttığı ışıltılı manzaraların aksine şehirler yokluk içinde, perişan, aç ve baskıcı valilerin tazyiki altında ezilmiş durumdadır.⁶ Halkın içinde bulunduğu maddî sıkıntılar, Ruslar'ın ilerleyişi, kaybedilen toprakların gitgide artması, devlet erkânının bu olumsuz gidişat karşısında eğlenceyle iştiğâl etmesi, Lâle Devri'nin sonunu getirir. Patrona Halil İsyani'yla bir devir kapanırken söz konusu zengin yaşayışı temsil eden bütün yapılar, eğlence yerleri, mesire alanları tahrip edilir. Bundan sonra başa gelen padişahlar da kötü gidişi tersine çevirmek için yenilikler yapmayı sürdürür. Ancak 18. yüzyıl boyunca Osmanlı'nın Batı karşısında savaş kaybetme, gerileme ve fakirleşmesi devam eder. Hülâsa; "18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun geçirmiş olduğu değişimler, esas itibarıyla ancak sistem dışından hal çaresi bulunabilecek sorunlara sistem içinden çözüm aramaktan ibaret kalmıştır."⁷

⁴ Eldem, agy, s. 194.

⁵ Maurice M. Cerasi, "18. Yüzyıl Osmanlı Kenti", çev. Kemal Atakay, *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, S. 19, s. 215.

⁶ Ahmet Refik Altınay, *Lâle Devri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2016, s. 30-68.

⁷ Eldem, agy, s. 197.

1. İHYÂ YAHYA EFENDİ’NİN HAYÂTI⁸

Hayatı hakkında fazla bir malumâta sahip olmadığımız İhyâ hakkındaki bilinenler, kendisiyle ilgili kısa ve hemen hemen hepsi birbirinin tekrarı niteliğinde beş tezkire ve İstanbul nüshasının zahriyesinde müstensih tarafından verilen bilgilere dayanmaktadır. Tezkireler onun ismini Seyyid Şerif Yahya İhyâ şeklinde zikretmektedir: “Nâzım-ı nümâ-ileyh Şerif Yahyâ İhyâ Efendi”⁹

Şâirin mahlasını almasına değgin de herhangi bir malûmât olmayıp onun, ilgili tezkirelerin tamamında “İhyâ” diye anıldığı ve gerçek isminden ziyâde mahlasıya şöret bulduğu görülür. Şairin doğum tarihi konusunda eldeki kaynaklarda hiçbir bilgi mevcut değildir. Ancak *Bağçe-i Sefâ Enduz*’da geçen; “Hadâyık-ı eyyâm-ı zindegânîde Senâbül-i sinn seb’în vâhiden ba’de vahid dirmiş iken menzûlen vefat...”¹⁰ şeklindeki ifâde, şâirin yaklaşık olarak 71 yaşındayken vefat ettiğini ortaya koyar. Ayrıca Arif Hikmet Bey’in *Tezkiretü’ş-Şuâra*’sı da ihtivâ ettiği şu bilgiyle Bağçe-i Sefâ Endûz’u destekler: “Mavşile-i Süleymâniye medreselerinden destini yetmişe karib iken Allah’a intikal eyledi”¹¹ Tezkirelerin tamamında 1228/1812 tarihinde öldüğü belirtilen İhyâ’nın, bu bilgiler ışığında 1742 ya da 1743’te doğmuş olması güçlü bir ihtimâldir.

İhyâ’nın Arap Câmii imâmı Mehmed Efendi’nin oğlu olduğu dönem tezkirelerinin şairin ailesine dair verdiği tek bilgidir:

“Arap Camii imamı Mehmed Efendi’nin oğludur.”¹²

“Nâzım-ı mûma-ileyh Şerif Yahya İhyâ Efendi Galata’da vâki Arap Camii şerfi imâmı müteveffâ Mehmed Efendinin mahdumu...”¹³

“Galata’da kâin Arab Camii şerfi imâmı Mehmed Efendi nâm bir merd-i sâlihîn oğlu...”¹⁴

“Arab Câmii İmâmı Mehmed Efendizâde Yahyâ İhyâ...”¹⁵

“Efendî-i müşâru’n-ileyh Galatada ‘Arab Câmii’ İmâmı Muhammed Efendi merhûmuñ semere-i şecere-i vücûdi olub...”¹⁶

Babasıyla ilgili verilen bu bilgilerin hâricinde, şairin ailesiyle ilgili başka bir bilgi yoktur. İhyâ’nın bir kaside (K13) ve iki mesnevîde (MS1/44-61, 87-99, MS2/52-75, 90-116) içinde bulunduğu maddî zorluklardan şikâyet etmesi, onun evlenmiş ve kalabalık bir aileye sahip olabileceği fikrini kuvvetlendirse de evliliği, çocuklarının olup olmadığı konuları karanlıktır. Şiirlerinde de ailesiyle ilgili herhangi bir malumât söz konusu değildir.

Şairin yaşamıyla ilgili olarak şiirlerinden (G 238) elde ettiğimiz başka bir ipucu ise unutulmuş olmaktan yakınması ve İstanbul’da kıymetinin bilinmemesinden dem vurma-

⁸ Verilen örnek şiir ve beyitler, çalışmamız için kaynak teşkil eden doktora tezinden alıntılanmıştır. Bkz. Mehmet Halil Erzen, *İhyâ Dîvânı ve Tahlîli (İnceleme- Tahlil-Tenkitli Metin)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van, 2012.

⁹ Fatîn Davud, *Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü’l-Eş’âr)*, haz. Ömer Çiftçi, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-Kitap, Ankara, 2017, s. 21.

¹⁰ Esad Mehmed Efendi, *Bağçe-i Safâ-Endûz’u*, Rıza Oğraş, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-Kitap, Ankara 2008, s. 35.

¹¹ M. Nuri Çınarcı, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey’in Tezkiretü’ş-Şu’ârâsı ve Transkripsiyonlu Metni, Gaziantep Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, 2007, s. 25.

¹² Harun Gündüz, *Mehmet Nâil Tuman ve Tuhfe-i Nâil’si (İnceleme-Metin-İndeks)*, Balıkesir Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir, 2009, s.109.

¹³ Ömer Çiftçi, age, s. 21.

¹⁴ Çınarcı, age, s. 25.

¹⁵ Rıza Oğraş, age, s. 35.

¹⁶ Bkz. İÜ Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü, Demirbaş No. TY 02788, Yer No.002726. v.1b.

sıdır. Bu durumdan mütevellid şairin İstanbul dışında da yaşadığı sonucuna varılabilir ki Divan'da birçok şehir adının geçmesi de bu fikri destekler mahiyettedir. Nitekim başka gazelerinde (G171/G219) ayrı kaldığı vatanına duyduğu özlemi işlemiş, kadehi vatan arzusuyla dolup taşmıştır. Şairin hayatıyla ilgili *Divânı*'ndan çıkarabildiğimiz başka bir bilgi ise hayatının bir döneminde araku'n-nesâ adında eklemelerle ilgili bir hastalığa giriftar olmasıdır (K23/4-10).

Gençliği ve eğitimiyle ilgili günümüze çok fazla malûmât aks etmemiştir. Esad Efendi'nin mektupçusu olana kadar kimlerden nasıl bir eğitim aldığı, nerelerde bulunduğu ve öncesinde hangi görevleri icrâ ettiği malûm değildir. Ancak şiirlerindeki güçlü ifâde, kelime zenginliği ve başka dilde şiir yazabilme kabiliyeti, onun iyi bir eğitimden geçtiğine delâlet eden emârelerdir. Nitekim *Divân'ında* kullandığı Arapça kelimelerin yoğunluğu ve eserin sonunda yer alan süslü nesir örneği bu duruma örnek teşkil eder. İhyâ'nın mektupçuluk yapması, Arap Camii imamlığında bulunması ve sonrasında Süleymâniye müderrisliğine atanması, ilmî yönünün çok güçlü olduğuna işaret eden diğer verilerdir. Ayrıca, *Divân'ında* yer alan dört Arapça kaside (K34, K35, K36, K61) de onun âlim cihetini temsil etmektedir. İhyâ *Divânı*'nda onun Arapça kadar Farsça'ya da hâkim olduğuna delâlet eden manzûmeleri (KT45, G5, G23, G24, G25, G34, G35, G41, G42, G67, G208, G229, TD2, TD3, MS3, N7, N11) bulunmaktadır. İhyâ'nın kaynaklara aksetmiş diğer yönü ise hat sanatındaki kabiliyetidir ki talik hat konusunda üstad olduğuyla ilgili *Bağçe-i Safa-Endûz*'da şu bilgiler yer alır: "Hoş-nüvis-i faḫr-ı ta'lik ve ressâm-ı fenn-i tabî'at-ı elvâh-ı taḫkîk ü tedkîk..."¹⁷ Naşid ve Mekki Divanları'nı istinsah etmesi de hat sanatındaki kabiliyetini pekiştirir niteliktedir.

İhyâ Yahya Efendi, Süleymaniye Mederesesi'nde müderrislik görevini yaparken H.1228/1812 tarihinde âlem-i bekâya göç eylemiştir. Öüm tarihiyle ilgili kaynaklar hem-fikir olup ölümüne düşürülen tarih manzûmeleri de bu tarihe işaret etmektedir. Kaynaklarda İhyâ'nın medfûn olduğu yerle ilgili bilgiler de sabittir. Arif Hikmet Bey; "... ol metînü'l-kul Kasım Paşa'da Çöreklik nâm makberede defn olunmuştur."¹⁸ diyerek, Esad Mehmed Efendi de; "vücûd-ı metînü'l-kavli Çörtlük makberesinde medfûn"¹⁹ ifâdeleriyle İhyâ'nın mezarının Kasımpaşa Çörtlük Kabristanı'nda bulunduğunu haber vermişlerdir.

2. İHYÂ DİVÂNI'NDA 18. YÜZYIL İSTANBULU

Hayatı hakkında yapılan araştırmalar neticesinde İstanbullu olduğuyla ilgili herhangi bir emâreye rastlayamadığımız İhyâ'nın, şiirlerine yansıdığı kadarıyla, İstanbul'u çeşitli mekânları ve birçok özelliğiyle tanıması, İstanbullu olması ihtimâlini güçlendirmektedir. İhyâ Yahya Efendi, *Divân'ında* İstanbul'un semtleri, sokakları, mesire yerleri ve gündelik hayatına dâir unsurlara fazlasıyla yer ayırmıştır. Payitaht'a ait bu özellikler bazen şiire renkli ve hayâl-âmiz bir çehre eklemek, bazense yenilik çalışmaları için yazılan tarih manzûmeleri vasıtasıyladır.

2.1. Semtler ve Mekânlar

İhyâ *Divânı*'nda İstanbul'un birçok semti, sokağı ve mesire yerleri zikredilmektedir. Bunlar şairin gezip dolaştığı veya gündelik yaşamında sık kullandığı yerlerdir. *Divân*'da İstanbul'la ilgili bu unsurlara şiirin anlam ve hayâl dünyası kapsamında, birer benzetme unsuru olmanın yanı sıra gerçek birer mekân olarak da yer verilmiştir. İhyâ *Divânı*'nda türlü nedenlerle zikredilen semt, sokak, cadde adları, mesire yerleri ve dönemin bazı mimârî yapıları şunlardır: Vezneciler, Galata, Boğaziçi, Haliç, Beşiktaş, Gökusu, Çırağan, Toğancılar, Sa'dâbâd, Şişhâne, Kağıdhâne, Mercân, Vefâ, Öriciler, Süleymâniye, Sultâniye, Zincirlikuyu, Beykoz.

¹⁷ Rıza Oğraş, age, s. 35.

¹⁸ Çınarcı, age, s. 25.

¹⁹ Rıza Oğraş, age, s. 35.

Ramazâniyyesinde orucun bu ayda insânlar üzerindeki tesîrinden söz eden İhyâ, bir gözlemini aktararak Vezneciler semtinde gördüğü gümüş tenli güzellerin çehrelerinin, orucun etkisiyle, altın gibi sarardığını belirtir:

Rûzeden çehre sararmış zer-i mahbûb gibi

Çekilüb Veznecilerden geçiyor sîm-tenân K5/7

İstanbul'a bayramın gelişi ve bunun şairde yarattığı izlenimler, hayâl gücünün de katkılarıyla aktarılmıştır. Bayram günleri oldukça etkileyici, rengârenk esvâplar ve süs eşyalarıyla bezenmiş güzeller İstanbul sokaklarına çıkıp teferrûc etmekte. Bu kompozisyon içerisinde bayramın ay yüzlü güzellerinin aynası İstanbul şehrini bu aynanın mahfazasına çevirmiştir:

Şehr-i Sitânbulı yine âyinedân ider

Mir'ât-ı hüsn-sûret-i meh-peykerân-ı 'îd K6/9

Eski İstanbul'un pitoresk mekânlarının başında Haliç, Boğaziçi ve Kağıdhâne gelmektedir. Özellikle kır eğlencelerine düşkün olan İstanbul halkı bahar başlangıcı olan Nevruz'la beraber kırlara, çayırılara akın ederdi. İlkbaharda açık havada Eyüp'e giden kadınlar türbe bahçesinde, erkekler ise kebabçı ve kaymakçı dükkânlarında yedikleri yemekten sonra Haliç'te tertip edilen çeşitli eğlencelere katılırdı. Kağıdhâne, dönemin en rağbet edilen mesire yerlerinden biridir. Tabiatının güzelliği, ulaşımın kolaylığı, birçok eğlenceye ev sahipliği yapması, Osmanlı sultanları ve diğer yüksek memurlar açısından da cezbedici olması Kağıthâne'yi, belki de zamânın en gözde mekânı durumuna taşımıştır. Bahar aylarında dere yatağında beyaz köpükler meydana getirerek akan suyun ve ona eşlik eden envayî çeşit çiçek ve lalelerin büyüleyici atmosferi içerisinde birçok aktiviteye dâhil olmak, Kağıthâne'nin tercih edilmesinde ziyâdesiyle etkili olmuştur. Bilhassa ilkbahar mevsiminin cuma günleri müslümanların, pazar günleri ise Hıristiyanların akınına uğrayan bir yer konumundadır. Gösterişli sandal ve kayıklar mesire yerlerinin en câzip vasıtalarıdır. Kağıthâne'de başlayıp dönüştü, bir başka mesire yeri olan Boğaziçi'nde devam eden eğlencelerin dozu en yüksek seviyeye ulaşmaktadır. Eğlenceye iştirâk edemeyen fakir halk kitlelerinin de birer izleyici olarak iştirâk ettiği bu eğlenceler için Fener ve Cibâli İskeleleri, birer gözetleme kulesi görevi üstlenmiştir.²⁰ Kısacası bahsi geçen her üç mesire alanı inşâ edilen saray, köşk, köprü, havuz gibi yapıların dışında Avrupâî tarzda dizayn edilmiş çiçek bahçeleriyle 16. yüzyıldan 19. yüzyıla değin gezi ve eğlencenin merkezi olma görevini yüklenmiştir. Yaşadığı toplumun bir parçası konumundaki Divân şairi de bizzat gezip gördüğü bu yerleri ve katıldığı eğlenceleri şiiri vasıtasıyla tablolaştırmıştır.

Bahâr ayında İstanbul'da meydana gelen değişiklikler, İstanbul'un cân bağışlayıcı güzel mekânlarının görünümü, şairin hayâl gücüyle birleşmiş ve sevgiliye ait güzellik unsurlarıyla bir tablo haline dönüşmüştür. Boğaziçi'nde mehtâbın dizilişi ve seyri yanında sevgilinin gerdenini andıran Haliç'i, türlü güzellikleriyle tasvîr etmek mümkün değildir:

Vasf olur sanma lisân ile Boğaziçi hele

Sâf-ı mehtâb Halici nitekim gerden-i yâr K7/32

Sultan III. Selim vafında söylenmiş bir Bahâriyyesinde, bahârın eşya ve mekânlar üzerindeki nermin dokunuşunu tasvir etmenin yanı sıra sultanın yeniden tamir ve restore ettirdiği Beşiktaş Sarayı'na da dikkat çekilmiş, süse bulanmış haliyle saray, evdeki küçük bir çocuğa teşbih olunmuştur.

²⁰ Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Bir Zamanlar İstanbul*, haz. Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, s.190-209.

Sereyân itdi Beşiktaş sarâyına bu şevk
 Oldı müstağraq-ı zîver evde çün tıfl-ı şağır K9/23
 Yine mi'mâr-ı kader hâtırını yaptı anuñ
 Çeşm-i revzenleri hiç görmedi böyle ta'mîr (K9/24)

Bir başka kasidede yine Beşiktaş'ya yakın yapılmış olan bu sarây, tertibindeki yeni düzen dolayısıyla methedilir:

Gördi nezdik-i Beşiktaş'a yapıldı bu serâ
 Tarh-ı bünyâd-ı nev-îcâdına hayrândır 'îd (K10/40)

Bayram zamanı İstanbul birçok etkinliğe sahne olduğu gibi rengareng esvaplar giymiş boylu boslu güzelleriyle sanki bayram sancağını açmış vaziyettedir. Beyitte o dönem İstanbul'unda insanların bu özel günlere verdikleri ehemmiyet ve dönemin âdetlerinden biri olarak kartal kanatlı, allı yeşilli giysiler tercih ettikleri dikkati çeker:

Kartal kanâdı allı yeşilli biniş ile
 Açdı sehî-kaddân Sitanbul livâ-yı 'îd (K29/15)

Anadolu Hisarı'nın hemen yanında denize dökülen Göksu Deresi, 18. yüzyıl ve özellikle de Lâle Devri'nde sandallı, müzikli gezintileriyle en revaçta olan mesire mekânlarından biridir. İnsanlar o dönemde Göksu Deresi'nden sandallarla müzik eşliğinde Boğaz'a mehtap gezintisine çıkarılmış. Birçok köşk ve lale bahçesine ev sahipliği yapan, türlü eğlencelerin tertip edildiği Lâle Devri'nin diğer önemli mesire alanlarından biri de Sa'dabâd'dır. "İstanbul'un en zengin halkı Sa'dabad güzergâhında otururdu. İlkbahar, bu güzergâhı er-guvan ve lalelerle süslerdi. İstanbul'un "mukahhal gözlü, şirin sözlü, leylî yüzlü ahular", "zer kemerli, beli hançerli" civânları Sa'dabad'ın yüksek ve gölgeli çınarları altında, bahar çiçekleri arasında dolaşırlardı."²¹ Bahsi geçen iki yerin Lâle Devri için taşıdığı anlam, başta Nedim olmak üzere birçok Divân şairinin şiirinden takip edilebilmektedir. Dönemi için bu kadar önemli bir yer işgâl eden bu mesire alanları 18. yüzyıl şairi olarak İhyâ'nın şiirinde de Lâle Devri'nden ince bir esintiyle birlikte yer bulmuştur:

Gerçi dillerde söylenür Göksu
 Sulanur ağzum itmege tek ü pû

Çıkalım seyre herçih bâd âbâd
 Serde şimdi hevâ-yı Sa'dâbâd (MS1/33-34)

Lâle Devri'nden canlı bir manzaranın aksettiği muhammeste, şair bu eğlence ve zevk devrinin meşhur semti Kağıdhâne ve yine bu devrin mekânlarından Sa'dabâd'ı anmaktadır. Gönül alıcı, servi boylu, binlerce nâz ve işveye sahip Lâle Devri'nin güzeli, nazîrini görmek için Sa'dabâd'a dâvet edilmektedir:

Ğamıñla oldı eşk-i dîde bir cûy-ı hırûşende
 İki cânibde müjgânlar iki şaf nañl-i zîbende
 Nazîrin görmege ma'ılsîñ ey serv-i hırâmande
 Revân ol sûy-ı Sa'dâbâda ey dil-cû-yı nâzende
 Nazar kıl şimdi 'ayniyle sirişkim çağlayanlardır (MH1/2)

Şair, muhammesin ikinci bendinde bahs ettiği sevgilinin beşinci bentte de Kağıdhâne'ye teşrif etmesini istemektedir. Onu, buradaki altından kasrına binlerce nâz ve büyüklenmeyle geçmeye buyur etmektedir. İkinci bentte nazlı bir sevgili tahayyül oluşturulurken bu bentte bahsi geçen sevgilinin altından saray sahibi olması ve büyüklenmesi ön plana çıkarılmakta, bu yönüyle işâret edilen kişinin dönemin Sultanı olduğu anlaşılmaktadır:

²¹ Ahmet Refik Altınay, *Eski İstanbul*, haz. Sami Önal, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 30.

Aķar seyl-i sirişk-i çeşm-i İhyâ farı-ı sür'atle
 Bahâr-ı 'âlem-i 'aşkuñ revândur cûyı şiddetle
 Şeref vir şahn-ı Kağıdhâne'ye gel 'izz ü rif'atle
 Buyur şu kaşr-ı zerrîne hezârân nâz u naıvetle
 Nazar kıl şimdi 'ayniyle sirişkim çağlayânlardır (MH1/5)

İhyâ Divânı'nda yer alan mesnevilerden ilk ikisi unutulmak ve çekilen geçim sıkıntısının arzı ve Sultan Selim'in vasfı beyânındadır. Pâdişâh'ın meziyetlerini, kişiliğini, sultanlığını, yenilikleri öven İhyâ, aynı zamanda methetmedeki kendi kabiliyetini de öne çıkarmaktadır. Döneminde bütün halkın mesrûr olduğunu belirten İhyâ, İstanbul'daki herkesin, Sultan Selim'in medhinin nasıl olması gerektiğini ancak kendi anlatımıyla göreceğini ifâde eder:

Nice olurmuş medâyiğ-i sultân
 Göre İslâmbul içre heb yârân (MS2/43)

İhyâ'nın gazellerinde, İstanbul ve ona ait mekân adları ya sevgiliye değgin bazı güzelik unsurlarını pekiştirmede kullanılmış ya da yaşadığı döneme ait bu yerlerin öne çıkan özellikleri, gündelik yaşamı ve canlı manzaraları aksettirilmiştir. Aşağıdaki beyitte, şair Öriciler'de sevgilinin zülfünün gamıyla gezerken şimdi ise dudağının arzusuyla Mercân'a yakın oturduğunu belirtmektedir. Beyitte yer alan bilgilerden İhyâ'nın yaşamına dâir bir kısım malûmât da elde edilmiş oluyor. Şair, böylelikle Öriciler'de bir süre kaldıktan sonra Mercân semtine yakın oturduğu bilgisini de paylaşmaktadır:

Öricilerde gezerdi ğam-ı zülfüñle göñül
 Oturur şimdi lebüñ şevkine Mercâna yakîn (G217/3)

Sert huylu gençlerin değil nâz ve işve yolunda yarışılmayacak kadar mâhir olan güzel yüzlü sevgililerin yoğunluklu olduğu vurgulanan Vefâ semtinin, bu husûsiyetlerine değinilerek İhyâ'nın yaşadığı dönemde semtin yapısıyla ilgili bilgi de aktarılmış olur:

Tehî semt-i Vefâ gerçi civân-ı tünd-hûlardan
 Târik-i 'işvede ammâ geçilmez hûb-rûlardan (G225/1)

Sevgilinin cilveli ve oynak oluşundan dem vurulan beyitte şair, mey veya boza içme tercihini sevgiliye bırakmakta, ancak çok cilveli olmasından ötürü onunla Beykoz'a gitmeye yanaşmamaktadır. Yine bu beyitte de o dönem için Beykoz'un da gezi mekânları ve sevgililerin buluşma yerleri arasında olduğu bilgisi ortaya çıkmaktadır:

İşte cânâ nuğl-i bezm ister mey iç ister boza
 Pek katı fındıkçısın gitmem senüñle Beykoza (G254/1)

Kâkül, çâh ve zenahdan sözcüklerini Zincirlikuyu ile biraraya getirerek çağrışım zenginliği yaratan şair, bugün olduğu gibi Zincirlikuyu'daki kabristâna dikkat çekmektedir. Sevgilinin saçlarını, bir kuyuyu andıran çenesinin üzerinde gören şair, bakışının mekânının böylece Zincirlikuyu semti olduğunu ifâde eder. İhyâ, üzerine düşen siyah kâküllerle sevgilinin çene çukurunu Zincirlikuyu semtine teşbih etmektedir:

Kâkülün çâh-ı zenehdânda görüb kaldı nazar
 Oldı Zincirlikuyu semti yine cây-ı nigâh (G261/4)

İstanbul'a ait mekânlardan Süleymaniye ve Sultaniye de yine şairin sevgiliyle ilgili tasavvurlarına renk katacak şekilde kullanılmıştır:

Eyledi zencîr-i zülfi meskenüm dârü's-şifâ
 Silsileyle 'âkıbet geldim Süleymâniyeye (G262/4)
 Beñdeniz sür'atle göm-gök suya batdım gûş idüb
 'Azmini sultânımuñ zevrakla Sultâniyeye (G262/6)

Enderunlu Fâzıl'ın Hubannâmesine bir takriz yazan İhyâ, söz konusu eserin her varasını Kağıdhâne semtinin arsasına benzetmiştir:

Encümen-i şafhaları hûbâne
 Her varak 'arşa-i Kâğıdhâne (Takriz/6)

2.2. İstanbul'da Gerçekleştirilen Yeniliklerin Manzum Tarihlere Yansıması

18. yüzyılda Osmanlı mimârisi Batılı tarzda bir sûrete bürünmeye başlamıştır. Özellikle Kağıdhane, Boğaziçi ve Haliç imâr faaliyetlerinin yoğunluk kazandığı yerlerdir. III. Ahmed döneminde buralara ilgi artmış, sivil mimârîde bir canlanma olmuş, bu da şehrin büyümesini ve yayılmasını sağlamıştır. Vakânüvisler III. Ahmed'in bahçe ve çiçeklere ilgisinden, çırağan eğlenceleri düzenlediğinden ve onun zamanında Kağıdhâne civarında yaklaşık 170 tane köşk ve konak inşâ edildiğinden söz ederler. IV. Murad döneminde başlayan Kağıdhâne, Boğaziçi ve Haliç'te gerçekleştirilen imâr faaliyetlerinin ardına "abâd" son eki getirilerek isimler oluşturma bu dönemde moda dönüşmüştür. Bundan mütevellid Kağıdhâne bölgesi Sadabâd adıyla anılmıştır.²² Hamadah bu dönemki imâr hareketliliğini şu şekilde aktarır: "İnşaat faaliyeti, çoğunlukla Boğaz'da ve kısmen de Haliç'te olmak üzere sur dışında yoğunlaştı. Şehrin iki yüz elli sene önceki fethini takip eden yılları hatırlatan benzersiz bir hızla, büyük bir şevkle ve masrafla gerçekleştirilen inşaat furyası, ikinci bir fethin çekiciliğine sahipti. Başka hiçbir şey, Osmanlı başkentinde saray maiyetinin yenilenen varlığını daha parlak bir şekilde ilan edemezdi. Bu, o zamana kadarki en görkemli mimari gösterilerden biriydi ve bu dalga, şehirli halka ait yerleşim modellerinin ve şehir içindeki hareketlerin dikkati bir şekilde yönetilmesi ilerledi. O zamana kadar Topkapı Sarayı'nın duvarları ardında kalmış saltanat makamı, aşamalı bir şekilde sahil kıyılarına yeniden yerleştirildi."²³ Gerçekleştirilen inşâ faaliyetleri ve buna bağlı olarak gelişen devrin mimârî zevki, çoğunlukla tarih manzûmeleri olmak üzere dönemin edebî eserlerine aks etmiştir.

Osmanlı'nın kötü gidişatına dur demek gâyesiyle yapılan, çoğu Batılı tarzda ıslahatların yoğun olduğu bu yüzyılda yaşayan İhyâ da başta III. Selim ve II. Mahmut dönemleri olmak üzere gerçekleştirilen yeniliklere, tesis edilen kuruluşlara ve diğer imâr faaliyetlerine yabancı kalmamış, söz konusu faaliyetlerine değgin tarih manzûmeleri yazarak, bunların toplum hayatındaki yeri, meydana getirdikleri değişiklikler ve insanların bu yenilikler karşısındaki duruş ve bakışlarını kendisinin de şahitlik ettiği manzaralarla birlikte aktarmıştır. *Divân'*da, bahsi geçen yenilikler ve imâr çalışmalarının neler olduğu, nerede yapıldığıyla ilgili malûmât verilirken ilgili semt, bölge adları da bu vesileyle zikredilmiştir. İhyâ *Divânı*, tarih manzûmeleri açısından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Çoğu yapılan yenilikler ve imâr faaliyetleri için olmak üzere 28'i kaside nazım şekliyle, 177'si de kıt'a ve kıt'a-i kebîre biçiminde toplam 205 tarih manzûmesi söylenmiştir. *Divân*'daki manzûm tarihler şu konuları kapsamaktadır: Savaş, barış, fetih, imâr faaliyetleri, tamir ve restorasyon çalışmaları, görevde yükselme, tahta çıkış, pâye alma, övgü, tezevvüc, lihye, velâdet ve ölüm. Bahsi geçen tarih manzûmelerinde İstanbul'a dair zikr edilen semt, mahalle, mekân adlarının geçtiği beyitlerden örnekler aşağıya alınmıştır:

²² Mert Ağaoğlu, *Osmanlı Batılılaşması Bağlamında 18. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, Cinius Yayınları, İstanbul, 2018, s. 31,32.

²³ Shirine Hamadah, *Şehr-i Sefa 18. Yüzyılda İstanbul*, çev. İlnur Güzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.39.

Rağbet-i hüsrev-i zî-şâne ser-dâr oldı
 Fahr ile tob gibi gürlerse nola Tob-hâne KT4/14
 Levend çiftliği ya'ni şimdi zînet buldı himmetle
 Ne himmet Hazret-i Sultân Selîmüñ emr ü fermânı KT7/2
 İdince emr u fermân ol serîr-ârâ-yı hâkânî
 Bu nev dergâhı şehr-i Üsküdâra kıldılar bünyâd KT11/3
 Bu nev kışla yapıldı Üsküdâra oldı sad zîver
 Hümâyûn böyle bir dergâhı kıldı Şeh Selîm îcâd KT12/6
 Didi İhyâ bendesi sad şevkle târîh-i tâm
 Kışla yapı Tobciyâne Şeh Selîm-i dâd-ger KT25/6
 Münevver Tobciyân Dergâhıdır bu kim şafak şanmañ
 Fûrûğ-ı hüsni oldı ser-be-ser âfâka zîb-âver KT28/2
 Hoşâyegâne hüner-ver ki vakt-i teşrîfş
 Be-goft bâ-leb-i tevkîr merhabâ Ğalata KT45/1-8
 Boğaziçindeki sâhil-serâlar silk-i gevher-vesş
 Zen-i dünyâya farzâ zîb-i gerden olsa zînetle KT57/12
 Kaşîde-i Şehr-i Sitâmbul olub bu şeh-beyti
 Hayâle ğayrısın amma gönül redif aldı KT60/8
 Geldik alây ile Bostancıbaşı Köprisine
 Seyl-vesş akın idüb olduk o etrâfa revân KT168/20
 Şâh-ı 'âlem gördi şâyân kerem-i mahdûmını
 Kıldı ihsân-ı hümâyûn pâye-i İstâmbulı KT78/3
 Hemân çatâr dimekdir o âteşîn-tab'a
 Yanında Çamlıca kestâne suyn itmek yâd KT176/2

İhyâ'nın Ğalata'da mukim Arab Camii'nde imamlık yapmış olmasının da tesiriyle *Divân*'da İstanbul'un bu güzide semtinin adı türlü vesilelerle zikredilmektedir. İhyâ Divânı'nda yer alan 45 numaralı Farsça tarih manzûmesi baştan sona Ğalata redifiyle kaleme alınmıştır.

3. DİVÂN'A YANSIYAN TARAFLARIYLA İSTANBUL'DA KÜLTÜREL YAŞAM

Divan edebiyatının istifade ettiği önemli kaynaklardan birini de yerli unsurlar teşkil etmektedir. Yaşadığı toplumun bir parçası olan şair, Divan şiirinin topluma yabancı olduğu, halkın yaşayışına tamamen sırt çevirdiği yönündeki eleştirilerin aksine gündelik hayattan alınma çeşitli öğelerle şiirini zenginleştirmiştir. Şairin şiirine eklediği unsurlardan bazıları; dönem İstanbul'unun sosyal yapısı, zevkleri, kabulleri, eğlence hayatı, yiyecek-içecek kültürü, giyim kuşamaı, maişeti, sağlık sorunları, âdet-alışkanlık ve halk inanışlarıdır. Mahallileşme cereyanının revaçta olduğu 18. yüzyılda yazılmış olan İhyâ Divânı sosyal hayattan alınma muhteva açısından oldukça zengin bir görüntü arz etmektedir. Bu asrın şiir zevkini oluşturan yerlilik çabalarının yanısıra, şairin devamlı insanlarla ve toplumla iç içe olmayı gerektiren din adamı ve müderris kimliğinin de eserin yerli malzeme açısından gösterdiği çeşitliliğe katkısı olmuştur.

3.1. Eğlence Hayatı (Bezm, ayş, işret, meyhâne...)

a. Bezm, 'ayş

Divan edebiyatında en yaygın eğlence ortamı sâkî, sevgili, mutrib, yârân ve şarâptan müteşekkil bezm âlemidir. Şarkıcı ve tütsücülerin de katıldığı bu meclisin kurulduğu yer genellikle tabiatın yeniden uyandığı ve insanın içine neşe ve mutluluğun dolduğu ilkbahar mevsimi ve çimenliktir. Mûsikî ve raks da bezmin vazgeçilmezlerindendirler. Muhtelif müzik enstrümanları, mutribin nağmeleri, mum, micmer, buhur, buhurdanlık, içki kadehi ve gül, bezmi bütünleyen diğer unsurlardır. Sabahlara kadar süren bezmlerin en meşhûru bezm-i şâhî, bezm-i sultan gibi tâbirlerle adlandırılan pâdişâh bezmleridir.²⁴ Pâdişâh bezmlerine iştirâk etmiş şairlerin şiirleri bezmdeki eğlence ve görsel şölene ayna tutar niteliktedir. Pâdişâh bezminde bulunmak şair için yüksek bir prestij nedeni ve eşsiz bir nimet olduğu için böyle bir bezmde yer alamamak da onlar için derin bir tahassürün sebebi. Çünkü "en seçkin şâirler, saray nedimleri arasında işret meclislerine davet edilen şairlerdir. İşret meclisinde işret ve ziyafetle birlikte şairler şiirlerini sunar, meliku'-şu'arâ seçilir; câize verilen sultanın musâhib-nedîmleri meclisin seçkin sanatçıları durumundadır."²⁵

Divânlar, şairler için cezbedici bir nitelik taşıyan bezm ve onunla bütünleşmemiş kavramlarla doludur. Divan şiirinde âşığın en çok arzu ettiği kompozisyon, bir elde şarap kadehiyle mecliste sevgilinin sohbetinde bulunmaktır. Nedim'in şu dizelerde seçim konusunda kararsız kalması arzulan bir meclisin sonucudur:

Bir elde câm bir elde gül geldin sâkiyâ
Hangisin alsam gülü yâhud ki câmı yâ seni²⁶

Nitekim Türk şairler üzerinde önemli tesire sahip Hafız Şirâzî de şu beyitinde arzu edilen meclisin unsurlarını biraraya getirmektedir. Önünde gül, elinde kadehle sevgilinin zevke daldığı mecliste, böyle bir gün yaşamak için şair dünyanın hükümdârlığına terk etmeye hazırdır:

Gul der-ber u mey der-kef u ma'sûk be-kâmeş
Sultân-ı cihânem be-çünün rûz ğulâmeş²⁷

Ancak bezm her zaman içkinin içildiği ve eğlencenin icrâ edildiği bir ortam değildir. Bazen bir mekânda bir araya gelme veya her türlü topluluk için de bu terim kullanılmamıştır. Üstelik tasavvûfî eserlerde İlahî aşk şarabının sunulduğu bir ortam olarak addedilmiş, bu yönüyle dergâh mefhûmuna karşılar olmuştur. Hatta tezât oluşturmakla beraber gam, keder, elem ve endişe gibi mefhûmlarla bir araya getirilebilmiştir:

Şeb-i firkatde döner tâ-be-seher fikrimde
Bezm-i endîşeye la'lûn gibi bir câm olmaz G149/3

Bezm kavramının bu zengin kullanımı onun gerçek anlamını değiştirmez, genellikle yine eğlencenin, zevk ü safânın yetiştirildiği câzibeli ortam anlamıyla şiirlerde yer bulur. İhyâ Divânı, bezm mefhûmunun yüklendiği başta neşe ve eğlencenin icrâ edildiği mekân olmak üzere birçok anlama örnek kullanımlar ihtivâ etmektedir.

²⁴ Harun Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001, s. 120.

²⁵ Halil İnalçık, *Has Bağçede 'Ayş u Tarab, Nedimler Şairler, Mutribler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 276.

²⁶ Ahmed Nedim, *Nedim Divânı*, haz. Muhsin Macit, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s. 355.

²⁷ Hâfiz-ı Şirâzî, *Divân-ı Hâce Hâfiz-ı Şirâzî*, ed. Seyyid Ebu'l-Kâsım İncevî-yi Şirâzî, Çâphâne-i Muhammed Hasan 'İlmî, 1372, s. 204.

İçki meclisinin kurulduğu ve kadehin döndüğü vakit genellikle akşam veya gecedir. Bundan dolayı bezme dair mefhûmlara geceye ait unsurlar iştirâk etmektedir. Kadeh bu gece meclisinde rengi dolayısıyla kırmızı bir güle dönmüş ve hareket halindeki bir âteş gibi meclisde devr edip durmaktadır:

Meclisde bu şeb döndi gül-i âle piyâle
Devr eyledi çün şu'le-i cevvalé piyâle G246/1

Eğlence bezminde kompozisyonun önde gelen unsurları çeşitli sazlar, nağme ve rakstır. Meclisde gam çöpünü rebâbın âhengi defederken, mutribin nağmesi kulağın kapısını açmakta ve neşe hazretleri gönül bezmini şereflendirmektedir:

Kor mı hâşak-ı gamı kânûn-ı dilde mahv ider
Şu'le-pâş oldukca bezm-i meyde âheng-i rebâb (G28/2)
Güşâd idince der-i gûşî nağme-i mutrib
Müşerref eyledi bezm-i dili cenâb-ı tarab (G31/6)

Meclisin ana ögesini teşkil eden sevgiliye sorular soran şair, onun bezmde kimlerle oturup kalktığını ve hangi meclisin mumu olduğunu öğrenme gayreti içerisinde. Beyitlerde Nedimvâri bir söyleyiş yakalamış olan şair, bezmle beraber ays, işret, mum, kadeh, nâr gibi mefhûmları kullanarak ortamın havasını şiire aksettirmeyi başarmıştır:

Kimûn hem-bezmisin pister-nişn-i rağbetûn kimdür
Kadeh-peymâ-yı bezm-i hâs 'ayş ü 'işretûn kimdür

Ne bezmûn şem'isin şevk-âşinâ-yı tal'atûn kimdür
'Aceb pervâne-veş per-sûz-ı nâr-ı hasretûn kimdür G78/1-2

Âşık için en çok heves edilen şey, meclisde sevgilinin bakışlarından nasiplenebilmehtir. Ancak felek âdeta tersine dönmüş o ay yüzlü sevgili, âşığı görünce yüzünü rakîbe çevirmiştir:

Seyr idûn 'aksinedür devr-i felek kim ol mâh
Beni meclisde görince yüzün ağıyâre döner G65/3

Aşağıdaki beyitlerde de yine bezmi tamamlayan mefhûmların refâkat ettiği, neşe ve sürûrun hâkim olduğu ortamlar resmedilmiştir:

Gel revnaç-ı bezm-i meyi ey pîr-i muğân vir
Keyfi nicedir duht-ı rezûn bize nişân vir G94/1
Bezme bir vechle fer virdi ki ol tıfl bu şeb
Mâha ya toğ ya toğayım didi eşbehcesine 253/3
Tarh it bize bir bezm-i safâ-bahşî ki olsun (G253/3)
Ey sâkî-i gül-çehre aña lâle piyâle (G246/3)

Buyur teşrîf-i bezm-i 'ayş u 'işret kıl efendim gel
Açıl güller gibi meclisde sohbet kıl efendim gel
Cemâlûn nûr-ı bahş-ı çeşm-i hasret kıl efendim gel
Gözümden gitmiyor rûyuñ 'inâyet kıl efendim gel
Vücûduñ çünkü sıhatda mürüvvet kıl efendim gel TH7/1

Bezme kavramı, memdûhun bulunduğu, oturduğu yer anlamında da kullanılmıştır. Şeyhü'l-İslâm Dürrîzâde Arif Efendi için yazılan kasideden alınma bu beyitte izzet, büyüklük ve azâmetin ihâtâ ettiği meclisin, bu üç mefhûm aynı zamanda hizmetçisi görevindedir:

'İzz ü iclâl ü mehâbetden girilmez bezmine
Gûyiyâ anlar huzurunda hademdir saf-be-saf K21/11

Genellikle dünyanın geçiciliğinin ve bu âlemden rihletin anlatıldığı şiirlerde bezm kavramı, dünya veya yokluk ifâdeleriyle birlikte dir. Aşağıdaki beyitlerde, yokluk ve dünya meclisi kavramlarıyla hayâtın fâniliğine işâret edilmiş, ölenin dünyadan göç edişi bu terkiplerle anlatılmıştır:

Ayağın çekdi bu bezm-i fenâdan gitdi 'ukbâya
O dem kim sâgar-ı şahbâyı mevtûn oldı şükranı K53/4
Gördi çün ser-sofra-i bezm-i cihânı bî-nemek
Gitti 'Adne olmağa lezzet-çeş-i zevk-i nihân KT69/6

Sultan Mustafa'nın tahta geçişi üzerine kaleme alınan cülûsiyede, vukû bulan bu kutlu olay sonrasında dünyâda meydana gelen olumlu gelişmelerden bahsedilirken "bezm" mefhûmundan yararlanılmıştır. Padişâhın tahta çıkışıyla dünya denilen meclisin devreden sâkîsi rolünü üstlenen felek, ay ve güneşi parlak bir kadehe döndürmüştür:

Felekdir sâkî-i gerdânı şimdi bezm-i devrânûñ
Meh ü hûrşîdi dönderdi birer câm-ı dirahşâne KT30/2

Divân' da bezm mefhûmunun tasavvûfî bir derinlik arz edecek şekilde kullanımı da söz konusudur. Şair muhtemelen bağlı olduğu tasavvufî tarikati kastederek çoğul özne kullanmıştır. Kendisi ve onunla aynı yolda olanları, hikmetin mumu ve irfânın ateşi şeklinde tanımlayan şair, Eflâtûn'un rûhunu, kendi irfân ve hikmet ateşinin etrafında dönen kanadı yanmış pervâne olarak tasavvur etmiştir:

Şem'-i hikmet şu'le-i 'irfânuz İhyâ bezmde
Rûh-ı Eflâtûndır per-suhte-i pervânemüz G138/6

Çoğunlukla eğlence meclisi olarak ele alınan bezm kavramının farklı tahayyüller içerisinde rol aldığı da olmuştur. *Divân'* da geçen ve Osmanlı toplumu tarafından hayret ve ilgiyle karşılanan havâî fişek gösterisi bezm terimiyle biraraya getirilmiştir. Gösterinin yapıldığı alana cem' olan topluluk bu hâliyle bir meclisi andırırken, azâmetli ışıklarıyla mizâcî âteş olan put gibi bir sevgiliyi andıran havâî fişekler, yüzünü meclise çevirmiştir. Fırlatılan havâî fişeklerin sonraki hareketi de yine sevgilinin bezme teşrifinde takındığı tavırla yansıtılmıştır. Havai fişek zühre-çengi şeklinde tasvir edilmiştir ki zühre, "Doğu minyatürlerinde elinde kopuz, çeng vb. bir musiki aleti tutan genç kız şeklinde resmedilir. Edebî metinlerde gökyüzünde işret meclisi kurmuş saz çalıp işret eden bir şahıs olarak işlenmiştir."²⁸ O zühre-çengi sevgilinin yani havâî fişeğin bezm içinde salınışı, yani cilveli raksı âşıkta tâb u takat bırakmamıştır:

Turduğı yerden atıldı ol büt-i âteş-mizâc
Ehl-i bezme tâb-ı nahvetle çevirdi sûreti
Tâ ki bezm içre o reşk-i zühre-çengî sâlına
Cilve-i raksı komaz 'âşıkda tâb u tâkati K15/5-10

Bezm kavramına şiirlerde eşlik eden diğer bir terim ise rezmdir. Özellikle sultanların meclisleri kadar savaş meydanlarındaki kahramanlıkları da tasvire şâyân addedilmiştir. Devletin bezmgâhının en yücesinde ikâmet eden sultân, aynı zamanda âlem rezm-gâhının da her dâim zâferler kazanan pâdişâhıdır.

Bezm-gâh-ı devletûñ bâlâ-nişîn-i a'zamı
Rezm-gâh-ı 'âlemûñ sâhib-kırân-ı ekberi K12/25

Kalabalıklığı ve hareket çokluğuyla meclisi andıran savaş sahnesi, düşman ka-

²⁸ Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 57.

niyla sulanmış, her yer insan kelleleriyle dolup taşmıştır. Savaş meydanı denilen mecliste düşman, bu savaşın aslanı olan padişâha, yuvarlanmış ve kana bulanmış başından bir ka-deh sunmuştur:

Şulandı büstân-ı şaĥn-ı heycâ fûn-ı düşmenden
 Degül yer yer dökülmüş kelleler vâfir gidüvirdi
 'Adûlar şîr-i mestân-ı ğazâya bezm-i rezm içre
 Ser-i ĥûn-geşte-i ğaltîdesinden bir tölü virdi KT15/7-8

b. Bayram

İhyâ Divânî'nda îdiyye tarzında yazılmış biri Arapça olmak üzere toplam beş şiir mevcuttur. Memdûhun övgüsünden sevgiliyle ilgili tasavvurlara, birçok yönden bayram mefhûmuna yer verilmiştir. Bu makalenin konusunu teşkil etmesi yönüyle bayramların işlendiği manzûmelerde, dönem İstanbul'unda bayram kültürü, gündelik yaşama yansıyan bayram manzaraları, bayramın insanlar üzerindeki tesirleri, dinin de etkisiyle bayramlarda gerçekleştirilen çeşitli âdet ve inanışların İhyâ'nın şiirindeki yansımaları tespit edilmiştir.

Osmanlı toplumunda yılda iki defa kutlanan bayrâmlar, birçok hazırlığın yapıldığı özel günlerdir. Bayramlık esvaplar dikilir, ikrâm için şeker ve hediyeler alınır, arife günü devâm eden alışveriş telâşının yanı sıra hamâmlar dolup taşar. Şevvâl ayının hilalinin görünmesiyle sabah namazına giden halk ardından kabristanlara akın edip yakınlarına dua ederler. Akraba ve komşulara yapılan ziyâretler sonrası gezintiyeye çıkılır, mesire alanları dolup taşar.²⁹ Ancak şair için bu aktivitelerin en dikkate değer tarafı rengâreng esvâplarıyla İstanbul sokaklarına zerâfet ve âhenk katan güzellerin seyrân etmesidir.

Hilâlin görünmesiyle oruç tutmaya başlayan insanlar bir ay boyunca eğlence meclislerinden uzak kalmaktadır. Yasakların hâkim olduğu Ramazan ayı, âşîğin sevgiliyi görebilme ihtimalinin de olmadığı bir zaman dilimidir. Onun için bayramın gelişi, sevgilinin nûr-ı cemâlini görebilmeyi müjdeleyeceğinden âşîğin en büyük bayramıdır. Şair, sevgilinin hilâl kaşlarını anarak ona kavuşmayı hayâl eder, çünkü hilâl bayramın müjdecisidir. Çarhın hilâli üzüntü ve kederi ortadan kaldırmak için sevinç ve mutluluk kahramanının bileğine bayram kemânını sunar:

Def '-i melâl için yine sundi hilâl-i çarh
 Bâzû-yı kahramân-ı neşâta kemân-ı 'îd K6/2

Tutulan bir aylık oruç ve yapılan ibâdetler, gönülden ümitsizlik kasvetini sökmüştür. Artık bayram, gönül haremının genişlik ve ferahlık gösterenidir:

Geçdi rûzeyle gönüllerdeki tengî-i fütûr
 Şimdi tevsî'-nümâ-yı harem-i cândır 'îd K10/13

Bayramın gelişinin önemli emârelerinden biri güzellerin sahne almasıdır. Kaşî kemân güzellerin bayramı renklendirdiği manzara, şairi o kadar etkilemiştir ki duygularını bayrama yükleyerek bayramın yılda sadece iki gez gelmekten pişmân olduğunu söyler:

Tîr-i müğânını her kaşî kemânuñ görelî
 İki kez geldüğine yılda peşîmândır 'îd (K10/4)

Aşağıdaki bayitte de güzellerin bayram manzarasına eklediği mânâ, şairin tasavvurunda bahar manzarasıyla bir kompozisyon meydana getirmiştir. Güzellerin omuzlarına dökülen büklüm büklüm kâküllerden dolayı bayram, sünbül ve reyhanlarla bezeli bir cenet bahçesi sûretine bürünmüştür:

²⁹ François Geogon, *Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan*, çev. Alp Tümertekin, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018, s. 18.

Dûş-ı hûbâne düşen kâkül-i pür hamlardan
Sanki bir ravza-i sünbül-i reyhândır 'îd (K10/8)

Güzellerin bayram günü boy göstermelerini resimleyen İhyâ, bayramın ceylan bakışlı güzellerin geçişiyle Hutun deştine, güzellerin la'l dudaklarından ötürü de Bedahşân'a döndüğünü belirtmektedir:

Geşt-i âhû-nigehân ile olur deşt-i hutun
La'l-i hûbân ile ammâ ki Bedahşândır 'îd (K10/10)

Omuzlarını süsleyen gül renkli ve yeşil şallarıyla Bayram güzelleri, nâz ve işve sancağının taşıyıcısıdır:

Gül-gün u sebz şalların zîb-düş eyler
Râ'yet-firâz-ı 'işve gibi dilberân-ı 'îd (K6/8)

Bayramın ay yüzlü güzellerinin aynası İstanbul şehrini yine bir ayna muhafazasına dönüştürür:

Şehr-i Sitânbulı yine âyinedân ider
Mir'at-ı hüs-n-şûret-i meh-peykerân-ı 'îd (K6/9)

Ceylân bakışlı güzeller av avlamaya çıktılar, her köşede uçtan uca bayramın gürlütüsü, hareketliliği:

Sayd u şikâre çıkdılar âhû-nigâhlar
Her gûşede taraf-be-taraf hûy u hây-ı 'îd (K29/13)

Yeşiller giyinmiş gülmanlar ve sanavber yürüyüslü güzellerle bayramın gülbahçesindeki sarayı yüce cennete dönmüştür âdeti.

Gilmân-ı sebz-pûş sanavber-hırâm ile
Huld-ı berine beñzedi gülşen-serâ-yı 'îd (K29/14)

İhyâ'nın şiirine sirâyet eden dönem İstanbul'undaki bayram manzaralarının muhtevelarından biri de elbette eğlenceye değgin aktivitelerdir Atılan naralar, yapılan eğlenceler ve okunan şarkılarla bayram, bir eğlence meclisi görünümü arz etmektedir:

Na'ralar 'ayş u tarablar okınur şarkılar
Bu şatâretle hemân meclis-i mestândır 'îd (K10/15)

Bayramlar, birçok hazırlığın sergilendiği günlerdir. İhyâ Divânı'na akseden bu hazırlıklardan biri de minârelerin kandillerle süslenmesidir:

Kandillerle oldı müzeyyen minâreler
Sürh açdı heb nihâl-i gül gülistân-ı 'îd (K6/7)

Bayram için yaşanan hareketliliğe metâyla yüklü bayram kervânlarını da eklemek gerekir:

Geldi katâr-ı emti'â merhabâ ile
Hem teng teng bûse ile karbân-ı 'îd (K6/10)

Boylu boslu, endâmı güzel İstanbul güzelleri, kartal kanadı allı yeşilli biniş ile sanki bayram sancağını açmıştır:

Kartal çanâdı allı yeşilli biniş ile
Açdı sehî-kaddân-ı Sitanbul livâ-yı 'îd (K29/13)

Bayram, sadece gezme ve eğlencelerin hâkim olduğu zamanlar değildir. Bayramlarda fakirlere yardım etmek, onları giydirmek dinin de gerektirdiği mühim âdetler arasında gelmektedir. Şair bayramların bu âdetini anımsatmanın yanı sıra bu vesileyle rakîbe ettiği sövgüye de ciddi bir gerekçe giydirmiş olur:

Ağyârı şimdi ben de tonatdım şütûm ile
Ednâları tonatmak imiş çün sezâ-yı 'îd (K29/17)

c. Mûsikî

Eğlence meclislerinin tamamlayan en önemli unsur musikîdir. *Divân*, dönem toplumunun ilgi duyduğu, benimsediği müzikle ilgili birçok ipucu barındırmaktadır. İhyâ, şiirlerinde o dönemin müzik zevki hakkında fikir edinmemizi sağlayan çeşitli müzik makamları ve enstrüman adı anmaktadır. *İhyâ Divânı*'nda vurmali çalgı olarak davul (tabl), kûs, çârpâre, def; nefesli çalgı olarak ney, çığırta; telli çalgı olarak kânûn, çeng, rübâb, târ, şeştâr, sâz, kemân, 'ûd, tanbûr ve sazın bir ögesi olarak mızrâb zikredilir. Vurmali çalgılar şekli dolayısıyla çoğunlukla güneş, ay ve sevgilinin yüzü için benzetilen olarak kullanılır. Telli çalgılar âşîğın bedeni, boyu, kadeh, bülbül, sevgilinin kaşları için benzetme unsuruyken, teller ise âşîğın nabzi, damarları ve sevgilinin saçları veya inceliğinden dolayı miyânı olarak tasavvura eklenir:

Yâd-ı rûyıyla çıkan nâleme dem-sâz olamaz
Kılsa mutrib reg-i berg-i güli ger târ-ı rebâb G30/6

Mû-miyânânı yazub velveleli
Didi heb tanbûranîñ orta teli TK1/17

İder mızrâb-ı gam târ-ı rebâb-ı cismümi lerzân
Sen ey nabz-âşînâ-yı 'aşk anı zann itme reg oynar G97/4

Eyleyen nâlende her bir mûy-ı zülfüñdür beni
Nağme-i sâz-ı derûn bir târ ammâ bir degül G188/2

Şarâb-ı şevk ile ser-mest olur dil-i mehcûr
Olunca pür mey nağmeyle kâse-i tanbûr MT6

Bir bülbül-i nâlende midir tel kafes içre
Tanbûrdaki nağme o evtâr arasında G252/4

İhyâ sadece müzik enstrümanlarıyla ilginç hayâller vücûda getirmez, bu beyitte olduğu üzere bûselik, uşşâk ve muhayyer gibi mûsikî makamları da onun şiirinde çeşitli tasavvurlara eşlik eder. Birden fazla anlamı ihtivâ edecek şekilde tevriyeli kullanılan makam adları, aynı zamanda mutrib, nevâ gibi sözcüklerle beraber hem bir tenâsüp meydana getirmekte hem de müzik atmosferinin hissedilmesine hizmet etmektedir:

Bûselikdir kasdı 'uşşâkuñ muhayyersem eger
Mutribâ ben bî-nevânuñ meyli gerdâniyeye (G262/5)

İhyâ *Divânı*'nda bilhassa tasavvuf neşvesinin hâkim olduğu mısralarda ayrı bir yer verilen müzik âletlerinden biri de neydir. Ney, kamıştan yapılır ve çalgı aleti haline gelene kadar içinin yakılıp bağrında deliklerin açılması gibi türlü aşamalardan geçer, iyice pişmiş ve olgunlaşmış neyden inleyişi andıran dokunaklı nağmeler hâsıl olur. Tasavvuf ehli, başta Mevlânâ olmak üzere neyin bu macerâsıyla insân-ı kâmilin aşk yolculuğunu anlatmışlardır.³⁰ Bu yönüyle şiirlerde yer alan neyden yayılan hazîn ses, bezm ehline neyin inleyen,

³⁰ Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Mesnevî-i Ma'nevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu - Derya Örs, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, C. I-II, s. 21, 22.

bağrı delik bir âşık olduğunu anlatmaktadır:

Bağrı delik bir 'âşık-ı nâlende olduğın

Bildirdi ehl-i bezme hazîn ol sadâ-yı ney G266/5

“Âşık, ateş, bülbül, câm-ı musaffâ, cân, ciğer, gönül, haldaş, ilaç, imam, kalem, kalp, kemik (âşık), kıl, kuş, öğrenci, mektup, sîne, ten, vücût gibi benzetmelere konu olan ney, kamıştan yapılmış olması, içinin hava ile dolu olması, deliklerinin kızdırılmış demirle yakılarak açılması, rengi ve şekli, sesinin özelliği ile divân şiiirinin en önemli tiplerinden biri olan âşık için vazgeçilmez bir benzetilen durumundadır. Tasavvuf mûsikisindeki, bilhassa Mevlevîlik'teki önemi de bu ilginin bir başka sebebidir. Sevgilinin hasreti, cevr ü cefâsı ile zayıflamış, sararmış bedeni, gönlünün aşk (hevâ) ile dolu olması, hiç tükenmeyen âh u feryâdı ve inlemesi ile âşık, divân şâirlerinin nazarında aynı özelliklere sahip bir neydir.”³¹ Nefesli bir çalgı olan ney, İhyâ Divânı'nda birçok beyitte müstakil şekilde yer aldığı gibi 265 ve 266. gazelerin redifini de oluşturmaktadır. Hem bir enstrüman hem de çeşitli tasavvurlar içerisinde benzetme unsuru olarak kullanılan ney, şairin kalemi, bülbülün gagası, ejder, âsa, kehribâr, şem', işret ve âşıkla ilgili benzetmelerde rol almaktadır.

Pervâne idüb def-i perin şem'le pür-tâb

Bülbül ney-i minkârın ider pür nağam-ı 'aşk G172/2

Şahn-ı hayâlden ğamı heb târ-u-mâr ider

Ejder misâli çekse eger dem 'asâ-yı ney G265/3

Taksim idüb hevâyı virür bî-hisâb zevk

Erbâb-ı 'işrete nağam-ı cân-fezâ-yı ney G265/6

Sevdâ-yı 'aşk olinca serinde belâ-yı ney

Zerd oldı kehribâ gibi ferruh-likâ-yı ney G266/1

'Uşşâk-ı zâre hizmete bel bağlamış ezel

Olmış miyâne bend-girih muktezâ-yı ney G266/6

3.2. Ramazan Ayı ve Oruç

Ayların en faziletlisi ve bin aydan daha hayırlı olarak addedilen Ramazan ayı, özellikle tutulan oruca eşlik eden dinî vecibelerin yoğunluklu yapıldığı bir zaman dilimidir. Ramazan ayı yapılan ibâdetlerin dışında çeşitli aktivitelere de sahne olan bir demdir. Gün boyunca açlıkla nefsini sınavan insanlar akşam vakti iftâr sofralarındaki yiyecek ve içeceklerin çeşitliliğiyle kendilerini ödüllendirmişlerdir. İftardan sonra câmilere akın eden müslümanlar bu ayın uhrevî havasını teravîh namazında saf tutarak yaşamışlardır. Câmilere de Ramazan'ın ihtivâ ettiği mânâyı uygun şekilde süslenmiş, kandillerin yakılmasıyla mahyalar aydınlatılmış, âdeta bütün eşya ve tabiat da zikre dalmıştır.

Terâvîh ve sahur arası zaman dilimi ise karagöz, orta oyunu, meddâh ve kukla gösterileri gibi etkinliklerin yanı sıra gezme ve dost sohbetleriyle şenlenmiştir. Bu hususiyetleriyle Ramazân sadece ibâdetlerin yoğun olduğu bir ay değil aynı zamanda bu ayın rûhuna uygun seviyeli eğlencelerin de tertip edildiği bir zamandır. “Büyük caddelerde ve bazı boş arsalarda derme çatma barakalarda pandomima ve at cambazı tiyatroları müziklerinin, orta oyunu gürtlülerinin, hovarda kahvelerinin darbuka, çifte nara, klarnet patırtılarının, çaycıların

³¹ Mustafa Nejat Sefercioğlu, “Divan Şiirinde Mûsikî ile İlgili Unsurların Kullanılışı”, *Osmanlı Kültür ve Sanat*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, C.9, s. 654.

“Buyurun beyim!” sadalarının, “Haniya buz gibi limonatam!” seslerinin, Karagöze davetlerinin ardı arkası kesilmez”³² bu ayda.

“Ramazan sınıf, cins, yaş ve kuşak gibi kategorilerden geçerek, meteorolojiden psikolojiye varıncaya kadar çok çeşitli etkenlere bağlı olarak yaşanır.”³³ Ramazan’ın yaşanacağı mevsimin kış veya yaz olması da tabii ki günümüz ulaşım ve iletişim araçlarından yoksun olan İstanbul halkı için iftâr sofralarının menüsünden gerçekleştirilecek aktivitelere kadar birçok eylemin belirleyicisidir. Ramazan, “kuramsal olarak eşitlik ve kardeşlik ruhu demektir; nitekim zengin de fakir de herkes oruca aynı şekilde uymaktadır. Üstelik siyasal, toplumsal ve dinsel bölünmelerin ve hiyerarşilerin açık seçik çizili olduğu bir şehirde, Ramazan sayesinde toplum daha iyi kaynaşabiliyordu.”³⁴

Ramazan ayında kurulan sofraların çeşitliliği tabii ki zengin ve fakir halk arasındaki uçurumu göstermek açısından dikkate değerdir. Ancak dinin de emrettiği üzere bu ay, fakirlere ve kimsesizlere yardımın yoğunluklu yapıldığı bir zamandı. Başta devlet erkânı olmak üzere konak ve yalı sahibi zengin insanlar bu ayda fakirlere ve maiyetlerinde çalışanlara maddî yardımda bulunur, kimsesizlerin de iftârda karınları doyuruldu. Ayrıca iftâr ziyâretlerinde diş kirası olarak adlandırılan hediye vermek de yine bu ayın bir âdeti hâlini almıştı. Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey’in şu tespitleri, eski İstanbul’da başta devlet erkânı olmak üzere gerçekleştirilen hayır işleri, yardımlaşma ve şekillenen bazı âdetlerin anlaşılması açısından dikkate şâyândır:

Hıdiv İsmail Paşa Yenikapı Mevlevihânesi'nin semâhâne ve hücrelerinin inşâsı için bin kese gönderdiği gibi 1866 yılında meydana gelen Hocapaşa yangınında bir defada verdiği 1500 ş kese akçeden ayrı olarak evi barkı büsbütün kül olmuş ve yapılan hasar tespitine göre miktarı 8500 kişiye varan ihtiyaç sahiplerinin her birine soğuk mevsiminde altı ay, ayda altmışar kuruş ile otuzar okka pirinç ve ikişer okka sade yağ vermiş ve Sultan Abdülaziz'in hastalıktan kurtulması şerefine beşyüz bin kuruş gönderip fakirlere dağıttırmiştir.

*Âdet olduğu üzere oruç tutanlar ezana beş on dakika kala iftâr edecekleri yerlerde olurlar. Ayrıca hangi akşam ne kadar misafir geleceği de belli olmadığından ve saray konak yalı kapılarında üçer beşer sofralık fakir takımı da toplandığından, gerek misafirlerin ağırlanması ve fakirlerin doyurulması için Ramazan akşamları her mutfakta normalden beş, on kat fazla yemek bulundurmak mecburiyeti vardı. Böyle dairelerin kâhyaları, vikilharçları ve kâtipleri bütün bunları düşünerek ihtiyaçların tedâriki yoluna giderlerdi.*³⁵

Dönem İstanbul’unda Ramazan ayı bahsi geçen bütün yönleriyle Divân şairinin gözleminden geçerek şiire yansımıştır. Bu ayın faziletlerine dikkat çekilirken Ramazan’ın insanlar üzerindeki maddî-mânevî tesirleri, ibâdet mekânlarının canlılığı, gelenek haline gelmiş sayılabilecek iftâr sofrası lezzetleri ve icrâ edilen etkinlikler çeşitli benzerlik ilgileri de kurularak işlenmiştir. İhyâ Divânı da başta ihtivâ ettiği Ramazaniyye olmak üzere bu aya dair, şairin gözlem ve tespitleri yönünden oldukça zengindir. Ramazan ayı yiyecek ve içecek kültürü bir sonraki başlığımızda değerlendirileceğinden burada Ramazan’ın ve orucun insanlar üzerindeki etkileri, ibâdet yerleri, şiirlere yansıyan bazı gelenekler, sevgili ve âşıkla ilgili bazı tasavvurlardaki kullanımı ele alınacaktır.

Ramazan ayı, hayır ve fazilet pınarının gür aktığı bir demdir. Herkes bu ayın faziletinden faydalanma yarışına girmiş ibâdethâneler dolup taşmıştır. Ramazan’ın uhrevî havası, yapılan ibâdetler, zikirler İhyâ’nın kimi beyitlerine de yansımıştır:

³² Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey, *İstanbul’da Ramazan Mevsimi*, haz. Ali Şükrü Çoruk, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 101.

³³ François Geogon, age, s. 23.

³⁴ François Georgian, age, s. 24,25.

³⁵ Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey, age, s. 83

Kimi tesbîh ü tilâvetde kimi zikrinde
Cem' olur anda melâ'ik sıfat-ı ehl-i îmân K5/12

Su gibi kevser okur teşne-dilân-ı rûze
Turma hıfz eylemede mâ'ideyi gürisne-gân K5/13

Hâbî hiç mu'tekif perde-i çeşmî itmez
Bir imâm-ı sebük-etvâr-ı hôş-elhâne uyan K5/14

Bâğ-ı dilde yeñi gars itdügi nahl-ı zikre
Mazmazayla su virür zâhid-i huşk 'atşân K5/17

Bu ayın önemli âdetlerinden biri de minârelerin kandillerle süslenmiş olmasıdır. İhyâ bu durumu güzel bir hüsn-i tâlille dile getirmektedir:

Eyledi şâha derûnundaki şevkin izhâr
Sanma kandilleri oldu menâruñ sûzân K5/27

Eğlence mekânlarına kilit vurulan bu zamanda ibâdet nûruyla dolup taşan câmilerin kubbeleri güneşin küresi gibi nûr saçmaktadır:

Pürdür envâr-ı 'ibâdetle velî câmiler
Kurs-ı hûrşîd gibi kubbeleri nûr-efşân K5/11

Şiirde sadece dinî mekânlar ve ibâdet manzaraları ele alınmamıştır. Ramazan'ın diğer bir etkisi de eğlence yerlerinin insanlardan hâlî olmasıdır. Zevk ve neşe bezmlerinin ve işret meclislerinin terk edildiği bu ayda suskunluğa gömülen keyif ehlinin ağzını bıçak açmaz:

Ehl-i keyfûñ bıçak açmaz dehenin bu demde
Mâh-ı nev hançer-i ser tîzi 'abes itdi 'iyân K5/2

Meyhaneler birer zulmetkedeye dönüşmüştür, insanlar bu mekânların kadehlerinde neşe yüzü göremezler artık:

Şöyle zulmet-kededir mey-kedeler kim şimdi
Göremez neş'e yüzün câmlarından insân K5/10

Bu ayın insanlar ve onların psikolojileri üzerindeki tesirleri de İhyâ'nın dikkatinden kaçmaz. Aşğıdaki beyitte günün yavaş ilerleyişini değirmeni çeken atın yavaşlığına benzeten şâir, oruçlu olan insanların psikolojisini güzel bir ifâdeyle harekete ekler. Zaman bir türlü geçmek bilmeyince gözleri saate mühürlenmiş insanlar, bu anda saati iftâr zamanına değil yere çalmaya kurarlar:

Esb-i tîhûna döner hiç yürimez şâma yakın
Yire çalmağı kurar sâ'ati âdem bu zamân K5/20

Şu beyitte ise insanın psikolojisinin eşyaya yüklediği mânâdan söz edilebilir. Görünen mahyâların mı yoksa ezanın şevkine bekleyenlerin bakışının ipi midir? Beyitte bu ruh hali sorularla pekiştirilmiş olur:

Resen-i mâhiyeler mi görinen rişte misâl
Yâ ezân şevkine târ-ı nigh muntazırân K5/26

Orucun, insanların bedenleri üzerindeki etkileri de gözlemlenmiş ve šiire aktarılmıştır. Hayret denizinde bir çeşit savaş âleti olan ayak oltasına çıkan rindlerin cisimleri bu oruç günlerinde gemi şekline dönmüştür:

Bahr-ı hayretde ayak oltasına çıkdı yine
Döndi keştfıye bu eyyâmnda cism-i rindân K5/4

Oruç tutan insanların yüzlerinin ak olması, zayıflıklarından kaynaklanmamaktadır. Bu duruma sebep, günâhtan kararmış yüzlerin merhamet suyuyla yumuş olmasıdır:

Sâ'imûñ sanma ki za'findan ağarmış beñzi
Oldı hep rû-siyehi şüste-i âb-ı gufrân K5/15

Aşağıdaki beyitte orucun gündelik hayattaki tesirlerinden bahseden İhyâ, dönem İstanbul'undan bir sahne eşliğinde gözlemlerini aktarmaktadır. Orucun etkisiyle zer-i maḥbûb denilen altın türü gibi yüz sararmış bir hâlde gümüş tenli sevgili Vezneciler semtinden geçmektedir.

Rûzeden çehre sararmış zer-i maḥbûb gibi
Çekilüb Veznecilerden geçiyor sîm-tenân K5/7

Bu ayda dikkati çeken manzaralardan biri de gece vakti sokakların, her tarafı aydınlatan parlak fenerlerle donatılmasıdır:

Öyle mâ'il ki cihân añla şebâñ-geh seyr it
Neyyir-i fenerler dahî her gûşede seng-i sibyan K5/22

İhyâ Divânı'nda kimi gazellerde oruçla ilgili mefhûmlar kullanılarak âşık ve sevgiliye dâir bazı benzetme ve tasavvurlar vücûda getirilmiştir. Ayrılıkla perişan olmuş gönüle kavuşma vaadi, oruçlu olana iftâr sohbetinin leziz gelmesi gibi hoş gelir:

Dil-i hicrân-keşe İhyâ hõş olur va'd-i visâl
Rûze-dâr-âne gelür sohbet-i iftâr lezîz (G68/5)

Sevgilinin her bir beni ve kâkülünün her bir düğümü, gam orucu tutan âşığın dilinde tesbih olmuştur:

Rûze-dârân-ı gamuñ oldı dilinde tesbîh
'Ukde-i kâkül ü her dâne-i hâl-ı dil-dâr G131/5

Hilâlın doğuşuyla Ramazân ayının gelmesi, sevgilinin hilâl kaşlarına olan kıskançlığa bağlanır. Oruç ayının hilâl ile gelmesinin nedeni sevgilinin hilâl gibi kaşlarıdır:

Seyr it hilâl-i şehri-siyâmuñ nahâfetin
Ebrû-yı yâre reşk ile bulmuş kıyâfetin G224/1

Ayrılık orucuyla leb-teşne olan âşığın harâretini def' edecek şey ancak sevgilinin yakut kırmızısı dudaklarıdır:

Yâkût-ı la'lûñ ağızına vir tâ ki def' ide
Anuñla rûze-dâr firâkuñ harâretin G224/2

3.3. Yeme-İçme Kültürü

Osmanlı toplumu kendisine has bir yeme içme kültürüne sahiptir. Coğrafyanın ve iklimin de etkisiyle yetiştirilen ve üretilen yiyecek-içecekler yöreye göre çeşitlilik arz etmekle birlikte Cihân devletinin payitahtı konumunda olan İstanbul, ülkenin geniş sınırları içerisinde yetiştirilen bu ürünlerin hemen hepsine ulaşılabilir konumdadır. Başta saray olmak üzere paşa konakları ve zenginlerin köşk ve yalıları yiyecek ve içeceklerin çeşitliliği açısından oldukça zengin sofralara sahiptirler. Bilhassa saray tarafından tertip edilen düğünler, sunnet düğünleri, eğlence ve ziyâfetler her çeşit yiyeceğin sunulduğu mekânlardı. Özetle, Osmanlı toplumu ekme, çörek, bakliyat, tatlı, içecek, et, balık, meyve, sebze, süt, kahve, şarap ve daha

birçok yiyecek ve içecek çeşidi açısından oldukça zengin bir menüye sahipti. Türlü yiyecek ve içeceklerin sunulduğu, ziyâfetlerin ne zaman, hangi koşullarda verileceği ve muhtevâsıyla ilgili bir gelenek oluşmuştu.³⁶

Ramazân ve Bayram sofraları Osmanlı toplumundaki yeme içme kültürünü en iyi yansıtan diğer yerlerdir. Divân şairleri de başta Ramazaniyye ve İdiyyeler olmak üzere şiirlerinde Osmanlı yeme-içme kültürüne ait malûmât vermişlerdir. İhyâ Divânı, yiyecek ve içecekler açısından oldukça geniş bir yelpâzeye sahiptir. Yiyecek isimlerinin telaffuzu çoğunlukla Ramazân sofraları ya da bayram etkinlikleri anlatılırken görülür. Ayrıca sevgiliyle ilgili çeşitli hususları yüceltmede ve bazı teşbih ve tasavvurlarda yine yeme içme kültürüne ait unsurlardan istifâde edilir. *Divân*'da yemek, tatlı ve içeceklerin kapsamına dâhil tespit edilen unsurlar şunlardır: Sükker, kand, 'akîde, gül şekeri, bal şehd, 'asel, bâdâm ezmesi, gülbeşeker, katâyıf, keşkûl, gülâc, helvâ, helvâ-yı ketânî, bâdem, fıstık, kestâne, bîryân, kebâb, tolma, gözleme, piyâz, nukl, turşî, rağîf (yufka), şerbet, gül şerbeti, cüllâb, vişn-âb (vişne şerbeti), boza, şîr, şarap, mey, arak, bâde, helâhil, dârû, semm, esrâr, beng, ağız otu, ma'cûn. İhyâ Divânı'nda yeme-içme kültürüne ait bu öğelerin kullanımını görmek açısından aşağıya bazı beyitler alıntılanıp açıklanmıştır:

Ramazân ayının en önemli özelliklerinden biri de iftâr sofralarıdır. Bu ayın bereketiyle sofralar envaiçeşit lezzetlerle süslenir. Ramazân'ın bu özelliğini göz ardı etmeyen İhyâ, özellikle dönemin Ramazan'la bütünleşmiş kimi tatlıları ve lezzetlerini çeşitli benzetme ilgileri ışığında işler:

Nâfe-i müşg-i hutenden katı çok 'anberdür
Dem-i iftârda bir lûle kübüñ tolma duhân K5/21

İtdiler sâde-i güllâcı kapub biñ lokma
Cû'-ı kelbîye meger uğradı bî-destârân K5/25

Ezdi gül şerbetin ahşama şafaktan gerdûn
Kalmadı câm-ı mehe koymağa ammâ meydân K5/37

Tel katâyıf mı sanur usta şekerli 'acabâ
Leb ü hattın müzellef güzelüñ suhtegân

Çâre yok gözlemeden gayrı rakîbi zîra
Sokılır hân-ı visâle aralık bulsa hemân K5/50,51

Bazı yiyecekler etrafında, yiyeceğin tüketildiği zaman ve ortam açısından bir gelenek teşekkül etmiştir. Şiirden anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı toplumunda soğuk kış geceleri sohbet eşlik eden âdetlerden biri de keten helvâdır:

Târ-ı helvâ-yı ketânî gice ehl-i şohbet
Nesh-i kâlâ-yı neşât için pûd ile târ K8/19

Bazı gıdalar memdûhu övmeye birer vasıta. Ulu padişâhın adâletinin lezzeti halkın dimâğına gül şekerinin tadını unutturur:

Şâh-ı zî-şânuñ unuttursun dimâğ-ı 'âleme
Çaşnî-i 'adl ü dâdı lezzet-i gül-şekerî K12/48

³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, s. 247-267.

Çok farklı nedenlerle yeme içme unsurlarından faydalandığı da olur. Havai fişeklerin husûsiyetleri meth edilirken kestanelerin ateşte çatlaması durumundan istifâde edilmiştir:

Pür-şerer kestâneler çatlar bu vaz'-ı bârda
Âba tâb-âver degilken âteş eyler savleti K15/34

Sevgili ve vatan hasreti, yakıcılığı dolayısıyla kimi yiyeceklerin yapılışıyla özdeşleştirilmiştir. Gönlü kebâba çeviren sadece sevgilinin hasreti değildir. Vatandan ayrı kalmanın kederiyle şâirin ciğeri ayrılık ateşine yanıp kebâb olmuştur ve zaman zaman ondan vatan kokusu yayılmaktadır:

Ciger o rütbe kebâb oldu nâr-ı firkat ile
Ki dem-be-dem gelür andan meşâm-ı bûy-ı vatan G171/4

Ateşte pişirilen kebab ve büryan gibi yemeklere, Divân şâirleri genellikle ayrılığın ve aşk acısının âşıkta yarattığı tesiri göstermek amacıyla yer vermişlerdir. *İhyâ Divânı*'ndaki kullanımlar bu çizgide olup şu beyitte memdûhu anlatmaya yöneliktir. Onun gazap âteşinin gücü eğer en yüceye yükselirse çarh kuzusu veya Hamel Burcu şişteki büryâna döner:

Olsa bâlâ-rev eger tâb-ı lehîb-i gâzabı
Hamel-i çarh döner sîhdeki büryâne KT4/11

Piyâz, kebâpla kompozisyonu tamamlayan bir yiyecektir. Tek beyitte rastladığımız piyâz, sevgili için ferâgatte bulunmayan âşığın, onun için gönlünü kebâb etmeye yanaşmaması dolayısıyla söz konusu edilmiştir:

Piyâz ile yüze cânâ dili kebâb idemem
Şu çeşm-i mestiñ için eşkimi şarâb idemem G159/1

Darı irmiği, su ve şekerden yapılan boza içeceği, nukt mefhûmuyla bahsedilen meze ve onu bütünleyen şarap, sevgilinin yer aldığı bir tasavvura eklenmiştir:

İşte cânâ nukt-ı bezm ister mey iç ister boza
Pek katı fındıkçısın gitmem senüñle Beykoza G204/1

Divânda yer alan, "cüllâb" şeklinde telaffuz edilen gülsuyu ve "vişn-âb" şeklinde zikredilen vişne suyu bazı benzetmeler oluşturmak için tercih edilmişlerdir. Cüllâb, şerbet anlamında Nemçe Barışı yerine kullanılırken vişn-âb ise sabah vakti güneşin doğuşuyla ilgili bir hayâlde benzetilen unsurdur:

Öyle âzâdedir ammâ ki bu cüllâbı içen
Ham-ı gîsû-yı gam olmaz aña dâm-ı teshîr K40/32

Tabiatta meydana gelen doğal değişimler şâirin nazarında yepyeni anlamlar yüklenir. Teşekkül eden hayâle yeme-içmeye dâir unsurlar da katkı sağlayabilir. Cihânın güneşi sabaha kadar şafağı süsleyip onun altın sarısı kadehini, sabah vakti vişne suyuna zarf eylemiştir:

Kıldı zîver şafakı mihr-i cihân tâ-be-sabâh
Câm-ı zerrînini zarf eyledi vişn-âbe sabâh G42/1

Osmanlı toplumunda afyon, macun, ağızotu gibi uyuşturucu madde içeren içecekler oldukça yaygındı. Birer keyif içeceği olan bu maddelere, bazen ilaç olarak bazense âşık ve sevgilinin içinde buldukları durumu anlatmak için müracaat edilmiştir. Sevgilinin ayva tüyleri ve dudagının gamıyla ağızotu çiğneyen âşık, göğsünün tüfenginden âteş yaratan bir âhi çatlatır:

Gam-ı hatt u lebüñle kaldırub ağız otun 'âşık
Tüfeng-i sîneden bir âh-ı âteş-zâyı çatlatdı G220/5

4. OYUNLAR

Divan şiirinde gündelik yaşamın bir parçası olan oyunlar, Klasik edebiyatın mecaz, benzetme ve istiâreler dünyasının da sıkça baş vurulan öğeleridir. Ata sporlarının yanı sıra tavla, pullar, zar, satranç, satranç taşları, gûy u çevgân şiirde en çok müracaat edilen oyun ve unsurlarıdır. Herhangi bir oyun adı zikredilmeden doğrudan oyun, oyuncak, eğlence anlamlarına gelen *baziçe* teriminin kullanımı da yaygındır.

Pamuk, yumuşak ve hızlı alev alan bir nesnedir; bahsi geçen sevgili de yumuşak tabiatlıdır. Pamukla ateş oyunu olmayacağı hususunda gönül ikâz edilmektedir:

Ey gönül âteşle olmaz penbenüñ bâzîçesi

El-hazer tâb-ı gazabdan mahv olur nermiyyetüñ G133/3

4.1. Gûy u Çevgân

Günümüzde polo adıyla şöhret bulan gûy u çevgân oyununun İran kaynaklı olduğu düşünülmektedir. İlk zamanlarda saray çevresinde oynanan ve elit kesimin itibâr ettiği oyun, zamanla halk arasında da tanınmış, sevilmiş ve benimsenmiştir. “Halk arasında çevgen şeklinde söylenen Farsça çevgân (çügân) kelimesinin aslı Pehlevîce (Orta Farsça) çübikân (çüygân, çülgân/çavlagân) (sopa, değnek) ismi olup bu kelime Arapça’ya savlecân, Türkçe’ye çöğen ve Grekçe’ye tsükanion şekillerinde girmiştir. Farsça’da “gûy ü çevgân” veya “çevgân-gûy” (top-çomak) denilen oyundan Dîvânü Lugâti’t-Türk’te ve Kutadgu Bilig’de, bugün de Anadolu’da olduğu gibi “çöğen” adıyla bahsedilir. Arapça’da ise bu oyuna savlecândan başka “la’bû’l-küre” (top oyunu) adı da verilir. Batılılar çevgânı ilk defa Grekler aracılığıyla Persler’den öğrenmişlerse de oyunun bütün dünyada tanınması, XIX. yüzyılda İngilizler’in Afganistan ve Kuzey Hindistan’ı işgalleri sırasında bu oyunu polo (Tibetçe bolo/puludan “top”) adı altında oynamaya başlamalarından sonradır.”³⁷

Genellikle dörder veya altışar kişilik iki takımla at sırtında, geniş ve düz bir meydana oynanan oyun, adını da ucu eğri, çengelli boyu 1.50 m.’ye ulaşabilen çevgan adlı değnekten almıştır. Oyunda kullanılan ve gûy adı verilen toplar 10-15 cm çapında olup söğüt veya akçaağaç budağından ya da küçük çakıltaşlarının pirinç samanıyla harmanlanıp deri ile sarılmasından meydana getirilirdi.³⁸

Gûy u çevgân oyunu bilhassa İran saray şairlerinin ilgisini çekmiş, ilk olarak da Samâni dönemi saray şairlerince edebî eserlere konu edilmiştir. Başta Samâniler dönemi olmak üzere Gazneliler, Selçuklular, Timurular ve Safeviler zamanında yaşamış birçok şair tarafından şiirlere konu olmuştur. Firdevsî, Rudekî, Hayyam, Hafız, Nizamî, Sa’dî, Şebüsterî ve Cami gibi önde gelen Fars şairleri bu oyundan aldıkları ilhamla çeşitli mazmun ve temsillere yer vermişlerdir.³⁹

Gûy u çevgân oyunu sadece İran şairlerinin eserleriyle sınırlı kalmamış, yaşadığı toplumun bir parçası olan Divan şairi de hem İran şiirinin etkisi hem de Osmanlı saray çevresi ve toplum tarafından rağbet gören bu oyunu değişik tasavvurlar etrafında işlemiştir. Çoğunlukla çevgân ve saç, gûy ile baş arasında şekilsellik açısından benzetmeler oluşturulmuş olup gûy u çevgân adlı müstakil mesneviler vücûda getirilmiştir. Gûy, sevgilinin yüzü, çenesi, güzelliği; âşığın başı, canı ve gönlünü simgeler. Ayrıca güneş, ay ve gökyüzünü temsilen de gûy kullanılır. Çevgân ise yaygın olarak sevgilinin saçı, kâkülü ve kaşları için benzetilen durumundadır. Bundan dolayı misk, anber, gibi unsurlarla birlikte kullanılır. Bazen harflerle de şekilsel ilgiler kurulup lam’la teşbihler oluşturulur. Dinî-tasavvûfî nitelikli eserlerde de müracaat edilen gûy u çevgân ve

³⁷ Feyzi Halıcı, “Çevgân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, C. VIII, s. 294.

³⁸ Bahir SELÇUK, “Klasik Türk Şiirinde Renkli Bir Oyun: Çevgân”, 1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi - İnsan ve Toplum Bilimleri (IBAD-2016) May 19-22, 2016 Madrid, s.1860,1861

³⁹ Gheis Ebadi, *Osmanlı-Türk Edebiyatında İlginç Bir Çeviri Örneği: İlhâmî'nin Gûy u Çevgân Çevirisi*, haz. İhsan Doğramacı, Bilkent Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi,, Ankara, 2013, s. 10.

ona ait unsurların eşlik ettiği çeşitli mecazlar meydana getirilmiştir. “Şiirde çevgân, savlecân, çevgen isimleriyle geçen oyundaki “gûy”, yuvarlaklık, hacim, yuvarlanma, darbeye maruz kalma; “çevgân” (çevgen, savlecân); uzunluk, eğri uçlu olma, hareket kazandırma, çarpma özellikleriyle ele alınmıştır. Bu temel gereçlerin yanında oyun sahası, binek, biniciler ve oyundaki mücadeleler de şiirde zengin bir arka plan oluşturmuştur. Bu ilgi ve ilişkilendirmelerde “çevgân”a aktiflik ve hareketlilik, eyleme geçirme, yönlendirme; “gûy”a edilgenlik, etki altında kalma, yönlendirilme, irade dışılık, tâbi olma gibi roller biçilmiştir.”⁴⁰

Sevgilinin güzellik unsurlarından müteşekkil bir oyun oynanmaktadır. Nâz meydânına giren sevgili, turrasından çıkardığı çevgânıyla âşığın gûya benzetilen başına vurmaktadır. Sevgilinin kaşları çevgân, saçlarının kıvrımları çevgânın konulduğu kılıf, âşığın başı da gûy olarak tahayyül edilmiştir:

'Arsa-i nâza gir ebrûnî çıkar turrañdan

Ben seri gûy ideyim sen ham-ı çevgân göster G74/2

Âşık ve sevgili konulu bu beyitte yine ebrû-çevgân teşbihi öne çıkar. Âşığın inleyen gönlünün mahallesi, gamın yuvarlandığı bir meydana, sevgilinin kaşları ise büyük bir arzûyla çevgâna dönmüştür:

Ġaltân-ı fezâ-yı ğam olub kûy-ı dil-i zâr

fâhişle o ebrûları çevgânıma döndi G221/2

Gûy u çevgân sadece sevgili ve âşıkla ilgili tasavvurlarda kullanılmaz. Methiyelerde de sıklıkla bu oyun ve ona ait unsurlara müracaat edilir. Memdûhuna övgüde bulunan şair, bayram ümidini, onun kapısında hilâlin çevganıyla kapıcı şeklinde resmeder:

Tevfik Efendi kim der-i fazlında olmadır

Çevgân-ı mâh-ı nev ile derbân-recâ-yı 'îd K29/20

4.2. Nerd (Tavla)

Nerd, tavla oyunu olup zâr, pul, pulluk, şeşder, nerrâd gibi oyunun diğer öğeleriyle beraber sahne alır. İhyâ *Divânı*'ndaki kullanımı da bu istikamettedir. Tavla oyununa ait unsurların ihâm-ı tenâsüp oluşturacak biçimde kullanıldığı beyitte “zâr, şeşder, pulluk” ifâdeleri hem oyunun birer unsuru durumundadır, hem de “inleyiş, kapı ve para” anlamlarına gelecek şekilde işlenmiştir. Aslında şair, âşığın bu dünyadaki durumunu verirken bunu oyuna değgin özelliklerle güçlendirmiştir. İnleyiş içinde olan kalbin bahtı açık olsa da altı kapılı olan bu dünyâda hüküm oyuncusu onu bir paralık eyler:

Olsa da bahtı güşâde dil-i zârı eyler

Şeşder-i dehrde nerrâd-ı kazâ bir pulluk G127/4

İhâm-ı tenâsüplerle örülü aşağıdaki beyitte “pul, nerd, zâr, nerrâd” ifâdeleri hem oyuna alakalıdır; hem de insanın bu dünyadaki durumunu ve dünyâyı sembolize etmektedir. Büyük bir oyun meydanı olan bu dünyada en iyi oyuncu da dâhil gam, keder ve hüznle tanışmayacak kimse kalmayacaktır:

Kimse İhyâ göremez bir pûlı zâr olmayıcağ

Nerd-i lu'bet-gede-i dehrde nerrâd bile G193/7

4.3. Cirit

“Adını oynandığı alet olan ve çevgen de denilen temrensiz mızraktan alır; kelimenin aslı Arapça cerîddir (kabuğu soyulmuş hurma ağacı). Cirit, binicilikte ve mızrak fırlatmakta ustalık isteyen Orta Asya kökenli eski bir savaş oyunudur. Bugün Anadolu'da yalnız bazı atçılık kulüpleri tarafından ve genellikle turistik gösteri mahiyetinde oynanmasına karşı-

⁴⁰ Bahir Selçuk, agy, s. 1862.

lık, Orta Asya bozkırlarında nisbeten güncelliğini korumaktadır. Atlı ve yaya oynanan iki çeşidi varsa da en çok tanınanı atlı olanıdır; yaya ciridi nâdiren saray avlularında oynanmıştır.⁴¹ Osmanlıda fazlasıyla itibar gören ve yaygın olan bu oyunu oynamak ve iyi ata binmeyi sağlamak amacıyla acemilere eğitim veren cündî adıyla bir süvârî birliği faaliyet göstermiştir.⁴²

Tarihte bütün Türk devletlerinde ve Türklerin hâkim olduğu Abbasi sarayında çok sevilen cirit, bilhassa Osmanlılar döneminde yoğun ilgi görmüş başta oyunu bizzat oynayan padişahlar olmak üzere oynanması teşvik edilmiştir. Yıldırım Bayezid ve Çelebi Mehmed dönemlerinde bu spora olan ilgi artmış, sarayda verilen binicilik dersleriyle beraber cirit, teşkilatlı bir spor dalı hüviyetini almıştır. IV. Mehmed'in 1675'te Edirne'de tertip ettiği sünnet düğününde günlerce oynanan cirit, Lâle Devri'nin de en çok rağbet gören spor eğlencesiydi. Yeniçeriler tarafından fazlasıyla benimsenen oyun, aynı zamanda onların tâliminin de bir parçası konumundaydı. Yeniçeri ocağının kaldırılması cirit oyununa olan ilginin de sonunu getirmiştir.⁴³ Toplum tarafından benimsenmiş diğer oyunlarda olduğu gibi Türklerin ata sporu husûsiyeti taşıyan cirit oyunu da bütün unsurlarıyla birlikte Divân şairinin hayâl dünyasındaki yerini almıştır. Âşık, sevgili ve memdûhla ilgili tasavvurların yanı sıra saray tarafından düzenlenen eğlencelerin resmedildiği yapıtlarda ve bilhassa sûrnâmelerde cirit oyununa dair bütün ayrıntılara ulaşabilmekteyiz.

Şehzâdenin doğumunu kutlayan şâir, o geceyi, cirîf oyununu da katarak oldukça renkli bir tablo halinde resmetmiştir. Muhtemelen yıldızların kaymasından ilham alan İhyâ, bunu cirit oyunuyla özdeşleştirir. Şehzâdenin doğumunun şevkiyle gece sahnesinde yıldızlar, cündîler gibi cirit oyunu oynamaktadır:

Şevk-i milâdiyle sahn-ı şebde cündîler gibi

Hâsılı gördüm şihâb eylerdi bâzî-i cirîf KT94/14

Talihsizliğinden dem vuran şair, bu durumu şu şekilde somutlaştırır: Şair, gam ve ke-der sahasında cirit attıkça felek onu yere düşmeden kapmaktadır:

Sâha-i gamda cirîf-endâz âh oldıkça ben

Düşmeden hâke hevâdan çarh anı muhkem kapar G107/5

5. GİYİM-KUŞAM

Osmanlı'da giyim kuşam, saray çevresinden topluma farklılık arz etmiştir. Müslüman giyimi ve gayrı müslüm tebânın giyimi de birbirinden ayrıdır. Sarayda genellikle seçkin kumaşlardan yapılmış süslü, işlemeli elbiseler yerini halk arasında daha sade elbiselere bırakmıştır. Lale Devri'ne kadar sosyal hayatta kadınlar fazla görünmedikleri için giyim kuşam da çeşitlilik göstermez. Lale Devri'yle beraber sosyal hayatta meydana gelen gelişmeler, mesire yerlerinin artması, kadınların günlük yaşamda daha fazla sahne almasını sağlamış, giysiler çeşitlenip renklenmiştir. Özellikle işlemeli kumaşlar bu yüzyılın modası konumundadır. İşlemeler seraser, kadife, canfes, tafta bürümcek gibi ağır ipekliden hafif ipekliliye birçok kumaşa işlenmiştir. Bu sırada kadın ferace ve yaşmaklarında da değişiklikler olmuş, renkli olanlar tercih edilmiştir. Feracelerde önceleri bir karış olan yakalar genişlemiş, gerdanda bir açıklık bırakılacak şekilde düzenlenmiştir. Yaşmakların kumaşları şeffaflaşmış, başlıklar kullanıldığı için de gevşek bağlanmaya ve sırmalarla süslenmeye başlanmıştır. Asrın sonuna doğru yakaları bele kadar uzanan feracelerin yanı sıra peçe takma âdeti de terk edilmiştir.⁴⁴ Kadın esvaplarında meydana gelen teşhire yönelik de-ğiş-

⁴¹ Feyzi Halıcı, "Cirîf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 26.

⁴² İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 107.

⁴³ Feyzi Halıcı, agy, s. 27

⁴⁴ Nilay Ertürk, *Orta Asya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Türklerde Giyim Kuşam*, Hayalperest Yayınları, İstanbul, 2018, s. 100.

melere Osmanlı toplumu henüz hazır değildir. Lale Devri'nden itibaren kadınların gayrı müslüm kadınlara özenerek onlar gibi giyinme gayretleri, Devlet tarafından kadınların giyim kuşamını düzenleyen bazı kanunların çıkarılmasına yol açmıştır.

Bir toplumun giyim-kuşam zevkini, değişen modayı takip etmenin en iyi yolu yaşama ayna tutan edebi eserlerdir. Osmanlı dönemi, düğün, ziyafet, şenlik gibi organizasyonları tasvir eden sûrnâmeler, giyim-kuşamla ilgili birçok gelenek ve malzemeyi barındırmaktadırlar. Sûrnâmelerde, sarayın düzenlediği etkinliklerde hanedan üyelerine takdim edilen hediyelerden giyecek ve kumaşlara değgin zengin bir malûmâta rastlamaktayız. “Düğün ve şenliklerde padişaha, sünnet olan şehzâdelere ve padişah haremine getirilen hediyeler arasında kumaşlar, giyecekler, mefruşat ve kürkler de önemli bir yer ve yekün tutmaktadır. Bunların isimleri, şekilleri, nerede dokundukları beyitler içerisinde özellikleriyle verilmektedir.”⁴⁵ Giyim-kuşamla ilgili birçok unsur ihtivâ eden diğer eserler divânlardır. Ancak divanlarda giyim kuşamla ilgili unsurların ele alınışı daha ziyâde şairin tasavvurunun hizmet yönüyledir. “Rengi, biçimi ve deseniyle bütün halinde insan ruhunun estetik anlayışının bir tezahürü olan kıyafet, Osmanlı şairlerinin estetik anlayışının aynası olan divan şiirinde, birkaç istisna dışında doğrudan doğruya tasvir konusu olmamıştır. Esasen divan şairinin böyle bir kaygısı da yoktur. Ancak divan şairi, şiirlerinde daha çok aşk, sevgi, güzel, güzellik vb. konuları dile getirirken insanı kuşatan bütün maddî kültür unsurlarından istifade etmiştir. Bunlardan biri de kıyafettir.”⁴⁶ İhyâ Divânı da 18. asır giyim-kuşamıyla ilgili çeşitliliğe sahiptir. Divân'da giyim-kuşamla ilgili zikredilen unsurlar aţlâs, dîbâ, perniyân, harîr, keçe, nemed, semmûr, kabâ, cübbe, 'abâ, hırka, pirâhen, dâmen, libâs, kaftan, şâl, destâr, peçe, bürka', nikâb, girîban, yaka, zünnâr, hil'at, yemenî, dülbend, câme, külâh, fistân, dest-mâl, cibinlik, hulle, pûd u târ, istebra, fermene (işlemeli, yeleşe benzer giysi), şerveta (bir tür başlık, siyah pamuk), kâle, bınış (eskiden erkekler tarafından giyilen uzun pelerin bornoz), külâh, ser-pûş ve hulle'dir. Giyim-kuşamla ilgili bu unsurlar, çoğunlukla memdûh ve sevgilinin methinde yer almakla birlikte, kumaş tabiri şiir için de sıklıkla telaffuz edilmiştir. Yine söz konusu unsurlar, çoğunlukla umûmî anlamlarıyla verilmelerine rağmen sevgili ve memdûhun yüceltilmesinde çeşitli teşbih ve mecâzların içinde rol almışlardır.

Şair, gerçek hayattan bir sevgiliyi tercih ettiği giysileriyle birlikte betimlemiştir. Bahsi geçen güzel, omuzunda kaytan ve sırma işlemeli, kısa, kolsuz, önu kavuşmayan bir tür yelek olan mavi renkte bir fermene ve başında o dönemde kullanılan bir başlık türü olan şervete taşımaktadır:

Gördüm o mâhı 'âlem-i âb içre bendeñiz

Dûşında mâ'î fermene başında şervete G259/4

Sevgiliye dair güzellik unsurlarını tasvir eden şair, beyaz yanağını ipek ve pamuktan yapılab değerli bir kumaş olan atlasan keseye, ayva tüylerini ise Şâm diyarının valisinin mektubu biçiminde resmetmiştir:

Sanki atlas kîsedir cânâ beyâz 'ârızuñ

Anda hatt mektûb-ı vâlî-i diyâr-ı Şâmdur G122/3

Sevgili ve âşıkla ilgili soyut mefhûmları somutlaştırırken giyim-kuşam unsurlarından istifade edilir. Sevgili yatakta bakış elbisesini çıkarmaktayken âşığın gönlü de çektiği âhın göğe yükselen dumanının kabasını çıkarmaktadır:

Pister-i nâzda cânân ki nigh libâsın çıkarur

Dûd-ı âhuñ gönül ol demde kabâsın çıkarur G77/1

⁴⁵ Mehmet Arslan, *Türk Edebiyatında Manzum Sûrnâmeler*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s. 169.

⁴⁶ Nihat Öztoprak, “Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2010, S. 4, s. 104.

Giysilerle ilgili tasavvurlar sadece sevgiliyle alakalı değildir. Bahsi geçen sarây, güzelliğinin kendisine aks etmesiyle denizin yüzünü kızartan, gül renkli elbiseler bezenmiş bir güzeli andırmaktadır:

Degül sâhil-serâ bir dilber-i gül-gûn kabâdur kim
Kızardı rû-yı deryâ 'aks-ı hüsnünden hacâletle KT53/8

Divân şairi kendi şiirini överken kalitesini kumaş mefhûmuyla anlatır. Zamânın nükte ustalarının hepsi İhyâ'nın şiirinin iyi kumaş olduğu konusunda hem-fikirdirler:

Kâle-i nazmı uzatma bilür ey hâme anuñ
Ne kumâş olduğımı nükte-şinâsân-ı zamân K5/55

Memdûhunu metheden şair, onun çağında ilim ve marifet kumaşının ucuz olduğu bir yer görmedim diyerek ilme verilen değerın büyüklüğünü anlatıyor:

Görmedim 'asr-ı şerîfnde bir ârem-geh diye
Kâle-i ma'rifet ü dânişi erzân gördüm K14/26

6. SÛS MALZEMELERİ (TAŞLAR, MADENLER, TAKILAR, KOKULAR, SÛRMELER...)

Gündelik hayaatta giyim-kuşamla beraber kompozisyonu tamamlayan diğer unsur, süs malzemesidir. Erkek ve kadın için farklı tercihlerin söz konusu olduğu süs eşyaları hem dönemin zevki ve modasını hem de toplumun kabullerini yansıması açısından dikkate değerdir. Osmanlı dönemi edebî eserleri, giyim-kuşamın yanı sıra insanların zevklerini aksettiren süs eşyasının çeşitliliği açısından oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Klasik edebiyatın anlam dünyasına katkı sağlayacak şekilde istifade edilen süs eşyaları, gerçek husûsiyetlerinin yanı sıra daha ziyâde çeşitli tasavvurlara katkı sağlamak amacıyla kullanılmışlardır. Süs eşyalarının çeşitliliği açısından renkli bir görüntü arz eden İhyâ Divanı'nda zikredildiğini tespit ettiğimiz süs ve ilgili mefhûmlar şunlardır: Altın (zer, zeheb, zer-ger, pûte, zer-kâr, sebîke, mihenk, gümüş (nukre, sîm), la'l, yâkut, zümrüd, pîrûze, mercan, elmas, sadef (sedef), inci (dürr, lü'lü'), kehribâr (keh-rübâ), misk, nâfe, anber, kâfûr, sürme (kuhl, tûtîyâ), kına (hunnâ), mücevher, yüzük, hatem, nigîn, gûş-vâr, tavk, ikd, âvîze, halhal, ayna ve şâne. Divan'da süs malzemeleri bazen gerçek özellikleriyle ama çoğunlukla söz sanatları içerisinde ve benzetme unsuru olarak işlenmiştir.

Şiir-kumaş ilişkisine benzer bir durum şiir-altın ikilisi için de geçerlidir. Kendi kelâmını altına benzeten şair, şiirinin saf altın gibi hayal darbhânesinde parçalara bölündüğünü söyler:

Đarbhâne-i hayâlde taktî' olındı heb
İhyâ kelâmumuz çü zer-i hâlisü'l-'ayâr G100/5

Memdûhun sözleri mânevî bir iksir şeklinde düşünülmüştür. Her kim ki kulağının pûtesini (altın tavası) onun sözlerinin cevheriyle doldurursa, o mânevî iksir onun kalbini altın gibi hikmetlerle dolduracaktır:

Kimûñ kim pûte-i gûş pür itse cevher-i nutkuñ
İder pür zer hikmet-i kalbin ol iksir-i rûhânî K2/89

Çınar ağacının suya aks edişi şairin hayâlerinden süzülerek enfes bir tabloya dönüşmüştür. Çınar ağacının, yapraklarıyla birlikte suya yansması, gümüş bir aynada el sunan sevgili olarak tasvir olunmuştur. Bu hayâlde su, gümüş aynaya benzetilmiş; sevgili çınar; el ise berg şeklinde tahayyül edilmiştir:

Gördüm 'aks itdüğünü berg-i çenârûñ âba
Sundı el bir gümüş âyineye sandım dildâr K7/24

Süs eşyası sadece sevgiliyle ilişkilendirilmemiştir, mimari yapılar betimlenirken de bu unsurlardan yararlanılmıştır. sözkonusu sebîl, gümüş endâmlı bir sevgili şeklinde tasavvur edilir:

Sebîl ammâ ki bir mahbûb-ı sîm-endâmıdır gûyâ
Ki tavrı hoş gelür her meşrebe ol rütbe zînet-yâb KT9/5

Kırmızı renkli bir taş olan ve başta tesbih olmak üzere çeşitli süs eşyası yapımında kullanılan mercan, İhyâ Divanı'nda âşığın kanlı gözyaşları ve tesbih arasındaki benzetmeyle söz konusu edilmiştir. Âşığın gözleri, dökülen her bir kanlı katreyi, pençeyi andıran kırıpklerinin başına mercandan tesbih şeklinde vermiştir:

Dizdi her kıatre-i hûnîn-i sirişki çeşmim
Virdi ser-pençe-i müjgânıma mercân tesbîh G52/7

Misk, anber, kafûr gibi maddeler, kokusu ve rengi dolayısıyla genellikle sevgilinin saçı, kaşı, ayva tüyleri ve benleri için müşebbehün-bihtir. Şu beyitlerde alışılan kullanımlardan farklı olarak şair, memdûhun sakalını ve kendi kalemini anber kokulu olarak vasıflandırır:

Yazdı İhyâ aña bu vechle bir nev târîh
'Anberîn lihye ile buldı Muhammed şerefi K50/10

Tam iki mısra'-ı târîhi uçurdu şevk ile
Nâvek-âsâ menzil-i i'câze kilik-i 'anberîn KT3/17

7. HASTALIKLAR

İçinde yaşanan içtimâî hayatın gerçeklerinden birini de hastalıklar teşkil etmektedir. Tarih boyunca hemen her milletin edebiyatında çeşitli hastalıklar ve bunlardan dolayı çekilen ıstıraplar var olagelmıştır. Her şeyden evvel bir insan olan Divan şairi de hayatının bazı dönemlerinde kimi hastalıklara maruz kalmış veya sevdiklerinin yaşamına derin etkileri olan hastalıklarla mücadele etmiştir. Hastalıkların insan yaşamına ve psikolojisine tesirleri şiirlerin temalarından birini meydana getirmiştir. "Her ne kadar bu şiir, şairin beninden çok öte mutlak bir sübjektif evrene sahip olsa da içinde yaşanan hâl, sanat eserinde kendisine yer bulacaktır. Öte yandan sağlık, bireyi ve toplumu âlâkadar eden bir sorundur. Bu sorunu çözümlenmeye matuf gelişen tıp, sadece bir ilmî aktivite değil, aynı zamanda bir sanattır. Tabip, tababeti tedris ederek bilimsel metotlarla hastaları tedavi edecek yetkinliğe gelirken bu sanatçı yönünü de geliştirir. Onun bu özelliği hasta ve hasta yakınlarıyla kurduğu iletişimden başlayarak, teşhis ve tedavi süreci içerisinde varlığını hissettirir. Doktorların diğer sanat dallarında temayüz etmesinde bu fikrî ve zihnî alt yapının payı büyüktür."⁴⁷

Hasta anlamına gelen bîmâr sözcüğü, aşkı hastalık derecesinde olan âşık için kullanılan sıfatlardan biridir. Delilik de âşıklıkla ilgili olup genellikle "mecnûn" sözcüğüyle karşılanır. Sevgilinin aşkıyla deliye dönen âşığın tedavi yeri sevgilinin evi (dârü'-ş-şifâ) dir. *İhyâ Divânı*'nda fakirlik için de hastalık ibâresi tercih edilmiş olup (maraz-ı fâkaya) *Divân*'da bahsi geçen hastalıklar "yılancık marazı, teb (sıtma), bâsûr, 'âraqu'n-nesâ, hummâ ve zuk-yâm"dır.

Ateş ve titremelerle seyreden bulaşıcı bir deri hastalığıdır yılancık marazı. Şâir, memdûhun kâkülünün sevdâsıyla gönlünün hasta olduğunu, yoksa belirtileri aynı olan yılancık marazına giriftâr olmadığını söyler:

Kıldı sevdâ-yı ser-i kâkülü dil-haste beni

⁴⁷ Bilal Kemikli, "Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2007, C.XVI, S.1, s. 20.

Degilim yohsa yılcancık marazından bîmâr K23/3

Kasidenin sonraki beyitlerinde ise İhyâ'nın 'araku'n-nesâ adında bir eklem rahatsızlığına giriftâr olduğu bigisine bizzat kendi ifâdelerinden ulaşırız. Bu hastalıktan ötürü pergâr misâli tek ayak üzerinde hareket ettiğini, bir ayağını kaldıramaz olduğunu dile getiren şair, çektiği illetin kendisi üzerindeki yıpratıcı tesirlerini anlatır. Günümüzde olduğu gibi o zamanın da bir âdeti olarak hasta ziyâretine gelenlerden bahseder ve özellikle de kasideyi ithâf ettiği Şeyhü'l-İslâm Esad Efendi'nin ziyâretinin kendisi üzerindeki moral verici, iyileştirici etkisini şiire döker:

Başbayâğı başamaz oldum ayağı yire ben
Eyledim derdüm etibbâya tez elden izhâr

'İlletüñ 'âraqu'n-nesâ diyü ayağa basdı tabîb
Gâliba bildi kıyâm itmedügümden 'ayyâr

Merkez itdi bir ayağımı felek-i dâ'irede
Başladım dönmege bir pâyla hemçün pergâr K23-4,5,6.

Bir sinekten bulaşan ve titreme şeklinde nöbetlerle baş gösteren sıtmanın özelliklerinden biri de hasta ne kadar yorgan sarınsa veya sıcak bir ortama konsa da lertzân olmaya devam etmesidir. Sevgilinin ayrılığıyla sıtmaya tutulana, semenderin (ateşle beslenen mitolojik bir varlık) kanadı yatak olsa bile o kişi ısınmaz:

Pisteri olsa da şah-bâl-ı semender cânâ
İşinur mı teb-i hecrüñle olanlar bîmâr K8/27

Ateşli hastalık veya sıtma anlamına gelen humma, bir beyitte zikredilir. İhyâ, memdûhunun sıtma hastalığına yakalanmasıyla müteessirdir:

Dirîğ girmişidi bağıteten Efendimüzüñ
Hümâ-yı cismine çün derd-i 'illet-i hummâ KT106/1

Hastalıklar, özelliklerine binâen çeşitli teşbihlere konu olurlar. Nöbetler şeklinde seyreden sıtma ile rakîp arasında bir benzerlik kuran şair, rakîbin iki günde bir sohbeti baha ederek sevgiliyi tutmasını iki günde bir tutan sıtma nöbetine benzetir:

Misâl-i nevbet-i teb iki günde bir İhyâ
İdüb bahâne-i sohbet rakîb yârî tutar G109/7

Divân' da adı geçen diğer bir hastalık ise zukyâm, yani nezledir. Sadece bir yerde rakîplere beddûa gâyesiyle söz konusu edilmiştir:

(...)
Beni itmezsın ey gül-gonçe ta'tîr-i meşâm olsın
Seni benden izinsiz koklıyanlar heb zukyâm olsın T3/2

Şairin hiciv niteliğinde olan bir kıt'asında hicvedilen kişinin hastalığı öne çıkarılmakta ve alay konusu edilmektedir. Bu beyitlerden hareketle o dönem toplumunda basur (hemoroid) rahatsızlığının alay ve dalga konusu olduğu sonucuna varılabilir. Beyitlerde hastalığın kişide yarattığı fiziksel tahribatlar ve o dönem için hastalığın tedavisinde kullanılan yöntem de vurgulanmıştır:

Üfleyüb mınfaha mankad ile
Mankal-ı hacleti kızdırdı tamâm

Tütsi virdi mara-ı bäsûra
Yâdigâruñ o buhûrcısı imâm (KT 66/8-9)

8. MÛSİKÎ ALETLERİ VE UNSURLARI

Müzik insanoglunun tarih sahnesine çıktığı zamanlardan beri onun hayatında önemli bir yer edinmiştir. İnsanın üzüntü, kahramanlık, neşe, keder, sevgi gibi duygularını etkileyici şekilde ortaya koyması müzikle mümkün olmuştur. Müziğin önemli bir özelliği de kitleleri yönlendirebilmesidir ki savaş meydanlarında kullanılması, bunu örneklemektedir. Duyguların yoğunlaşmasında da tesiri olan müzik, hem dini duyguların pekiştirilmesinde hem de hastalıkların tedavisinde etkin rol almıştır.⁴⁸

Türklerin tarih sahnesine çıkışının izlendiği ilk destanlardan itibaren gündelik yaşamlarında müzik ve dans figürlerinin varlığı dikkati çekmektedir. İslâmiyet'ten önceki Türklerin hayatında önemli bir yer işgâl eden, ilkel bir saz niteliği taşıyan ve şamanlar tarafından çalınan kopuz, Dede Korkut Hikâyeleri'nde de zikredilen bir enstrümandır. İslâmiyet'in kabulünden sonra da Türkler bu eski musikî alışkanlıklarını devam ettirmişlerdir. Müzik ve ona ait unsurlar sadece eğlence meclislerinin bir parçası değildir, savaş meydanlarında askerin cesâretini en üst seviyeye çıkarmada yine müzikten istifâde edilir ki mehter bunun en güzel örneğidir.

"Tarihin en eski devirlerinden bugüne kadar, her zaman, gerek ferdi gerekse sosyal açıdan insanoglunun hayatında çok önemli bir yer tutan din ve inançlar da, -daha çok ruhi tesirleri bakımından- musikiyi benimsemiş ve kullanmıştır."⁴⁹ Bilhassa Türk kaynaklı Yesevilik ve Mevlevilik gibi tasavvufî tarikatlarda çeşitli müzik aletleri, gerçekleştirilen zikrin önemli bir parçası konumundadır. Müzik âletlerinin dinî ritüellerdeki aktif rolü ayrıca bir tasavvuf musikîsinin teşekkülünü sağlamıştır. Diğer taraftan kopuz geleneğinin devamı niteliğinde âşık adı verilen ozanların icrâ ettiği âşık edebiyatında şair, duygularını koşma ve türkülerde saz (bağlama) eşliğinde dile getirir. Yine aynı edebi geleneğin ürünü olan halk hikâyelerinde de kahraman bir şairdir ve şiirlerini terennümde başvurduğu saz hikâyenin önemli bir motiftir. Musikî enstrümanları ve terimleri Divân şairinin müracaat ettiği önemli kültürel malzemeden birisidir. "Divan edebiyatında şiir, musikinin yanında yahut onunla beraber varlığını sürdürür. Klasik Türk musikîsinin büyük ölçüde sese dayandığı dikkate alınır, şiirle musiki arasındaki ilişkinin hangi boyutlarda olduğu daha iyi anlaşılır. Divanlarda bulunan musiki terimleriyle örülmüş beyitler ve şiirlerin yanı sıra müstakil manzum metinlerin ihtivâ ettiği malzeme, klasik Türk musikîsinin teorik zemini değerlendirilecek araştırmacıların göz ardı edemeyecekleri seviyededir. Baştanbaşa musiki terimleriyle örülmüş ve hatta herhangi bir çalgı aletinin değişik özelliklerini işleyen gazeller vardır."⁵⁰ Divan şairi inşa edeceği tasavvurda müzik âletlerinin yanı sıra müzik makamlarından istifâde etmiştir. Şairin elinde birer mazmun hüviyetine bürünen müzik unsurlarının kullanımı, çoğunlukla teşbih, ihâm-ı tenâsüp ve tevriye sanatları meydana getirecek şekildedir. Ayrıca başta Mesnevîler olmak üzere şarkılar ve musammat biçiminde yazılan diğer türlerde de müziğe dair ıstıhlara ziyâdesiyle yer verilmiştir.

Mûsikîye dâir terimler açısından zengin bir muhtevâyâ sahip İhyâ Divânı'nda daha önce de belirtildiği üzere vurmali çalgılardan davul (tabl), kûs, çârpâre, def; nefesli çalgılardan ney; telli çalgılardan çeng, kânûn, rübâb, şeştâr, târ, sâz, 'ûd, kemân, çanbûr ve sazın bir unsuru olarak mızrâb zikredilir. Adı geçen müzik unsurları, genellikle âşık ve sevgiliye ait çeşitli husûsiyetlerin anlatımında benzetme unsuru olarak görev alır. Bazen memdûhun övgüsünde veya tabiatla ilgili tasavvurlarda da müzik ve onunla ilgili mefhûmlara müracaat edilir.

⁴⁸ Pınar SOMAKÇI, "Türklerde Müzikle Tedavi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2003, S. XV, s. 131-140.

⁴⁹ Mustafa Aslan, "Sami Divânında Musiki", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1998, S. 6, s. 36.

⁵⁰ Muhsin Macit, *Divân Şiirinde Âhenk Unsurları*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 9.

Ney, bir müzik âleti hâlini alana kadarki serüveni dolayısıyla genellikle insanla özdeşleştirilir. Nağmelerinin inleyişi andırması ve dokunaklı hikâyesi dolayısıyla ıstırapla beslenen, her daim nâlende olan Divân şiirindeki âşık tipiyle aralarında benzerlik kurulmuştur. Neyin o hazîn ve dokunaklı sesi, bezm ehline kendisinin bağırlı delik bir âşık-ı nâlende olduğunu anımsattırır:

Bağrı delik bir 'âşık-ı nâlende olduğın
Bildirdi ehl-i bezme hazîn ol sadâ-yı ney G266/5

Gönül, sevgili için binlerce nağmenin tezâhür ettiği bir sazdır. Kulağına sevgilinin işret meclisine âhenk getirdiği haberi çalınan şairin, saza teşbih eylediği gönlünden buna karşılık binlerce nağme peydâ olmuştur:

Çalındı gûşuma âheng-i bezm-i 'işret itmiş yâr
Ne ğam ğayrı kıl İhyâ sâz-ı dilde biñ nağam peydâ G17/7

Eğlence meclislerinin tamamlayıcısı müzik âletleridir. Rebâbın ahengi içki meclisinde ışık saçıkça gönül kanununda gamdan eser kalmaz:

Kor mı hâşak-ı ğamı kânûn-ı dilde mahv ider
Şu'le-pâş oldukca bezm-i meyde âheng-i rebâb G28/2

Sazın nağmeleri o kadar yakıcıdır ki mızrabın gücünden parıltı aldıkça her nağme bir semendere dönüşür:

Her nağme bir semender olur alsa sazda
Aldıkça tâb-ı şeh-per mızrâbdan fûrûğ G165/5

Sevgilinin kâkülünün telinin hayâli şairin kametini bükse de kuvveti arttırmaktadır ve onun kemânına zih mesâbesindedir:

Kuvvet-fezâdır itse de ham-geşte kâmetim
Târ-ı hayâl-i kâküli zihdir kemânuma G257/4

Müzik âletleri memdûhun övgüsüne de vesile olurlar. Övülenin meclisi öyle saygıdeğer, hürmet gösterilen bir yerdir ki kânûnun perdesi dışında bülbül bile nağme gösteremez:

Öyle mer'î edeb-i bezmi ki varsa çemene
Hâric-i perde-i kânûn idemez nağme hezâr K23/24

9. TAŞIMA ARAÇLARI

Divân şâirinin farklı nedenlerle konu edindiği taşıma araçları genellikle denizcilikle ilgili olanlardır. Denizciliğe ait taşıma araçları arasında en çok yer verilen zevraktır. Kayık ve gemi anlamlarıyla öne çıkan zevrak, "şekil benzerliği sebebiyle şişe, testi, kadeh, külah, hacılara zezem suyu dağıtan görevlilerin elindeki zezem dolu testi, ayağın üst kısmı, kayığın çapasının bağlandığı burun, çiçek kadehi"⁵¹ gibi mânâları da kapsar.

İhyâ Divânî'nda taşıma ve ulaşım aracı olarak kullanılan gemi (keştî, fülk, seffne), kayık (zevrak) ve donanma, aynı zamanda birer benzetme unsurudur. *Divân*'da bu araçlar gönül, heves, kadeh, akıl, saltanat, ay, âşığın bedeni, gözü, şâirin kendisi ve şiiri için benzetilen pozisyonundadır. Bu taşıtların birer parçası olarak yelken (bâd-bân) ve çapa (lenger) da beyitlerde zikredilir.

Tasavvûfi bir hava taşıyan beyite, safâdan geçmek deyiminin içerdiği tevriye sanatıyla anlam zenginliği katan şair, kadehi zevrak olarak tahayyül etmektedir.

Kendinden geçmek ise 'âlem-i âb içre safâ

⁵¹ Selami Turan, "Divan Şairlerinin 'Zevrâk' Etrafında Oluşturdukları Benzetme Dünyası", *Turkish Studies (International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic)*, Volume 4/2, Winter 2009, s. 1042.

Zevrak-ı sâgar ile ben o safâdan geçdim G192/3

Gönül engin bir deniz şiir ise zevraktır. İlhâm rüzgârı, İhyâ'nın deryâ gibi gönlüne zevrak misali bu beyiti yanaştırmıştır:

Beyt-i târfîhi yanaşdırdı nesîm-i ilhâm

Zevrak-âsâ tarâf-ı bahr-ı dil-i İhyâ'ya KT42/5

Orucun insanlar üstündeki fiziksel etkilerini aktarıırken deniz ve ona ait araçlardan istifâde edilmiştir. Hayret denizinde bir çeşit savaş âleti olan ayak oltasına çıkan rindlerin cisimleri bu oruç günlerinde gemi şekline dönmüştür:

Bahr-ı hayretde ayak oltasına çıkdı yine

Döndi keştiye bu eyyâmda cism-i rindân K5/4

Dünyanın zevkinden, derdinden, keşmekeşinden elini eteğini çekip uzlet köşesine çekilen bir insan edasıyla konuşan İhyâ, hayâta yaklaşımını ve beklentilerini deniz ve ona değgin öğelerle aktarır. Bir mutasavvıf edâsı takınan İhyâ, ihtiyârlık denizinin gemisinde oturan biri olarak nefsin kavga ve gürültü yüklü dalgalarına hevesinin olmadığını söylemektedir:

Biziz o fülk-nişîn-i yemm-i meşîb İhyâ

Ki mevc-i şûr u şer nefis ile hevâmız yok G168/7

Âşığın sevgiliye ulaşma yolunda katlandığı musibetler ve zorluklar, deniz ve ona ait unsurların rol aldığı renkli bir tabloya dönüştürülerek anlatılır. Sevgilinin alınının kıvrımlarıyla titremeye kapılan, alınganlık denizinin dalgaları arasında kalan, âşığın gönül gemisidir. Sevgilinin alını deniz, kırılğınlıktan dolayı orada oluşan çîn (kıvrımlar) de dalgalarla temsil edilmektedir. Bu alınganlık denizinde dalgalarla boğuşan âşığın gönlü ise keştidir:

Dil çîn-i cebinûnle düşer lerzeye cânâ

Keştidir o mevc-i yem-i âzâr arasında G252/2

10. SAVAŞ ARAÇLARI

İnsanla yaşıt olan savaş, devletlerin kurulması ve yıkılmasında en etkili nedenlerin başında gelir. İlk insanların ilkel savaş araçlarından günümüz büyük güçlerinin kullandığı, sonuçları son derece yıkıcı silahlara kadar, savaş âletleri her daim toplum hayatında derin izler bırakmıştır. Savaşçı ve göçer bir toplum olan ilk Türkler'de de savaş âletleri çeşitlidir ve hayati öneme sahiptir. Orhun Kitâbelerinden ilk dönem destanlarına, savaş araçlarının adları ve toplum hayatındaki önemine değgin kavramlar yoğunluklu kullanılmıştır. İslâmiyet'ten sonra da sayısı artan ve değışkenlik gösteren savaş araç ve edevâtı edebî eserlerde de konu edinilmiştir. Hem savaşın yarattığı yıkım ve acılar hem de elde edilen zaferler, gösterilen kahramanlıklar, şairler için esin kaynağı olmuş; bazı edebî türlerin ana temâsını meydana getirmiştir. Savaş her yönüyle toplumun psikolojisine ve vicdânına tesir etmiş; bu çerçevede gelişen duygular çeşitli edebî türler vasıtasıyla aktarılmıştır. Meydana getirilen edebî türler, savaş araçları açısından da oldukça zengin bir muhtevâyâ sahiptirler.

Savaş mefhûmu kapsamına giren unsurlar açısından çeşitlilik arz eden içeriğe sahip edebî dönemlerin başında Klasik Türk Edebiyatı gelmektedir. Zafernâmeler, gazavatnâmeler, süleymannâmeler, selimnâmeler, cenknâmeler, destanlar, savaş ve zafer konulu tarih manzûmeleri ve sevgiliye dâir tasavvurlar bu açıdan oldukça zengindirler. Ancak en dikkate değer nokta sevgilinin savaş âletleriyle donatılmış bir husûsiyet arz etmesidir. Ömer Faruk Akün bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "Divan şiirinde sevgilinin fizik güzelliğinin tesirini belirten imajlarda, onu bir savaşçı hüviyetinde ve öldürücü silahlarla donanmış gösteren tasavvurları yer alması çok dikkat çekici ve arka planı olan bir meseledir. Bu imaj sistemine göre onun gözü, bakışları, kirpikleri ve kaşları sırasıyla kılıç, hançer, ok, zülüfleri de bir kemenddir. Kaşları ayrıca okunu fırlatmaya hazır bir yaydır. Hepsini birer silah tasvuruna bağlı bu teşbihler ona vurucu ve kan dökücü bir portre çizer. Sevgilinin

sert karakterini aksettiren güzelliğinin bu çarpıcı hüviyeti, esasını Ortaçağ Arap ve Fars dünyasının Türk imajından almaktadır. Halife ordusundan başka diğer İslam devletleri hizmetindeki, o devirde çok moda olmuş Türk gulamları etrafında Arap ve Fars edebiyatlarında teşekkül eden güzellik tasavvuru, bu silahlı ve vurucu yönüyle, divan şiirindeki sevgilinin prototipini meydana getirmiştir.⁵² İhyâ Divânı da hem tarih manzûmelerindeki savaş ve araçları açısından hem de sevgiliye ait tasavvurlardaki kullanımı yönünden ciddi bir çeşitlilik barındırmaktadır. Türlü amaçlarla Divan'da kullanılan savaş araçları şunlardır: Kılıç (şemşîr, tîğ, seyf), hançer, sinân (mızrak), harbe, nîze (süngü), ok (tîr, hadeng, nâvek, sihâm), yay (kemân, kavs), miğfer, gürz, top, gülle, tüfeng, tabanca, fişeng, barût, barût-ı hevâyî, ayak oltası.

Sevgilinin kaşları yay, âşık ise ondan geçen oktur. "Geçmek" eylemi, ihâm-ı tenasüplü olup hem ok gibi sevgilinin kaşından geçmek hem de ondan vazgeçmek, onu umursamamak anlamındadır:

Çille-i cevriyi yok çekmege tâkat İhyâ
Tîr-veş toğrusı ben ol kâşî yâdan geçdim G192/6

Kılıca andıran gamzeleriyle helâk etmede mâhir olan sevgilinin, gözüne kestirdiği diğer kişi de âşıktır:

İderdüñ tîğ-i gamzeñle helâk 'âşıklarun cânâ
Gözünle kesdirüb âhır beni de eyledün ifnâ G18/1

İhyâ, sevgilin kaşlarının tanımını yaparken onları kılıca benzetir. Sevgilinin güzelliğinin parıltısı siyah mizaçlı iki kılıcı, parlayan iki ışığa döndürüp adını kaş koymuş:

İki şemşîr-i siyeh-tâbî fûrûğ-ı hüsn-i yâr
İtmiş iki gurre-i rahşende ebrû koymuş ad G64/2

Mehtâp, hilâlini yaya yıldızı ise oka dönüştürüp gam askerini uzaklaştırmak için önlem almaktadır.

Hilâlin kavs idüb gâhî şihâbî tîr ider mehtâb
Meger tard itmege ceş-i gamı tedbîr ider mehtâb G27/1

Bir savaş sahnesinin betimlendiği beyitte, kaleyi ele geçiren askerler arı, kale ise kovan olarak tahayyül edilmiştir. Askerlerin taşıdığı tüfenklerin ucundaki süngü ise zehirli iğneye benzetilmiştir:

Hemçü zembûr itdiler hısnı kovan kendülere
Nîş-i zehr-âlûd-ı harbeyle virüb nâsa elem KT18/12

Ejderhâ, ağzından ateş çıkardığına inanılan mitolojik bir varlıktır. Savaş meydanında düşmanı silip ortadan kaldırması yönüyle top ve tüfek ejderhaya teşbih olunmuştur:

Şahn-ı peygârde haşmı yaladı yutdı tamâm
Oldı her tób u tüfeng ağız açub ejderhâ K16/34

Sonuç olarak denebilir ki bütün edebî eserler, içerisinde üretildikleri sosyal hayatın yansımalarını barındırırlar. Teşekkül ettiği toplumdan uzak olduğu yönünde eleştirilere maruz kalan edebî dönemlerde bile savunulmanın aksine kültürel yapı ve gündelik hayat son derece belirleyicidir. Divan şiirinin de uzun bir dönem boyunca bu tür önyargılarla değerlendirildiği malumdur. Bu edebî gelenek her ne kadar bir hayâl dünyası üzerine tesis edilmiş olsa da nihâyetinde şairin yaşadığı ve ilişkide bulunduğu sosyal bir çevre vardır. Divan şairinin, yazdığı kimi mesnevîleri tamamen toplum hayatındaki olaylar üzerine kurması ve dönem yaşayışını eseri vasıtasıyla aktarması, bu noktada dikkate alınması gereken bir delil oluşturmaktadır. İlk bakışta yaşadığı toplumdan, halktan kopuk zannedilen şairlerin eserlerinde de ait olunan

⁵² Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9, s. 416.

çevre ve yaşayış, bir şekilde tezahür eder. Bu çalışmada incelenen İhyâ *Divânı*'nın da kültürel unsurlar üzerine temellenen bir şiirsel söylem etrafında biçimlendiği görülmektedir. Nitekim eserdeki şiirler Osmanlı eğlence hayatı, Ramazan ayı, bayramlar, âdetler, dönemin zevkleri, modası, mesire yerleri, mûsiki, yiyecek-içecek, giyim-kuşam, süs malzemeleri ve ulaşım araçları gibi doğrudan toplum yaşamıyla ilintili öğeler açısından son derece zengin bir muhtevaya sahiptir. İhyâ'nın şiirleri, bir taraftan divan edebiyatı estetiği çerçevesinde söyleyişte incelik ve sanatsallığı öne çıkarırken bir taraftan da 18. Yüzyıl'da yeni bir çehreye bürünen İstanbul'u resmeder. Bu şiirlerde merkezi yer tutan İstanbul, donuk bir imge olarak kalmaz; semt ve mekân tasvirlerinin yanı sıra şehrin karakterini belirleyen inanç unsurları, âdet ve alışkanlıklar Osmanlı başkentinin kültürel tarihini de canlı tablolar hâlinde bugüne taşır.

KAYNAKÇA

1. AĞAOĞLU, Mert, *Osmanlı Batılılaşması Bağlamında 18. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, Cinius Yayınları, İstanbul, 2018.
2. Ahmed Nedim, *Nedim Divânı*, haz. Muhsin Macit, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.
3. AKÜN, Ömer Faruk, "Divan Edebiyatı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. 9.
4. ALTINAY, Ahmet Refik, *Eski İstanbul*, haz. Sami Önal, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
5. ALTINAY, Ahmet Refik, *Lâle Devri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2016.
6. Arif Hikmet Bey, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in Tezkiretü's-Şu'ârâsı ve Transkripsiyonlu Metni, haz. M. Nuri Çınarcı Gaziantep Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, 2007.
7. ARSLAN, Mehmet, *Türk Edebiyatında Manzum Sûrnâmeler*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999.
8. ASLAN, Mustafa, "Sami Divânında Musiki", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1998.
9. Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Bir Zamanlar İstanbul*, haz. Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, ts.
10. Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, haz. Ali Şükrü Çoruk, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998.
11. EBADÎ, Gheis, *Osmanlı-Türk Edebiyatında İlginç Bir Çeviri Örneği: İlhâmî'nin Gûy u Çevgân Çevirisi*, haz. İhsan Doğramacı, Bilkent Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.
12. ELDEM, Edhem, "18. Yüzyıl ve Değişim", *Cogito*, Osmanlılar Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, S.19.
13. ERTÜRK, Nilay, *Orta Asya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Türklerde Giyim Kuşam*, Halayperest Yayınları, İstanbul, 2018.
14. Esad Mehmed Efendi, *Bağçe-i Safâ-Endûz'u*, Rıza Oğraş, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-Kitap, Ankara 2008.
15. FAROQHÎ, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010.
16. Fatîm Davud, *Fatîm Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eş'âr)*, haz. Ömer Çiftçi, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-Kitap, Ankara, 2017.
17. GEORGEON, François, *Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan*, çev. Alp Tümertekin, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.
18. GOYTİSOLO, Juan, *Osmanlı'nın İstanbulu*, çev. Neyyire Gül Işık, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

19. Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân-ı Hâce Hâfız-ı Şîrâzî*, edt. Seyyid Ebu'l-Kâsım İncevî-yi Şîrâzî, Çâp-hâne-i Muhammed Hasan 'İlmî, 1372.
20. HALICI, Feyzi, "Cirit", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul, 1993.
21. HALICI, Feyzi, "Çevgân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, C. VIII.
22. HAMADAH, Shirine, Şehr-i Sefa 18. Yüzyılda İstanbul, çev. İlknur Güzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
23. İhyâ Yahya Efendi, İhyâ Dîvânı ve Tahlîli (İnceleme- Tahlîl-Tenkitli Metin), haz. Mehmet Halil ERZEN, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van, 2012.
24. İNALCIK, Halil, *Has Bağçede 'Ays u Tarab, Nedîmler Şâirler, Mutribler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.
25. KEMİKLİ, Bilal, "Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2007, C.XVI, S.1.
26. M. CERASİ, Maurice, "18. Yüzyıl Osmanlı Kenti", çev. Kemal Atakay, *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, S. 19.
27. MACİT, Muhsin, *Divân Şiirinde Âhenk Unsurları*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.
28. Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Mesnevî-i Ma'nevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu - Der-ya Örs, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, C. I-II.
29. Nail Tuman, *Mehmet Nâil Tuman ve Tuhfe-i Nâilî'si (İnceleme-Metin-İndeks)*, haz. Harun Gündüz, Balıkesir Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir, 2009.
30. ÖZTOPRAK, Nihat, "Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2010, S. 4.
31. PALA, İskender, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.
32. QUATAERT, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, çev. Ayşe Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
33. SEFERCİOĞLU, Mustafa Nejat, "Dîvan Şiirinde Mûsikî ile İlgili Unsurların Kullanılışı", *Osmanlı Kültür ve Sanat*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, C.9.
34. SELÇUK, Bahir, "Klasik Türk Şiirinde Renkli Bir Oyun: Çevgân", 1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi - İnsan ve Toplum Bilimleri (IBAD-2016) May 19-22, 2016 Madrid.
35. SOMAKÇI, Pınar, "Türklerde Müzikle Tedavi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2003, S. XV.
36. ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
37. TOLASA, Harun, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.
38. TURAN, Selami, "Divan Şairlerinin 'Zevrâk' Etrafında Oluşturdukları Benzetme Dünyası", *Turkish Studies (International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic)*, Volume 4/2, Winter 2009.

Erdemli İnsan Yetiştirmek Bağlamında Bir Kavram Değerlendirmesi: Selam

Safiye KESGİN¹

CHAPTER 3

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

GİRİŞ

İnsanlar arası iletişimde kavramların yeri ve ağırlığı hiçbir zaman değişmemiştir. İnsan, insanlığını adeta kavramlar ile gerçekleştiren, yine onlar ile gerekçelendirmektedir. Bunlar arasında bazıları başat konumdadırlar. Bu başat konumda olanlara mihver kavramlar demek mümkündür. Bunları diğerlerinden ayırt eden nitelikleri kurucu konumda olmalarıdır. İnsan ve toplulukların varlığı veya birlikteliğini ifade etmeleri bakımından bu kavramlar adeta birer taşıyıcı sütunlar olarak görülebilir. Bu kavramlar bazen tarihe mal olmuş insanı, bazen toplulukları bir çırpıda ifade etme donanımına sahip olabilirler. Bunların bir kısmı insanlar arası iletişim diline aittirler. Her toplumun kendine has bir iletişim tavrı, tutumu ve davranışı vardır ve bu genel insani durumun ortaya çıkmasını sağlayan kavramlar vardır. Kendilerine ait bir mana örgüsü içinde yerini almış ve o topluma adeta kendine has bir nitelik ve renk kazandırmıştır. Selam kavramı bunların başında gelen mefhumlardan birisidir.

Mihver kavramlar da diğer bütün mahlukat gibi tarihin belirli bir zamanında doğmuş ve onun içinde gelişerek derinleşme ve yaygınlaşma imkanı bulmuşlardır. Bununla birlikte onlar kendisiyle birlikte doğduğu toplulukları birer toplum haline dönüştürme araçlarından birisi olmuşlardır. Toplumlara kendi rengini veren veya toplumların kendi renklerini verdikleri bu kavramlar, taşıdıkları muhteva ile birlikte insanları kuşatır ve onlara belirli bir mana halkası sunar. İnsanlar, bu halkalar çevresinde kendi varoluşlarına anlamlar arar ve bunların etrafında teşekkül ederler. Bu durumda bu tür kavramlar hem topluluklar ile birlikte doğar ve gelişir hem de zamanla o toplulukların teşekkül ettiği kuşatıcı iklimler sunarlar. Dünya üzerinde yaşayan her topluluk ve toplumun kendisini en iyi şekilde anlattığı bu tür kavramlarının olduğunu söylemek mümkündür. Toplular kendilerini din, ahlak, irfan, örf-adetler ile belirli bir tarihsel sürecin içinden yürüyerek ve konuşarak inşa ederler. Farklı Müslüman topluları, özellikle bir İslam toplumu görünümüne kavuşturan temel saik İslam Dini'nin temel ilkeleridir. Burada değerlendirme konusu yapılan 'selam' kavramı, öncelikle bu dinin amaçları ve var oluş biçiminin tecessümlerinden birisidir.

İslam dini söz konusu edildiğinde din ahlak, ahlak dindir. Başka bir deyişle dinin her zerresi ahlak ile mündemiçtir. Dinin temel hedefi insanın ahlaken olgunlaşmasına yardım etmektir. Dolayısıyla dinin temel kavramları ve emir yasakları ile erdemler arasında ilişki kurmak tabii bir sonuçtur. Selam kavramı ve dolayısıyla selamlaşma Müslüman toplumların genel yapısını şekillendiren kurucu mihver kavramlar arasındadır.

Bir kavramın doğması, gelişmesi, derinleşmesi ve yaygınlaşması çok uzun yılları gerektirmektedir. Bu onun olgunlaşarak toplumsal karşılığının oluşmasını sağlar. Kavramın bu serencamı, artık onda bir anlam havzasının oluşmasını sağlar. Zamanla bu anlamlar çeşitlenebilir, farklılaşabilir veya kavram olarak tamamen ortadan kalkabilir. Ancak ona duyulan ihtiyacı bu sefer başka kavramlar yerine getirebilir. Bu bağlamda denilebilir ki 'selam' manası ve kullanımı yaygın bir şekilde kökleşen kavramlar arasındadır.

Bu çalışmanın problemi, İslam dininin selam kavramına kazandırdığı anlam zenginliği ile erdemler arasındaki ilişkiyi temel alarak din eğitimi bağlamında eğitimle ilgili ilkesel hedefler ortaya koyabilmek ve hedeflerin örgün eğitim kurumlarındaki karşılığı ile ilgili öneriler sunabilmektir.

Bunun için çalışmada öncelikle, selam kavramının İslam öncesi anlamlarını da içeren Arap sözlüklerindeki anlamları, daha sonra Kur'an'daki bağlamı ve anlam çerçevesi incelenmeye çalışılmıştır. Selam kavramının zenginleşen anlam dünyası ile hangi erdemlerin ilişkili olabileceği tespit edilmiş ve bu ilişkiler gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuçta ise bu ilişki ağı aracılığıyla ortaya çıkan eğitimle ilgili hedefler belirlenmiştir. Belirlenen hedeflerin mevcut programlarda yer alıp almadığı ise İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, İslam Ahlakı, Ortaokullar ve Ortaöğretim için Temel Dini Bilgiler derslerinin

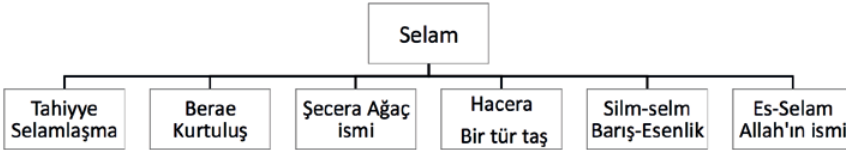
güncellenen son programları ve buna uygun olarak hazırlanmış ders kitapları incelenerek değerlendirilmeye çalışılmış ve bu bağlamda bazı öneriler sunulmuştur.

Bu çalışma, betimsel analiz yönteminin kullanarak bir kavramın anlam dünyasını ve bunun toplumsal ahlaki yaşama yansımaları, bu ilişki bağlamında ulaşılabilecek eğitimsel hedefleri ve söz konusu hedeflerin örgün eğitimde karşılığını değerlendirerek öneriler sunmayı amaçlayan nitel bir çalışmadır.

1. SELAM KAVRAMININ SÖZLÜK ANLAMI

Arapçada S-L-M (سلم) fiilinden türeyen bir kelime olan selam kavramı sözlüklerde altı farklı anlama gelmektedir (Halil b. Ahmed 1998, el-Ezheri 1964, İbn Manzur 1956):

- Tahiyye: İnsanların birbirlerine, kendileri ve dinlerinin her türlü kötülükten güvende olması konusunda, dua etmek, esenlikler dilemek ve kurtuluş için temennide bulunmak amacıyla selam vermesi.
- Berae: Suç, ayıp, kusur, kabahatten uzak olmak, arınmak, kurtuluş.
- Şecera: Büyük bir ağacın adı ki bu ağaç, bu adı afetlerden emin olduğu için almıştır.
- Hacera: Çok sert bir taşın adı. Bu taş da adını yumuşaklıktan emin olduğu için, sağlamlığı için almıştır.
- Es-Selam: Allah'ın isimlerinden biri.
- Silm-selm: Barış, esenlik.



Şema 1. Selam kelimesinin Arapça'daki kullanımları.

Selam kavramının kullanıldığı “darü’s-selam” ifadesi barış yurdu, güvenli mekân, cennet demektir. Ayrıca Hz. Ebubekir’den nakledilen bir ifadeye göre darü’s-selam tabiri yalnız cennet için değil Allah’ın yeryüzünü koruması, himaye etmesi, emin kılması’ anlamında da kullanılır. Selam kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan silm ve selm kelimeleri barış, huzur, istisla ise barış talep etme demektir. Yine salim ve selim kelimeleri de esende, güvende, emniyette, hür, bağımsız anlamlarına gelmektedir. “İslam” kelimesi de aynı kökten gelmekte ve yukarıda zikredilen s-l-m kelimesinden türeyen kelimelerin anlam örgüsünü içermektedir (El-Ezheri 1964, İbn Manzur 1956). Ayrıca Nehru’s-selam Dicle ırmağına, Medinetü’s-selam da Bağdat şehrine verilen isimlerdi (El-Ezheri 1964).

Burada zikredilen bilgilerden hareketle diyebiliriz ki; selam kelimesi Arapçada esenlik, salim olma, zarar gelmemiş, hasara uğramamışlık, barış, güven, huzur, emniyette olma, bağımsız olma, selam verme anlamlarına gelir.

2. KUR’AN-I KERİM’DE SELAM KAVRAMI

Kur’an-ı Kerim’de selam kavramı altı farklı bağlamda ele alınabilir. Müslümanların kendi aralarındaki selamlaşma biçimini öğreten selamlaşma emri, hem kendilerinin hem de karşılaştıklarında başkalarının selameti için dua etmeleri, nezaket ve özel hayata saygıyı içeren bir adab-ı muaşeret kuralı olarak yer alır. Allah’ın es-Selam ismi kendisine emniyet, güven ve esenlik için yönelip dua edilen; bu özelliklerin mutlak kaynağı olan materalarını içerir. Darü’s-selam terkihi hem cenneti ifade eden, hem de bu dünyada selameti,

adaleti, huzuru sağlama sorumluluğunu hatırlatan bir terkiptir. Bunun yanında Allah'ın iyi kullarının cennette selamlanarak taltif edilecekleri bildirilir. Allah'ın güzel övgü ve senası olarak peygamberlere ve doğruya uyanlara selamı da vardır. Bir de inanmayanların tüm olumsuz yaklaşımlarına rağmen sulhu korumaya çalışarak çatışmadan uzaklaşma amaçlı ayrılık selamından söz edilir.



Şema 2. Selam kavramının Kur'an'daki bağlamı.

2.1. Selamlaşma Emri

Allah Hz. Peygambere (sav) inananlar senin yanına geldiklerinde onlara “Selam üzerine/size olsun” (selamun aleyküm) demesini emretmiştir (6/54). Bu ifade Müslümanların arasındaki selamlaşmanın temel biçimi olmuştur. Başkalarının evine izin almadan ve selam vermeden girmeyin emri, bir adabı muaşeret kuralı olarak ayette zikredilmektedir (24/27). Bir başka ayette de mü'minlere evlerden birine her girdiklerinde Allah katından bolluk, bereket ve esenlik dileyerek birbirlerine eğer kimse yok ise kendi kendilerine selam vermeleri emredilmiştir (24/61). Selam kelimesi Kur'an'da insanlara izafe edildiğinde 'sözle esenlik dileme'yi ifade ettiği halde, Allah hakkında söz konusu esenliği, bizzat gerçekleştirmek anlamı taşır (Yıldırım 1997, 268)

2.2. Allah'ın İsmi es-Selam

Kur'an da es-Selam (59/23), subulü's-Selam (5/16), Daru's-Selam (36/25, 6/127) ibarelerindeki selamın doğrudan Allah'ın ismi olduğunu ifade edenler olduğu gibi (Mukatil b. Süleyman 2004, 407) çoğunluk sadece Haşr suresinde geçen es-Selam kelimesi ile Allah'ın isminin kastedildiğinde birleşir. Peygamberimiz duasında da Allah'a bu isimle hitap etmiştir; “Allahümme ente's-selam ve minke's-selam” Allah'ım! Sen'in selam ve sendendir selamet (Muslim, Sahih, Mesacid, 135-136; Tirmizi, Sünen, Salat, 224; Ebu Davud, Salat, 360; Nesei, Sünen, Sehv, III, 58; İbn Mace, Sünen, İkame, 32; Darimi, Sünen, I, 311).

Onun hakiki selametın kaynağı olduğunu ifade eder (Mir 1996:171). Bütün noksanlıklardan, endişelerden ve keşmekeşin her çeşidinden uzak olandır. Bir diğer anlamı ise Allah, hayatta kullarının ihtiyaçları olan huzura kavuşturandır. Allah'ın kulları dertlerin, endişelerin pek çoğuna sahip olabilirler. Böyle bir durumda yalnızca Allah kullarını bu sıkıntılardan kurtarabilir. Ve onlara “selam” huzur verebilir. İman eden kimse sıkıntılı anlarında sabırlı olmalı duaya devam etmeli ve Allah'tan umudunu hiçbir zaman kesmemelidir (Uzunoğlu 2003: 32-33). Allah kendisi her türlü eksiklerden salim olduğu gibi, başkalarına esenlik verendir (Yurdağür 1994:114).

İnsanların Allah'ın selam isminden alacağı nasip selim bir kalp ile Rabbine kavuşmasıdır. Bundan murad ise kişinin başkaları hakkında kötü niyet ve duygulardan uzak durmaya çalışması, sahip olduğu kötü duygular için başkalarını değil kendini sorumlu tutmasıdır. Kalbi selime sahip olmanın ön şartı ise akliselimdir. Başka bir deyişle aklın nefse hâkim kılınmasıdır (Topaloğlu 2009). İnsanın hile, kin, hased, kötülüğü istemek gibi kötü davranış ve duygulardan uzak kalması selametın mutlak kaynağı olan Allah'a teslim olmasıyla mümkündür (Gazali, 1972).

2.3. Cennet ve Selam

Daru's-Selam Kur'an-ı Kerim'de cennetin bir adıdır. Çünkü bitmeyen nimetler, elemsiz zevkler ve gerçek mutluluk ordadır (6/127). Allah insanları Daru's-Selama barış ve esenlik yurdu olan cennete, O'nun yolundan gitmekle bu dünyada sağlanacak olan huzur ve güvenlik ortamına çağırılmaktadır (10/25).

Cennetlikler meleklerin selamıyla karşılanırlar. 'Oraya güven içinde (bi selamin aminin) girin' (15/46, 50/34) denilerek ve sabretmenize/yaptıklarınıza karşılık selam size diye taltif edilirler. 'Dünya yurdunun sonucu olan cennet ne güzeldir' (13/24, 16/32, 25/75, 33/44, 39/73, 56/91) diye karşılanırlar. Mü'minler orada Rablerinden selam ile yani huzur ve güven içinde olurlar (36/58). Henüz a'rafta bulunanlar, cennete gireceğini umanlar, cennetliklere size selam olsun derler (7/46). Cennetliklerin duaları "mükemmel-sin ey Allah'ım", birbirlerine dilekleri "selam size", dualarının sonu da "Alemlerin Rabbi Allah'a hamd olsun"dur (10/10;14/23). Cennetlikler orada boş sözler değil, iç huzuru, sükkûneti ve barış müjdesi olan, esenlik veren sözler (selam) işitirler (19/62; 56/26).

2.4. Peygamberlere Selam

Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde Allah elçilerine selam etmiştir, kimi yerlerde de melekler peygamberlere selam vermiştir. Örneğin Hz. İbrahim meleklerle selamlaşır (11/69, 15/52, 51/25). Allah'ın Hz. İbrahim'in ateşe atılması esnasında ateşe serin ve selametli olması emrinde de selam kavramı vardır (21/69). Ayrıca Allah'ın selamının seçtiği bütün peygamberlerinin/elçilerinin (37/181; 27/59), Hz. Yahya'nın (19/15), Hz. Nuh'un (37/79), Hz. İbrahim'in (37/109), Hz. Musa ve Hz. Harun'un (37/120), Hz. İlyas'ın ve onun izinden gidenlerin (37/130) üzerine olmasını ifade eden ayetler vardır. Burada selamdan kastedilen güzel övgü/senadır (Mukatil b. Süleyman 2004). Bir ayette Hz. Nuh ve kavmine tufan sonrası "selam", barış ve güven içinde inin (11/48) emri bulunurken bir başka ayette Hz. İsa'nın doğduğunda, öleceğim gün ve dirildiğimde selam benim üzerimedir hitabı vardır (19/33).

Burada İslam'ın bütün peygamberlerin tebliğ ettiği tevhid dininin ortak adı oluşunu Allah'ın peygamberlerine ve onu izleyenlere selam vermesi de ortaya koyar. Allah kulları arasından seçtiği insanlar aracılığıyla insanların selameti için onlara rehberlik etmiştir. İslam'ı onlara öğretmiştir. İslam insanı dünyada ve ahirette, Allah'ın nimetlerine ulaştıran, felaha ve selamete çıkaran demektir. Ayrıca selam kelimesinin anlamlarından hareketle İslam, barışa girmek, teslim olmak, Allah'ın hükmüne itaat etmek, doğrudan ayrılmamak, hiçbir surette şaşıp sapmayarak daima orta yolda olmak manalarına gelir (Akseki1943).

Bunların yanında Allah ve meleklerin Hz. Muhammed (s.a.v.)'e salat-u selamı vardır ki bu ayette mü'minlerin de Rasulullah'a salatu selam etmeleri emredilmiştir (33/56). Burada Allah'ın salatu rahmetiyle ve onu melekleri katında övmesiyle ilgiliyken, meleklerinki peygamberin istiğfarını dilemesi, mü'minlerinki ise Allah katında onun şanının yücelmesi için ona dua etmeleri anlamına gelir. Buradaki selam iki manada yorumlanabilir: Birincisi Hz. Peygamber'in manevi şahsiyetini selamlama, ikincisi onun emirlerine tam olarak boyun eğmedir. Bugün Hz. Peygamber için salavat getirmek denilen eylem bu ayet ve çeşitli hadislerdeki emir doğrultusunda peygamberimize selam ve dualarımızı ifade etmektir. Namazların dışında Rasulullah'ın adı anılınca, yazılınca, ezan dinlerken, cuma günü, mescide girince, cenaze namazında vb. vesilelerle, ayrıca yazışmalarda ve kitap hatimelerinde Hz. Peygamber'e salât-u selamda bulunmak müstehap sayıldığından (Mertoğlu 2009: 23-24) Müslüman toplumlarda yaygın bir gelenek haline gelmiştir. Hatta salavat getirirken sağ elini kalbine götürmek, Hz. Peygambere duyulan derin bir sevgi ve saygının Müslüman toplumlarda yaygınlaşmış bir sembolü haline gelmiştir.

2.5. Doğruya Uyanlara Selam

Allah Hz. Musa ve Hz. Harun'a Firavuna gidip şöyle söylemelerini emretmiştir: Doğrusu biz, senin Rabbinin elçileriyiz. İsrailoğullarını bizimle gönder. Onlara işkence etme. Sana Rabbinin katından bir mucize getirdik. O'nun bahşedeceği (selam) nihai kurtuluş ve esenlik (yalnızca, O'nun gösterdiği) yolu izleyenlerin olacaktır (20/47). Burada aynı zamanda doğru yolu seçen ve takip edenlere bir övgü söz konusudur (Mukatil b. Süleyman 2004, 408). Hz. Muhammed, bu ayeti örnek alarak çeşitli –özellikle Müslüman olmayan hükümdarlara gönderdiği mektuplarını, bu cümleyle bitirmiştir.

Kadir gecesi indirilmeye başlanan vahiy ile melekler selamı getirirler (97/4-5). Bir başka deyişle barış, huzur, mutluluğu sağlama konusunda rehberliği getirirler. İlk defa o gece indirilmeye başlayan Kuran vahyi kıyamete kadar onu okuyan herkes için yeniden vahyediliyor gibidir. Dolayısıyla Kur'an her zaman onu okuyanlar için bir barış, selamet, güven ve huzur kaynağıdır (Yıldırım 1997). Çünkü Allah rızasını gözetenleri onunla (Kuran ve Hz. Peygamber) selam yollarına dosdoğru iletir, onları izniyle karanlıklardan aydınlıklara çıkarır (5/16).

2.6. İnanmayanlara Selam

Hız. İbrahim'in babasına selamı bu başlık altında zikredilebilir. Hız. İbrahim babasını putlara tapmaktan vazgeçmeye çağırmişti. Ama bundan vazgeçmeyen babası, ona yanından uzaklaşmasını söylemişti. İbrahim babasına şu cevabı verdi: Sana selam olsun. Senin için Rabbinden mağfaret dileyeceğim (19/46-47).

Bir başka ayette mü'minlerin, alaycı, boş söz konuşan inanmayanlara "size selam olsun" hitabı vardır (28/55). Bir başka ayette yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürümek ve bilgisizler kendilerine takıldıklarında, alay ettiklerinde selam (güzel ve yumuşak söz) deyiş geçmek Rahman'ın kullarının özellikleri olarak zikredilmektedir (25/63). Peygamberimize inanmayan/inanmak istemeyenlere karşı şimdilik sen onları hoş gör ve "size selam olsun" de. Yakında bilecekler (43/89) emriyle onlara selam vermesi emredilmektedir. Burada kastedilen sizinle işimiz yok, sizin yaptıklarınız size bizimkiler bizedir anlamına gelebileceği gibi, kötülüğe kötülükle, yanlışa yanlışa cevap vermeyerek aynı hataya düşmemektir (Razi 1988, 539).

Kuran'ın selam ile ilgili sunmuş olduğu çerçeve bu şekildedir. Bu bağlamda selam kavramı kullanılırken Müslümanlar için çeşitli amaçları ifa eder. Bu amaçların yerine getirilmesini selam ile teklif eden Allah Teâla, bu kavram ile birlikte başka erdemlerin tecelli etmesini murad eder. Bu sebeple selam kavramının ele alınışına dikkat edildiğinde görülür ki, odağında selamın olduğu oldukça önemli bir erdemler ağının varlığı söz konusudur.

3. SELAMIN İHTİVA ETTİĞİ ERDEMLER

Erdem ahlaki olarak en iyi şekilde düşünme, hissetme ve yapmaya eğilimli olma halidir (Ryan&Bohlin 45). Erdem aynı zamanda ahlâkî bir meseledir. Tarih boyunca farklı toplumlarda çeşitli mütefekkirler bu konuda birçok eser kaleme almıştır. Erdemler bu eserlerde iki temel farklılığa indirgenerek işlenir. Bunlar amaç/gaye ve araç/vesile olarak ele alınan erdemler olarak değerlendirilir. Bu bağlamda gaye/amaç erdemler, insan hayatındaki soyut hedefleri tanımlayan erdemlerdir. Amaç erdemleri farklı açılardan dört ayrı gruba ayırmak mümkündür (Tarhan 2016, 21):

1. Sevgi ve güven eksenindeki erdemler: İnsanları sevmek, şefkatli olmak ve iyilik yapmakla huzur bulmak vb.
2. Sosyal sınırları belirleyen erdemler: Dürüst ve adil olmak, saygıyla donanmak ve yalan söylememek vb.
3. İletişim biçimini belirleyen erdemler: Hoşgörülü, barışçıl, içten ve anlayışlı olmak vb.

4. İç disiplinle ilgili erdemler: Paylaşıcılık, alçakgönüllülük, yardımseverlik ve uzlaşmacı olmak vb.

Selam kavramının doğrudan ya da dolaylı olarak bu dört gruptaki amaç erdemleri yansıtmaması söz konusudur. Ayrıca cömertlik gibi olumlu duyguları harekete geçiren ve nezaket gibi olumsuz duyguları azaltan araç erdemlerle de ilişkisi vardır.

Aşağıda amaç ve araç erdemlerden sevgi, saygı, barış, güven, sorumluluk, alçakgönüllülük ve cömertlik erdemleri selam kavramı bağlamında ele alınmıştır.



Şekil 1. Selam ile ilişkili erdemler.

1. Sevgi

Sevgi, sevdiğimiz şeyin yaşaması, gelişmesi için duyduğumuz etkin ilgidir. Sevmek, birinin iyiliğini istemektir. Sevgi, sadece sıradan bir duygu değildir. Sevginin bir erdem, kalıcı bir şahsiyet halini alması ancak karar ve yargılarımızda, eylem ve davranışlarımızda etkinlik kazanmasıyla mümkün olur. Örneğin etkin sevginin başta gelen özelliği vermektir. Buna göre gerçek sevgi vermekle başlar ve sürdürülür. Kişi bir başkasına sevinçlerinden, üzüntülerinden, bilgisinden bir şeyler vermesi ölçüsünde karşısındakini zenginleştirir. Vermek karşısındaki insanı da verici kılar. Sevgide cömert olmak insana çok şey kazandırır. Çünkü sevgi paylaştıkça artar. Sevgi erdemi insanlara merhameti, şefkati, anlaymayı, iletişim kurmayı öğretir (Hökelekli 2013, 16-17, 23).

Hız. Muhammed şu sözü ile sevginin imanın bir göstergesi olduğunu vurgulamaktadır: "Canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Uyguladığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayınız." (Muslim, İman, 93-94). O bu söz ile insanlık ailesini yaratan Allah'a duyulan sevginin bir yansıması olarak insanları sevmenin ve Allah'ı sevmeyi başarmış mü'min kardeşlerine karşı özel bir sevgi beslemenin imanın bir gereği olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca onun sevgiyi artıracak yollardan biri olarak selamı tavsiye etmesi, selamın sevgi bağı kurmak konusundaki gücüne işaret etmektedir ve aynı zamanda selam ile sevgi arasındaki bağın kuvvetini vurgulamaktadır. Selam aracılığıyla insanların birbirleriyle iletişim kurmak için fırsatlar oluşturmalarının ve bu sayede sevgi bağının kurulup gelişmesinin kolaylaşacağına işaret etmektedir (Nazıroğlu vd. 2016). Zira sevgi karşılıklı olarak beslenirse gelişir ve artar. Selamlaşma ise sevgiyi besleyen en önemli davranışlardan biridir.

Sevgi, insanları birbirine yaklaştıran ve kaynaştıran, içsel olarak bağlayan doğal, ruhi bir temayüldür. Selam ise bu eğilimi kimi zaman başlatan, kimi zaman sürdürmeyi sağ-

layan veya destekleyen bir eylemdir. Bir varlığı sevmek, onun var olmasını arzulamaktır, var olduğunda da mevcudiyetinden mutluluk duymaktır (Hökelekli 201, 83). Selam ile kişi karşısındakinin varlığını sağlık, huzur, mutluluk, emniyet ve esenlikle sürdürebilmesi için dua etmiş olur. Böylece selam veren karşısındakine iyi ve güvende olmasından dolayı mutlu olduğunu hissettirmiş olur. Karşılıklı birbirinin esenliğinden mutlu olmak ise aradaki sevgi bağı kuvvetlendirir. Selamlaşmanın sevginin diğer unsurlarının da ortaya çıkmasına vesile olduğu ifade edilebilir.

Sevginin başlıca unsurları, ilgi, sorumluluk, saygı ve bilmektir (Fromm, 1980, 34). Selamlaşma ile karşılıklı ilgi gösterilmiş olur. Ayrıca karşılıklı bir sorumluluğun yerine getirilmesi de söz konusudur. Saygı göstermiş olmakla birlikte taraflar, birbirlerini tanıdıklarını izhar etmiş veya tanışmak için bir adım atmış olurlar.

Öte yandan ayırt etmeksizin tüm insanları içtenlikle ve iyi niyetle selamlamak, Yaratıcı'ya duyulan sevginin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. İnsanlara sevgi nazarıyla bakabilmek ve sevakle iletişim kurabilmek konusunda Allah inancı ve sevgisi insana kuvvetli bir içsel dayanak ve gerekçe sunar. 'Yaratılanı severim yaratandan ötürü' sözü bunun en özlü ifadelerinden biridir. Ayrıca Allah'ın selam ismini zikrederek O'na başkalarının selameti için dua ederek de sevgi bağı güçlendirmiş oluruz.

2. Saygı

Saygı bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya sebep olan özel tutumdur. Tanıyıcı ve değerlendirici olmak üzere iki tür saygıdan söz edilebilir. Tanıyıcı saygı, kişileri herhangi bir özelliğinden veya başkalarından farklılığından dolayı değil sırf kişi olmalarının farkına varmakla duyulan saygıdır. Bu saygı bütün insanların eşit olması anlayışına dayanır. Değerlendirici saygı ise, bir kişinin olumlu özelliğinin başkalarıyla kıyaslanarak değerlendirilmesi sonucu duyulan saygıdır. Saygının dayandığı şey karşımızdakinin değeri, üstünlüğü, yaşlılığı, yeteneği ve başarısı, kutsal ve manevi gücü gibi nitelikleridir. Saygı duyulan şeye yüksek değer verilir, onu rahatsız etmekten, incitmekten çekinilir, ona yakın durmaya çalışılır. Saygı karşılıklı bir tutumdur. İçimizde diğerlerinin bize davrandığı gibi davranma eğilimi vardır. Buna göre saygı, başkalarınca bize davranılmasını istediği şekilde başkalarına davranmaktır. Başka bir deyişle saygı, insanın kendi kişiliği ile başkalarının kişiliği arasındaki sınırı bilip onu aşmamasıdır. (Hökelekli 2013, 39).

Saygı öncelikle kendimize sonra da başkalarına değer vermek demektir. Önce kendine saygıyı ilkel kararlı, vakarlı, tutarlı bir şekilde sağlayabilen kimseler bunu başkalarıyla ilişkilerinde gösterebilirler. Böylece insanlar nezdinde saygınlığı, güveni ve itibarı kazanabilirler. Kendine saygı duymak bir başka ifadeyle özsaygı, insanların kendilik algıları çerçevesinde ne oldukları ya da ne olmadıklarına yönelik değerlendirmeleridir. Kendilerini fiziksel ruhsal ve kişisel becerileri açısından olumlu değerlendirenlerin özsaygıları yüksektir. Öz saygısı yüksek olanlar, kendilerini değerli, olumlu, beğenilmeye ve sevilmeye layık kişiler olarak görürler. Bu da onların hem kişisel yaşantılarını hem de sosyal ilişkilerini etkiler. (Yapıcı ve Kayıklık 2005, 183-184).

İnsanların birbirlerine saygı göstermelerinin ilk adımı selamlaşmalarıdır. Sözü edilen selamlaşmanın karşılıklı saygıyı doğurabilmesi için bu eylemin tevazu, nezaket, vakar ve samimiyetle yapılması gerekir (Yaman, 2012, 96). İnsanların rengine, şekline, makam ve mevkiine, kazanç ve servetine bakmadan onları ciddiye alarak selam vermek saygılı tutumun en önemli belirtilerinden biridir. Bu davranış insan varlığına duyulan saygının gereğidir. Birtakım özellikleri beğenilmese ya da düşünceleri kabul edilmese dahi her insanın değer verilmeye layık bir özü, dikkate alınması gereken bir kişiliği ve dinlenmeye değer düşünceleri olduğunu kabul etmek ve bu yönde davranmak, olgun bir saygı anlayışını yansıtır. Bu yüzden düşünce, inanç, yaşayış bakımından farklı olsalar da insanlar aralarında saygın bir biçimde iletişimi kesmemelidirler. Bu durumda kişilerin birbirlerine en azından

selam vermeleri saygın bir ilişkiyi sürdürebilmeleri için önemlidir. İnsanların birbirlerine selam dahi vermemesi, birbirlerini görmezden gelmeleri, yokmuş gibi davranmaları, daha az saldırgan görünse de onlar açısından daha çok yaralayıcı ve yıpratıcı bir saygısızlık olarak değerlendirilebilir (Hökelekli 2013, 40-41).

Selamlaşmak aynı zamanda insanların kişisel alanlarına karşı duyulan saygının bir gereğidir. Bunun iki boyutundan söz edilebilir. Birincisi mahrem/kişisel mesafeye saygı, ikincisi özel yaşantıya saygıdır. Kişisel alan, bir kimsenin çevresinde tuttuğu görünmeyen bir koruyucu çember olarak tanımlanır. Bu çemberin çapı/genişliği kişiden kişiye, toplumdandan topluma değişir. İletişim halindeki insanlar aralarındaki mesafeyi pek çok farklı etkene bağlı olarak daraltabilir veya genişletebilir. Örneğin 30 santimetrelik mesafe bizim için mahrem mesafedir, oraya kadar ancak duygusal olarak yakınlık duyduğumuz ve güvendiğimiz insanların yaklaşmasına izin veririz. Ancak onların bu yakınlığından rahatsızlık duymayız. Yine 40-80 santimetrelik mesafe de samimi mesafe olarak değerlendirilebilir. Seksen santim ile iki metre arası mesafe ise işlerin rahatça konuşulduğu, resmi ilişkilerin sürdürüldüğü sosyal mesafedir. İki metreden başlayarak uzayan kişisel mekân ise genel, topluma açık, tanımadığımız kişiler içindir (Cüceloğlu 1996, 38-39). Tanımadığı bir insanla konuşmaya başlarken verilen selamla onun sosyal mesafesine dâhil olabilmek için izin alınmış olur. Kendisine her türlü zarardan ve kötülükten güvende olması konusunda iyi dilekte bulunulurken aynı zamanda iyi niyetle bir yaklaşım gösterilir. Selama cevap verilirken ki tutuma bağlı olarak yaklaşarak konuşmaya devam edilir veya uzaklaşarak konuşmaya son verilir. Öte yandan tanışıklığı olan insanlar da selamlaşarak kişisel alanlarında birbirleri için yer açarlar.

Bir evin ya da iş yerinin, özel bir mekânın girişinde izin istemek amacıyla selam vermek o insanların özel hayatına/mahremiyetine saygı göstermek anlamına gelir. Kur'an'da bu husus en önemli adab-ı muâşeret kurallarından biri olarak belirtilir: "Ey inananlar, kendi evlerinizden başka evlere, izin alıp halkına selam vermeden girmeyin. Herhalde bunun sizin için daha iyi olduğunu düşünüp anlarsınız." (24/27). Bu ayette başkalarının evine giriş için iki kuraldan bahsedilir. Birisi selam diğeri de istinas yani sevgiyle hoş karşılanacağından emin olmaktır. Buradaki istinas selamınızın nasıl karşılandığını değerlendirmeyle ilgilidir, denilebilir. Ayetteki somut anlatım soyut bir anlam ile yorumlanabilir: Bir insanın, gönül kapısından içeri girmek, onun zihin ve algı dünyasının içine girip dâhil olmak için selam verip izin almak gerekir. Selama karşı gönül hoşluğu ve memnuniyetle alınan bir selam o kişinin selam vereni kendi özel dünyasına kabul ettiği, buyur ettiği anlamına gelir (Hökelekli 2013, 64-65).

3. Barış

Yola çıkınca her sabah,

Bulutlara selam ver.

Atlara, otlara,

İnsanlara selam ver.

Ne görürsen selam ver.

Sonra çıkarıp cebinden aynanı

Bir selamda kendine ver.

Hatırın kalmasın el gün yanında

Bu dünyada sen de varsın!

Üleştir dostluğunu varlığa, Bir kısmı seni de sarsın.

(Üstün Dökmen'den aktaran Cüceloğlu 1996, 11).

Selamı öne çıkararak bu şiir, insanın kendine değer vermesi ve sevecenlikle, hoşgörülle

kendini kabullenmesi yanında yalıtılmış, kopuk, kaybolmuş insanı değil; kendiyse, toplumyla, tabiat ile ve evrenle ilişki kurmuş bir insanı dile getirir. Bir kişinin kendinden hoşlanması ve kendini diğer insanlarla, doğayla ilişki içinde görmesi, yaşamının anlamlı olmasını sağlar. Kişinin kendisiyle ve çevresiyle bilinçli ilişki kurması anlamlı yaşamasına; anlamlı yaşam da sakin ruh halinin gelişmesine yol açar (Cüceloğlu 1996, 12, 17). Etrafındaki canlı cansız varlıklara insanlara ve nihayetinde kişinin kendine selamı, sevgi kapılarını açan bir anahtar gibidir. Kişinin kendi varlığına karşı duyarlı olup buna değer vermesi, bundan hoşnut olması, kendi iç dünyasında huzur ve barışı sağlar. 'Kişinin testisinde ne varsa o sızar.' atasözünde ifade edilen hakikat bu konuyla ilişkilendirilirse görülür ki, kendisiyle barışık, kendisini seven insan, ilişkilerinde barışı ve sevgiyi yansıtır ve yaşattır. Bunun için kişinin öncelikle kendini tanıması başka bir deyişle kendisiyle, düşünce ve duygularıyla ilişki kurması, kendinde olup biten duygusal ve düşünsel süreçlerle ilgili bir anlayışa kavuşması (Cüceloğlu 1996, 94) ve bu değerlendirmenin sonucunda olumlu ve iyimser bir benlik bilincine sahip olması gerekir. Bunun için kişinin düşünce, duygu ve kişisel ihtiyaçlarının farkına varması, iç gözlem yapması, kendine sorular sorarak cevaplar araması gibi eylemleri içeren bir iç iletişimi (Dökmen 1997) kendisiyle hayata geçirmesi gerekir. Kişinin kendine selam vermesi bu süreci başlatmanın veya sürdürmenin sembolik bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca selamın sözlük anlamlarında yer alan tehlikelerden emin bir ağaç veya korunaklı sert bir taşta isim olarak verilmesi kişinin kendine selamı ile ilişkilendirilebilir. Kişinin kendiyse ilgili farkındalığı, iç iletişimini kurabilmesi, kendini sevmesi, kabullenmesi, kendiyse mutlu olması aslında kendini dışarıdan gelebilecek olumsuzluklara karşı -tıpkı bu ağaç ve taş gibi- adeta koruyucu bir kalkan ile kötülüklerden güvende tutması anlamına gelir. Böyle olursa insan en az zarar gelecek şekilde kendini koruyacak veya zarar gördüğünde manevi olarak yeniden iyileştirecek gücü, isteği ve araçları kendinde bulabilecektir. Dolayısıyla kişinin selameti için oluşturacağı olumlu benlik bilinci çok kıymetlidir.

İnsan kendi kurtuluş ve selameti hakkındaki kuvveti ve ışığı ancak kendisinde bulur (Pazarlı 1980, 244). Bunu yapabilmesi için ise öncelikle kendisini bilmesi gerekir. Kendini bilmek 'insan olma'nın 'insanca yaşama'nın ne olduğunun farkına varmaktır. İnsanı diğer canlılardan ayıran, onları üstün kılan ve sorumlu bir varlık haline getiren bu kendilik bilincidir. Kişinin kendiyse ilgili sorduğu "Ben kimim? Niçin varım? Hayatın ve ölümün anlamı ne? İyi yanlarım nelerdir, kötü yanlarım nelerdir? Neyi başarabilirim, neyi başaramam?" gibi temel sorulara bir cevap verebilmek için büyük bir özenle kendini sorgulaması ve kendini tanıma çabasına gönüllü olması gerekir. Böyle yaparsa kişi ancak o zaman kendisini ciddi bir ilgiye ve sevecen bir dikkate layık hissetmeyi başaracaktır (Hökelekli 2011, 16-17)

Bu bağlamda, " ..Evlere girdiğinizde, Allah katından mübarek ve güzel bir selamla kendinize selam verin." (24/61) ayetinde ifade edilen emir yukarıda ifade edilen hissi yaşam anlamına gelebileceği gibi kişinin kendi varlığını ve iyiliğini önemsemesi, sevgi, saygı ve ilgiyi kendine karşı yönelmesi sebebiyle kendiyse mutlu ve huzurlu olabilmeye yönelik iyimser bir farkındalığının bulunması anlamında da yorumlanabilir. Zira selamın özünde iyimserlik vardır. İyimserlikle barışın arasında sebep sonuç ilişkisi vardır. İyimser bir insan, yalnızca kendi iyiliğini düşünmeksizin karşı tarafın ihtiyaç, istek ve arzularını da göz önüne alarak hareket eder. Kişi için iç huzuru neyse, toplum için de barış o anlama gelir. Ancak iç dünyasında huzurlu, kendini bilen barışçıl insanlar etrafına güven, huzur ve esenlik verebilir. Barışçıl insan için herkes saygıya değerlidir. Çünkü insanın özünde bulunan iyi şeyler ona kıymet verir (Tarhan 2016, 191-197). Ayrıca yukarıda zikredilen ayette selamın mübarek olarak nitelenmesi selamın sevap, ilahi rahmet, bereket, bağış gibi manevi kazanımlarına işaret ederken, tayyip olması ise onun insan ilişkilerinde oynadığı iyileştirici rolü, yapıcı etkiyi, olumlu katkıyı belirtir (Kasapoğlu 2010, 66).

Bununla birlikte İslam barışı esas alır. Çatışmayı barışçıl yollardan çözmeyi, kötülüğü iyilikle savmayı tavsiye eder. Selam sözü de bu noktada belirleyici bir semboldür. Kur'an selamlaşmanın nasıl yapılması gerektiği ile ilgili ilkeler ve ölçüler ortaya koyarak mü'minleri eğitmeyi amaçlamıştır. Bu ilkelerden bir tanesi selama aynıyle veya ondan daha güzeliyle mukabele etmektir (4/86). Selamlaşma ile ilgili bu ayetin savaşa ilgili ayetlerin arasında olması, İslam dininin asıl amacının düşmanlıklara son vermek ve barışı sağlamak olduğunu gösterir. Bunun yanında mü'minlerin savaş halinde olduğu insanlardan gelen barış teklifine olumlu yaklaşmak yükümlülüğüne işaret eder (Ateş 1991, 332, Esed 1997, I/157). Müslümanlar ve kafirler arasında düşmanlığın ve gerginliğin iyice arttığı bir ortamda Müslümanlar, inkarcılara karşı insanlık dışı ve ölçüsüz davranışlarda bulunmaktan sakındırılmışlardır. Buna göre bir Müslüman kendine selam veren kimseye saygılı ve nazikçe ve hatta karşısındaki kimseden daha nazik ve saygılı olmaya gayret ederek cevap vermelidir. Ayrıca bu ayet selamın bir barışma işareti ve barışçı niyetleri ortaya koyan bir sembol oluşuna da işaret eder. Selam veren kimse düşmanlık yapmayacağına dair güven telkin etmiş sayılır. İnsanı husumetten kötülük yapma düşüncesinden uzaklaştıran selam, barışma vesilesi olur. Düşmanlık, kin, nefret, gerginlik gibi iletişimi engelleyen durumları ortadan kaldıran selam, barış ve hoşgörü için vesile olur. Bazen bir selam uzun zaman kilitli kalmış küslük kapılarını açan bir barış anahtarı olabilir. Dolayısıyla selam ile doğan barış fırsatı en güzel şekilde değerlendirilmelidir. (Kasapoğlu 2010, 61-62).

Müslümanlar, kendi aralarında dostluk, sevgi, saygı, iyilik dileği olarak kullandıkları "selam" kelimesini, kendilerine ve sahip oldukları değerlere düşmanlık gösterenlere karşı barış ve saldırmazlık mesajı olarak kullanırlar (25/63, 28/55). Kendilerini amaçsız bir çatışma ve tartışma ortamına çekmek isteyenlere karşı "selam" diyerek, ısrarla barışı korumayı ilke edinirler (Kasapoğlu 2010, 76-77). Kendilerine incitici hakaret içeren sözler söylense dahi günaha düşürücü kötü sözler söylemek yerine o kişilere uymadan sadece esenlik dileyip bir nevi 'Uzatmayalım, ayrılalım, Allah'a ismarladık' der gibi bir ayrılık selamı verirler (Razi 1988, 17/277, Yazır, tarihsiz, 3747). Diğer taraftan buradaki selam ifadesi müşrikerin kurtuluş ve hidayeti için yapılmış bir dua olarak da yorumlanabilir. Dolayısıyla bu ayet aynı zamanda kötülüğü seçenlere dahi iyiliğe yönelmeleri, doğru yolu bulmaları konusunda dua edilebileceğini gösterir (Bilmen 1985, 3305). Müslümanlar, yukarıda sözü edilen iç huzuru ve barışı kendilerinde hissedebildiklerinde tahriklere rağmen sakin ve sabırlı olabilmeyi ve "selam" diyerek kötülüğe iyilikle mukabele etmeyi başarabilirler.

4. Sorumluluk

Sorumluluk, kişinin kendisine ve başkalarına özen ve bakım göstermesini, yükümlülüklerini yerine getirmesini, toplumsal sürece katılmasını, acıları dindirmeye çalışmasını ve daha iyi bir dünya için çaba harcamasını içeren bir erdemdir. Sorumluluk sahibi olmak, insanın yaşadığı toplum tarafından kabul görmesini ve toplumda saygınlık kazanmasını kolaylaştırır, başarılı bir kimlik oluşturmasında önemli rol oynar. Ayrıca sorumluluk erdemi, çevresindekilere karşı ilgili ve duyarlı olma, başkalarının haklarına saygılı olma, güvenilir olmak gibi pek çok erdemli davranışı da içerir. Sorumluluk sahibi kişi kendine ve başkalarına karşı saygılıdır (Hökekleli 2013, 58-59).

İslam dinine göre kişinin Allah'a, kendine ve diğer varlıklara karşı sorumlulukları vardır. İnsanın başkalarına karşı olan sorumluluğu Allah'a olan sorumluluğunun gereğidir. Başka bir deyişle sorumluluğun temelinde Allah'a karşı duyulan derin sevgi, saygı ve bağlılık vardır. Zira kişinin kendisinin ve diğer varlıkların selametini nasıl gerçekleştirebileceğine dair Allah'ın kelamı/selamı yol gösterir. Selamlaşma Müslümanların bu bağlamda yalnız kendilerinin değil birbirlerinin de iyiliğini istemeleri, bunun için Allah'a birbirleri için dua etmeleridir. Selamlaşmak karşılıklı olarak insanların birbiri üzerindeki haklarındandır. Hz. Peygamber bu hususu şöyle ifade eder: "Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı

beştir: Selam vermek, hastayı ziyaret etmek, davete icabet etmek, cenazeye merasimine katılmak, aksırana 'Allah sana rahmet esin' demek." (Buhari, Cenâiz, 2; Müslim, Selam 4; İbn Mâce Cenâiz 1). Bu husus daha geniş bir çerçevede düşünülürse fark edilir ki Müslümanların, Allah'ın yeryüzünü, insanları ve diğer varlıkları selamet içinde tutması için dua etme sorumluluğu vardır. Ancak burada ifade edilmelidir ki dua sadece söz ile ifade edildiğinde eksiktir. Selam sadece sözle ifade edildiğinde sorumluluk yerine getirilmiş olmaz. Başkalarının selameti için gücü nispetinde gayret etmek, çalışmak da gereklidir.

Daru's-selam Kur'an'da mutlak esenlik, huzur ve mutluluk yurdu olan cennetin karşılığı olarak yer alan bir terkiptir (6/127; Razi 1988 10/177). Allah iyi kullarını darus-selam ile müjdeler. Bunun yanında dosdoğru yola uyanları daru's-selama davet eder (10/25). Buradaki davet dosdoğru yaşayanların öte dünyadaki nihai esenliğe davet edilmesi manasına gelmekle birlikte bundan ibaret değildir. Aynı zamanda gerçek mü'minin bu dünyadaki ruh durumunu, yani onun Allah'la, tabi çevresiyle ve kendisiyle barış ve bağdaşım içindeki huzurlu, güvenli ruh durumunu da ifade eder (Esed 1996, 1/398). Başka bir deyişle kişinin Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle yaşayarak, kendine, diğer insanlara ve varlıklara karşı sorumluluklarını yerine getirmesi bu dünyada daru's-selamı oluşturmaya çalışma sorumluluğu anlamında yorumlanabilir. Zira Allah insanı yeryüzündeki tüm varlıkları yönetme, onların sorumluluğunu üstlenme (2/30; 6/175; 10/14) ve adaletli bir toplumsal düzen oluşturma (4/58) görevi ile görevlendirmiştir. Bu "ilahi emaneti" yerine getirme konusunda akıllı ve ergenlik çağına ulaşmış her Müslüman gücünün yettiği ölçüde (2/233, 236, 286) sorumludur. Bu sorumluluğu yerine getirip getirmeme durumuna göre mükâfat veya cezayı hak edecektir. Dolayısıyla insan Yüce Allah ile kendisi ve canlı-cansız tüm çevresi ile ilişkilerinde başıboş ve sorumsuz değildir (75/36; 29//2). Kişinin kendi eylem ve davranışlarından başlayarak (17/36) aileye, oradan da tüm topluma yayılan görevleri vardır (66/6, Buhari, Cuma, 6; Müslim, İman, 5). Örneğin kişinin ruhen ve bedenlen kendisini sağlıklı tutarak korumasından (Buhari, Savm 55; Teheccüd 18) toplumdaki kötülüklerin engellenmesine (3/104; 5/62, 63, 79) kadar gücü nispetinde yerine getirmesi gereken sorumlulukları vardır. Aynı gemide seyahat eden insanlar bu gemide daru's-selamı yani huzuru, emniyeti, barışı sağlamakla aslında kendi selametleri için de çalışmış olmaktadır (8/25). Bu yüzden kişinin nemelazımcılık yaparak haksızlıkları, olumsuzlukları yalnızca seyrederek izlemesi bu sürece olumsuz manada katkı sunmak anlamına geleceğinden kabul edilemez (Hökekleli 2013, 65-66). Dolayısıyla Müslüman sadece kendi selamı/selameti için değil tüm insanların emniyeti, adaleti, huzuru ve barışı için mücadele etme sorumluluğunu yerine getirmelidir. Müslümanlar Allah'ın kelamını selam ile tebliğ ederek, başka bir deyişle yaşantılarında barışı, huzuru, güveni, emniyeti insanlara hissettirerek, gittikleri yere bunları götürerek iyiliği yaygınlaştırmak ve kötülükleri azaltmak ve hatta yok etmek sorumluluğunu hissetmelidirler.

Ancak bunu yapabilmesi için öncelikle insan, kendi iç dünyasındaki mücadelede galip olabilecek teçhizata sahip olmalıdır. Bunlar ise selam ile aynı kökten türemiş terkipler olan kalbi selim ve akliselimdir. Kalbi selim (37/84; 26/89) hem şirkten hem de kin, hased, öfke, cehalet ve kötü huylardan uzak ve temiz bir kalp; selamete eren, İslam olan, müsalem eden (sulh seven) ve Allah'a teslim olan bir kalp anlamlarına gelmektedir. Kalbin sıhhat ve selameti başka bir deyişle selim olabilmesi için ilim ve güzel huya ihtiyaç vardır (Razi 17/351; 18/615). Temiz bir kalp ile Allah'a yönelmek O'na karşı sorumluluk bilinciyle yaşamak anlamına gelir. Allah'a karşı duyulan derin sevgi, saygı ve bağlılık vicdanı güçlendirir. İşte kalbi selim sorumluluk ile vicdanı yan yana getiren kötülükten uzak, temiz kalabilmek anlamına gelir. Bir başka deyişle erdemlerin hayata geçirilmesi için çok önemli bir unsur olan iç sorumluluğun geliştirilmesidir (Tarhan 2016, 122). Akliselim hüküm ve kararlarında doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden faydalıyı zararlıdan ayırabilen akıl, sağduyu anlamına gelir. İnsanın fitratına (30/30) yaratılıştan getirdiği özelliklerine uygun bir biçimde insanın ruhi ihtiyaçlarını, duygularını, sezgilerini yok saymadan onları da hesaba

katarak düşünebilme ve karar verebilme yeteneğidir. Kalbi selim ile aklıselim birbirini tamamlayan bir bütünün parçalarıdır. Zira insanın yaratılıştaki saflığını ve doğru yol üzere istikametini koruyabilecek doğru düşünmeye ve temiz bir kalbe/vicdana ihtiyacı vardır (Dini Terimler Sözlüğü 2009, 12).

Bir mü'min için selam vermek ve verilen selamı almak aynı zamanda insanların birbirlerine karşı sorumluluklarının var olmasına kapı aralar. Selam vermek veya almak yukarıda zikredilen sorumluluk alanlarının hem zorunlu bir sonucu hem de sebebidir. Kişinin kendisine, kendi dışındaki yaratılmışlara ve Allah'a karşı sorumluluğu birbirilerini tamamlayan bir bütünün parçaları gibidir. Selam, bunların birbiriyle iç içe geçmesinin tezahürüdür. Selam, sorumluluğun güçlü tutulmasına ve süreklileşmesine önemli derecede katkı sunar.

5. Güven

Güven sözlükte korku, çekinme ve kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusu, itimat, yüreklilik ve cesaret gibi anlamlara gelmektedir (TDK 2019). Bir insana güvenmek o kişinin adil, ahlaki kurallara uygun ve öngörülebilir bir biçimde davranacağına dair beklenti ve inanç içerisinde olmak anlamına gelir. Güven, bilişsel bir kavrayıştan çok, bir şeye bağlılık ifade eden itimadın inanç biçimidir. Bir kişinin sözlerinden, davranışlarından ve kararlarından emin olmak ve bunlara göre hareket etme istekliliği güveni oluşturur. Güvenin ilişkili olduğu erdemler sadakat, dürüstlük, vefa, adalet, samimiyet, açık yüreklilik, cesaret, ümit, sevgi, saygıdır. Korku, endişe, kuşku, inançsızlık, ümitsizlik, karamsarlık, anlam kaybı ve keşmekeş güvensizliğin sebep olabileceği durumlardır (Hökelekli 2013, 209-210).

Tüm insan ilişkilerini başlatmak ve sürdürebilmek için güven vazgeçilmezdir. Her yeni ilişki karşı taraftan zarar gelmeyeceği beklentisi ve inancına dayanarak başlar. Tecrübe edildikçe, bu inanç doğrulandıkça kuvvetlenir veya tersi durumda zayıflar. Güven beklemek için önce güven vermek gerekir. Selamlaşma, bir tür güven verme girişimidir. Selamın güven ilişkisinin başlaması ve devamına katkısının iki sebebi vardır. Birincisi, selamın iyi dilek ve temenninin ifadesi olması ve özellikle birbiriyle tanışık olmayanların veya birbirilerine karşı olumsuz duygular besleyenlerin benden sana zarar gelmez mesajını iletmesi güvenmek için olumlu bir inancın oluşmasında etkili olur. İkincisi ise selam eylemi ile gösterilen ilgi, bir başkasının duygularını, ihtiyaçlarını hesaba katmak güven oluşmasına yardım eder. Baş sallama ya da tokalaşma denilen el sıkışma yoluyla iyi dileklerini sunmak, insanın karşısındaki kişiye onun dostu olduğunu beden diline de yansıtarak iletmesi, güven ifade etmesi bakımından büyük önem taşır. Bu aynı zamanda iletişime açık olduğumuz mesajını verir. Kendi güvenlik alanıyla o kişinin güvenlik alanı arasında geçiş sağlamak, iki ev arasında kapı açmak gibidir. Selamsız kalmak, arada duvar olduğunun göstergesidir ve ilgisizlik, aldırmağlığın bir göstergesi olarak güvensizliğe de sebep olabilir. Duvar ördüğümüz insanla aramızda güvensizlik söz konusudur ve duvar örerek ondan gelecek tehlikelere karşı kendimizi korumaya alırız. Köprü kurmak istediğimizde ise muhatabımızda güven tesis etmeye çalışırız. İçtenlik ile verilen selam insanlar arasında güven ve güçlü bir bağlılık oluşturur. Samimiyet insanların bağlılıklarını güçlendirir ve yapılındır. (Tarhan 2016, 153-156).

Güvenilir olmak ve başkalarına güvenmenin temeli özgüvene sahip olmaktır. İnsanın kendine saygı duyması ve değer vermesi, kendini tanıması, sınırlarını kabul etmesi, kendisiyle ilişkili olması özgüveni oluşturan unsurlardandır (Hökelekli 2013). Nasıl ki kendine saygı duymayan bir kişi başkalarına aynı saygıyı gösteremez ise kendine güveni olmayanlar da başkalarına güvenemez ve güven telkin edemezler. Bu sebeple kişi kendine selam verirken iç sesiyle, düşüncesiyle, duygularıyla kendine güvenmelidir ki başkalarına verdiği selamda bu güveni yansıtabilsin. İnsan ilişkilerinde girişimci olmak bu özgüvene bağlıdır. İnsanlara çekinmeden, sevinçle, rahatlıkla selam vererek ilişkileri başlatmak konusunda istekli olmak, özgüvenin yansıması olan sosyal beceriler arasında yer alır.

İslam dinine göre iman, mü'minin kendini güvende hissetmesi için en önemli dayanaklardan biridir. Çünkü Allah'ın huzur, güvenlik ve esenliğin kaynağı olması O'na inanan, dua eden insana güvende olma duygusu verebilir. Müslümanlar kendilerine ve başkalarına selam verirken güvende olmak için Allah'tan yardım ister, O'na dua ederler. Selamlaşmanın sözlerinde Allah'ın es-Selam adı zikredilir. Bundan maksat O'na onun ismiyle hitap edip gerek kendimize gerekse başkalarına güvenlik ve esenliği Allah'tan istemektir. Dolayısıyla Müslümanlar için selamlaşma Allah'ın varlığı bilinciyle yaşamanın bir göstergesi olan dua ifadesidir. Bu bakımdan "selamun aleykum" ifadesi genellikle söyleyenin Müslüman olduğuna delalet eden bir sembol olmuştur ve halen olmaktadır. Selam ifadesi farklı milletlerden dillerden Müslümanları ortak bir noktada buluşturan sembolik bir ifadedir. Bu ifade ile Müslüman muhatabı ister Müslüman ister gayri müslim olsun kendisinin güvenilir olduğu mesajını da iletmiş olur. Zira Müslüman elinden ve dilinden herkesin güvende olduğu kimsedir (Buhari, İman, 4; Muslim, İman, 64). Selamın anlam havzasında selam almaya ve verilmeye değer bir ahlaki düzeyde olmaya çalışmak niyeti de vardır. Selamlaşmanın Hz. Peygamberin sünneti olarak çokça teşvik edilmesinin ardında bu niyete dayalı olarak bir selam toplumu oluşturmak hedefinin olduğu söylenebilir.

'Sana hiçbir şeyden zarar gelmesin.', öncelikli olarak bizim toplumumuzda selam aracılığıyla öne çıkan iyi dilek temennisidir. Modern dönem batılı kurucu metinlerde öne çıkan ve tıpkı Hıristiyanlık'ta var olan 'insanın doğuştan günahkâr olması' gibi, insan doğasının kötücüllüğünü vurgulayan bakış açılarının aksine, burada insanın doğumdan itibaren belirli bir çağa kadar tamamen masum ve iyi olan doğasına dair vurguyu en iyi yansıtan unsurlardan birisinin selamlaşma ve onun sahip olduğu mana olduğunu görmek mümkündür. Benden sana zarar gelmez anlamından çok, karşılıklı birbiri için verilen iyi temenniler esastır. İnsan ilişkilerinde daha çok iyi niyete dayalı olarak olumlu tutum söz konusudur. Kötücül ve insanın muhtemel kötülüğünü düşünmekten önce aksini ispat eden herhangi bir delil oluncaya kadar herkesin iyiliğini düşünmek İslami tabir ile hüsnü zan ile yaklaşmak önceliklidir. Bu sebepten dolayı selam, göstermelik veya kalıplaşmış nezaket gösterisi olarak değil; söyleyenin samimiyeti, ciddiyeti ve iyi niyetini ihtiva eden bir iletişim aracı olarak kabul edilir. Bu zaviyenin temellendiği esas zemin ise insanın fitraten iyi olduğu inancı ve kabulüdür.

Bununla birlikte insanlar birbirlerine uzaktan selam gönderirler. Söz konusu selam taşıyıcısı için bir emanettir. Gönderilen selamı yerine ulaştırmak aynı zamanda emaneti koruyan güvenilir bir elçi olmaktır. Ayrıca insanlar arasındaki sevgiye, saygıya, değere, özleme bir köprü olmaktır. Selam götürmek veya iletme, gönderen kadar iyiliğin bir taşıyıcısı olmak demektir. Bu taşıma veya iletme sonucunda kimi zaman bir başkasının selamı aracılığıyla yeni tanışıklıkların önü açılır ve dostluklar gelişebilir. Selamı taşıyan kişi, hakkındaki iyi niyet ve olumlu bir kanaatin de taşıyıcısı olabilir. Selam bu anlamda başkalarının nezdindeki itibarın bir taşıyıcısı olarak gelişecek olan ilişkilere de vesile olabilir.

6. Cömertlik

Cömertlik, eldeki imkânları meşru ölçüler içinde, gönüllü olarak ve karşılık beklemeden başkalarının yararına sunma eğilimidir (Çağrı 1993, 82). Selam vermek de bir tür cömertliktir. Selam verirken kişi sesini, sözünü, ilgisini, bakışını, zamanını, duygularını, iyi niyetini karşısındakiyle paylaşır.

Cömert kişi kendisine ait olanları paylaşırken, farkında olmadan muhatabının iç dünyasına güzel bir tohum eker. Bu tohum hemen başak vermese de yavaş yavaş yeşerir ve kişiye güzel özellikler kazandırır. O insanda kendisine cömert davranan kişiye karşı minnet ve şükran duygusu oluşur. Bu da ilişkileri kuvvetlendirir ve insanları yalnızlıktan kurttarır. Cömertliğin bir toplumda değer olarak yüceltilmesi, hastalar, zayıflar, acizler, yaşlılar ve çocuklar gibi kendilerine yetemeyen kişilere ümit verip onları hayata bağlar. Hayata şahsi menfaatlerini önceleyerek bakan bir kişi, kendinde olanı başkalarıyla paylaşmanın

çıkartına aykırı olduğunu düşünüp anlık faydalar uğruna sahip olduğu şeyleri çevresindekilerden esirgeyecektir. Kendisinde bulunanları diğer insanlara ikram edenler, bu davranışlarıyla başkalarına faydalı oldukları gibi, kendilerine de iyilik yapmış olurlar. Çünkü cömertlik paylaşımında bulunan insanlar arasında sevgi doğmasını sağlar. Dolayısıyla iki taraflı bir mutluluğa vesile olur. (Tarhan 2016, 165-171). Bu yüzden İslam dininde te-bessüm etmek, insanları mütebessim bir çehreyle karşılamak (Buhari, Salat, 51, Müslim, Fezail, 134) ve selam vermenin sadaka olduğu (Buhari, Sulh, 11) belirtilerek Müslümanlar bu konularda da cömert olmaya teşvik edilir.

İnsanlar selam konusundaki cömertliğini diğer insanlardan esirgememelidir. Çünkü bir küçük selam bir başkasının dünyasında bir umut kaynağı olabilir. “Garibe bir selam bin altın değer.” “Bir selam bin hatır yapar” atasözleri bu gerçeği ifade eder. Bir selam vermeden geçmemek, az da olsa zamanımızı başkaları için harcamak, bu sayede hatır gönül almak veya hatır saymak başkalarının duygu dünyalarını sevgi, saygı, değerli olduğunu hissetme gibi duygularla zenginleştireceği gibi gösterilen memnuniyet ve yaşadığımız paylaşım da bizi zenginleştirir. Başka bir deyişle selam verenin cömertliği aynı zamanda kendine de yöneliktir.

7. Tevazu

Tevazu kibrin karşıtı olup kişinin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendisini arındırmasını ifade eder (Çağrıncı 2011, 583). İslam inancına göre gerçek anlamda büyüklük yalnızca Allah’a mahsustur (45/37, 22/62, 31/30, 34/23). Dolayısıyla mü’min Allah’a imanının bir gereği olarak mütevazı olmalıdır. Tevazu alçakgönüllülük demektir. Bu erdem, insanların yaratılış bakımından birbirlerine denk olduğu, aralarında özde bir farklılık olmadığı düşüncesine dayanır. Buna göre zekâ, güç, toplumsal mevki, soy, zenginlik gibi kişilerin sahip olduğu farklılıklar, bir üstünlük ve ayrıcalık sebebi oluşturmaz (Hökelekli 2011, 120).

Alçakgönüllülük, derin bir bakış içerisinde kendini üstün görmemek, ölçülü ve ılımlı bir kendilik algısına sahip olmaktır. Dolayısıyla kendi üzerinde düşünen, kendini seyreden, tanyan insan alçakgönüllü olur. Tevazu, sahip olunan özellikler sebebiyle kendini yüceltmeyecek ve kendini de hakir görüp değersizleştirmeyecek bir bilinçle var olmaktır. Makam, zenginlik, yetenek, şöhret, bedensel güç ve güzellik, başarı gibi geçici şeylere gereğinden fazla önem vermemek, bunları kendinin ve başkalarının gelişmesi ve olunlaşmasına hizmet ve yardım vasıtası olarak görmektir. Mütevazı insan sahip olduğu meziyetlerle övünmez, insanlara üstten bakmaz. Büyükle büyük, küçükle küçük olabilir. Herkesle uyumlu bir iletişim ve dostluk kurar, güler yüzlü, tatlı dilli ve sevecen bir yaklaşıma sahip olur (Hökelekli 2011, 121). Ayırt etmeksizin tüm insanlarla selamlaşarak gösterilen tevazu, insanı sevmeye, insana değer vermeye yönelir. Bu, kişinin kendisini sevdiği gibi başkalarını da sevmesi, başka insanların hallerini anlamaya çalışma duyarlılığına sahip olması anlamına gelir (Tarhan 2016). “Ben onun yerinde olsam bana selam verilmesinden memnun olur muydum?” sorusunu sormak, verilen cevap evet ise “o halde selam vermeliyim” kararını eyleme dönüştürmek, sözü edilen duyarlılığa bir örnektir. Tek tek insanların değerini yükseltip şerefini artıran tevazu aynı zamanda toplumda kin beslemeyi ve birbirinden uzaklaşmayı önler, huzur ve kaynaşmaya vesile olur, böylece bir sevgi ortamı oluşturur.

Hız. Peygamber’in hadisinde ifade ettiği selamlaşma adabına göre küçüğün büyüğüne, taşıtta olanın yürüyene, yürüyenin oturana, sayıca az olanın çok olanlara selam vermesi esastır (Buhari, İstizan, 5-6). Buna göre küçüğün büyüğüne selamı saygıyla ifade ederken, büyüğün küçüğüne selam vermesi tevazu göstermesi anlamına gelir, denilebilir. Nitekim Hz. Muhammed karşılaştığında ve hatta bazen özellikle yanlarına giderek çocuklara selam verip hâl hatırlarını sormuştur (Ebu Davud, Selam, 4; İbn Mace, Edeb, 14; Buhari İstizan, 15; Müslim, Selam, 15). Bunu yaparak onlara selamlaşmayı sevdirmeye, benimsetmeye

ve öğretmeye çalışmıştır. Aynı zamanda yaş farklılığının bir üstünlük vesilesi olarak görülmemesi gerektiğini göstermiştir. Böylece selam verirken selamlaşmanın tamamlayıcı önemli unsurlarından birisi olan tevazu dair örnek davranışlar sergilemiştir.

Hz. Peygamber “Kuşkusuz Allah katında insanların en iyisi önce selam verendir” (Ebu Davud, Edep, 133/144) sözü ile selam vermede önce davranmayı teşvik etmiştir. Selam veren iyi bir işi başlatmış olan, selamı alan ise bu işe sonradan katılan, ortak olandır. Bu bakımdan eylemi başlatmak Allah katında daha değerlidir (Kasapoğlu 2010). Tevazu selam verme eylemini değerli kılan unsurlardan bir diğeri olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyişle selam veren olmak, karşısından beklememek mütevazı olmanın bir tezahürü olabilir. Örneğin kişinin iç dünyasında yaşayabileceği büyülenme, gurur veya küçümseme gibi kötü tutumlar onu selamı vermekten alı koyabilir. Dolayısıyla tevazu, selam verme eyleminden alıkoyan engelleri birer birer ortadan kaldıran erdemlerden biridir, denilebilir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Selamlaşma beraberinde birçok erdemi yaşamayı ve yaşatmayı sağlar. Toplumsal alışkanlıklarımızın vaz geçilmez bir parçasıdır. Selamlaşma insan ilişkilerini başlatmak için önemli bir anahtardır. Hemen her toplumda farklı sözlerle ifadesini bulan selam evrensel bir iletişim unsurudur. Allah insanların barış ve huzur ortamında yaşamalarını ister ve bunun için de insanların hem birbirlerine karşı güven uyandırmaları hem de birbirleri için iyi dilek ve temennilerinin bir ifadesi olarak selamlaşmalarını emreder. Müslümanların bir sembolü haline gelmiş olan selam ifadesini söylemek aynı zamanda Allah'ı zikirdir. Bu nedenle Müslümanlar için bir ibadettir. Selam sadece başkaları ile değil kişinin kendisiyle iletişiminde barışı sağlayabilmesine de yardım edebilir. Selamı ilk veren çok daha fazla sevap alır. Selamı mutlaka cevaplamak hatta daha güzeliyle cevaplamak esastır. Sadece karşılaşmada değil ayrılırken de selam ile ayrılma birbirine verilen değer göstergesidir.

Selam kavramı ile erdemler ilişkisinden çıkarılabilecek eğitimle ilgili ilkesel hedefler şunlardır:

Çocukların/Gençlerin,

1. Samimiyetle selam verebilen, iletişimi başlatabilen birer insan olabilmeleri; olumlu bir benlik bilinci, özgüven ve özsaygı geliştirmeleri için yardımcı olmak.
2. Kendine selam verebilen başka bir deyişle kendine değer veren, kendini tanımaya çalışan, kendiyle iletişim kurabilen insanlar olabilmelerini desteklemek.
3. Selam aracılığıyla sadece kendi iyiliğini değil tüm insanların ve varlıkların iyiliğini istemek, bunun için sözlü ve fiili dua etmek bilinci ve hedefini kazanmalarına rehberlik etmek.
4. Evde sosyal hayatta, okulda selam alıp vermeyi sevgi, saygı, barış, nezaket, güven sorumluluk, cömertlik ve tevazu gibi erdemlerle ilişkilendirebilmeleri konusunda onlara yol göstermek.
5. Selamı sözde değil özde ilişkili olduğu erdemleri yaşayarak ve yaşatarak vermenin anlamını ve önemini kavramalarını sağlamak.
6. Selam almaya ve verilmeye layık (güvenilir) insanlar olmaya çalışmanın bir selam toplumu oluşturmaya sağlayabileceği katkıları kavramalarını sağlamak.
7. Selam, selamlaşma ile barışın ilişkisini kurabilmelerine yardımcı olmak.
8. Bir selam toplumu oluşturma amacı doğrultusunda, tükenmez enerjilerini dünyada tüm insanlar ve varlıklar için güvenlik, adalet, huzuru sağlama sorumluluğunu yerine getirmeye yöneltmelerini teşvik etmek ve desteklemek.

9. Kişinin gerek kendisinin gerekse insanlığın selameti için akıselim ve kalbi selim sahibi olmasının önemini; duygu, düşünce ve tutumlarında temiz kalarak kendi iç dünyalarında selameti, barış ve huzuru yaşayabileceklerini kavramalarını sağlamak. Akıselim ve kalbi selim sahibi olmak için gereken donanımı kazanmaları için faydalı olabilecek ilim, sanat, spor, sosyal sorumluluk projelerinde görev almak vb.nin yollarını göstermek.
10. Kimi zaman yalnızca selam vererek ayrılmanın tarafların birbirlerine zarar vermesini önleyebileceği, kötülüğe iyilikle yaklaşma söz konusu olduğundan karşı tarafın bundan etkilenip olumsuz tutumundan vazgeçebileceği gibi örnekler aracılığıyla selamın çatışmayı barışçıl yoldan çözmenin yollarından biri olduğunu fark etmelerini sağlamak.
11. Bir Müslümanın ebedi selametini sağlamanın, cennetle ödüllendirilmesinin ön koşullarından birisinin dünyada daru's-selam oluşturma hedefini gerçekleştirmek yönünde gücü nispetinde çalışmak olduğunu fark etmelerini sağlamak.
12. Selamlaşmanın çekinme veya dışlanma korkusundan kurtararak sosyalleşmeleri ve toplumsal hayatta güvenilir bir yer edinmelerine katkı sağlayabileceğini fark etmelerini sağlamak.
13. Kişinin iman ile irtibatlandırarak kendine verdiği selamın, bir başka ifadeyle kendi güvenliği ve iyiliği için ettiği duanın onda güvenlik ve huzur duygusu oluşturabileceğini fark etmelerini sağlamak.
14. Selamlaşma ile insanların birbirlerinin kişisel alan ve mahremiyetlerine saygı duymaları arasındaki ilişkiyi kavramalarını sağlamak.
15. Selam kavramı aracılığıyla insanlar arası ilişkilerde barışı esas almaları, kendi düşüncesinden veya inancından olmayanlara karşı hoşgörü, sabır ve duygudaşlık becerilerini geliştirmelerine katkı sağlamak.
16. Selamlaşmayı aralarında bilinçli bir şekilde yaygınlaştırmaları ve alışkanlık haline getirmeleri için farklı etkinlikler planlamak ve uygulamak.

Selam ve selamlaşma, Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi gereği tüm öğretim programları için belirlenen yetkinliklerden, kişisel, kişilerarası ve kültürlerarası yetkinlikleri içeren; bireylerin farklılaşan toplum ve çalışma hayatına etkili ve yapıcı biçimde katılmalarına imkân taniyacak; gerektiğinde çatışmaları çözecek özelliklerle donatılmasını sağlayan tüm davranış biçimlerini kapsayan 'sosyal yetkinlikler'in kazandırılmasıyla doğrudan ilgili bir konudur. (MEB 2 2018, 4)

İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında selam ile ilişkilendirilerek ele alınmış ve alınabilecek kazanımlarla ilgili şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

1. "Dinî ifadeleri, günlük konuşmalarda doğru ve yerinde kullanır." kazanımı altında yer verilen kavramlar arsında selam vardır. Selam konusunda; "essalamü aleyküm/selamün aleyküm" ifadeleri ile dilimizde yaygın olarak kullanılan diğer selamlama cümlelerine yer verilir. Selam sevgi, saygı, güven ve barış gibi erdemler ile ilişkilendirilerek ele alınır (Yiğit vd. 2018a, 14-16).
2. "Tekbir ve salavatı söyler." kazanımıyla ilgili olarak salavatın Hz. Peygamber'e duyduğumuz sevgi ve saygının ifadesi olarak selam göndermek manasına geldiğine işaret edilmektedir (Yiğit vd. 2018a, 21-24).
3. "Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir." kazanımı vesilesiyle biriyle karşılaşılınca selamlaşmak nezaket kuralları arasında zikredilmiştir (Yiğit vd. 2018b, 60).

4. "Selamlaşma adabına riayet eder." kazanımı sayesinde selamlaşmanın sevgi ve güven erdemiyile ilişkisi açıklanmış, saygıya ise yalnızca değinilmiştir (Yiğit vd. 2018b, 63-65). Selamlaşma ifadeleri ile Allah inancı ve dua arasında bir bağ kurulabilir. Esenlik ve güvenlik dileğinin Allah'a yönelip dua ederek yapıldığı, bu bağlamda vurgulanabilir. Selamın diğer bazı erdemlerle ilişkisine de yer verilebilir.
5. "Tahiyyat duasını okur, anlamını söyler." kazanımı çerçevesinde Tahiyyat duası açıklanırken Allah'ın Hz. Peygamber'e selamı ve Müslümanların namazlarında kendilerine ve Allah'ın iyi kullarına ve dolayısıyla tüm varlıklara selam vermiş olduğu vurgulanmaktadır (Yiğit vd. 2018b, 74).
6. "Toplumumuzu birleştiren temel değerleri fark eder." kazanımı ile ilgili olarak insanları birbirine yaklaştıracak, sevgi, dostluk, kardeşlik duygularını canlandıracak davranışlar arasında selamlaşmadan da söz edilmektedir (Kırman vd. 2018, 120).
7. "Güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar." ve "Örnek tutum ve davranışların birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendir." kazanımları ile ilgili olarak saygı erdemi açıklanırken Hz. Peygamber'in insanlar arasında ayırım yapmadan herkese saygı duyusunun örnekleri arasında, onun çocuklara selam vermesi zikredilmektedir (Macit 2018, 76-86). Bu bağlamda dostluk konusu bağlamında selamlaşmanın dostluk bağı kurma ve kuvvetlendirme açısından önemine değinilebilir. Ayrıca sevgi konusunda da sevgiyi artırmanın en etkili yollarından birisinin selamlaşma olduğu ile ilgili hadise de yer verilebilir.
8. "İsim ve sıfatlarının yansımalarıyla Allah'ı tanır." kazanımı bağlamında yer verilen Allah'ın isimleri arasında es-Selam ismi sadece Haşr suresinin 22-24. ayetlerinin meali içerisinde isim olarak yer verilmektedir (Konaklı vd. 2018, 23). Bu isimle ilgili olarak kısa da olsa bir açıklama yapılabilir.
9. "İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar." kazanımı ile ilgili olarak mahremiyetin korunması, mahremiyete saygı bağlamında selam emrinden bahsedilmiştir (Konaklı vd. 2018, 99).
10. "İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur." kazanımı bağlamında selamlaşmanın sevgi ve saygıyı artırmadaki olumlu etkisi açıklanabilir.
11. "Duanın anlamını ve önemini örneklerle açıklar." kazanımı ile ilgili olarak selamın da Allah'ın es-Selam adını zikrederek kendimiz ve başkaları için yaptığımız bir dua olduğu örnek olarak verilebilir.
12. "Zekât, infak ve sadakanın bireysel ve toplumsal önemini fark eder." kazanımıyla ilgili olarak yardım ve sadakanın sadece maddi şeylerden olmayacağı manevi yönünün de bulunduğundan bahsedilirken tebessüm örneği yanında selam da eklenebilir (Nayir vd. 2018, 50-57).
13. "İman ve İslam kavramları arasındaki ilişkiyi fark eder." kazanımıyla ilgili olarak iman ile güvende olma, İslam ile selam barış ve güvenlik kavramlarının ilişkisi vurgulanabilir.
14. "İslam'da ibadet kavramı ve ibadetin kapsamını açıklar." kazanımıyla ilgili olarak selam vermenin de bir ibadet olduğu belirtilebilir.
15. "İsrâ suresi 23-29. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir." kazanımı bağlamında yakına hakkını vermek sadece maddi infak olarak değil manevi destek ve yardım ile de açıklanabilir. Selamın manevi bir infak olduğu, bu çerçevede cömertlikle cimriliğin selam ile olan ilişkisine değinilebilir.

16. “İnsanın Allah ile irtibat yollarını fark eder.” kazanımı bağlamında selamlaşma ile yapılan duanın Allah ile birlikte olma bilincini nasıl canlı tuttuğu örneklendirilebilir.
17. “Kur’an’ı Kerim’de geçen bazı kavramları yorumlar.” kazanımı ile ilgili olarak yer verilen cihad, davet, tebliğ, irşat, emri bi’l-maruf ve nehyi ani’l-münker, kavramları ile selama/barışa dayalı bir toplum oluşturma hedefi ve sorumluluğu arasındaki ilişki kurularak ele alınabilir.

İslam Ahlakı ders kitabında selam ile ilişkilendirilerek ele alınmış ve alınabilecek kazanımlarla ilgili şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı 2014):

1. “Selamın insan ilişkilerindeki önemini kavrar. Selam verirken dikkat edilecek hususları açıklar.” kazanımları bağlamında selamlaşma adabına yer verilmektedir. Selam ve selamlaşmanın Kur’an’daki bağlamı ve Hz. Peygamber’in uygulamaları esas alınarak sevgi, barış, paylaşma ve dayanışma erdemlerine değinilmiştir (Ağırakça vd. 2018, 143-145). Verilen zengin örnekler saygı, tevazu, cömertlik, sorumluluk gibi erdemlerle ilişkilendirilerek de ele alınabilir.
2. “Alçakgönüllü olmanın toplum içerisinde sevilen bir davranış olduğu bilincine varır.” kazanımıyla ilgili olarak Hz. Peygamber’in çocuklara selam veriş bir alçak gönüllük örneği olarak verilmektedir (Ağırakça vd. 2018, 36).
3. “Allah-insan, insan-insan ve insan-kâinat ilişkilerinde sevgi ve saygının önemini kavrar.” kazanımı ile ilgili olarak bir hadise yer verilerek selamın sevgiyi artırmanın yollarından biri olduğuna işaret edilmektedir (Ağırakça vd. 2018, 41).
4. “Cömert olmanın güzel bir davranış olduğunu bilir.” kazanımıyla ilgili olarak yer verilen manevi cömertlik örnekleri arasında selam verme de eklenebilir.
5. “Aile bireylerinin birbirlerine karşı vazifelerinin neler olduğunun farkına varır.” kazanımı ile ilgili olarak ailedeki fertlerin birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları bağlamında birbirlerini sevgi, sevecenlik ve saygılarının bir göstergesi olarak selam ile karşılaşmaları ve uğurlamaları zikredilebilir.

Ortaokul ve Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler dersi kitaplarında selam ile ilişkilendirilerek ele alınmış ve alınabilecek kazanımlarla (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı 2018c, 2018d) ilgili şu değerlendirmeler yapılabilir:

1. “İbadetlerle salih amelleri ilişkilendirir.” kazanımı ile ilişkili olarak salih amel kapsamında yer verilen vakti belirlenmemiş ibadetler (Bektaş 2018, 51-54) arasına selamlaşmak da eklenebilir.
2. “Müminlerin iyiliği emretmek, kötülüğü engellemekle ilgili sorumluluklarını değerlendirir.” kazanımı ile Allah’ın yaratılan her varlığa iyilik yapmayı emrettiği açıklanırken (Bektaş 2018, 73) selamın herkesin iyiliği için dua etme bu uğurda çalışarak selam toplumu oluşturma hedefini gösterdiği belirtilebilir.
3. “İsraf ve cimriliğin önemli birer ahlaki zafiyet olduğunu fark eder.” kazanımıyla ilgili olarak selam vermektan kaçınmanın da bir tür cimrilik olduğu belirtilebilir.
4. “Nezaketin kişinin Müslümanlığının önemli tezahürü olduğunu fark eder.” ve “Geleceğimizde yer alan nezaket örneklerini tanır.” kazanımları ile ilgili olarak nezaketle ilgili örnek davranışlar arasında, selamı yaymak ve selama aynıyla veya daha güzeliyle cevap vermek ve başkalarının özel alanına selam ile izin alarak girmek zikredilmektedir (Bektaş 2018, 93,98, 106).
5. “Peygamberimize (s.a.v.) karşı ahlaki sorumluluklarını yerine getirmede istekli olur.” kazanımı kapsamında Hz. Peygamber’e salat u selam etmek ele alınmaktadır (Yiğit 2018b, 21-22).

6. "Topluma karşı ahlaki sorumluluklarını yerine getirmeye duyarlı olur." kazanımı çerçevesinde Hz. Peygamber'in mü'minlerin birbirlerini sevmeleri gerektiği ve sevgiyi selam ile aralarında yaymaları ile ilgili hadisine sevgi bağlamında yer verilmektedir (Yiğit 2018b, 30).
7. "Esmâ'u'l-Hüsna'dan el- Azîz, er-Rahman, es-Selam isimlerini tanır." kazanımı ile ilgili olarak Allah'ın es-Selam isminin anlamlarına yer verilmektedir (Yiğit 2018b, 36). Selam alıp verirken insanların bu ismi zikrederek Allah'a dua ettikleri, kendileri ve birbirleri için selamet istedikleri bilgisi eklenebilir.
8. "Temizlik çeşitlerini sıralar." kazanımı kapsamında ele alınan manevi temizlik konusu içerisinde kalb-i selim kavramına yer verilebilir.
9. "İslam'ın sosyal hayatla ilgili bazı temel ilkelerini ayet ve hadislerle açıklar." ve "Dinî ve ahlaki değerlerin sosyal hayattaki önemini kavrar." kazanımları ile ilgili olarak yer verilen sosyal hayatla ilgili bazı temel ölçütlerden kardeşlik selam ile ilişkilendirilerek ele alınmıştır (Nayir vd. 2018b, 26-28). Diğer ölçütlerden hak ve adaleti gözetmek, emniyet/güven ve sulh da aynı şekilde selamla ilişkilendirilerek açıklanabilir.
10. "Sosyal hayatı olumsuz etkileyen unsurları fark eder." kazanımıyla ilgili olarak ele alınan mahremiyet ihlali konusu bağlamında Kur'an'ın selam ile insanların özel alanlarına girmek için izin istemek emrinden bahsedilebilir.
11. "İnsanlara karşı vazifelerini kavrar." kazanımıyla ilgili olarak Müslümanların birbirleri üzerindeki haklarını anlatan hadis ile selam vermeye yer verilmektedir (Nayir vd. 2018b, 106).
12. "İnfak ve sadakanın yardımlaşma ve dayanışmaya katkısını fark eder." kazanımı çerçevesinde sadaka çeşitlerinden bir örnek olarak selamlaşmaya da yer verilebilir.
13. "Cihat ve cihatla ilgili kavramları ayet ve hadislerle açıklar." kazanımı çerçevesinde yer verilen cihad kavramı ve onunla ilişkisi bağlamında yer verilen emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker, tebliğ gibi kavramlarla selam kavramının ilişkisine değinilebilir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse selam, bir demet kavram ve erdemler ağının tam ortasında bulunan ve toplumsal olarak karşılığı olan yaygın ve kurucu bir kavramdır. Bu kavramın taşıdığı mana ve uygulandığında ortaya çıkan erdemler, esasında onun kurucu bir niteliği haiz olduğunu göstermektedir. Söz konusu kavramın eğitim-öğretim program ve muhtevaları açısından önemi ise büyüktür. Bir eğitim-öğretim aracı olarak toplumların sulhüne ve huzuruna katkısı da o oranda önemli ve büyüktür. Bu bakımdan bu çalışmanın din eğitimi, erdemler eğitimi ve barış eğitimi alanlarında yapılacak başka çalışmalara da katkı sunması umulmaktadır.

KAYNAKÇA

1. Açık, A., Macit, A., Menküç, D., Dirlik, E. E., Paksoy, H. B., Yiğit, H., Beyazal, M. (2018). *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler (İslam 2)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
2. Ağırakça, G. P., Yiğit, H., Aydın, S., Akkaya, v., Erkul İ., (2018). *Anadolu İmam Hatip Liseleri İslam Ahlakı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
3. Akseki, A. H. (1943). *İslam*. c. I. İstanbul: Matbaa-i Ebuzyiya.
4. Ateş, S. (1991). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. C. II. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
5. Bektaş, A., Pesen, M. N., Özyurt, S., Özüdoğru, f. (2018). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
6. Bilmen, Ö. N. (1985). *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. c. VI. İstanbul: Bilmen Neşriyat.

7. Cüceloğlu, D. (1996). *Yeniden İnsan İnsana*. 12. Basım. İstanbul: Remzi.
8. Çağrııcı, M. (2011). "Tevazu Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40. 583-585.
9. Çağrııcı, M. (1993). "Cömertlik Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8. 82-83.
10. Dökmen, Ü. (1997). *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*. 6. bsk. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
11. el-Ezheri (1964). *Tehzibu'l-Luğa*. c. 12, s. 446-447. Mısır: Daru'l-Mısriyye Matb.
12. Esed, M. (1997). *Kur'an Mesajı*. çev. Cevat Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret.
13. Fromm, E. (1980). *Sevme Sanatı*, çev. Yurdanur Salman. 5. Bsk. İstanbul De Yayınevi.
14. Gazali (1974). *Esmau'l-Hüsna Şerhi*. çev. M. Feriştat. İstanbul: Feriştat.
15. Halil b. Ahmed, (1998). *Kitabu'l-Ayn*, tahk. Mehdi Mahzumi- Dr. İbrahim es-Semaraı, Beyrut. s.265-266.
16. Hökelekleli, H. (2011). *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, İstanbul: Timaş.
17. Hökelekleli, h. (2013). *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, İstanbul: DEM.
18. İbn Manzur (1956). *Lisanu'l-Arab*, c. 12, s. 289- 291. Beyrut: Daru'l- Beyrut.
19. Kasapoğlu, A. (2010). İslam'da Selam ve Selamlaşma Olgusu. *Hikmet Yurdu*. Yıl:3. c.3, s.6. 49-87. ISSN: 1308-6944.
20. Kırmán, S., Menküç, D., Uysal, T. K., Paksoy, H. B., (2018). *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 6. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
21. Konaklı, N, Çınar, H., Emiroğlu, s. (2018). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 10. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
22. Macit, A., Menküç, D., Soydaş, D. T., Pesen N. M., Kırmán, S. (2018). *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 7. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
23. Mertoğlu, M. S. (2009). "Salātu Selam" Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 36. S. 23-24.
24. Mir, M.(1996). *Kur'ani Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnkılap.
25. Mukatil b. Süleyman (2004). *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, tahk. Dr. Abdullah Mahmut Şehhate, terc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret.
26. Nayir, S., Açıık, A., Beyazal, M., Paksoy, H. B. (2018a). *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
27. Nayir, S., Yılmaz, M., Karataş, V., Pesen, M. N., Özüdoğru, F. (2018b). *Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler (İslam 1) Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
28. Nazıroğlu, B., Gün. A., Kılıç, A. İ., Kaya, F. (2016). *Temel Ahlaki Değerler, Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, Ankara: Nobel.
29. Pazarlı, O. (1980). *İslamda Ahlak*, 2. Sm. İstanbul: Remzi.
30. Razi, F. (1988). *Tefsir-i Kebir-Mefatihü'l-Ğayb*. c. 17. Ankara: Akçağ.
31. Ryan, K., Bohlin, K. E (1999). *Building Character in Schools*. San Francisco: Jossey-Bass.
32. Tarhan, N. (2016). *Değerler Psikolojisi ve İnsan*. İstanbul: Timaş.
33. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı (2014). *İslam Ahlakı Dersi Öğretim Programı*. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_09/28092216_IslamAhlaki_2014.pdf adresinden 21/01/2019 tarihinde edinilmiştir.

34. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı (2018a). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*. (Ortaöğretim 4-8. Sınıflar). https://dogm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=14 adresinden 20/01/2019 tarihinde edinilmiştir.
35. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı (2018b). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ortaöğretim 9, 10, 11, 12. Sınıflar). https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_05/15104708_201813015378536-DKAB_9-12_SYnYf_DOP_2018.pdf adresinden 20/01/2019 tarihinde edinilmiştir.
36. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı (2018c). *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Bilgiler (İslam 1-2) Öğretim Programı*. https://dogm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=14 adresinden 22/01/2019 tarihinde edinilmiştir.
37. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı (2018d). *Ortaöğretim Temel Bilgiler (İslam 1-2) Öğretim Programı*. https://dogm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=14 adresinden 22/01/2019 tarihinde edinilmiştir.
38. Türk Dil Kurumu (2019). "Güven Maddesi", Türk Dil Kurumu Elektronik Sözlüğü. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c-607cf2c0b254.98959457 adresinden 21 Ocak 2019 tarihinde edinilmiştir.
39. Topaloğlu, B. (2009) "Selam" Maddesi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 36, s. 341-344.
40. Uzunoğlu, N. (2003). *Allah'ın 99 Sıfatı -Esmâü'l-Hüsna Açıklaması*, çev. Nilgün Dürca, Ankara: Zembil.
41. Yaman, E. (2012). *Değerler Eğitimi Eğitimde Yeni Ufuklar*. 2. bsk. Ankara: Akçağ.
42. Yapıcı, A. & Kayıklık, H. (2005). Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi. Çukurova Üniversitesi Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 3/9. 177-206.
43. Yazır, H. (tsz). *Hak Dini Kur'an Dili*. c. V. İstanbul: Eser Neşriyat.
44. Yıldırım, S. (1997). *Kur'an'da Uluhiyet*. İstanbul: Kayihan.
45. Yiğit, H., Açıık, A., Doğan, E. Ö., Kırman, S., Özüdoğru, Menküç, D. (2018a). *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
46. Yiğit, H., Açıık, A., Doğan, E. Ö., Dirlik E. E., Macit, A., (2018b) *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
47. Yurdağür, M. (1984). *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul: Marifet.

Vanlı Bir Kürt Sûfi: Feqîyê Teyran

Muhammed Ali YILDIZ¹

CHAPTER 4

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanı

GİRİŞ

1560-1632 yılları arasında yaşayan Fêqîye Teyran önemli bir Kürt şairdir. Aynı zamanda tasavvufi kişiliği de olan Fêqîye Teyran, ilahi aşk yolculuğuyla geçmiş ömrüne önemli tecrübeler ve eserler sığdırmıştır. Şiirleri ve sade dilde yazdığı hikayeleri ile Kürt halkının Yunus Emre'si olarak kendisini kabul ettirmiştir. Bir Kürt beyinin oğlu olarak dünyaya gelmiş olmasına rağmen içinde bulunduğu zenginliği teperek kendisini ilahi aşk yolculuğuna adamıştır. İlahi aşk için diyar diyar dolaşmış, gezgin lakabını almıştır. Allah'ta fâni olma arzusu ile ömrünü tüketmiştir. Kuşların dilini bildiği ve onlarla konuştuğu da rivayet edilmektedir. Yaşamış olduğu Van ili ve Bahçesaray ilçesi kadim bir kültüre sahip olduğundan ve önemli medeniyetlere ev sahipliği yaptığından yaşadığı coğrafyanın ve kültür havzasının önemli oranda etkisi altında kalmıştır. Yaşadığı coğrafyanın etkisi altında kalmış olmasının yanında bu coğrafyaya ve bu coğrafyanın özellikle edebiyat kültürüne önemli izler bırakmıştır. Tüm bu nedenlerden dolayı hakkında çalışma yapılmaya layık bir şahsiyettir. Kendisi ile ilgili yapılmış çalışma yok denecek kadar azdır. Bazı internet sitelerinde birbirini tekrar eden ifadeler dışında hakkında yapılan çalışmalar bir elin parmaklarını bile geçmeyecek kadar sınırlıdır. Özellikle akademisyeni olduğumuz tasavvuf alanında hakkında neredeyse hiçbir çalışmanın olmadığını üzülerek müşahade etmiş bulunmaktayız. Bu amaçla az ve yetersiz de olsa başlangıç niteliğindeki bu çalışmayı yapmaya karar verdik. Kürtçe bilmediğimizden bu konuda Kürt kökenli, Kürtçe okuyup yazabilen talebelerimizden yardım istedik. Özellikle bazı şiirlerini tercüme etme konusunda Kürtçe bilen talebelerimizin önemli oranda yardımını gördük. Kendilerini de bu değerli mutasavvıf hakkında ve buna benzer başka Kürt mutasavvıflar hakkında çalışma yapmaya teşvik ettik.

Bu çalışmamızda ilk olarak Fêqîye Teyran'ın yettiği Van ili ve Kütçe ismi ile Miks olan Van'ın Bahçesaray ilçesinin tarihini ele alarak konuya başlamayı uygun bulduk. Zira köklü bir geçmiş ve medeniyete sahip olan bu bölgenin Fêqîye Teyran üzerinde önemli etkileri olmuştur. Fêqîye Teyran da elbette beslediği bu coğrafya kültürüne önemli katkılar sunmuştur. Daha sonra bu çalışmamızda Fêqîye Teyran'ın hayatı ve eserleri hakkında bazı bilgilendirmeler yaparak çalışmamıza devam ettik. Hayatı ve eserlerinden hakkında verdiğimiz bazı malumatlardan sonra ise Fêqîye Teyran'ın tasavvuf anlayışı ile şairliği hakkında bazı değerlendirmeler yapmaya çalıştık. Onun tasavvuf hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarabilmek amacıyla bazı şiirlerine başvurduk. Kürtçe olan bu şiirlerinin Türkçe anlam karşılığını da ilgili satırın hemen karşısında vermeye gayret ettik. Onun şairliği ve tasavvuf anlayışı hakkında verdiğimiz malumatlardan sonra ise çalışmamızın sonuç kısmında çalışmamız esnasında ulaştığımız çıkarımları özetleyerek eserimizi tamamlamaya gayret ettik. Bir önsöz ölçeğinde gördüğümüz bu çalışmamızın, ardından daha tafsilatlı çalışmaları beraberinde getireceği umuduyla sizleri Allah'a emanet ediyor, Van ve Bahçesaray tarihi hakkında bilgilendirmeler vererek çalışmamıza başlamayı uygun buluyoruz.

1. VAN VE BAHÇESARAY (MİKS) TARİHİ

Van Gölü kıyısında toprakları verimli, akarsuları bol, iklim koşulları oldukça elverişli, birçok medeniyete ev sahipliği yapmış bir yerleşim merkezi olan Van ve çevresi, coğrafya bakımından önemli bir konumda olduğu için, birçok uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Urartu Medeniyetinin başkenti olan Van'da bugüne kadar varlık göstermiş; Hurriler, Hititler, Persler, Medler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi birçok kültürün izlerini görmek mümkündür. Van bölgesi civarında, hemen hemen en eski medeniyet izlerine kalenin 6 km civarında bulununan, Tilki Tepe Höyüğü'nde rastlanmıştır. M.Ö. 4000 yıllarına ait bazı kalıntılar bu bölgede bir kültürün varlığını ortaya koymaktadır. Burada bulunan mabed, heykel, vazo, dörtgen şeklinde evler ve mezarlara bırakılan idol denilen eşyaların bulunması oldukça gelişmiş bir kültür şeridinin içinde olduğunu göstermektedir. Bu kültür Orta Asya'dan Doğu Anadolu'ya ve oradan da Güney'e inmiştir (Aydın, 1998: 19).

Urartu Kralı I. Sardur tarafından MÖ. 840-830 tarihleri arasında kurularak başkent haline getirilen Van (Tuşpa veya Turuşpa) şehri, Urartu Devleti yıkıldıktan sonra, buralara Osmanlı Devleti'nin hâkim olmasına kadar uzun bir süre önemini yitirmiştir. Urartulardan sonra sırayla Asur, İskit, Med, Pers, İskender (Selevkius), Roma, Part, Sasani ve Bizans (Kılıç, 1997: 3-4) hâkimiyetleri altına giren Van Bölgesi Halife Ömer'in komutanlarından İyad bin Ganem tarafından 640'da fethedilerek İslam Devleti sınırları içerisine dâhil edilmiştir (İbni Nuh, 1315:62). Bu dönemde Van Bölgesinde yaşamakta olan Ermenilerden bazıları cizye vererek Müslümanlarla anlaşırken, diğerleri Bizans hâkimiyetince himaye edilerek Kayseri'ye yerleştirilmiştir (Sabri, 1928:22-23).

Van isminin kaynağı hakkında farklı görüşler beyan edilmiş bunlardan en bilimsel olanı Urartuca "*Biane*" veya "*Viane*" den çıkmış olduğudur. Tarihi kaynakların bütününde Urartular "*Bianili*" demişlerdir. Tarih boyunca Van bölgesi savaşlar, akınlar ve çetin mücadelelerin olduğu bir ortam olmuştur. Bu nedenle Batılı ülkelerin asırlar öncesine ait tarihi eserler, üzerinin tozu ile korunurken bizim bir asır önceki eserlerimiz dahi çok büyük tahribat görmüştür. Arkeolojik araştırmalara göre Van ili yazılı tarih öncesi dönemleri M.Ö. 5000-3000 yılları Kalkolitik dönem başlarına kadar uzanmaktadır. M.Ö. 2000 yılında bu bölgede ilk olarak devlet kuranlar Hurrilerdir. Daha sonra Hurrilerin bölgedeki devamı olan yerli kavimler tarafından M.Ö. 900 yıllarında başkentleri Tuşpa yani Van olan Urartu Devleti kurulmuştur. Assur yazılı kaynaklarında "Uruatri" olarak geçen ve M.Ö. 1273 yılında tarih sahnesine çıkan Urartular, batıda Fırat Nehri'nden Doğuda, İran Azerbaycan'ına, kuzeyde, Gökçe Göl ile Aras vadisinden, Güneyde Toroslar ve Urmiye Gölü'nün güneyine kadar uzanan geniş bir coğrafyaya egemen olmuş ve Yakındoğu'nun en büyük devletlerinden biri olmuştur. Krallığın çekirdek bölgesi bugünkü Van Kalesi ve çevresidir ki bu yüzden, Urartu Krallığı'na zaman zaman "Van Krallığı" da denilmektedir. Doğal bir kale görünümünde olan Van, büyük bir başkent kurulması ve gelişmesi için tüm koşullara sahipti. Ancak Doğu Anadolu bölgesinde yer alan diğer kentler siyasi ve tarihi olarak bu kadar büyük bir öneme sahip olamamışlardı. Urartu yerleşimleri genel olarak Doğu Anadolu başta olmak üzere Gürcistan, Ermenistan, Nahçıvan, İran ve Irak topraklarına kadar yayılmıştır (Pınarcık, 2012:459-482).

Urartular'ın yıkılmasından sonra Van bölgesi eski ihtişamını kaybetmiş ve uzun bir süre bu ihtişamina kavuşamamış, sık sık el değiştiren bir bölge haline gelmiştir. Frigyalılar ve bir kısım Ermeniler de bu sıralarda bölgeye girmiş, ancak çok azınlıkta oldukları için fazla kalıcı olamamışlardır. M.S. ikinci yüzyıla kadar, Persler ve Bizanslılar arasında el değiştirmiş ve daha sonra Bizans, hâkimiyeti eline alarak Ermenilere çeşitli görevler vermiştir. Bizans'ın idaresine son veren Sasaniler, bu bölgede hüküm sürmüş ve yaklaşık olarak yedinci yüzyılın ilk çeyreğinde hükümranlığı son bulmuştur. 625 yılında Derbend yolu ile bölgeye Hazar Türkleri girmiş, fakat hâkimiyetlerinden 13 yıl sonra 638 de İslam orduları İyaz Bin Ganem kumandasında bölgeyi fethetti ve 4 yıl sonra ordu ilerleyerek İran'ı da bozguna uğrattınca, bölge tamamıyla Arap İslam devletinin idaresine geçti. Bölgenin İslam ile şereflenmesi bu şekilde başlamış olup İslamiyet'i tanımamış olan Hazar Türkleri akınlarını terk etmeyip 720 yılında Bin Havf kumandasında Van ve Azerbaycan'ı tekrar ele geçirmişlerdir. Emevilerden' de Halife Yezid zamanında Cerrah Bin Abdullah gönderildi ise de bölge 800 yıllarına kadar Hazarlar'ın hâkimiyetinde kalmıştır. Bu bölgede güç toplayarak söz sahibi olmaya başlayan hazarlar, muaviye yönetimdeki emeviler ile uzun bir süre mücadele etmişlerdir. Sürekli artan Arap saldırıları karşısında Hazarlar diğer Türk boylarının da yardımıyla Araplara karşı daha düzenli hareket etmeye başladılar ve üzerlerindeki Müslüman Arapların yenilmez olduklarına dair oluşan inancı, onları pusuya düşürüp ağır bir kayıp yaşatmalarıyla bu düşüncüyü yıkmışlardır. Sık sık devam eden bu savaşlardan bir sonuç alınamamış, taki 737 yılında emevilerin kırk bin kişilik Hazar ordusunu ağır bir yenilgi yaşatıncaya kadar devam etmiştir. Hazar hakamı bu yenilgi dolaylı İslamiyeti zorunlu olarak kabul etmiş Araplar gittikten sonra eski dinine geri

dönmüştür. Bu dönemde musula kadar ilerleyen hazarlar kısmi olarak Müslüman olup halifeyi tanıyarak ona biat etmişlerdir. 778 yılında bizansla Abbasiler den hasan bin kahrtabe kumandasındaki ordunun karşılaştığını ve bizansın yenilip yetmiş bin altın ödeyerek fıratın gersisine çekilmeyi kabul ettiğini tarihler kaydetmektedir, ancak bu kumandan van bölgesine girdiğinde Gürcü Kralı Liparit kumandasındaki Gürcü, Ermeni ve Bizanslılar tarafından pusuya düşürülüp öldürülmüştür (Talay, 1998:35).

Çeşitli dönemler yaşayan bölgede, Abbasiler zamanında halifenin Hassa ordusunun önemli kısmını teşkil eden Türkler, birlikler halinde Akdeniz ve Güneydoğu Anadolu 'ya Ahlat' a kadar gelmiş ve yerleşmişlerdir. Buğa El Kebir'in seferinden hemen hemen bir asır sonra 969 da Bizans'lular Van Gölü bölgesini tekrar geri aldılar. Kafkasya 'ya kadar ulaşarak onların tabiiyetini kabul eden Ermeni ve Gürcüler dışında yüz binlerce Müslümanı kılıçtan geçirdiler. Malazgirt'in fethine yaklaşıldığı dönemde, Merkez Vastan (Gevaş) olmak üzere Bingöl, muş, Van ve Ağrı Bizans'a bağlı Vaspurakan Eyaleti idi. Selçukluların bölgeye ilk girişi 1054 yılında Tuğrul Bey aracılığı ile olmuş bu tarihte Selçuklular kuruluası sadece 17 yıl olmuştur. Bir yıl sonra Tuğrul Bey yanına Kutalmış Beyi de alarak bağdata kadar ilerlemiştir. Fatımilerin idaresine son verilmiş olup 1057 de Alp Arslan ın kardeşi ve Çağrı Beyin oğlu Yakuti Bey Doğu Anadolu'ya girdi. Kayseride Bizans tekfurunu bozguna uğrattı. 1058 de Yakuti Bey Ani'lerin üzerine ve Van Gölünün kuzeyine akınlar yaparak 1063 te Urfa muhasara edildi. 1064 te Van ve Erciş Kalesi Alpaslanın oğlu Melikşah tarafından feth edilerek Halep'e kadar inildi bu sıralarda Ahlat'ta Selçuklular dan Avşin Bey vardır. Hakka teslimiyet yönünden tanınmış Alparslan 1071 de Haçlı ordusunu malup ederek Romen Diyojen ve Anadolu'ya göz diken düşünceleri silip atmıştır. Harzemşah, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safeviler bölgesinde hüküm sürmüşse de kanununin Irakeyn seferi sırasında Veziriazam İbrahim Paşa tebrize giderek Van Kalesinin anahtarlarını teslim almış ve Safevilerin Van üzerindeki egemenliği 1548 yılında kısa bir kuşatmadan sonra Van tamamen Osmanlıların idaresine geçmiştir. 1548 yılında Van şehri hakimiyet altına alındıktan sonra İran sınırında önemli askeri ve stratejik merkez olması Hasebiyle kurulan Van, Beylerbeyliğinin merkezi oldu (Göyünç, 1986:199).

Van gölü çevresindeki sancakların, yanısıra Van Hinterlandındaki yerleşim birimlerinin bir kısmı da Sancak, Kaza ve Nahiye statüsünde Van Beylerbeyliğine bağlandı. İran topraklarında genişleme veya yapılan idari değişikliklerle onalı ve onsekizinci yüzyıllar arasında Van Eyalet'indeki Sancak sayısı 13-14 arasında değişiklik göstermiştir. Van, Adilcevaz, Bitlis, Erciş, Müküs, Albak, Mahmudi ve Van'ın Köyleri olan Karkar, Ağakis, Kisan gibi yerleşim birimleri bu yüzyıllarda Van Eyalet'ine bağlı sancak veya nahiyeler idi (Kılıç, 2001:192-193).

Gerek Çaldıran Meydan Muharebesini ve gerekse Van'ın fethini bir türlü hazmedemeyen İran'lular bu yerlerde durmadan propaganda yaparak aşiret beylerini kandırma-ya çalışmış fırsat buldukça yerleşim yerlerini istila etmiş, dönemin eserlerini yakıp yıkmışlardır. Ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren devlet otoritesinin zayıflaması nedeniyle Taşardaki uygunsuzluklar Van'da da baş göstermiş, yerel yöneticiler arasındaki rekabet, kötü idare ile Van'da çekişme ve isyanlara yol açmıştır. Valilik görevinde bulunan Derviş Paşa, 1819 yılında isyan bastırılıp, idam edilinceye kadar 13 yıl boyunca merkezi hükümete kafa tutarak Van Eyaletini elinde tutmuş 1830 da bu kez İshak Paşa İsyanı zuhur etmiştir (Gencer, 2010:16-17,58). Devlet otoritesini sağlamak üzere Van'a gelen Sert Mahmut Paşa, Derviş Mahmut Paşa'yı idam ettirmiştir. Bugün Van Kalesi önünde eski mezarlıktaki üzeri sivri kubbeli ve Selçuklulara mal edilen türbe Derviş Mehmet Paşa'ya aitti ve mezar taşı Van Müzesin'dedir (Talay, 1998:72).

Cumhuriyet dönemin de Ermenilerin sorunları artarak devam etmiş olup, İngilizlerin ve Rusların desteği ile Ermeniler bu bölgede katliamlara başlayıp burayı yurt edinmeyi amaçlamışlar ve büyük bir Ermeni devleti kurarak varlıklarını burada idame etmek

istemişlerdir. Bu emelleri için kadın, çocuk, yaşlı, genç demeden bölge halkına zulmetmiş ve büyük katliamlar yaparak bölgede çoğunluk olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Şuan Van ve çevresinde, Ermenilerin yapmış olduğu katliamların izleri insanların aklında yer almakta ve katledilen masum insanların mezarları, farklı şehitliklerde yer almaktadır. Günümüzde de Ermeniler bu topraklarda hak iddia etmekte ve bunu farklı ülkelerin desteğiyle gündeme getirmektedirler.

Bahçesaray kürtçe ismiyle Miks, Van ilinin güneybatısında yer alan, Hakkari ve Cizre arasında kalmış bir ilçedir. Özellikle kültürel açıdan Hakkari'nin etkisinde kalmış bu iki kadim şehre hakim olanlar daima Miks'i de etkisi altına almak istemişlerdir. Bu sebeple Hakkari ve Cizre üzerindeki mücadelelerde Miks de payını almıştır. Miks'in ismi tarihi kaynaklarda "Moksena" olarak geçmektedir. Romalılar bölgeye hakim olduklarında burada Moksena Eyaleti oluşmuştur. Her ne kadar bu Eyalet Romalıların hakimiyeti altında olsada buranın yerlileri Kartveli Gürcüleridir. Roma İmparatoru Diokletyanos zamanında burası ve Cizre İmparatorluk için önemli askeri merkezlerdir bu durum 7. Yüzyılda Arapların buraya gelmesine kadar devam etmiştir. O dönemde burada hakimiyet sahibi olanlar Ermenilerdir. Abbasiler döneminde Miks ve civarındaki bir çok bölge Ermenilerin hakimiyetindedir. Buradaki egemenlik Vasporakanlara aitti ve merkezleri Westan dı 908 yılında Appasiler Tacı Kral Gagik'e verdiler. Bu Kral Ardziruni soyundan geliyordu. Bundan sonra Westan Abbasiler'e bağlandı. Miks, Adilcevaz, Gevaştaki Kaleler bu Prens ve Krallar döneminde inşa edilmiştir. 1018 yılında Selçukluların saldırıları başlar o dönemde Senekherim'dir. Senekherim 1021 yılında Bizans hükümdarı Bazil ile antlaşma yapar ve bu bölgeyi Bizans'a bırakır. Bundan sonra Vasporakanların bu bölgedeki hakimiyeti son bulmuştur kalıntıları halen Van ve Miks civarında mevcuttur. Örneğin Akdamar Kilisesi ve Saint Georgies Kilisesi bunlardan dır. 11. yüzyılda Türklerin ve Moolların Miks ve Van'a saldırıları devam etmiştir. Bu yüzyılda Müslüman Kürtlerin hakimiyeti ile beraber burada Ermenilerin hakimiyeti zayıflamıştır. Fakat Osmanlı hakimiyetine kadar kürtlerin hakimiyeti pek güçlenmemiştir. Sırasıyla Pezreş, Pezspi ve Safeviler Miks'e hakim olmuşlardır. Bu yüzyılda Kürt Mirlerinin de burada hakimiyeti olmamıştır ve Miks üzerinde sürekli bir mücadele yürütülmüştür. Bazen Hakkari Mirleri bazen de diğerleri tarafından burası hakimiyet altına alınmıştır bu durum Osmanlılara kadar devam etmiştir. Osmanlı Sultanı Yavuz Selim ve Kürt Beyleri arasında 1514 yılında yapılan araştırmaya Miks de dahil olmuştur. 1514 yılından 1555 yılına kadar Osmanlılar ve Safeviler arasında büyük mücadeleler yaşanmış. 1555 yılında Osmanlı ve Safeviler arasında antlaşma imzalanmıştır, antlaşmaya göre Azerbeycan Tebriz ve Irak Osmanlılara kalmıştır. Miks de bu çerçevede bir Sancak olur ve Van'a bağlanır. Şerefnameye göre bu dönemin ilk Beyi Evdal Beydir. Kürtler ve Osmanlılar arasında federatif bir sistem kurulmuştur, her bir şehrin Mir (Prensi) Osmanlılarla birlikte hareket etmiştir. Evdal Bey den sonra sırasıyla Mir Ehmed, Mir Hesnê Velî ve İkinci Evdal Bey Miks'de egemen olmuşlardır. Feqîyê Teyran'ın yani Mir Muhammed Beyin ikinci Evdal Beyin oğlu söylenmektedir (Jiyan, 2012:27-39).

2. HAYATI

2.1. Adı ve Lakapları

Feqîyê Teyran'ın birçok ismi vardır. O bir çok şiirinde farklı mahlaslar kullanmıştır. Feqê Têra, Feqê Hêsetê, Feqîyê Gerok, Meksî, Xoce ve Mîr Mihê bu mahlaslardan bazılarıdır. Fakat en çok bilineni Feqîyê Teyran'dır. Fakat asıl adı Muhammed'dir (Sadînî, 2013:200). Melayê Cizîrî ile karşılıklı atışmalarından oluşan "*Feqî û Mela*" adlı şiirinde kendisi şöyle demektedir. "*Dikenler içinde bir gülüm, Muhammed ismiyle anılırım, Gülzârlarda şakıyan bülbülüm, İşte aşktan sararmış halim*" (Sadînî, 2013:28). O daha çok Feqîyê Teyran lakabını kullanmış insanlar bu ismiyle onu tanımıştır kelime anlamı ise kuşların hocası manasına gelmektedir (<http://lonelyon.blogspot.com/2010/03/feqiye-teyranfakiyi-tayran-n-hikayesi.html>).

Feqi lakabının sıkça zikredildiği şöyle bir rivayet mevcuttur. Feqîyê Teyran Cizreye giderken yolda bir Papaza rastlar ve onunla arkadaş olur. Bir müddet yürürler yorulunca bir ağacın gölgesinde dinlenmeye koyulurlar. O esnada iki kuş gelir ve ağacın üzerine konarlar. Kuşlar birbirleriyle konuşurken Feqi güler. Papaz Feqi'ye sorar: “*Sen neden gülüyorsun?*” Feqi: “*Bu bizim âdetimizdir, biz Feqiler öylesine güleriz*” der. Papaz: “*Elbette her gülmenin bir sebebi vardır, kişi sebepsiz yere gülmez*” der. Feqi: “*Evet dediğin gibidir, fakat sana söylersen, bana ihanet edebilir, başıma bir bela getirebilirsin*” der. Papaz söyleyeceği şeyi hiç kimseye söylemeyeceğine dair söz verir. Feqi meseleyi olduğu gibi anlatmaya başlar: “*Ben kuşların dilini anlıyorum ağacın üzerindeki kuşlardan biri diğerine: Benim Cizre’de çok acı çekeceğimi söylüyordu, ben de bu yüzden güldüm*” der. Papaz ses çıkarmadan ve tekrar yola koyulur. Cizre’ye geldiklerinde Feqi ‘Medreseye giderken papaz da kiliseye gider. Kilisede halk bir araya gelmiştir ve sanki bir şeyler arar gibi bir oraya bir buraya gidip gelirler. Papaz onları dinlemeye başlar. Falcı bir kadın halka şöyle der: “*Kilisenin toprağına gömülü bir hazine var. Fakat ben yerini bilmiyorum*” hazine arayanlar arasında Cizre’nin Miri de vardır. Papaz Mir’in yanına gidip, Feqi’nin durumunu anlatır ve Mir, Papaz’ın söylediklerini dinledikten sonra Feqi’yi hemen yanına çağırır ve olanları anlatır. Feqi şöyle der: “*Ben hazineyi çıkarırım fakat kendi payımı da istiyorum*”. Mir, Feqi’nin şartını kabul eder. Feqi biraz yem alarak kilisenin içine döker. Kuşlar gelip yemi yerler. Ve şöyle konuşurlar: “*Bu yemi buraya kim döktü. Feqi hazine için bu yemi buraya dökmüş, sen hazinenin nerde olduğunu biliyor musun? Evet biliyorum.*” Sabah güneş doğduğunda hangi taşa vurursa hazine o taşın altındadır. Feqî sabah erkenden kalkıp kiliseye gider. Taşı tanıdıktan sonra Mir’in evine gidip durumu bildirir. Taş kazılır ve içinden büyük bir hazine çıkar. Mir, Feqi’ye sorar: “*Sen ne kadar istiyorsun?*” Feqi: “*Papazın başının ağırlığı kadar altın istiyorum*” der. Mir: “*Papazın başının ağırlığını bilmemiz için başını kesmemiz lazım*” dediğinde Feqi: “*Öyleyse kesin*” der. Papazın kafasını keserler ve terazinin bir kefesine koyarlar, diğer kefeye bütün altınları koymalarına rağmen papazın kafası ağır gelir. Mir, bu durum karşısında Feqi’ye “*Sen bu durumu biliyordun*” der. Feqi altınları kaldırır ve kefeye bir kaç avuç toprak koyar. Hemen ardından papazın kellesinin üstünde olduğu kefe havaya kalkar. Feqi, Mir’e döner ve şöyle der: “*Mirim ben altın istemedim, altınlar sana olsun. Benim amacım sizlere insanların gözünün ancak toprakla doyduğunu göstermekti*” der (<http://kürtedebiyati.blogspot.com/2013>).

2.2. Doğumu

1560-1632 yılları arasında yaşayan Fêqîye Teyran’ın babasının adı Abdullah olup annesinin ismi ise tam olarak bilinmemektedir. Dindar bir ailede dünyaya gelmiş olan Fêqîye Teyran’ın Melayê Cizîrî ile aynı çağda yaşadığı bilinmektedir. Bunun en önemli kanıtı da Fêqîye Teyran ve Melayê Cizîrî’nin ifadeleridir. Çünkü onların birlikte söylediği şiirler günümüze kadar uzanmaktadır. Bu şiirler bize o döneme ait bilgiler de vermektedir. Fêqîye Teyran, Melayê Cizîrî’nin öğrencisidir ve ilk başlarda onun üslubuna uygun şiirler yazmıştır (Celadet, 1932:10). Fêqîye Teyran’a dair ilk önemli kaynak, şair ve filozof Ahmed Hânî’dir. Ahmed Hani “*Mem û Zîn*” adlı eserinde şöyle der: “*Meleyê Cizîrî’nin ruhunu geri getirir. Eliyê herîrî’yi tekrar canlandırır. Feqiye teyranı keyfe boğardım. Ki bu keyif daima sürer giderdi.*” Ahmed Hanî in bu şiirinden anlaşılıyor ki Fêqîye Teyran, Ahmed Hani’den önce yaşamıştır. Bu sebeple denilebilir ki Fêqîye Teyran, 1652 den önce yaşamıştır. Çünkü “*Mem û Zîn*” 1694 te yazılmıştır. Fêqîye Teyran’ın bu döneme kadar yaşadığı söylenilemez çünkü bu kadar uzun yaşaması mümkün değildir (Jiyan, 2012: 247-267). Kürt edebiyatının Yunus Emre’si olarak bilinen 16. yüzyılın şairlerinden Fêqîye teyran önceleri Hakkari vilayetine bağlı olan daha sonra Van’a bağlanan Bahçesaray (Müküs) ilçesinde Dünyaya gelmiştir (Çiçek, 2017:175-176; Kurdo, 1992:70; Yıldırım, 2014:16; Uzun, 2011:12; Dêreşî, 2005:21). Şeref Han’ın şerefnamesinde 16. yüzyılın sonlarında müküsün yöneticisi olan (müküs beyi) Evdal (veya Ebdal) Beyi’in Ahmed ve Muhammed

adında iki oğlu olduğunu yazar. Mir Muhammed Ebdal bey'in küçük oğlu olan Fêqîye Teyran'dır. Babasının 1597 de ölümünden sonra oğlu Mir Ahmed'e mirlik verilir (Şeref Han, 2006; 167).

2.3. Tahsil Hayatı

Fêqîye Teyran ilk eğitimini doğduğu yer olan Bahçesaray (Müküs)'da almıştır. Bir çok şiirini burda yazmış olup "*Hozanê Meksi*" olarak kendini tanıtmıştır. Müküs deki hocası ondaki cevheri görmüş olacak ki bölgenin ilim merkezi konumundaki Hizan'a gitmesini söylemiş, oda bu tavsiyeye uyarak ilim için yollara düşmüştür. Hizan medreselerinde tahsil görmüş, din ilimleri alarak bir âlim olmuştur. Mir Hesenê Weli medresesinde eğitiminin büyük bir kısmını aldıktan sonra Finike'ye oradan da Cizre'ye geçmiştir. Burada mağaralarıyla ünlü Finik köyünde bir medrese ve tekkenin kurulmasına öncülük eder (Yûsif, 2012: 37). Buradada eğitimini bir süre sürdürdükten sonra Cizre de Melayê Cizîrî ile karşılaşmıştır. Genel kanaate göre onun Melayê Cizîrî'nin talebesi olduğu ifade edilir. Feqîye Teyran buralarda eğitim gördükten sonra ölümüne kadar Werezoz köyünde yaşamıştır (Kaya, 2017: 21).

Hizan'da eğitim görürken, Hizan'ın o dönem yöneticisi olan Cihan Paşa'nın kızı Sinem'e âşık olmuştur. Muhtemelen Mir Muhammed'i, Leyla ile Mecnun'un öyküsüne benzer bir şekilde Feqîye Teyran yapan süreç de böyle başlar (Çiçek, 2016:193-194). Cihan Paşa'nın karısının yani Sinem'in üvey annesinin adı da Sinem'dir. Mir Muhammed'i Cihan Paşa'ya şikayet edenler kasıtlı olarak onun Paşa'nın karısına âşık olduğunu söylemişlerdir. Cihan Paşa, bundan dolayı öfkelenmiş, Mir Muhammed yani Fêqîye Teyran Hizan'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu ayrılık Sinem'e ölüm Mir Muhammed'e zulüm olmuştur. Bu aşk acısıyla başka bir aşka ulaşan Mir Muhammed, fizik alemden metafizik aleme geçiş yapmayı başarmıştır. Feqî-Sinem hikayesinde efsane özelliği taşınan şöyle bir rivayet mevcuttur. Sinemin mezarının başına giden feqî gönlünde beslediği o yakıcı aşk duygusu ve sevgiliyi yitirmiş olmanın sancısıyla sinemin mezar taşına sarılır. Kolların kavradığı mezar taşı yarlardan erimeye başlar. Sahiden bugünde hala var olan mezar taşlarının yarlardan içe doğru bir incelemenin ve yontulmuşluğun olduğu göze çarpmaktadır. Devrinin edebiyat ve ilim adamlarıyla ciddi diyaloglar geliştiren, tasavvufi öğretilerden nasiplenip bu noktada ilahi aşkı, dimağlarda kalıcı bir tat bırakan edebi ve bilge bir kişiliktir Feqîye Teyran aşk şairidir. Ona göre mecazi ve gerçek aşk birdir ve iç içedir. Şiirlerinde Kürt edebiyatından, hadis ve tasavvuf'tan bahseder. Teyran'ın şiirleri sade, rahat ve temizdir. Halkın dilini, sanat dilini ve edebiyat dilini çok güzel yoğurmuştur. Şiirlerinin içerikleri dini tarihi ve toplumsal olaylarla doludur. Feqîye Teyran, İranlı şair Feriddün-i Attar'dan etkilenmiştir. Bu etki özellikle hem düşünsel anlamda hem de şiir yazış tarzı bakımındandır. Aslında " Mantık'ut Tayr/ KuşDili" adlı mesnevinin şairi olan Attar'ın, tasavvuf edebiyatında Mevlana, Gülşehri gibi şairleri de etkilemesi Feqîye Teyra'nın esin kaynakları için önemli bir ipucudur (Dağılma, 2016: 79-83). Feqîye Teyran hayatının büyük bir bölümünü ilim öğrenmek ile geçirmiş bunları bizlere eserlerinde yansıtmıştır. Maalesef günümüze kadar ulaşamamış birçok eseri mevcut olmakla beraber özellikle Rus kütüphanelerinde halen birçok kitabı muhafaza edilmektedir. Bazı eserleri şunlardır.

3. ESERLERİ

a) Şêx Se'nan (Şeyh San'an): Şêx Se'nan, hikâyesi manzum yazılmış tasavvufi bir hikâyedir. Kuşkusuz ki Feqîye Teyran bize kalan sayısız büyük edebi ve felsefi eserin sahibidir. Bu eserler öylesine folklorik ve sade özellikler taşır ki; kimi yerde hangisinin gerçekten kaside ve yaratıcı şiir, hangisinin halk söylencesi olduğunu ayırmak güçtür. Her durumda, Feqîye Teyran'ın halk destanlarındaki kalem izleri çok kalın ve güçlüdür. '*Şexê Sen'an Destanı*' bunlardan biridir (Bulut, 1995:17). Feqîye Teyran'ın önemli eserlerinden olan bu eseri ilk olarak Dr. Margaritte Borisavna Rudenko tarafından Rusça çevirisiyle 1965

yılında Moskovada basılmıştır. Rudenko bu destanı Petersburg da ki dört el yazmasından almıştır. Rudenko kitabında bu el yazmalarından yararlanarak, “*Teyran Şêx Se nan*” isimini koymuştur. Rudenko’nun yayımladığı bu destan 33 rubai den oluşmuştur. Bu eser kaynaklarda şöyle anlatılmaktadır. Şeyh-i Sen’anî, tasavvufi destanların meşhurlarındandır. İlk olarak Feridüddin-i Attar’ın, *Mantiku’t-Tayr* adlı eserinde anlattığı bu hikâyeyi daha sonra Feqiyê Teyran, yeniden anlatmıştır (Pala, 2004: 430). Feqiyê Teyran’ın anlattığı bu hikâyedeki başkahraman Şeyh-i Sen’anî’dir. Asıl adı Kadir’dir. Yemen’in Sen’an şehrinde olması nedeniyle Sen’an Şeyhi veya Şeyh-i Sen’anî adıyla bilinmektedir. Yaşı yetmişin üstündedir. Kendisine bağlı yüzlerce müridi vardır. 50 kez hacca gitmiştir. Fakat gördüğü bir rüyanın etkisiyle müritleri ile birlikte ikamet ettiği Kâbe’den Rum diyarına doğru sefere çıkmaya karar vermiş, orada bir gayri müslim genç ve güzel bir kıza âşık olmuştur (Attar, 1990: 95-127). Bu kıızı hikâyesinde Fakih Teyran, bazen Gürcü bazen Ermeni Beyi’nin kıızı diye de ifade etmektedir. Bu aşk ona zillet getirmiş, dininden çıkmasına bile neden olmuştur. Müritleri onu doğru yola davet etse de onları dinlememiş, aşkının peşinden koşarak zillete düşmeye razı olmuştur. Onun bu ısrarına dayanamayan müridleri Kâbe’ye geri dönemeye karar vermiştir. Kâbe’ye döndüklerinde şeyhin kadim bir dostu onu terk edip Kâbe’ye dönen müritlere sitem etmiş bu yaptıklarının bir nevi ihanet olduğunu ifade etmiştir. Allah’a dua edip şeyhlerine hidayet istemeleri gerektiğini, geri dönüp şeyhlerini de alıp geri getirmeleri gerektiğini onlara tavsiye etmiştir. Bu tavsiyeye uyan müritlerin duası kabul olmuş şeyh hidayete gelmiş, geri Kâbe’ye dönmeye karar vermiştir. Şeyh tarafından terkedilen genç ve güzel kız onun ayrılığında sonra ona çok büyük bir aşk ile bağlı olduğunu farketmiş ve peşinden gidip onu yolun yarısında yakalamıştır. Buluştuklarında kız Müslüman olup vefaata etmiştir (<https://www.yenisafak.com/arsiv/2001/Ekim/18/rozdenoren1.html>; <http://alikiraneniz.org/senan-seyhinin-hikayesi/>).

b) Bersis (Bersisê Abid): Bu destan da Feqiyê Teyran’ın önemli eserlerinden biridir. 211 rubaiden oluşan bu eser ilk olarak Abdurreqîp Yusuf tarafından 2004 yılında Aras Yayınları tarafından piyasaya sürülmüştür. Bu kıssa da halk dilinde şöyle anlatılmaktadır. Bersisa adında kenidini Allah yoluna adanmış sürekli ibadet eden, Allah’a dua eden bir zat varmış. Gününün yeme, içme ve çalışma dışında kalan bütün zamanını böyle geçirerek günah işlemeye fırsat tanımamıştır. Bunu gören iblis onu nasıl yoldan çıkaracağını düşünmüş ve ona Allah dostu gibi görünerek kapısına varmış, Bersisa’ya elini dünyevi işlerden tamamen çektiğini kendini Allah yoluna adadığını ve Bersisa ile yaşamak istediğini söylemiş ve geriye kalan ömrünü onunla geçirmeyi arzulamıştır. İyi yürekli Bersisa bunun iblis olduğunu anlamamış ve onu kabul etmiştir. Şeytan bundan sonra oyununun devamına başlamış Bersisa yemek yerken o ibadet etmiş, uyurken o uyumamış Allah’a dua ediyormuş gibi yapmış masum Bersisa’nın cahilliğinden faydalanmış. Bersisa ona nasıl böyle yapabildiğini sormuş o da şöyle cevap vermiş ben zamanında büyük bir günah işledim ve pişman oldum. Allah ta bana bunu lutfetti uyumadan yemek yemeden sadece ona tövbe ediyorum ve ibadet ediyorum sen de bir günah işle sen de benim gibi daha fazla ibadet edersen demiş nasıl bir günah diye soru sorar Alim görünümüneki iblise iblis; adam öldür der o bunu yapamam der, zina yap der o bunu da yapamayacağını söyler. O halde içki iç der iblis cahil Bersisa bunun diğerlerinden daha hafifi olduğunu düşünür ve kabul eder. İlk işi bir meyhanenin içine girip bir bardak şarap içmek olur ama bu defalarca tekrar eder ve sarhoş olur. Şeytan aklına girer ve ordaki çalışan hancı kadına yanaşır o gece zina eder, uyandığından şaşırır ve pişman olmuştur nasıl yapayım darken kadını öldürür kimse bilmesin diye ve gömer şeytan boş dururmu insanlara haber verir ve tutuklanır. Kısasa kısas der mahkeme ve boynuna ip geçirilir şeytan orda gösterir kendini bana iman et seni kurtarayım der. Bersisa boynunu eğer ve o sırada cellat altındaki sandalyeyi çeker, Bersisa oracıkta can verir imansız bir şekilde ölür (<http://irfanmektebi.com/2008/11/01/bazen-zehir-altin-tasta-verilir>).

c) Diğer Eserleri: Dimdim Kalesi (Kela Dimdimê), Ay dilê min (Ey Gönüm), Bi Çar Kerîman (Dört Kutsal Adına), Çiya Anî Li Deştê Kir (Dağları Getirip Ovaya Vurdu), Deng-bêjê Jaran î (Mazlumlara Ozanısın), Dewran (Devran), Dilber (Dilber), Dilo Rabe (Kalk Ey Gönül), Ê Bê (Gelenler), Ellah Çi Zatek Ehsen e (Allah Ne Kutlu Biridir), Ey Av û Av (Ey Su), Ez Çi Bêjim (Ne Diyeyim), Feqe û Bilbil (Feqiyê Teyran ile Bülbül), Feqe û Mela (Feqiyê Teyran ile Melayê Cizîrî), Feqiyê Teyran û Dilber (Feqiyê Teyran ile Dilber), Feqiyê Teyran û Evîna Dila (Feqiyê Teyran ile Gönüllerin Aşkı), Feqiyê Teyran û Quling (Feqiyê Teyran ile Turna), Feqiyê Teyran û Roj (Feqiyê Teyran ile Güneş), Îro Ji Dest Husna Hebib (Bugün Kutlu Dostun Elinden), Melayê Batê Kanê (Hani Melayê Batê), Mihacir (Göçmen), Qewî Îro Zefîhal im (Bugün Güçlüye Halsizim), Yar Tu yî (Yar Sensin) (<https://1000kitap.com/kela-dimdim-154555/alintilar>).

4. TASAVVUF ANLAYIŞI VE ŞÂİRLİĞİ

Feqiyê Teyran'ın tasavvufi görüşleri hakkında bilgi vermeden önce, tasavvufun ne olduğuna, Feqî'den önceki dönemde bölgedeki tasavvufi görüşe, tasavvufu nasıl tanıdığına değinmekte fayda olacağını düşünmekte ve konuyu daha iyi anlamak mahiyetinde yararlı olacağı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber devrinde bilinmeyen ve pek meşhur olmayan bir kelime olan Tasavvuf'un, ortaya çıkışı ve türetilişi tartışmalı bir konudur. Tasavvuf, Arapçada yün giymek, saf olmak, ilk safta bulunmak, suffa ashabı gibi yaşamak anlamlarına gelir (Uludağ, 2001:345). Tasavvuf, ıstılah olarak kul ile Allah arasında 'ihsan' halinin gerçekleşmesi, dışta ve içte şeriatin edeplerini yerine getirme, kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren yol, bâtinî ilim anlamlarına gelmektedir (Kaşânî, 2004:135). Kelabazi'ye göre maneviyat ehli, sert kıldan ve yün ipliğinden örülmüş giysiler giydiği için, *sûfiyye* adı ile anılmaktadır (Kelabâzî, 1992: 61-62).

Tasavvuf, özü itibariyle gönül âleminin selim bir hale gelmesini, manen tekâmül etmesini ve mârifetullah'a ulaşmasını sağlayan bir yoldur (Topbaş, 2002:16-22). Tasavvuf hakkında birçok tanım yapılmıştır. Bu durumun sebebi tasavvufun, her sūfînin iç dünyasında cereyan eden rûhî hallerle ilgili olmasıdır. Bundan dolayı her mutasavvıf tasavvufu kendi anlayışına göre farklı biçimde tarif etmiştir. Tasavvuf, maddî-mânevî kirlerden arınıp, güzel ahlâk ve vasıfları kazanarak, dini özüne uygun bir keyfiyette yaşayabilme gayretidir. Böylece, sırf aklın çözmeye kâfi gelmediği maddî veya mânevî hadiselerdeki sırrı oluşlar ve yüce muamâları kuşatıcı bir görüş olgunluğuna ulaşmaktadır (Afifi, 2004: 39). Gönün, sansuz rûhânî hazlara duyduğu meclûbiyetin önünde âdetâ bir ayak bağı olan nefis engelini aşabilmeye çalışmaktadır (Kotku, 1975:25).

Hiz. Peygamber (s.)'den sonra toplumda görülmeye başlayan İslâm'dan uzaklaşmaya bir tepki olarak zühd hayatına ihtiyaç hissedilen insanların zühdâne tavrı daha sonra sistemleşerek İslâm Tasavvufu olarak karşımıza çıkmıştır (Altıntaş, 1986:1-11). Tarikat önceleri âhireti kazanmak için dünyadan yüz çevirmek, ruhi kuvvetleri terbiyeyi amaçlayan bir yol anlamını taşımakta idi, daha sonra şeyh adını alan bir manevî rehber gözetiminde, ruhî eğitim gören kişilerin tâbi oldukları ahlâki ve sosyal kaidelerin bütününe verilen isim olmuştur (Yılmaz, 2004: 231-232). Tasavvuf, Allah'ın seni sende öldürmesi daha sonra ise yeniden diriltmesi, iyi huylarla huylanıp, kötü huylardan vazgeçmek ve yâr olup bar olmamak, gülü gülsâr olup gül yerine diken olmak demektir (Bilginer, 1969:3). Tasavvuf ilâhî niteliklerle donanmak, ruhu cennetten kovulan insanın kısıtlılıklarından, alışkanlık ve önyargılarından soymak, arındırmak ve onu Allah'ın murad ettiği niteliklerle donatmaktadır (Lings, 1986: 18-19).

Mutasavvıflar, sufilik ve örnek sufinin özelliklerinden bahsederken, tasavvufun suftan geldiği fikrini gramer kaidelerine uygunluğu bakımından kabul etmekle birlikte, "Safvet" yani saflık kelimesinden türediği konusunda da hemfikir olmuşlardır (Gündüz, 1988: 217-218). İnsanı yaratan Yüce Allah, onu en iyi bilen yegâne varlık olarak insanın manevî

yönünü tatmin etmeye yönelik gönderdiği dinleri genel anlamda inanç, ibadet ve ahlak esasları çerçevesinde şekillendirmiştir. Özellikle son dinin mensuplarını bu üç temel esasa uymaları konusunda Kur'an-ı Kerim'de ve onun uygulayıcısı Hz. Muhammed (s)'in şahsında açık ve vurgulayıcı bir şekilde ifade etmiştir. Nitekim Yüce Allah'ın inanç ve ibadetlere yönelik açık ve kesin beyanlarının yanında, insanı olgunlaştırmak, özünü, aslını ve manevî yönünü iyiye, güzele ve doğruya yönlendirmek için "ihsan, ihlas, takva, huşu..." gibi zevk ve uygulamaya yönelik beyanları, İslam ahlakının temellerini oluşturmuştur. İşte tasavvuf, İslam'ın bu yönünü ele almaya ve uygulamaya yönelik olarak doğmuş bir disiplindir. İslam'ın gelmesiyle tedvin edilmeye başlayan dinî ilimler arasında daha sonra yerini alan tasavvuf, insanın iç dünyasını güzelleştirmeyi esas alarak varlığını bugüne kadar sürdürürebilmiş önemli bir bilim dalı olmuştur.

Tasavvuf, diğer İslamî ilimler arasında hakkında en fazla tanınan bir bilimdir. Bunun en önemli sebebi, tasavvufun kişinin tecrübe, zevk, anlayış, kavrayış seviyesi gibi farklı hususlardan oluşan manevî bir eğitim metodu uygulamasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Kısaca tasavvufu; "zühd, takva, ihlas, ihsan gibi İslam'ın derunî yönlerinden yola çıkarak insanın mutlak anlamda saf olarak aldığı ve nihayet yine insan tarafından manen kirletilen ruhu arındırmak, kalbi ve nefsi kötülüklerden temizlemek olarak tanımlamak mümkündür. Ayrıca Yüce Allah'ın emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak, Rasûlullah'ın yolundan titizlikle yürümek, ahlakı güzelleştirmek ve her türlü masivâdan uzak bir şekilde Allah düşüncesini daima canlı tutmak" biçiminde de tarif edilebilir. Tasavvuf düşüncesi; İslam'ın, Hz. Peygamber'in ve onun sahabilerinin manevî hayatından kaynaklanmış, zamanla zühd hareketinin gelişmesiyle de sistemli bir disiplin halini almıştır. Önceleri münferit bir yaşantı şeklinde devam ederken hicretten sonraki ikinci ve üçüncü asırlarda sohbet halkaları oluşmaya başlamıştır. Sohbet halkaları çerçevesinde sürdürülen uygulamaların zamanla ilke ve esasları belirlenmiş ve böylece tarikatlar ortaya çıkmıştır (Yılmaz: 2015:13).

Tasavvufu, diğer ilim, felsefe, inanış, inanç, din ve ideolojilerden ayıran en basat özelliklerden birisi de, ilimde takip ettiği yöntemidir. İsmi zikredilen alanlar bilgilerini, nakille gelen ve önkilerin, *'esâtirü'l-evvelin'* dedikleri bilgilerle dolu olan kitaplardan alırken tasavvuf, onlardan tamamen farklı bilgi alma metodunu apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Tasavvufun klasik metinlerinde yer alan ve ehl-i tasavvuf kişilerin beyanlarında çok meşhur olan; *"Biz ilmimizi satırdan değil, sadırdan okuruz"* ifadesi, onların ilimlerini hangi usûle aldıklarını açıkça göstermektedir (Tenik, 2016: 177-202).

Kürtler, Müslüman olduktan sonra çok sayıda cami ve medrese inşa etmişlerdir. Medrese eğitimi zamanla Kürtler arasında köklü bir geleneğe dönüşmüş ve bu yönüyle Kürtlerin yaşadığı bölgeler, Hindistan'dan sonra ikinci sıraya yerleşmiştir. Kürt müderrisler bu medreselerde Arapça'ya ve İslâmî ilimlere ağırlık vermekle beraber özellikle edebiyat alanında Farsça'yı kullanmayı sürdürmüşlerdir. Bu durum uzun süre bu minval üzere devam etmiştir (Kavak, 2015: 48-46). Feqîyê Teyran'ın şair bir sûfi olarak damgasını vurduğu bu dönemde, kendisinin doğrudan müdahil olmadığı fakat süreci olumlu etkileyen ve hızlandıran diğer bir hadiseden de bahsedilmesi yerinde olacaktır. Oda onyedinci asrın ilk yarısında İslam dünyasında yaygın olan bazı tarikatların Kürtler arasında yoğunlaşan faaliyetleridir. Bu dönemde farklı tarikatların Anadolu'nun geneline yayılan faaliyetlerinden Kürtlerin yaşadığı bölgeler de etkilenmiştir. Onyedinci asra kadar diğer tarikatlar ciddi bir varlık gösteremedikleri için Kadiriyye tarikatının tek başına üstlendiği tasavvufî role, Sühreverdiyye, Halvetiyye, Nakşbendiyye ve Şaziliyye tarikatları ortak olmuşlardır. Kürtler arasında Nakşbendîliğin yayılması bu sırada Diyarbakır ve çevresinde Şeyh Mahmud Urmevî (ö. 1048/1638) daha sonraki dönemlerde ise Şehrezorlu Mevlânâ Hâlid ve halifelerinin gayretleriyle gerçekleşmiştir (Azzâvî, 1974: 182-219). Şaziliyye tarikatının Kürtler arasında en çok bilindiği bölge İran'ın Merivan, Sine ve Kirmaşan şehirleridir. Buradaki il temsilcisi Şeyh Halid b. Hasan b. Ebi'l-Hasan eş-Şâzelî olduğu belirtilir. Kakû Zekerriyya

Köyündeki Şazîlî tekkesi tarikatın İran'daki en önemli merkezidir (Tûdâr, 1369: 50). Bu dönemde Van şehrinde üç dergâh vardı. Tebriz dergâhı batıdaydı, Kelek Dergâhı vardı ve Orta dergâhı daher ikisinin ortasındaydı. Kelek dergâhı şehrin kuzeyindeydi ve Vangölü'nün kıyısındaydı (Müderres, 1983:189).

Elî Herîrî, Molla Cezerî, Melâyê Batê ve Ahmed-i Hânî ile birlikte Fakî-yi Teyrân klasik Kürt tasavvuf edebiyatının öncüleri ve Kürt edebiyat geleneğinin kurucuları arasında yer alır. Ahmed-i Hânî bir şiirinde, "*Geri getirdim Melâyê Cezerî'nin ruhunu ve diriltirdim onunla Eliyê Herîrî'yi Fekiyê Teyrân'a öyle bir sevinç verirdim ki sonsuza dek hayran kalırdı*" sözleriyle ilk üç meşhur şairi anar (Özel, 2016: 436). Fekiye Teyrân tasavvufî konu ve mazmunlara olan derin hâkimiyeti, sade dili ve üslûbuyla konuşma dilini tercih etmesi ve folklor unsurlarını ustaca kullanmasıyla dikkat çeker. Yazmış olduğu şiirlere bakıldığında klasik şairlere has tasavvufî hassasiyetlere sahip olmasıyla beraber, şiirlerinde konuşma diline yakın sade bir dil kullanması, tasavvufî öğeler dışında halk kültüründeki folklorik unsurları da ustaca kullanması Feqiyê Teyrân'ı klasik Kürt edebiyatında öne çıkaran önemli bir özelliğidir. Bu nedenle de Divan'ında ya da yazmış olduğu destanlarda, folklor aittir çok fazla detay vardır. Bununla beraber şairin mahlasından da anlaşıldığı gibi, Feqiyê Teyrân'ın kuşdilini bildiği ve kuşlarla konuşabildiği söylenir. Âlim ve bilge kişiliğini yansıttığı şiirlerinde ilâhî aşk, mârifet ve hikmet, vahdet-i vücûd, kadın güzelliği, tabiat tasviri gibi konuları ustalıklı işler. Gazel ve kasideleri yanında bazı tarihî hikâyeleri de manzum olarak kaleme almıştır. Şiirlerini aruzla yazmış, uzun destan ve aşk hikâyelerinde beyit yerine dörtlülükleri tercih etmiştir. Eserlerini Kürtçe'nin Kurmançî lehçesiyle kaleme almış, bugün bile kolayca anlaşılabilir sade üslûbu, ses ve kafiye uyumundaki başarısı şiirlerinin ezberlenmesi ve bestelenmesini kolaylaştırmış, geniş halk kesimleri arasında büyük rağbet görek bugüne kadar gelmesini sağlamıştır. Fekiye Teyrân, klasik şiirin adı geçen üstatlarından farklı olarak tasavvuf kavram ve mazmunlarını halk diliyle ifade etmesi bakımından Kürt tasavvufî halk edebiyatının da ilk temsilcisi sayılır. Divanı üzerinde yapılacak incelemeler, onun dinî ve tasavvufî derin birikiminin ortaya konulması yanında Arap ve Türk tasavvuf edebiyatının tanınmış üstatları arasındaki mevkini göstermesi bakımından önem taşımaktadır (Özel, 2016: 436).

Melayê Cizîrî ile başlayan edebî hareketliliğin Kürt sûfleri arasında yankı bulması ve bununla eş zamanlı olarak farklı tarikatların yoğun faaliyetleriyle toplumsal alana inmeleri, Kürtler arasında tasavvufî açıdan büyük bir sinerji oluşturmuştur. Bu da Tasavvufî Kürt Edebiyatının altın çağı denebilecek bir dönemin yaşanmasını sağlamıştır. Medresa Sor (kırmızı medrese) birçok âlimin yetişmesinde öncülük etmiş dönemin en iyi medresesi ünvanıyla birçok ilim adamının dikkatini çekerek hemen hemen her alanda ilim merkezi olmuştur burada yetişen en büyük mutasavvıflardan biri de Feqiyê teyran olmuştur. Burada hadis, fıkıh, tefsir, edebiyat ve daha birçok ilimle uğraşan Feqî tasavvufî da burada Melayê Cizîrî hocalığında tanışmıştır. Şiirlerine yansıdığı kadarıyla Feqiyê Teyrân, aşk ehli bir mutasavvıftır ve Mevlana, Sadi Şirazi ve Ferideddin-i Attar gibi mutasavvıf şairlerden etkilenmiştir. Feqî'nin şiirlerindeki âşık kendisidir. Bu aşk kıymetli, paha biçilmez, değişmeci bir aştan öte aşkın gerçek çehresi ilâhî aşktır. Sevgili, maşuk, hasret duyulan, razılığı aranan, mihnetine sabredilen/ nimetine şükredilen ise Yüce Allah'tır Şiirlerde Feqî'yi temsil eden selvi ağacı ve bülbüldür. Tasavvufî edebiyatta selvi ağacı endamiyla, bülbül ise hasretiyle aşığı temsil eder. Maşuku da ab-ı hayat, gül, anka (simurg) kuşu ve dilber'e benzetilmiş. Çünkü bunlar, birer hedef, amaç, gayeyi temsil eder. Ab-ı hayat, ebediliğin; gül, sevgilinın zatını; Anka kuşu, bilgi/hikmetin; dilber ise cezbediciliğin değişmeci lifadesidir. Dedik ya! Feqî'yi anlamak, onun şiirlerine vakıf olmakla mümkündür. Biz de onun birkaç şiirinden seçkiyle bu âlim, arif ve şair zatı biraz daha yakından tanıyalım:

Ey av û av ey av û av
Ma tu bê eşq û muhbetê
Mewc û pêlan tavêy belav
Be sekne û bê rahatê
Ji işqa kê her têt û têt
Heta kengê her bêy û bêy
Bo min bêjê heyranê kêy
Da ez bizanim qissetê
Lazim te mehbûbek heye
Yan dost û metlûbek heye
Yan meyl û mensûbek heye

Lew bê libas û kîswetê

Ey akan su, ey akan su,
 Aşk ve muhabbet yoksunu musun
 Dalga dalga kaynayıp coşuyorsun
 Durmadan, dinlenmeden akıyorsun
 (Ey su!) Kimin aşkıyla coşup akıyorsun
 Bu akış ne zamana kadar olacak
 Ne olur söyle, kimin hayranısın!
 (Ben de senin akış) Hikâyesini bileyim
 Lazım ki senin bir mahubun olmalı
 Ya da bir dost ve matlubun olmalı
 Ya meyl ettiğin bir mensubun olmalı
 Çünkü sen örtüsüz ve giysisizsin! (Dağılma, 2016: 75-79).

Bu şiirde şair, suya bir nevi kişilik vererek ona seslenmektedir. Su, birçok yönüyle tezimdir. Su, hayatın kaynağıdır. Ayrıca su, temizliğin, bereketin, arınmanın, güzelliğin ifadesidir. Ab-ı hayata ulaşan beşerî anlamda sevgiliye, ilahi anlamda Allah'a ulaşmış olur. Allah'a ulaşan bilge insandır. Bilge insan ise ermiş insandır. İlahi aşkı kendileri için bir sevda bilen şairler de Allah'a kavuşmayı bir amaç sayarlar. Bu kutlu hedefe varma yolunda onlar, birer sevgilidir. Maşukları ise Allah'tır. Manevi olarak Allah'a kavuşmak için dünya, dünyalık her şeyden vazgeçmek gerekir. Bu da gönül ile olur. İlahi bilgiyle donanmak, arif olmak âşık için vasıldır. Bu kavuşma uğruna sabır göstermek çok önemlidir. Şüphesiz ki aşığın devası, sabırdır. Sabır, tadı acı olsa da sonuç itibarıyla tatlı bir ilaçtır. Sabır, imtihan hayatındaki ibtilalar adına tahammül edebilme; başa gelen her zorluk ve sıkıntının Allah'tan olduğu şuuruyla hareket edip o an ve zeminde Allah'ın kuldan istediği şekilde amel edebilmektir. Âşık/kul ancak sabır ederse bunun karşılığını alabilir. Bu şiirde belirgin şekilde Hüsn-ü ta'lil sanatı kullanılmıştır. Suyun akış sebebi doğal bir gereklilik iken şair, ince bir anlamla suyun akış sebebini sevgili için akmaya bağlamıştır. Aslında su, sevgili için akmaktadır. Sevgili, suyun kenarında yetişen bir selvi ağacıdır. Selvi ağacı, naz ve eda ile salına salına yürüyen sevgiliyi ifade eder. Selvi ağacının kurumaması için akarsu yatağını ona doğru yönlendirir. Amaç sevgiliyi yaşatmaktır. Selvi ağacının özelliği sevgili gibi ince, uzun ve narin olmasıdır. Suyu sevgiliye ulaşma yönünde tasavvufi bir anlam yüklemek birçok şairde vardır. Fuzulî'de Teyran'dan önce "*Su Kasidesi*" nde bunu dile getirmişti (Dağılma, 2016: 75-79).

Sabır kavramının bu dizeler dışında *Mantık'ut Tayr*'da Sîmurg hikâyesinde de (otuz kuş) öne çıkmakta ve bu kavram Feqiyê Teyran tarafından da önemsenmektedir. Hikâye bu ya: Allah'a ulaşmak için yedi vadinin aşılması gerekir. Bu hikâyede "kuş" bir imgedir. Bu yedi vadinin hepsinin de hedefe giderken insanı test etmek için birer adı/özelliği vardır: "*Talep, aşk, marifet, istiğna(gönül tokluğu), tevhid, hayret, fakr û fenâ-yokluk vadisi*" Kuşlar, hakikat yolunun yolcuları; Sîmurg ise Tanrı'nın simgesidir. Zahmetli bir yolculuğun sonunda yedi vadiden de geçip sonunda Sîmurg'a varan kuşlar, aslında Sîmurg'un kendilerinden başkası olmadığını görürler. Vahdet-i Vücut'a, varlık birliğine ulaşırlar. "*Hakk'ın halkın bütünü olduğunu*" idrak ederler. Dünyevî isteklerden vazgeçmek gerektiğini ifade ederler. Bütün zorlukları aşarak hedefe ulaşan kişi insan-ı kâmil olur. Yani Allah'a ulaşmış olur. Bunun için en önemli şey sabırlı olmaktır (Dağılma, 2016: 75-79).

Feqiyê Teyrân'ın, insana ve Allah'a dönük bir yaklaşımı vardır. Aşk temasını birçok şiirinde işlemiştir. Bu aşk, mecaz olarak hissettirilen ve aslında Allah aşkına vardırıran bir

bağlılıktır. “Âşık-seven” hep acı çeken, “sevgilisine-maşuka” ulaşmanın yollarını arayan fakat bir türlü ulaşamayan kişidir. Sevgili, “ab-ı hayat”tır yani hayat veren sudur. Ab-ı hayattan bir yudum su içen ölümsüzleşir. Çünkü ab-ı hayat ölümsüzlük suyudur. Aşağıdaki şiirde sevgiliden bahsederken sürekli birbirini tamamlayan tezatlardan yararlandığını görüyoruz:

Bizan ku min yar tu yî
Dil jê birîndar tu yî
Ez kuştım yekcar tu yî
Pir li min kubar tu yî
Ê b`xezeb sendî ez im
Di qeyda benda ez im
Xweş-bejn û bala tu yî
Delal di mala tu yî
Berbextê tala tu yî
Nîmetê ala tu yî
Ê b`şewqa xala tu yî
Daîm dinalî ez im
Zar zar dikalî ez im
Dûr ji wî halî ez im
Yar dixeyal fêzim

Bil ki sevgilim sensin!
 Kalbimi yaralayan sensin!
 Beni bir kez öldüren sensin!
 Bana nazlanan sensin!
 Gazabla azablandırılan benim!
 Zincire vurulup bağlanan benim!
 Güzeller güzeli sensin!
 Evlerdeki nazlı yar sensin!
 Nasibin en güzeli sensin!
 Büyük nimet sensin!
 Süsleri süsleyen sensin!
 Daim inleyen benim!
 Her daim ağlayan benim!
 Bu halden münezzeh olan benim!
 Hayalindeki sevgili benim!

(Dağılma, 2016: 75-79).

Âşık, sevgilinin aşkından her daim belengaz, mest ve sarhoştur. Bu sarhoşluk aklı baştan alan, gönlü kendinden geçiren bir hal değildir; aksine aklı Allah’a teslim kılmak isteyen, gönlü O’nun zikriyle meşgul etmek isteyen bir cezbe halidir. Âşık/bülbül, her daim gülün-sevgilinin bahçesinde öten, yalvaran, feryat eden, mum gibi yanıp kül olan, acı çeken ama bu acıdan da memnun olan kişidir. Gül, gonca gibidir henüz açmamıştır. Âşık/bülbül şakiya şakiya sonunda goncayı gül yapar (Dağılma, 2016: 75-79).

Feqîyê Teyran, aynı zamanda bir Hak aşığıdır. Tasavvuf inancındaki “*Fenafillâh*” (Ölmeden önce ölmek anlamına gelir. Başka bir deyişle Allah’ın varlığı içinde kaybolmak.) mertebesine yükselir. En sonunda da her şeyden vazgeçip derviş olur ve gezmeye çıkar. Birçok yeri gezdiği için kendisine “*Gezgin Feqî*” deniliyordu. Bir Kürt emirinin oğlu olduğu halde Emirlik yapmayı bir kenara iterek hayatını efsanevi bir kuşu bulmaya adadı. Yıllarca Mezopotamya’da ayak basmadık yer, ziyaret etmediği köy, efsanevi kuşu bulmak için sorulmadık dengbêj bırakmadı. Herkes bu anka kuşu hakkında bildiklerini ona söyler. En iyi dileklerini Feqî’ye sunarak azık verir, giyecek verir, yatacak yer verir, ardından iyi dileklerde bulunurlar (<https://www.yenisafak.com/kitap/mukusten-kanatlan-an-kuslarin-piri-feqiye-teyran>). Ayrıca birçok insan bu kuşu bulmak adına yola çıkmış, harap olmuş, kayıplara karışmıştır. Teyran amacı uğruna yollara düştüğü günlerin birinde mavi bir kuş görür. Her yer maviye kesilir, sonra bembeyaz bir kuş daha görür. Bu kuş, başının etrafında üç kez dolaşır, halka çizer, gözden kaybolur. Işıl ışıl parlayan, gözleri kör eden kuşları bulur, heybesine alır. Bu kuşlar Feqî’yi kör etmezler, onun içini ışıkla doldururlar. Mutlulukla dolar taşar yüreği. Bu ermişlik mertebesi sonrasında dengbej olur, kaval ve saz aranır. Bağdat’ta aradığını bulur. Gösterişsiz bir kaval kendisine layık bulunur. Bu sıralarda ünü, tüm Mezopotamya’da duyulmuştur. Her gittiği yerde dengbej Feqîyê Teyran diye bilinir. Kaval ve anka kuşunun sesinin etkisiyle dolan yüreği, duyulmamış besteler çalar.

Dinleyenler put kesilir, kımıldayamaz âdeta büyülenirler. Yıllar sonra babasının konağına döner. Mezopotamya’da adını duyan herkes kendisini dinlemeye gelir. Yıllarca bu yörede Feqîyê Teyran’ın şiirleri okunur. Bu sıralarda kendisi hırka giymiş, kemale ermiş, sakal uzatmış, nurlanmıştır(<http://www.gelecek.ch/gelecek/?p=340>). Feqîyê Teyran’ın insana ve Allah’a dönük bir yaklaşımı vardır. Feqîyê Teyran’ın ilahî aşk, hikmet, irfan, vahdet-i vücud, kadın ve tabiat güzelliği gibi temalarda şiirler yazması onu diğer klasik şairler gibi kılar. Fakat özellikle tarikat adabı ve “seyr-i sülûk”u sembolik bir dilde anlatması, bunun yanında sadece gazel ve kaside tarzına mahkûm olmayıp özellikle tarihî hikâye ve meselleri konu edinmesi onun en büyük özelliği. Çünkü diğer dillerdeki klasik edebiyatlarda da görüldüğü gibi Kürtçe’de de nazım, nesri arka plana itmiş, düzyazıdan ziyade şiir revaç görmüştür. Bunu çok iyi fark edebilmiş olan Feqîyê Teyran aruz dışına çıkmamış olsa da nazım şekli olarak klasik Kürt edebiyatında önemli değişiklikler yapmıştır. Belki Türk edebiyatındaki mukabili Yunus Emre ile mukayese edildiğinde daha rahat bir şekilde görüleceği gibi, Feqîyê Teyran konularını tasavvuf dairesi içinde seçmesine rağmen hemen hemen hiç mesnevi tarzında yazmamıştır. Birçok destanı ve uzun aşk hikâyesini yazmış olsa da hiç beyit kullanmamıştır. Daha çok dörtlülüklerden oluşturduğu eserlerini günlük dile yakın bir dil ile yazması, şairi toplumun hemen her katmanı tarafından okunur kılınmıştır. Tasavvufî hikâye ve mazmunları folklorik tarzda yeniden yazan Feqîyê Teyran’ın “Şêxê Sen’an”, “Zembîlfiroş”, “Bersîsê Abid” ve “Hespê Reş” hikâyeleri aslında modern romanın işleyebileceği kıvamda tahkiyelerdir. Tasavvuf erkânına göre bir sofnin terbiyesi ve ruhunun hamlıktan kemale erişmesi süreci gibi konularda didaktik bir söylemi tercih ederek bu hikâyeleri yazan şair, Şark’ın ilim ve hikmet birikimini sade ve akıcı bir Kürtçe ile aktarmıştır (<https://www.yenisafak.com/kitap/mukusten-kanatlanan-kuşların-piri-feqiyey-teyran>). Rivayet olunur ki; Feqîyê Teyran ölmeden önce yüzünde ne kadar kuş varsa yanında toplanır. Sonunda kimsenin bakamadığı ışıltıdan bembeyaz kesilmiş bir kuş bu zatın yanına gelir, üç kez başının etrafında dönerek halka yapar ve böylelikle Feqîyê Teyran hakkın rahmetine kavuşur. Ve bu olay üzerine insanlar tarafından şöyle denilir; *“Dünya kurulduğundan bu yana kuşların dilini bir Süleyman bilirdi, bir de Fakiyê Teyran”*(Kemal, 2004:29).

SONUÇ

Kürtlerin Yunus Emresi olarak kabul edilen Feqîyê Teyran, sade ve anlaşılır Kürtçesi ile tasavvufî konuları şiirlerinde ve hikâyelerinde başarılı bir şekilde işleyerek günümüzde dahi kendisinden söz ettirmeyi başarabilmiş nadir şahsiyetlerden biridir. Yaşadığı coğrafyanın derin mirasından beslenmiş, o mirasa önemli katkılar vererek fani dünyadan bâki âleme geçmiştir. Girdiği tasavvuf yolunun zirnesine vararak ulaştığı manevi makamlar neticesinde, Süleyman Peygamber gibi kuşların diline vakıf olmayı başarmıştır. İlahî aşk yolculuğunda türlü çilelere göğüs germiş, aşk acısı ve çektiği çilelerin de verdiği olgunluk ile insan-ı kâmil mertebesine ulaşmıştır. Allah’ta yok olma anlamına gelen fenafillah makamına ulaşmak amacıyla içinde bulunduğu maddi zenginliği terkedip, manevi zenginliğe talip olarak yüzünü ilahi nimetlere çevirmiştir. Bu amaçla ömrü boyunca bir yerden başka bir yere göç etmiş, *“Zümürüt-ü Ankâ”* adında sembolik bir hedefe ulaşmak adına çilelerden çilelere savrulmuştur. Bu sebeple ‘Gezgin Feqi’ lakabıyla da anılır omuştur. İlahî aşkın sarhoşluğuyla yazdığı şiirleri dillerden dillere dolaşmış üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen asla unutulmamıştır. Şiirlerinde beyitten ziyade dörtlülük kullanmış olan Feqîyê Teyran, tasavvufî konuları eserlerine başarılı bir şekilde yedirebilmeyi başarmıştır. Bu konuları eserlerinde ele alırken halka hitap eden bir dil kullanması, her kesimden insanın onun eserlerini okumasına ve vermek istediği mesajı basitçe anlamasına neden olmuştur. Tüm bu yönleriyle kültürümüzün önemli renklerinden biridir. Özellikle Kürt gençliğinin asrıma egemen olan materyalist gidişatın aksine, manevi makamlara talip olan ve bu uğurda büyük bedeller ödeyerek mucizevi işlere imza atmayı başarabilen kendi kütür-

lerindeki maneviyat önderlerini tanımaya çok ihtiyacı vardır. Maddeden ibaret olmayan âlemin farklı cephelerini bizzat yaşayarak insanlığa kanıtlayan bu ve benzeri manevi kahramanları gençliğimizin tanınması lazımdır.

KAYNAKÇA

1. AFİFİ, Ebu'l-Alâ (2004), *Tasavvuf*, Ter: Ekrem Demirci-Abdullah Kartal, İstanbul: Yayınevi Yok.
2. ALTINTAŞ, Hayrani (1986), *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
3. ATTAR, Feriduddin (1990), *Mantık Al-Tayr*, Çev. Abdulbâki Gölpinarlı, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
4. Azzâvî, Abbas (1974), "Hulefâu Mevlânâ Hâlid", *Mecelletü'l Mecma'i'l-İlmîyyi'l-Kürdî*, c. 2, sayı. 2, Bağdat: Yayınevi Yok.
5. BİRİFKANİ, Mahmud (2011), *Birîfkan Seyyidleri*, 326-329; Ankara: Poyraz Ofset.
6. BİLGİNER, Mahmut Sadettin (1969), *Allah ve İnsan/İçtimâi ve Tasavvufî*, İstanbul: Baha Matbaası.
7. BULUT, Faik (1995), *Ehmede Xani'in Kaleminden Kürtlerin Bilinmeyen Dünyası*, İstanbul: Berfin Yayınları
8. CELADET, Ali Bedirxan (1932), *Hawar*, Sayı: 33, Şam: Hawar Dergisi.
9. ÇİÇEK, Hasan (2016), "*Bir Mekân Hizan: İlim ve Âlim Hafzası*", Sayı:1, Müsbet Hareket Sayısı Dergisi.
10. ÇİÇEK, Hasan (2017), "*Gezgin Şair/Düşünür: Feqiye Teyran*", Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 37.
11. DAĞILMA, İbrahim (2016), "Şairê Eşqa Feqiye Teyra – 1", İnzar Dergisi, Sayı:144.
12. DAĞILMA, İbrahim (2016), "Şairê Eşqa Feqiye Teyra – 2", İnzar Dergisi, Sayı: 145.
13. DÊREŞÎ, Seîd (2005), *Kelehên Ava*, Weş. Spîrêz, Ç. yekem, Erbil: Yayınevi Yok.
14. EBDURREQÎB, Yûsif (2012), *Dîwana Kurmancî*, Latinize eden: Ziya Avcı, İstanbul: Dîwan Yayınları.
15. GENCER, Fatih (2010), "Van Muhafızı Derviş Paşa İsyanı", Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi.
16. GÖYÜNÇ, Nejat (1986) "*Van*" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları.
17. GÜNDÜZ, İrfan (1988), "Tasavvuf ve İnsan", İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:5-6.
18. [HTTPS://1000kitap.com/kela-dimdim--154555/alintilar](https://1000kitap.com/kela-dimdim--154555/alintilar).
19. [HTTPS://alıklaradeniz.org/senan-seyhinin-hikâyesi](https://alıklaradeniz.org/senan-seyhinin-hikâyesi).
20. [HTTPS://irfanmektebi.com/2008/11/01/bazen-zehir-altin-tasta-verilir](https://irfanmektebi.com/2008/11/01/bazen-zehir-altin-tasta-verilir).
21. [HTTPS://kurtedebiyati.blogspot.com/2013/06/fegiye-teyran-kimdir-hayat.html](https://kurtedebiyati.blogspot.com/2013/06/fegiye-teyran-kimdir-hayat.html).
22. [HTTPS://www.gelecek.ch/gelecek/p=340](https://www.gelecek.ch/gelecek/p=340).
23. [HTTPS://lonelyon.blogspot.com/2010/03/fegiye-teyranfakiyi-tayran-n-hikâyesi.html](https://lonelyon.blogspot.com/2010/03/fegiye-teyranfakiyi-tayran-n-hikâyesi.html).
24. [HTTPS://www.yenisafak.com/arsiv/2001/Ekim/18/rozdenoren1.html](https://www.yenisafak.com/arsiv/2001/Ekim/18/rozdenoren1.html).
25. [HTTPS://www.yenisafak.com/kitap/mukusten-kanatlanan-kuslarin-piri-feqiye-teyran](https://www.yenisafak.com/kitap/mukusten-kanatlanan-kuslarin-piri-feqiye-teyran).
26. HULEFAÛ Mevlânâ Hâlid (1974), *Mecelletü'l Mecma'i'l-İlmîyyi'l-Kürdî*, Bağdat: Yayınevi Yok.

27. İBN-İ NUH (1928), *Van Tarihi ve Kürtler Hakkında Tetebbuat*, Haz. Süleyman Sabri Paşa, İstanbul: Yayınevi Yok.
28. JİYAN Mehmet (2012), "Ey Su ve Su", *Feqîyê Teyran Muhabbet Yolu*, Ed. M. Xalid Sadînî, Ankara: Mavi Ofset Yayınları.
29. JİYAN, Mehmet (2012), "Feqîyê Teyran'ın Yaşamı Ve Eserleri", Ed. M. Xalid Sadînî, *Feqîyê Teyran Muhabbet Yolu*, Ankara: Mavi Ofset Yayınları.
30. KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak (2004), *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: İz Yayıncılık.
31. KAVAK, Abdulcebbar (2015), "*Melayê Cizîrî ve Tasavvufî Kürt Edebiyatının Gelişim Dönemi*", Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi, Sayı: 2.
32. KAYA, Bülent (2017), *Feqîye Teyran'ın Şêxê Sen'an Şirininin İçerik Açısından İncelenmesi*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
33. KELEBÂZÎ, Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf, Dergâh Yayınları, 1992.
34. KEMAL, Yaşar (2004), *Karınca'nın Su İçtiği- Bir Ada Hikâyesi 2*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
35. KILIÇ, Orhan (2001), "*Van Eyaleti'ne Bağlı Sancaklar ve İdari Statüleri (1558-1740)*", İstanbul: Osmanlı Araştırmaları (The Journal of otoman Studies), Sayı: XXI.
36. KILIÇ, Orhan (1997), *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Van (1548-1648)*, Van: Van Belediyesi Başkanlığı Yayınları.
37. KOKTU, M. Zâhid (1975), *Tasavvufî Ahlak*, İstanbul: Server Yayınları.
38. LINGS, Martin (1986), *Tasavvuf Nedir*, İstanbul: Akabe Yayınları.
39. MÜDERRİS, Abdülkerim (1983), *Ulemâuna fî Hidmeti'l-İlmi ve'd-Dîn, Dâru'l-Hürriyye*, Bağdat: Yayınevi Yok.
40. ÖZEL, Ahmet (2016), *Fakiye Teyran*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
41. PALA, İskender (2004), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
42. PINARCIK, Pınar (2012), *Urartu Krallığı'nın Tarihi Coğrafyası Hakkında Yeni Öneriler*, Ankara: Tarih İncelemeleri Dergisi, Cilt 27, Sayı: 2.
43. QONATÊ, Kurdo (1992), *Tarîxa Edebiyata Kurdî*, Weş. Özge, Ankara: Özge Yayınları.
44. SADİNÎ, M.Xalid (2013), *Feqîyê Teyran, Jîyan, Helbest û Berhemên Wi*, İstanbul: Nûbihar Yayınları.
45. TALAY, Aydın (1998), *Bizim Eller*, Ankara: Acar Matbaası.
46. TENİK, Ali ve Vahit Gökteş (2016) , "*Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş*", Ankara: Kelam Araştırmaları Dergisi, Sayı:1.
47. TOPBAŞ, Osman Nuri (2002), *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul: Erkam Yayınları.
48. TÛDÂR, Abdussamed (1369), *Nûru'l-Envâr der Silsile-i Âl-i Athâr*, Tahran: Hüseyinî Yayınları
49. ULUDAĞ, Süleyman (2001), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
50. UZUN, Mehmet (2011), *Destpêka Edebiyata Kurdî*, İstanbul: İtakî Yayınları.
51. UZUN, Mehmet (1992), *Kürt Edebiyatına Giriş*, İstanbul: İtakî Yayınları.
52. YILDIRIM, Kadri (2014), *Faki-yi Teyran Divan-Dîwan Feki-yi Teyran*, Ankara: Wezaret-a Çandê Yayınları.
53. YILMAZ, Ömer (2015), *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
54. YILMAZ, Hasan Kamil (2004), *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Miystical Wiefs of Elmalılı Hamdi in Accordance With Some Concepts

Muhammed Ali YILDIZ¹

CHAPTER 5

¹ Lecturer Dr. Head of Department of Sufism in the Faculty of Basic Islamic Sciences at University of Bartın

INTRODUCTION

This work is partly changed and English version form of an article, which was sent to Çanakkale University in order to be published in the periodical of Çanakkale University, Faculty of Theology in Turkish and approved by arbitration board. This work handles Elmalılı Hamdi's life, works, his Sufi views as well as his thoughts within the framework of some notions. These notions respectively are "tawhid", "wahdat al-wujud", heart, mind and ego. In this work, an outline of "Tawhid" and its essential part Allah is given, and later, Elmalılı Hamdi's Sufi views on these notions are dealt. Secondly, "wahdat al-wujud" and its essential part "alem" are dealt in general, and Elmalılı Hamdi's Sufi views on these notions are dealt too. Thirdly, Elmalılı Hamdi's Sufi views on heart, mind and ego are given.

1. ELMALILI HAMDI'S SHORT LIFE AND HIS WORKS

1.1. His Short Life

Elmalılı Hamdi, was born in Elmalı district in Antalya province (Köksal, 2017: 13). That's why he is recognized as "Elmalılı". His father moved to Elmalı from Yazır village of Gölhisar, Burdur (Özsaraç, 1996: 21). His surname "Yazır" is known as the surname of his family. Although he got the name of his father's village after the adoption of surname law on 02 July 1934, he is rather known with his birthplace "Elmalı" (Özsaraç, 1996: 23). Elmalılı Hamdi was born in Elmalı, Antalya in Hijri 1295/1878 A.D. (Paksüt, 1993: 3; Yavuz, 1995: 57). Elmalılı Hamdi's father is Hoca Numan. His father left Yazır village of Gölhisar, Burdur at Hamdi's childhood after completing his study in the madrasah (school) in Aydın and he came to Elmalı and became the first secretary of religious court (Kozan, 2015:371; Paksüt, 1993: 21). Elmalılı Hamdi's mother is Fatma Hanım, the daughter of Sarılarlı Mehmet from the scholars of Elmalı (Yavuz, 1995: 57). His marital ancestors Mehmet, Bekir, Hasan, and Bedrettin are prominent scholars who are members of scientific intuitions (Mardin, 1966: 24). Elmalılı Hamdi has three sons whose names are Ahmet Muhtar (1910-1987), Numan (1916-1931), Hamdun (1919-1988) and a daughter named Fatma Fitnat (Kılıç, 2005: 11). After completing "rushdiyah (Ottoman junior high school)" in Elmalı, Antalya, Hamdi came to Istanbul in 1895 with his uncle Hoca Mustafa Sarılar after a tough journey and settled into Küçük Ayasofya Medresesi -Little Hagia Sophia Madrasah- (Yavuz, 1995: 57; Paksüt, 1993: 18). He entered the Mekteb-i Nüvvab (school for the education of Muslim judges) making a great success in the examination (Kaya, 2013: 13). He graduated with a first and received the juridical diploma. He gave lectures in Bayezid Mosque between 1905 and 1908 and while on this job, he was appointed to the department of religious affairs as a clerk in 1906. On the other hand, he gave lectures in various schools and madrasahs as a member of education council and he got the certification of "ders-i am (authorization for giving lessons in madrasahs and mosques)" in 1908 (Kaya, 2013: 13). Besides, he learned French by himself in those years. He learned philosophy, literature, and arithmetic externally. He also took calligraphy lessons from Sami and Bakkal Arif. According to his records, he learned French by himself in forty days while writing mandates of Kanun-u Esasi (The Ottoman Basic Law) and Islamic Law Courts (Ersöz, 1993: 170). He taught lessons on "Ahkam-ı Evkaf ve Arazi (Rules of Endowments and Estate) in Civil Service School in 1909, and in the same years, he offered lessons on Islamic law in the schools of judges (Yazır, 2015: 15). He entered the first Turkish parliament as Antalya deputy and worked as the minister of endowments in the first and second Damat Ferit Pasha cabinet (Kaya, 2013: 15). He was chosen as a member to the chamber of senate (Heyet-i A'yan). Since his duty in the cabinet of Damat Ferit Pasha, he was blamed for anti-national struggle decisions taken in this cabinet and sentenced to death in his absentia. However, he was acquitted later with a verdict given by the independence court in Ankara. Then he came back to İstanbul, and cloistered here. During his reclusion, he completed the

translation of “*Metâlib and Mezâhib (Desires and Sects)*” and wrote Koran exegesis offered by the Directorate of Religious Affairs. Elmalılı Hamdi, the follower of Shabaniyya Sect, passed away on 27 May 1942 and interred in Sahra-yı Cedid Cemetery where his father was entombed (Kaya, 2013: 15).

1.2. His Works

Hak Dini Kur’an Dili (Righteous Religion Quranic Language): Elmalılı Hamdi earned reputation with this work. The book was published by the Directorate of Religious Affairs between 1935 and 1939 as 9 volumes. In the following years, an index was added on the work by a committee in 1982, and the work was published as 10 volumes. Fifty years later, because of the language difference between the work and the society, the work’s language was simplified (Ayış, 2015: 56). The work still keeps his position of the most widely read Koran exegesis in our country. Elmalı Hamdi’s calligraphist brother Mahmut Bedrettin Yazır, engrossed a copy of the work for Hamdi Topbaş by using the manuscripts after twelve-year study. The original manuscripts of the work consisted of 25,000 pages are kept in İlam Library. The Directorate of Religious Affairs published this copy as a facsimile in 2015 after a meticulous study (Köksal, 2017: 100).

1.2.1. İrşâdu’l-Ahlâf Fi Ahkâmi’l-Evkâf (Education of the New Generation on the Provisions of Endowments):

This work consists of the lecture notes on the provisions of endowments of Elmalılı Hamdi in the civil service school. The work was simplified by Nazif Öztürk and published by the Directorate of Religious Affairs with the title of “The endowments through the eyes of M. Hamdi Yazır” in 1995. The work consists of two chapters, and each chapter consists of three parts in itself. In the first chapter, the subjects such as the nature of the endowment and its establishment, its status in Islam and the endowments established in the golden age (asr-ı saadet) are handled. In the second chapter, subjects such as the types of endowments, management methods of endowments and budget are dealt (Öztürk, 1995: 27-509).

1.2.2. Metâlip ve Mezâhip (Desires and Sects):

This work is the translation of “theology” and “metaphysics” sections of the book “*Historie de la Philosophie*”, a history of philosophy, written by French historians Paul Janet and Gabriel Sailles. Elmalılı Hamdi added forty pages of introduction to this translation. The profoundness in the introduction and his insight into philosophy clearly indicate us he has such a mental agility. As for the subjects handled in the introduction, it is seen that he masterfully included the prophecy matter, which is not handled in the religious and philosophical tradition in the West, in the discipline. On that sense, in our opinion, he can be accepted as the first religion philosopher in the history of the Republic of Turkey. He expresses his opinions on various thoughts and philosophers adding several footnotes on the remaining parts of the translation other than the introduction (Janet, 1978: I-XXV).

1.2.3. His Other Works and Articles:

In addition to his main three works that we mentioned above, Elmalılı Hamdi has different works and various articles issued in several magazines, which are as follows: His study “Muhammed (SAW)’s religion Islam” is a book including the answers he gave in the name of shaykh al-Islam to the questions addressed by the director for the library of religious works of Anglican Church (Ayış, 2015: 57). His work titled “Commentary of Surah Ikhlas” is an independently explicative work of Surah Ikhlas. It was published by the Directorate of Religious Affairs (Büyüker, 2017: 592). His work titled “Question of Journey” dwells on judicial (fiqhi) evaluations regarding the fasting issue during the

journey. This work was published by his elder son in Nebioğlu Printing House in 1960 (Ersöz, 1992: 172). His work "Dictionary of Alphabetical Islamic Law and Judicial Terms" is a study which Elmalılı Hamdi started to write with the support of Prince Abbas Halim Pasha (death: 1934), however, remained unfinished since Elmalılı Hamdi started his study "Hak Dini Kur'an Dili (Righteous Religion Quranic Language)". There are 4378 matters in this work, which is consisted of 341 pages and prepared in alphabetical order. 1578 of these matters are mentioned only with their names on the work and there are no explanations for these matters. This work was published by Neşriyat in 1997 as five volumes (Köksal, 2017: 72). His work "On Ottoman Constitution" was published by Asım Cüneyt Köksal in Ufuk Publications with the same title in 2017. In this work, Elmalılı Hamdi dwells on the reasons of the extensive modifications carried out on "Kanun-u Esasi (the Ottoman Basic Law)" in 1909 as well as the grounds of "Law of Mehakımı Şer'iyye (Courts for Canon Laws)" (Yazır, 2015: 8). Elmalılı Hamdi's various articles were published in several magazines and media organs such as Sırat-ı Müstakîm, Sebülü'r-Reşad, Ceride-i İlmiyye, Tesisat, İkdâm, Tasvir-i Efkâr and Beyânü'l-Hak (Köksal, 2017: 69). In addition to these works, he has an unissued work on fiqh (Islamic law) methods. Besides, he has also a work titled "Mantık-ı İstintâcî ve İstikrâî (deduction and induction)" and a translation titled "Hüccetu'l-lahi'l-bâliğa (God's evidence), and a work on fiqh method and a lacking poetry.

2. MIYSTICAL WIEVS OF ELMALILI HAMDI IN ACCORDANCE WITH SOME CONCEPTS

2.1. Tawhid (Unity)

Allah is the superior and excessive power, the creator and the master of all universe and living or lifeless things. He is the one who does not resemble anything he created, self-existing, nonesuch, the only one, and the only god (Surah Ihlas, 112/1-4). As for Tawhid (Oneness), which is an Arabic word, it means the decleration the fact that Allah is the only god and admitting it with all one's heart and soul (Yıldız, 2017: 150). There are two kinds of tawhid: The first one is kusûdî tawhid, which means heading to Allah, wanting Allah, and wanting what Allah wants. In other words, unity of the man and Allah's will at a point; in other words, merging the will of man within the will of Allah. The second tawhid is şuhudi tawhid, which means: disciple's seeing Allah alone, leaving everything aside in the mood of vecd (a spiritual ecstasy). This is also named as vicdanî or zevkî tawhid (conscientious or enjoyable tawhid) [Cebecioğlu, 1997: 718]. Tawhid, in lexical meaning, is making it one and deciding that something is one, and saying and admitting the word that "Allah is the only God, and Mohammad is his Messenger" with all heart and soul. Besides, tawhid means that unifying the God with his names and his deeds, and worshipping only for him believing that he is the only one and unique (Commission, 2009:365). With reference to all these descriptions, it can be said that tawhid means understanding the whole world/universe and everything whitin based upon him and disclaming all others (Chittick, 1997:30).

According to Elmalılı Hamdi Lafzatullah, in other words the special name of Allah, is a name which shows his "personality", and a unique name pertaining to him. In the 65th verse of Surah Mariam: "Have you ever seen that he has a namesake? / Do you know of any similarity to Him?" directly points the name of Allah. Thus, Elmalılı states that the name of Allah has no dual or plural form (Yazır, 1935:65). Besides, according to him, this special name is not derivative or transferred to Arabic from another language. Since the beginning, it has been used as a special name. The entity/self of Allah is beyond his names and qualifications and his name Allah is also beyond all others. According to Elmalılı Hamdi, as the Koran begins to tell Allah with the statement of "bismillah (with

the name of Allah)” and begins to all deeds with swear to Allah, no any other name can be replaced instead. According to Elmalılı Hamdi, the special name of Allah corresponds to his personality/self (Yazır, 1935: 63-64). The name of Allah is not derived from his deity feature; yet the features of deity and divinity are derived from his name Allah. In other words, Allah is not Allah because he is the one to be worshipped; He is the one to be worshipped since he is Allah. The deity/godship of Allah is of himself. Elmalılı gives this sample in order to support his idea. Human worships idols, fire, sun, heros, tyrants and beloveds. They become god when human worship; and then human give up them and they lost their godship, which is acquired temporarily. Whether or not the human accepts Allah as a god, He is the god. Everything is indebted to him. Even the ones, who deny him, should worship him (Yazır, 1935: 70-71). Therefore, we should start a work with basmala. Elmalılı Hamdi successfully linked starting a job with vahdet-i vücüt (unity of existence): “While starting a work with the name of “so-and-so” means I am doing this job attributing to him, instead of him, and on behalf of him and as an agent of him. This work is not my, nor others, only of him. This is a kind of “fenafillah (dissolution in the existence of Allah)” situation related to vahdet-i vücüt, which is related to special spiritual positions such as prophecy, sainthood (Yazır, 1935:83).

According to Elmalılı Hamdi, the main difference between the Almighty Allah’s names “Rahman and Rahim (the compassionate, the merciful)”, which takes part in basmalah, is: while “Rahman” is relevant Allah, himself; “Rahim” is the manifestation of the mercy that those willed obtained it through having had a partial share from “Rahman”, the name of Allah. For instance, the mother birds flutter by their babies with the instinct gifted by Allah; and with the “Rahim” affect, moral people endeavour for good deeds with mercy and compassion. Shortly, while Allah’s sending the human to the existence world in the beginning regardless the fact that they do or do not endeavour and managing them in that way is his “Rahman” character; bestowing to those who endeavour is his Rahim character (Yazır, 1935:76). Elmalılı Hamdi clarifies how Allah describes himself to the human in surah al-fatiha, the prolog of Koran: *“O People! O the Intelligences! If you are from those, who respect goodness and maturity, be informed that I am the God! If you are from those, who respect power and favour, I am the Lord of the Universe! If you are from those, who respect desiring the future, I am Rahman and Rahim (the compassionate, the merciful); if you are from those, who respect with fear and scare, I am the owner of doomsday! Thus, I am the one, who collect all the reasons of respect upon himself and the only one who deserves to be worshipped”* (Yazır, 1935:133).

According to Elmalılı Hamdi, no mortal creature can reassure that he is eternal and bestow whatever human wants. Even the sun and moon cannot reassure. Allah, the Al-Hayy (The Ever Living) and Qayyum (Eternal) can only reassure this. Therefore, Allah is the only one who desires to be worshipped (Yazır, 1935:37). According to him, Almighty Allah’s existence is such a dominant reality that there is an attestation for Allah’s existence in the deepness of all souls, and there is a tendency of all creatures to Allah necessarily, which underlies all sciences. And again this hidden feeling embraces mind, thought and all the limited feelings. This can be possible with an awake hearth (Yazır, 1935: 61-62). However, this kind of comprehension means a constant comprehension, yearning, and asking the impossible just like the other sense organs, which is impossible. This kind of state means totally breaking off all sensation and existence root. This situation means mingling the absence. Those, who stuck in this dilemma and lost out to himself since he was not be able to enjoy “şühud” says: I sought Allah but could not find. They are the ones who could not realise the importance of heart in perceiving Allah (Yazır, 1935:62).

According to Elmalılı Hamdi, the Almighty Allah is obligatory to exist and shows his compulsory-existence within our subjective and objective course of our existence. It is undeniable that there is certain affirmation of god in the depths of human-soul. Even,

we have a hidden, core and bare spiritual feeling and unlimited interest in this exalted reality. This hidden feeling is the source of all sciences of humankind. This hidden feeling has a quality, which is more encompassing than our limited feelings and thinkings, more enlightening and stronger than all others. Although this feeling is such encompassing, Allah's entity cannot be limited (Yazır, 1935:61-62). According to him, Allah, the Almighty, is not an entity that is unseen or imperceptible. He is, of course, capable of creating the eyes that can see Him. Yet, those eyes cannot bear, cannot encompass Him. Our purpose in this world is to believe in Him whether we cannot see Him, and to have a heartfelt and mental faith in Him (Yazır, 1935:76). According to Elmalılı Hamdi, calling the "eşya/stuff" as "şey (singular form of eşya)/thing" is because it is willed by Allah. For this reason, Allah cannot be a "thing" in passive meaning in no way. He can be evaluated as "thing" in active and willing meaning. For example, "thing" in the sentence "Allah is capable of doing anything" cannot include "Allah". However, "thing" in the sentence "Allah knows everything" covers "Allah" too (Yazır, 1935:283). Elmalılı Hamdi's aforesaid fiction simply answer to those who say: "Can Allah create a god like himself?" (Yazır, 1935:283).

Elmalılı Hamdi allages that the real essence of Allah is in a position of oneness beyond the soul and substance. His soul is his own order and he controls his soul, which is his order. Therefore, the basis of existence and the perpetuity of humanbeing is Allah's existence and his being everlasting. The perpetuity of humanbeing depends on Allah's eternity. In order to support this argument, Elmalılı Hamdi says that with the verse "To Allah we belong and to Him we shall return." (Quran Surat Al Baqarah 2:156), Allah expresses the eternity with the eternity of Him (Yazır, 1935:541). According to Elmalılı Hamdi, the "tawhid/oneness/making one" generally consists of two parts: The first one: "tawhid-i rububiyat", the second one: "tawhid-i ubudiyet". While "Tawhid-i Rububiyat" is admitting the fact that Allah is one, "Tawhid-i Ubudiyet" is building a commitment for social-unity (Yazır, 1935:115). After separating the tawhid into two, he separates the tawhid into three in terms of grade. According to him, the first grade is grade of "zât/entity", in other words "grade of fenafillah (dissolution in the existence of Allah". In this grade, there is no one/nothing but Allah. Everything is transitory/mortal in this grade and only Allah is lasting. The second tawhid grade is grade of attribution. In this grade, all spread things is seen dissolved in the power of Allah, and all the information is seen extincted in the knowledge of Allah and even all the perfection is seen as a part of His perfection. As for the third grade, it is the grade of "efal/deeds/works". In this grade, the man believes that Allah is the only and real supervisor over all the creatures with all heart and soul (Yazır, 1935:6285).

2.2. Wahdat al-Wujud\Unity of Existence

"Wahdat" is a notion derived from "tawhid". "Wahdat" notion means unity and being the only one. It is the antonymous of "kesret\plurality". "Ulûhiyet\Godhead is also derived from "wahdat". The word "Ulûhiyat" is an Arabic word that means worship (Ibn-i Manzur, 1990:450). The grade of Unity is the supreme position that is used to in the meaning of "Hakikat-ı Muhammediye\Truth of Mohammed" and "Taayyün-i Evvel (a secondary level and an inclusive name that collects all divine names and attributions within)" (Tahevânî, trs: 1464). This level\grade is also having different names (Kılıç, 1995: 226). The Arabic word "Wahdat" means "unity". As for Wahdat al-Wujud\Unity of Existence is a thinking system, which is based on the faith of the unity of existence. In this faith, the truth is within the unity of existence. Everything is consisted of the unity of Allah. Allah is endless and there is no existence but his. The real existence is Allah only. The universe is his manifestation. By this means, the hidden existence, which is the root of all seen and imagined worlds, can be comprehended neither with feelings nor with reason. The universe is temporal shade of the real existence. "Wahat al-Wujud" is a method developed by Ibn-i Arabî. Ibn-i Arabî has never supported the idea that Allah has a consolidation

with Union. His argument has no a relation with pantheism. Mansur Al Hallaj, who firstly said "I am the truth" in Islamic Sufism, never supports pantheism (Kam, 1994:55; Erdem, 1999:93). When the traces of Allah-Alem relation in Koran are followed with care, it will be seen that the universe is a submitter, which sujoods before the existence and the oneness of Allah. "Do you not see that to Allah prostrates whoever is in the heavens and whoever is on the earth and the sun, the moon, the stars, the mountains, the trees, the moving creatures and many of the people? But, upon many the punishment has been justified. And, he whom Allah humiliates - for him there is no bestower of honor. Indeed, Allah does what He wills. (Surah Hajj, 18)". The seven heavens and the earth and whatever is in them exalt Him. And, there is not a thing except that it exalts [Allah] by His praise, but you do not understand their [way of] exalting. Indeed, He is ever Forbearing and Forgiving (Surah Al-Isra, 44). So, is it other than the religion of Allah they desire, while to Him have submitted [all] those within the heavens and earth, willingly or by compulsion, and to Him they will be returned? (Surah Ali Imran, 83). From this aspect, the entire universe, from the smallest particle to the biggest part, is a symbol of His unity, which shows the existence and oneness of Allah with its regularity and consistency, far from discrepancy. Universe is a sort of detailed gloss of the miracle of Koran. In other words, Koran-ı Kerim is a universe consisted of words; Universe is a book, which has no words (Topbaş, 2016:50). This word, which comes from "Alamet", states the entirety of the universe in terms of the system that the univers presents within (Maverdî, trs: I/54-55).

According to Elmalılı Hamdi, the main meaning of the word "âlem (world/universe)", in terms of its root, is the thing, which is means for acquisition of knowledge. Therefore, the entire creatures, except for Allah, are the universe that shows Allah with causality relationship (Yazır, 2004: I/110). For this reason, Allah is beyond the universe. According to him, the human being admits and affirms Allah that is beyond the universe through the universe with relationship of cognition that we call rightfulness (Yazır, 2004: I/110). Elmalılı Hamdi describes the universe as an eridute book (Yazır, 1938:925). According to him, it is not possible to understand the universe without attributing to Allah (Yazır, 2004: I/105). Elmalılı Hamdi claims that the entire universe is a kind of land connected to a possession and sultanate, and he says that Allah informed his messengers regarding the sultanate rules that control and manage the universe. He also claims that these truths can be perceived with the eye of the heart not with eye of the mind. Hence, he states that Allah demonstarated the facts to Prophet Abraham through eye of heart like eye of the mind. In this context, he uses those stataments while interpreting the Surah Enam, 75: "By demonstrating the stars, Moon and the Sun to the eye of Prophet Abraham, Allah shows his messenger that the entire universe is subject to a sultanate and this sultanate has rules. All these happenings were realizing not in the material body of Prophet Abraham but in his soul. Abraham was able to watch entire universe, so he was not further to Allah more than the stars in the sky. Even Abraham's honour was higher than them. A man, who sees this fact, can not be imagined to be worshipping to any creatures other than Allah, who demonstrated this fact to him." (Yazır, 2004: III/499). According to Elmalılı Hamdi, this universe is a glitter of Allah's force and power (Yazır, 2004, I/62). Inattentive hearts, which are unaware of the fact that the universe is a glitter and a manifestation of Allah, need the evidence and means that will be obtained through the mind. The universe is full of verses/signs of Allah that will awaken them. Koran sums up these signs terses. For this reason, one of the name of Koran is "Ez-Zikr/ Remembrance" (Yazır, 2004, I/63). Besides, according to Elmalılı Hamdi, the universe is "masivaullah/everything except for Allah", Allah is "maverây-ı âlem/beyond the existing world". Through this universe, we affirm the Almighty Allah at the rate of consciousness (Yazır, 1938, 71). Elmalılı Hamdi dwells on this matter with his stataments published in "Beyan-ül Hak/Decleration of Truth" under the title "Islamic Sciences, a view on Universe": "The power of Allah organized and created the

universe on such an excellent system that even a primitive intelligence can deduce that there is a wise ruler, who is expert in human perfections, and also he can find the perfect Creator. Shortly, he can understand the universe and those within as much as possible, and know that each of them is created by a creator.” (Yazır, 1997: 294)

Elmalılı Hamdi express his opinions on both seen and transition world between world of souls and material world. According to Elmalılı Hamdi, there is a pending/undecided transition world between abstract world of meaning and material. The appearance of meaning in the material, and the material in meaning becomes with it. While waking or in a self-control mood eyes-shut, some kind of sights occur like movie theatre. These are not like ordinary memories and things that come to dream. They are as brilliant as watching of eyes. It comes true alike just like a dream, sometimes it comes true later as interpreted (Yazır, 1938:2868). Elmalılı Hamdi separates the universe into two: seen and unseen universe. In fact, he states that many scholars, unlike the most people, admit the unseen world as the source of the true knowledge. The seen world is just a fiction. This fiction appears a result of the Allah’s action. The truth is unseeable. The truth can only be seen through the discreation and eye of heart, not through mind or eye of head (Yazır, 2004: 206-208).

While comparing the human with other creatures in the universe quantitatively, Elmalılı uses the following word: “Mankind is one-tenth of jinn, the jinn are one-tenth of animals on the Earth, all others are one-tenth of the entire birds and all others are one-tenth of the angels on the sky of the first layer of the universe. The number of the angels of the second sky to the others rises up accordingly. Unlike the general acceptance that the sevenfold sky, which is mentioned in Koran, as the seven layers of the Earth’s atmosphere, Elmalılı Hamdi thinks that the sky, which can be seen by naked eye and telescope, is the first layer of the fold that is mentioned in the Koran (Yazır, 2004: 322). Apart from the first sky that we named “sema”, he states that there six more sky-layers such as “arş” (to which Prophet Muhammad’s ascent, “kürs”, “levh-i mahfuz”. In other words, “sema” and all seen things is the first stair of the skies. Under the circumstances, how high the nature, realities and the positions of the angels on the other worlds will easily be understood (Yazır, 2004: 311). Elmalılı Hamdi finds it noteworthy that while the word “âlemin”, which we translated to Turkish as “âlemler/worlds” should be used as “avalim” grammatically; the word “âlemin”, which is used in the form of human, is used instead. Thus, according to Elmalılı Hamdi, the Turkish translation of “Rabbülâlemîn/the Lord of the Univers” should be “The only Lord of the all universe, all particles, and especially the intelligent creatures that is superior than all (Yazır, 2004: 103-104). As far as we are concerned, it can said that according to Elmalılı Hamdi every creature shows Allah, yet, human’s showing Allah’s art and nurture is more advanced. For example, while an ordinary bridge shows Sinan, the architect; Selimiye Mosque show his art better (Eren, 1998:34). According to Elmalılı Hamdi, Allah has a complete mastership over the universe. In the Koran it is cited that “Allah is the master of Universe (Fatiha, 1/2)”. “Master” means the one who disciplines. All the worlds are well disciplined though some people do not want to understand it. If the mastership of Allah over the universe is assumed to be absent, all the mastership cases are to be assumed absent. Elmalılı Hamdi’s following expression in this context are very noteworthy: *“Mastership is bringing something to maturity gradually and step by step, of which sign is selection and maturation. In every part of the worlds, the actions of the maturation rules are seen at any moment and second. Therefore, it is seen that such a limitless power belongs to Allah without a shadow of a doubt. However, some philosophers could not understand that the shape of the universe is formed such a through a slowly mastership and maturation process. With the argument of nature law, some of them claims that the universe occurred abruptly and without any reason, and the others claims that the present form of the universe and the order of existence has no a beginning”* (Yazır, 2004: 105). Again he

uses the following words regarding this issue: *"In fact, there is an extrinsic maturity on the last border of every development in the nature. This is not an ordinary development; it is merely a development provided by mastership. Therefore, all the sciences and arts depend on the fact that the defective one does not generate the perfect one, but the perfect one may generate the defective one. So, while the intellectuals claim that the nature is obliged to the perfection law, they don't forget the fact that this perfection law and nature need the main reason, in other words, Allah. So, thinker Spencer, who is accepted to be the last supporter of natural perfection rule, emphasizes the fact that the existence of Allah is compulsory, and his eternal and endless sovereignty over the limited development of the nature appears, and there is also that since it is not possible to understand the absolute and the true perfection with our limited and relative knowledge and cognition; our experimental sciences tell us that it is only possible in the framework of existing perfection law in the nature, in other words, in the visible world. Nevertheless, those, who claim that they are in commitment to the science, forget that Allah and his refinement, and think that the mentioned development is lack of nurture while saying "there is development in the nature" (Yazır, 2004: 109). Thus, they invalidate their theoretical view everyday and any moment. Because they stand their ground about tutoring and bringing-up under the notions "education and pedagogy" and trying aspiringly to be a discipliner. They do not understand that all education allegations vanish off if the discipline of the God is not available over the nature (Yazır, 2004: 109).*

According to Elmalılı Hamdi, all the beings such as sound, heat and light transform into action. The action is even available in the smallest atoms of the existing matters. There is a moving force that triggers this action. So, each action is a work of moving force. For example, electric is a moving force as the trigger of many actions. In the same way, the moving force in the religious literature is called "melek\angel". Denominations such as angel of forcing, angel of burning etc. do not contradict with the explanations of the science. For example, it is the forcing angel that set the positive magnetic pole against the negative one, and with this collision the emergent sound (thunder) is in fact the angel, himself and the sound is his sound (Yazır, 2004: 281-282). In this context, Elmalılı Hamdi makes parallel interpretation to the companions of Prophet Mohammed and some glossators, who say that the thunder is the sound of angel and his lightning is the whip for guiding the clouds (Taberî, 1988: 1/150-153).

Elmalılı Hamdis establishes a relation between Wahdat al-Wujud and Basmalah (an incipit and the first verse of Koran) as follows: While starting a work with the name of "so-and-so" means I am doing this job attributing to him, instead of him, and on behalf of him and as an agent of him. This work is not my, nor others, only of him. This is a kind of "fenafillah (dissolution in the existence of Allah)" situation related to wahdat al-Wujud, which is related to special spiritual positions such as prophecy, sainthood. For instance, eluding his own personality a judge's saying "I am judging on behalf of "so and so" or a messenger's requesting on behalf of "so and son" are similar situations. This situation is also the situation of coalescence. For example, merging his personality within the personality to which he is committed, a messenger declares that the source, which he obtained the authorization from, is the base and he is a sole body with him. This resembles the situation of Muslim on an exclusive positions such as prophecy, saintship, wisdom and gaining spiritual power (Yazır, 2014: 1/83-84).

Elmalılı Hamdi's perspective on Wahdat al-Wujud is different than of Mansur Al Hallaj. For, he expresses his opinions in one of his works: in the issue of *"Wahdat al-Wujud, in other words cognising you in the arsh (the ninth heaven), there has been some people claiming "I am the Truth" confusing conscience with flesh. Those, who access you without terminating the ego, are unaware the fact that they reached you as conscience not flesh. Those, who reached you as flesh, are the ones, who terminated their ego\flesh. Because, all the fleshes should disappear before his Body. Seeing with eye is a kind of conscience meeting.*

Those, who see His magnificence\beauty, can say: "You are my Lord, the only God and the Creator". If Mansur came to You, he could come when totally eluded off his ego. Tawhid of the imitator is "There is no god but Allah", the tawhid of the wise is "There is no god but You". "There is no god but I" is Your tawhid" (Janet, 1978: XXIV).

According to Elmalılı Hamdi, saying "each existence is Allah" is shirk (polytheism). Besides, there is no inconveniency in defining the theory of Wahdat al-Wujud, which is outlined in the meaning of "There is no existence but Allah" as Allah is the only wajib al-wujud (necessary existence); and all others are possible and relative existences that are dependent on Him. Havass (the educated-cultivated class), who have the honour of self-discovery, can achieve the advanced grades in the issue of Marifetullah (knowing and recognizing the God with his self, attributes and manifestations). But, their opinions should not be regarded as vahiy (apocalypse), and every word of the ordinary ulema should be regarded as true. The rise of the Truth of Mohammed is the main target\essence of Creation (Yavuz, 1995:59). Elmalılı Hamdi states that the only way of knowing Allah accurately is "marifetullah", and regarding this he says in an article published in "Beyan-ül Hak/Declaration of Truth" under the title "Islamic Sciences, a view on Universe": "Education is a duty for everyone in the religion of Islam. The first duty is "marifetullah\knowing Allah". Marifetullah, wajib al-wujud (necessary existence), Hayy (living, undying), Creator is possible through searching "(Yazır, 1997: 293).

The way of knowing Allah thoroughly is possible by overreaching the sense organs. Elmalılı Hamdi names this true centre of cognition as "wijdan\conscience". This conscience is congenital for everyone. In other words, conscience is a finding, flesh is presence. Regarding this issue, he says in a khutbah\sermon that: "O almighty Allah! if you hadn't gotten converted this apparent separation to inner convergence, I couldn't see myself and find You, and I do not want to agree with those, who understand, and do not guide to those, who do not understand. You bestowed me a finding called wijdan and a presence called wujud (body). With this finding, I find myself within me and achieve my presence. Thus, I access to other existences, and include their wijdan in me. Wijdan is an overt and obvious event at any moment; wujud is another event reflected on this mirror. Wujud is an obligatory pre-condition prior to wijdan. By this means, wujud becomes the first thing related to wijdan. If wujud hadn't existed, the wijdan will not exist; if wijdan hadn't existed wujud will not be able to seem clearly. With the union of wijdan and wujud, your instance, in other words your Self which is your deputy, appears, and in the beginning of the union of the body of universe You appear. O God! You, in this way, sail us in chain of events that are wijdan and wujud. You throw event glitters as flitting around, and connect them together, and show pieces, series, parts, wholes, boards, societies, nations, states; and shortly worlds" (Janet, 1978: XXIII)

So, the man has to be aware in order to achieve these facts, and does not waste his life. According to him, the life is a crucial life capital for human. Whatever he earns, he will earn through it. Life is a part of time and elapses with it. The time for human, is like consisted of his lifetime, even the moment which his life is in. Every idle moment in this flood of reality is a loss that goes off the precious life capital. Besides, a lifetime that is lost for ages can be atoned with a good deed at the last moment, which will cause the person to earn the heaven. In such a case, the time for human is consisted of that moment. So, man can find an opportunity of atoning the occasions up to a point, which he lost before, through taking advantage of the current moment. Thus, Sufis should be "ibn'ul-vaqt\son of the Time" in order to know the value of Time, and should know his lifetime, notably the current moment. The non-believers in afterlife lead a life of pleasure saying that there is no tomorrow of today and look after his own interest. The time is a worktime for producing, consuming, profit and loss. Thus, the time is such an occasion, and the life is a capital suitable for profit and loss with all its moments, and the time is a base blessing,

which on the one hand increases, on the other hand diminishes. Therefore, Koran swears by the Time in order to point to the value and essence of life (Yazır, 1938: 6071-6072).

2.3. Heart

“Heart is an Arabic word. It is mentioned one hundred and thirty-two times in Koran in different forms (Abdulbâki, 1987: 549-551). It is the aspect that Allah addresses human in himself (Surah Baqara, 2\6); Surah Al-i Imran, 3, \151-154). Heart is described in different forms in Koran as follows: “righteous” (Surah Shuara, 26\46; Saffat, 37\84), “arrogant” (Surah Mu’min, 40\35), “begging” (Surah Qaf, 50\33), “sinful” (Surah Baqara, 2\283), “satisfied with faith” (Surah Baqara, 2\260; Surah Rad, 13\28; Surah Nahl, 16\106), “unwary about remembering Allah” (Surah Kehf, 18\28), “sick” (Surah Ahzab, 33\32), “the one that found the true path” (Surah Tegabun, 64\11), “perceptive” (Surah Araf, 7\119), “pious” (Surah Hac, 22\32), “place of faith” (Surah Hujurat, 49\14) and “the one concluded through itself” (Surah Araf, 7\179). The heart is the thinking, apprehending, understanding, believing, doubting side of human (Surah Tevbe, 9\67) and the place where human hides his hatred and rage (Tevbe, 9\15). It is also used in the meaning of “mind” (Surah Hajj, 22\46; Surah Qaf, 50\37). All the verses regarding heart are the spiritual heart that constitutes the centre of human’s spiritual life. The physical heart has no connection with the heart stated in Koran (Eren, 2005:16). The lexical meaning of “word” is to turn something into something (Eren, 2005:13), and to rotate from a way towards to another (Ibn-i Manzur, 1990: I\685-688). Human heart is named with this name since it changes its direction and transforms (Commission, 1999:192). Heart is the centre of any kind of spiritual activity (Surah Hajj, 22\46). It is the heart that makes human “wise”, “intellectual”, and “apprehensive”. What is mentioned here is not the physical heart that pumps blood (Cürçani, trs: 229). Sufis defines the heart as a spiritual ore between soul and nafs (self) (Tahevani, trs: 1170). The heart, which comprehends, knows, addressed, penalized and wanted, is based on the invisible world (Frager, 2005:28). In Sufi tradition, the “heart” is mostly used in the meaning of “souls” (Uludağ, 2001: 231). According to Ibn-i Arabi, the heart is an instrument for understanding the esoteric knowledge. This instrument is a spiritual ore (Afifi, 1974: 108, 122). Heart is the junction point of human’s material and spiritual side, and the central point of all actions of the existence. Heart, as a spiritual insight organ, is the place that Allah cares (Uludağ, 2001: 230-231). For, Prophet Mohammed cites that “Allah does not regard your appearances and goods, but He regards your hearts and deeds” (Muslim, Birr\33).

Elmalılı Hamdi names the physical heart “yürek”, and he calls the spiritual centre and the source of feelings as “gönül”. What makes human is his spiritual heart. Regarding the meaning of heart, Elmalılı Hamdi states in his work *“Hak Dini Kur’an Dili\Righteous Religion Quranic Language”* that *“Heart is used in two meanings: “yürek” and “gönül”. “Yürek” is a piece of meat, and centre of all veins. It contains ventricle and auricles. It is a piece of meat that acts by itself. Motivation pertaining to soul starts at it. It is a kind of pump of which engine is within. Blood circulation is provided by means of heart. The above mentioned heart is a subject of medical science. As for “Gönül”, it is the main source of our feelings, intuitions, consciousness, conscience, thinking and centre of our spiritual world, which is also called “human soul”. The real essence of human is this heart. It is the core of human, which is spoken, chided, claimed and responsible as well as wise and scholar”* (Yazır, 2015: 240). According to him the operation of bodily heart shows similarity with that of spiritual one. The bodily heart has nerve and vein networks in the body; the spiritual heart has networks in association with soul. As the bodily heart pumps blood continuously to body through constriction and enlargement, so the spiritual heart feeds the soul through constriction and relaxation (Yazır, 1938: 927). Koran says that “those who have believed and whose hearts are assured by the remembrance of Allah. Unquestionably, by the

remembrance of Allah hearts are assured.” (Surah Ar-Rad, 28). In line with this verse, it is clear that the remedy of heart is dhikr (remembrance of Allah). Elmalılı Hamdi classified the “dhikr” in two parts. The first one is “dhikr with heart”, the second one is “dhikr with tongue” (Yazır, 2004: 33), and also these two are divided in two. The first one “dhikr after forgetting”, the second one “permanent dhikr”. Besides, “dhikr” is a kind of achievement that the man acquired for protecting himself. Without “dhikr”, a man can not keep the achievement he gained as well as his heart. Therefore, “dhikr” is a kind of “memorisation” (Yazır, 2004:32). According to Elmalılı Hamdi, one of the names of Koran is “Dhikr”, which shows and reminds the the unwary hearts that the universe is full of Allah’s evidences. For, the human forgets his mistakes and aberration with inattention and negligence, and falls into carelessness about his disposition deep inside his nature. In this case, he needs means and evidences that will awaken and remind him. Universe, in fact, is full of evidences and means. Since Koran brings these means and evidences to the attention human with short and striking stataments, Koran is also called “Az-Dhikr” (Yazır, 2004:62). Elmalılı Hamdi includes praise, commemoration, and expressions of respect in “praise dhikr” (Yazır, 2004:100).

Allah is the only existence that deserves the praise and this is the supreme and peak position ever (Yazır, 2004:101). The first place of the revelation of Koran in visible world is the pure heart of Prophet Mohammed (Surah AS-Shu’ara, 193-195). It is possible to find Allah through intuition in company with mind and heart enlightened with Koran and Sunnah, which is probable with pure heart and eye of heart (Topbaş, 2016:9). In this contex, Elmalı Hamdi says that “Eye needs light in order to see; likewise mind and eart need enlightenment in order to achieve the divine truths by deepening in thought with the light of Sunnah, which is the adaptation of Koran in the life. For, human mind is created in a way to understand truth and goodness in the light of Koran and Sunnah. If Koran hadn’t opened up horizon of thought, wou wouldn’t be able to comprehend and state many facts with mind alone. We would perish within the dark tunnels just like many philosophers did (Yazır, 2004: 1\62). Elmalılı Hamdi likens “gönül” to our sky of consciousness world, and likens “nefs-i natika\ talking self” to the Earth, and describes the eart as the centre of our wijdan\ conscience (Yazır, 1938:5167). According to Elmalılı Hamdi, “fuad”, which is named as the centre of eart, is our cognition centre (Yazır, 1938:6094). Imam Ghazali describes the “fuad” as a centre that hosts the power of knowing and seeing inside itself. According to Ghazali, this power brings mind in a skill, which enlightens the mind and gives the object, to which human head in order to know, meaning. Human achieves to “ilme’l-yakin\ the knowledge of certainty” eluding the doubts through this skill. This is possible with a noor (divine light) that Allah inspired (Gazali, 1989:7; Cebecioglu, 2017:29). According to Elmalılı Hamdi, vahiy\revelations that is inspired to Prophet Mohammed, was consisted of divine noises, that appears with extraordinary features. These noises in such a supernormal form that only Prophet Mohammed could understand its essence (Yazır, 2004:196). According to Elmalılı Hamdi, the person can only know and understand himself through spiritual heart inside himself, and comprehend through “gönül”. According to him, the entire ego of the man is mainly lying inside his heart (Yazır, 2015:240).

Elmalılı Hamdi likens the heart’s being locked up and sealed to closing the cover of envelope and pasting it in a way not to be opened ever. Heart is filled up with knowledge through ear-door. So, the sealing of envelope likens to sealing of heart and sealing of ear likens sealing of door (Yazır, 2015: 243-244). In addition, Elmalılı Hamdi, bases his opinion on Koran with the verse “No! Rather, the stain has covered their hearts of that which they were earning” (Surah Al-Mutaffifin, 14). He says the situation of hypocrites is just like the above-mentioned heart sealing. Primarily the healthy heat becomes sick, and their cognition and will totally injured and becomes unable believe in God since they

could not keep the health of heart (Yazır, 2015:255). According to him, the sickness of faithlessness is an illness of doubt, suspicion and discord, and this illness becomes so bad over time that the heart is totally locked up and sealed as an envelope (Yazır, 2015: 240-244). According to Elmalılı Hamdi, those kind of people even question the things on which Allah told that there is no doubt and suspicion. They question Allah's Koran, His angels, prophets, resurrection, doomsday, saints and even themselves. Even the knowledge has become worthless in the eye of them. According to them, the measure of truth is only themselves. They think that everything deceives them since they are full of doubt and suspicion. Only think they do not doubt is their lust, pleasure and enjoyment. They are full of bad suspicion. According to Elmalılı Hamdi the peak of the right way is seeing the thing as they are in fact by discovering the secrets in the hearts through extraordinary ways such as inspiration and the dreams that come true. These extraordinary events appear as revelation in prophets and inspiration in saints. These events of "hidayet\the true path are extraordinary events. Besides, everyone has a share of these events even a little. However, the knowledge acquired from these events are not definite excluding the one that prophets acquired by means of revelation. This information is subjective (Yazır, 2004: I/156). Elmalılı Hamdi claims that some people got out of line through inspiration, and some infidels and evil abused some information that the angels taught in good purpose through inspiration. He gives Babylonians as an example and says: some people in Babylonia attributed some heavenly, spiritual ve material powers and the methods obtained by merging them to the stars and nature and thus, they abandoned the religion. These methods are also known "gildani magic or talisman or kalfatriyat". After then some evils applied partly these methods against Prophet Solomon's state and caused many social problems (Yazır, 2004: I/446).

2.4. Mind

"Akıl\Mind" is used forty-nine times in Koran. With its derivation "mind" and "thinking" are used more than seven hundred and fifty. This is meaningful in that how Islam cares mind (Çatak, 2008: 133). According to Koran mind has a vital role for man's thinking (Surah Sâd, 38/29), drawing a lesson (Surah Taha 20/45, Surah Zümer 39/21), finding the true path (Surah Baqara, 2/171; Surah Zümer, 39/1-18), heart's moving away of blindness (Surah Baqara, 2/172). "Akıl/mind", which is derived from verb, means "to ban", "to restratin", "to rope the camel", "to shelter", "to avoid", "to hold", "to want to hold" (Durusoy, 2008: 19); "to cripple", "to allure", "to prevent", "to detain", "to catch", "to hold", "to comprehend", and "the power that restrains the desires of man" (Hâkim, 1981: 812-814). Mind holds the human liable and mind is power of judgement, understanding and thinking (Yavuz, 1989:242). In technical term Mind is an ore that apprehends the essence of existence, has an affect on material, establishes relationship between notions and questions, and makes comparison (Cürcânî, 1405:197). Mind is a power that knows right from wrong, and distinguishes good from bad, and beauty fom ugly; and also mind is a power that has a significant influence in designating moral and esthetic values. (Bolay, 1989:238). According to Ghazali knowledge can be comprehended by mind. Achieving world and afterlife felicity is available through mind. According to Mevlana, mind is a power that manages the behaviours of all creatures, and helps our organs to fulfil their activities thoroughly. If this power were not existed, all organs would fail to work (Çatak, 2008: 123). However, Mevlana claims that mind is insufficient in grasping divine truths. In this respect, he says in Mathnawi that: Mind was helpless as a donkey stuck in mud in the city of love, yet the love made the explanation of loving and devotion" (Mevlana, 1985:11).

Elmalılı Hamdi defines the mind as knowing the thing to happen through the things happened. According to him mind corresponds to presumption. According to him, mind has a feature that explores laws and hidden secrets in the world. In short, a thing without

mind cannot invent a new thing, but an existing one. For, Allah created everything in a system and regularity. Science arises through mind's exploration of the existing one. According to Elmalılı Hamdi, Allah's each law is righteous since Allah makes it. The laws made by human are void scientifically since they contain deficiency, and cause malice and confusion in terms of setting religious system. Therefore, human should seek and explore the divine laws instead of making law in both science and religion. Just as saying Archimedes invented the Hydrostatic law and Newton invented the law of gravity, and Aristoteles invented the law of contradiction is wrong, so is saying Abu Hanifa made the law of Fiqh (*Islamic jurisprudence*) and retaliation. If they had made these, they would be inconsistent and false. Their righteousness is because they attained the exploration of Allah's law. Therefore, the pundits are those who reveal and explore not invent (Yazır, 2004: 161-162). All sciences are consisted of the discovery of the laws and rules that are made for nature by Allah. The true science is knowing the exalted power, who made the laws of science, and thus, reaching the divine secret and wisdom (Topbaş, 2016:20). However, since people yield to material, today the scientific perspective today is unable to go beyond discovering and determination of the virtual and physical laws that Allah made. "Marifetullah", in other words, knowing the creator of those laws at heart is disregarded (Topbaş, 2016: 21). As the opposite meaning of science, "ignorance" means "to be ignorant of Allah" not earthly knowledge. To be ignorant of the one, who created the earthly knowledge and blessings, can be assumed as the peak point of ignorance. In this respect, Elmalılı Hamdi says it is possible to know Allah through "marefat\gnosis" (Yazır, 1997:293). It is not possible to be a wise man with a mind devoid of revelation and insight. Mind can be useful for humanity only with the content of revelation. Because, mind a kind of double-edged tool. Thus, by a sharp fleam both a healy operation and a brutal murder can be made. While nuclear energy is beneficial to humanity such as a light protecting from darkness or a heat protecting from frost; it may turn into a monster that terminates all creatures or mutilates many generations if weapons and bombs are derived from it (Topbaş, 2017:31). According to Elmalılı Hamdi, there are truths\ constants on the base of science, not disbelief\scepticism. Especially, the revealed constants on faith should be accepted without a shadow of a doubt. Attitudes and approaches of disbelievers and sophists must be rejected (Yazır, 2015:200).

All sciences, notably the natural sciences, has a function to support our belief in existence and power of Allah, not to demolish. Visible world has to be a means to strengthen belief in invisible world. We should not say the possibilities "impossible" with a narrow point of view (Yazır, 2015:234). Elmalılı Hamdi, expounds the verse: "And do not say about those who are killed in the way of Allah, "They are dead." Rather, they are alive, but you perceive [it] not" saying: "The life that Allah mentioned in this verse is not a life that we can perceive totally though mind and feelings. It is a spiritual life. This life can only be perceived through feeling based on revelation, in other words with the feeling of faith (Yazır, 2015: 536). According to Elmalılı Hamdi, the essence of science is to achieve the meaning\sprit. According to him, there are several grades of achieving: the first one is the first attaining level to the meaning. When the cognizance of "nafs (ego\self)" embraces the whole meaning, "tasavvur\imagination" exists; when this cognizance of meaning disappears but the traces stay permanently in the soul, "hıfz\memorizing" exists; desiring this situation is "remembering", and the "wijdan" that refinds it is called "dhikr". For this reason, consciousness is the weakest grade of science. Because, constans and caution is not available. Therefore, it is not true to call Allah's knowledge as "consciousness" (Yazır, 2004:252). According to Elmalılı Hamdi, natural sciences, which is also called positive sciences, is not a necessity to deny the supernatural wonders (Yazır, 1938:1087). The events such as "splitting of Red Sea for Prophet Moses" (Surah As-Shuara, 63), "fire's not burning Prophet Abraham (Surah Al-Anybya, 69)" etc are a clear indicator of this situation.

Besides, Elmalılı Hamdi thinks that the miracles are divine assists of Allah for those, who are in indispensable conditions (Yazır, 1938:1087).

2.5. Ego

“Nafs” means self, ego, psyche (Ali-Imran, 3/30), flesh, soul (A’raf, 7/205), desire, wish, passion (Az-Zumar, 39/42), source of ill temper and bad habit (Yusuf, 12/53), blood and ore (Firuzabâdî, 2005: II/255). In technical term, it means vilified character and deeds of man (Kuşeyri, 1978: 167). “Nafs”, which is also described as the elegant and steamy that carries the power of life, feeling and will, is the illuminator of the body\ flesh. If its light illuminates inside and outside of the flesh “uyanıklık\ awareness” occurs, if it only illuminates inside “uyku\sleep” occurs, if it illuminates neither “ölüm\death” occurs (Cürçani, 1300: 165). Scholar of Islamic morals has identified “nafs” in many forms according to the field where human directed his will and desire. If the human’s desire is incilined to committing sin, if “nafs” directs man to do things contrary to religion, it is called “(an-nafs al-’ammârah)”, if “nafs” repents of what he did and feels conscientiously sorry, it is called “an-nafs al-levvame”. If the sincerity of man thoroughly turned into a divine love in worshipping and morals, it is called “an-nafs al-mulhimah”, if the wills and desires are thoroughly committed the orders of Allah and the man restrains his lust and desires, it is called “an-nafs al-muthmainnah”. If the “nafs” endures the mishaps and troubles that come from Allah it is called “an-nafs al-râdiyah”, and If Allah is consent to the spiritual condition of the man, it is called “an-nafs al-mardiyah”. If the “nafs” subordinates all of his will and desires to revelation, and restrains his passions, and takes Prophet Mohammad as a model in his life, it is called “an-nafs al-kamilah” (Cebecioğlu, 1997: 546-549). Sufis means man’s bad characters and desires and wishes (Frager, 2004: 70-71). Sufis claims that the worst evil comes from his own “nafs”, says no one else can do this evil (Muhasibi, trs: 326). “Nafs” is a meaning where essence of human, power of lust and furor are concentrated; and a secret and a hoax, which is the source of bad ill tempers. “Ruh\Soul” is the source of good tempers, “mind” is the manager of soul, and “heva\fancy” is the manager of “nafs” (Kuşeyri, 1978: 167).

Elmalılı Hamdi states in his work “Hak Dini Kur’an Dili\Righteous Religion Quranic Language” that “nafs” is the self and own of a thing, and means “soul and eart”. He also states that “nasf”, in sharia tradition, is a carnal power that is the trigger of lust and anger (Yazır, 2015:252). Elmalılı Hamdi argues that “nafs” is the centre of ill wishes. He says that the sharpest way of preventing it is the sword of penitence (Yazır, 2015:364). Elmalılı Hamdi also agrees that “nafs” is harmful and supercilious (Yazır, 2015:252). Elmalılı Hamdi divides spiritual aspect of human into two: “vehbi\innate and kesbi\ acquired by working”. “Vehbi” aspect is innate feelings gifted by Allah without working such as cognition, thinking, speaking. “Kesbi” aspect is acquired manners and features by working such as “science”, “skill”, “morals”, “generosity”, “bravery”, and “righteousness” (Yazır, 2015:163). Elmalılı Hamdi handles the notion of ruh\soul in three categories. The first one, soul is a power, which is the beginning of act. Electric power can be an example for the mentioned power. The second one is the soul, which is the beginning of life. This is the soul category in the widest sense. All living creatures from plants to other creatures are within this category. Sould in the third category is the soul, which is the beginning of cognition. All traits such as knowledge, understanding, science, will, which are related to human, are within this category. Allah’s word in Surah As-Sajdah, 9 “I breathed into him from His [created] soul” is in this category (Turgut, 2015: 698). As is seen, Elmalılı Hamdi argues that souls have an individual feature that differs human from other creatures. According to him, this case is a bare evidence, which supports the idea that souls have different grades. There are differences between people in terms of soul level. However, as is also understood from Adam’s story, the soul grading of human is above of all creatures

since the duty of caliphate is given to Adam by Allah (Yazır, 2015:411). Elmalılı Hamdi claims that soul has an essence different from body-ore. For, in the Surah al-Baqarah, 154: "And do not say about those who are killed in the way of Allah, "They are dead." Rather, they are alive, but you perceive [it] not." It is ment that those, who are killed in the way of Allah, are sprituually alive though they are dead physically (Surah Bakara, 2/154). The situation of pharaoh's folks reminds of this case. Though they are bodily dead, they are thrown into the fire forever (Surah Mü'min, 46). According to Elmalılı Hamdi, these facts in Koran point out that there are signs about soul's endlessness (Yazır, 2015: 536-537). According to Elmalılı Hamdi, the blessings pertaining to the world are two kinds. The first one is about soul and the other one is about physique; in other wods, they are material and nonmaterial. Those, which are related to soul, are blowing soul into the body, shining of mind and intelligence, cognition, thinking, talking, wijdan\conscience, in other saying, a strong and healthy inner feeling. Those, which are related to physique, are body, body organs, nerves, muscles and other material powers. Besides, there are kesbi (acquired by working) blessings regarding soul, which are science", "skill", "morals", "generosity", "bravery", "righteousness" and honorableness (Yazır, 2015: 162-163).

CONCLUSION

Elmalılı Hamdi lived in a turbulent time, witnessed the decline of Ottoman Empire and establishment of Republic of Turkey. He had a grasp of events through his intelligent and zealous character, and became distinguished in his education life. His inclination to learning inserted him among the eminent scholars. He also did politics actively in his youth and fined by new Republic of Turkey because of his service in the government of Damat Ferit Pasha in the last years of Ottoman Empire. He is a sophisticated scholar and keens on poetry, calligraphy, literature. His inclination to these arts made him a disciple in Shabaniyye order. Elmalılı Hamdi Efendi has written many works and many contributions to tefsir\Koran exegesis, fiqh\islamic jurisprudence, kalam and philosophy. Though he has a dominant scientific side, he is also a Sufi and while studying on tawhid in his works, he made very deep analysis on Allah-âlem (world\universe) and human relationship. He states that wahdat al-wujud is a very important traditional achievement within sharia. He claims that with a blind mind the truths cannot be understood; yet, with a mind enlightened with the light of revelation and heart the divine truths can be understood. He also thinks that the book of universe should be read in light with pure heart and a mind enlightened with revelation. He argues that in this context, materialist philosophy and atheist thinkers are thoroughly mistaken.

BIBLIOGRAPY

1. Abdülbaki, Muhammed Fuât (1987), *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: No Publishing House.
2. Afifi, Ebu'l-Âlâ (1974), *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, translated: Mehmet Dağ, Ankara: No Publishing Haouse.
3. Ayış, Mehmet Şirin (2015), *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
4. Bolay, Süleyman Hayri (1989), "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
5. Büyüker, Kamil (2017), *Elmalılı Hamdi Yazır Bibliyoğrafyası*, Büyük Kur'an Mütefekkeri Elmalılı M. Hamdi Yazır, Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
6. Cebecioğlu, Ethem (1997), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları.

7. Chittick, William (1997), *Var Olmanın Boyutları*, translated: Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları,
8. Cürcânî, et-Ta'rîfât (1405), *Daru'l-Kitabi'l-Arabî*, Beyrut: No Publishing House
9. Çatak, Âdem (2008), Şihâbeddin Sühreverdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Afşar Matbaası
10. Durusoy, Ali (2008), İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
11. Ersöz, İsmet (1993), Elmalılı Hamdi Yazır ve tefsirinin özellikleri, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
12. Ersöz, İsmet (1985), Elmalılı Mehmet Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili, PhD Thesis, Konya: Selcuk University Social Sciences University.
13. Eren, Şadi (1998), *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dan Tefsir Nükteleri*, İstanbul: Zafer Yayınları.
14. Eren, Şadi (2005), *Kalp Ülkesi*, İstanbul: Nesil Yayınları.
15. Frager, Robert (2005), *Kalp, Nefs ve Ruh*, translated: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayınları.
16. Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed bin Yakup (2005), *Kâmûsî'l-Muhît*, Beyrut: Darü'l-Marife.
17. Hakîm, Suâd (1981), *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrut: Nedra Yayınları.
18. Ibn-i Manzûr (1990), *Lisânu'l Arab*, Beyrût: No Publishing House.
19. Janet, Paul - Seailles Gabriel (1978), *Metâlib ve Mezâhib*, translated: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İstanbul: Eser Neşriyat.
20. Kam, Ferit (1994), *Vahdet-i Vücûd*, Sadeleştiren Ethem Cebecioğlu, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
21. Kaya, Murat and Köksal, Asım Cüneyt (2013), *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul: Klasik Yayınevi.
22. Kılıç, Recep (2005), İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş-Elmalılı Hamdi Yazır, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
23. Kılıç, Mahmut Erol (1995), *Muhyiddin İbni Arabî'de Varlık Mertebeleri*, İstanbul: Hay Kitabevi.
24. Komisyon (2009), *Dinî Terimler Sözlüğü*, Editör: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
25. Kozan, Ali (2015), *Bir Türk İslam Mütefekkeri M. Hamdi Yazır ve Siyaset Felsefesi*, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
26. Köksal, Asım Cüneyt (2017), *Osmanlı'nın Bilgeleri Elmalılı M. Hamdi Yazır*, İstanbul: İlke Yayınevi.
27. Kuşeyrî, Abdülkerim (1978), *Kuşeyrî Risalesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
28. Mardin, Ebu'l-ülâ (1966), *Huzur Dersleri*, -volume 2, 3 -, İstanbul: No Publishing House.
29. Mevlânâ, *Fîhi Mâffih* (1985), translated: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
30. Paksüt, Fatma (1993), *Merhum Dayım Hamdi Yazır*, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

31. Özsaraç, Hatice (1996), *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tasavvuf Anlayışı*, Phd Thesis, Ankara: Ankara University Social Sciences University.
32. Öztürk, Nazif (1995), *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
33. Taberî, Muhammed bin Cerir (1988), *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Fikr.
34. Tahevânî, Muhammed Ala bin Ali (No Date), *Kitâbu Keşşâf-ı Istilâhâtî'l-Fünûn*, Beyrut: No Publishing House.
35. Topbaş, Osman Nuri (2016), *İslam Nazarında Akıl ve Felsefe*, İstanbul: Erkam Yayınları.
36. Topbaş, Osman Nuri (2016), *Kâinat, Kur'an ve İnsan*, İstanbul: Yüzakı Yayıncılık.
37. Uludağ, Süleyman (2001), "Kalp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
38. Yavuz, Yusuf Şevki (1995), Elmalılı Muhammed Hamdi, *TDV İslam Ansiklopedisi - volume -11-*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
39. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1935), *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaa-i Ebuuzziya, İstanbul: No Publishing House.
40. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (2015), *Hak Dini Kur'an Dili (simplify by İsmail Karaçam and others)*, İstanbul: Eflatun Matbaacılık.
41. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1997), *Makaleler -I-*, Haz. Asım Cüneyt Köksal-Murat Kaya, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
42. Yıldız, Muhammed Ali (2017), *Allah Kâinat ve İnsan*, Ankara: Kalem Neşriyat.

Objektiflik-Sübjektiflik Bağlamında Ahlak

Ergin ÖGCEM¹

CHAPTER 6

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya DPÜ İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Bilim Dalı

Ahlak konusu hem dinin ve hem felsefenin ilgi duyduğu konuların başında gelir. Genel geçer bir ahlak nizamı var mıdır? Her yerde herkes için geçerli böyle bir sistemden, kural ve ilkeler bütününden söz edilebilir mi? soruları hem dini telakkinin ve hem de felsefi düşüncenin cevabını araştırdığı bir konu olmuştur. Diğer taraftan ahlakın kökeninde neyin olduğu, bunun ispata konu olup olmayacağı hususu da yine bu yaklaşımlar açısından üzerinde durulan önemli bir mesele olmuştur. Bu bölümde ahlaka dair hem din ve hem de felsefe bağlamındaki yaklaşımlar ele alınacak, ahlak bir taraftan objektiflik-sübjektiflik bağlamında, diğer taraftan ise kaynağının kim ya da ne olduğu noktasında inceleme konusu yapılacaktır.

1. AHLAKIN TANIMI

Sözlük anlamı, tarz, tavır, davranış, gelenek olan ahlakın; Latinceyi “moralis”, Grekçesi ise “êthos”tur. Latince kullanımı olan moralis kişinin sosyal organizasyon içerisindeki ahlaki konumunu ön plana çıkarırken, Grekçe kullanımındaki êthos, kişinin daha çok bireysel karakterine vurgu yapar.¹ Felsefi bir terim olarak ahlak genel anlamda, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam tarzından kaynaklanan kurallar bütünü olarak tanımlanır. Bu bağlamda ahlak; insanların kendilerine göre yaşadıkları, rehber aldıkları ilkeler ve kurallar; insanın çevresiyle ve kendisi dışındaki varlıklarla ilişkilerini düzenleyen, bu varlıklara yönelik eylemlerini belli kriterlere göre ayarlayıp anlamlandıran norm, ilke ve değerler bütünüdür. Kişiye nispetle düşünüldüğünde ise, bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar olarak da tanımlanabilir.² Ahlak, insan yaşamına dair pratiklerdir. Ahlak yerine kullanılan etik ise bu pratiğin teorisi anlamındaki bir kavramlaştırmadır.³

İslam düşünce geleneğinde ahlak, insanın varoluşsal temellerine vurgu yapacak şekilde ele alınmış ve bu sebeple çok daha derin bir anlam kazanmıştır. Ahlak Arapça’da “seciye, tabiat, huy” gibi manalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde insanın fizik yapısı için halk, mânevî yapısı için ise hulk kelimesi tercih edilmiştir. Başta hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü’l-huluk, mehâsinü’l-ahlâk, mekârimü’l-ahlâk, el-ahlâku’l-hasene, el-ahlâku’l-hamîde; kötü huylar ve fena hareketler ise sûü’l-huluk, el-ahlâku’z-zemîme, el-ahlâku’s-seyyie gibi terimlerle ifade edilmiştir.⁴

Ayrıca ahlâk yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözlerle ve bu sözlerin derlendiği eserlere edep veya âdâb da denilmiştir. İslâmî literatürde edep terimi ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanılırken; ahlâk tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhî ve mânevî melekeleri, insanın ruhî kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmiştir.⁵

İslâm filozofları ise hulk veya hulukun çoğulu olan ahlâkı, “nefiste yerleşik olan yatkınlıklar” şeklinde tarif etmişler, bu yatkınlıklar sayesinde “fiiller, nefisten herhangi bir fikrî

¹ Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden: Blackwell Publishing, 2004, s. 443.

² Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s.5.

³ Annemarie Pieper, Etiğe Giriş, (çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 171.

⁴ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, Cilt 2, s. 1. (ss. 1-9.) (Ayrıca Bkz. M. Kemal Atik vd. İslami Kavramlar, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997, ss. 29-32.

⁵ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, TDV İslam Ansiklopedisi, s. 1.

ve iradî güçlüğü hacet kalmaksızın sâdır olur” demişlerdir. Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten “faziletler”, kötü olursa “reziletler” sâdır olur. Böylece İslam filozofları tarafından ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmek olarak belirlenmiştir.⁶

Felsefede ahlaka karşılık olarak etik kavramı da kullanılmış, bununla daha ziyade erdem, ödev, sorumluluk gibi anlamlar kastedilmiş; doğruluk ya da yanlışlık, iyi ya da kötüye dair ahlaki yargılar değerlendirme konusu yapılmış, böylece ahlaki eylemin doğası ve daha iyi, erdemli bir hayatın nasıl olması gerektiği üzerine birtakım teorik yargılar geliştirilmiştir. Dolayısıyla burada normatif bir tavrın etkinliği söz konusudur.⁷

2. KÖKEN PROBLEMİ BAĞLAMINDA DİN VE AHLAK İLİŞKİSİ

Dini perspektiften bakıldığında, ahlâkın Tanrısal kökene sahip bir husus olduğunun ileri sürüldüğü görülecektir. İnsanın güçlü ve zayıf yönlerini bilme noktasında en yetkin varlık olan Tanrı, onun istikametini tayin etme noktasında da aynı şekilde en yetkin varlıktır. Bu anlayışa göre insanın akli ve ahlaki anlamdaki sağlıklı gelişimi yine Tanrı sayesinde mümkün olacaktır. Dolayısıyla insanın akli ve ahlaki melekeleri ancak Tanrısal buyruk istikametinde yol aldığına istikrarlı bir durum kazanacaktır. Aynı otoritenin eseri olan akıl ve onu kendisine muhatap almış vahyin çelişmesi düşünülemeyeceğine göre, Tanrı akla neyi teklif etmişse, uygun olan o, neyi de yasaklamışsa uzak durulması gereken de o olacaktır. Bu noktada bir terslik ya da çelişki olduğu düşünülüyorsa, bilinmelidir ki bu ilahi buyruğun tam olarak anlaşılammış veya yanlış yorumlanmış olması sebebiyledir.⁸

Vahiy geleneğinin ürünü olan dinler açısından ahlaki iyi ancak Tanrı'nın emirlerine itaat etmek ve sakındırdığı şeylerden uzak durmakla gerçekleşir. Bu yaklaşım çerçevesinde, bir şeyi niçin yapmamız gerektiği ya da yapmamamız gerektiği sorularının cevabı: “Tanrı öyle istediği veya istemediği için” şeklinde olmalıdır. Tanrının mutlak iyi, kudretli ve kutsal bir varlık olduğuna inanç, bu sorulara böyle cevaplar vermeyi gerektiren sebeplerdir. Burada inanmış bir mümin için kendisine herhangi bir açıklama yapmaya gerek olmamakla birlikte, bu inancın hakikatini rasyonel bir temelde başkalarına anlatma çabası belli noktalarda açıklama yapmayı zorunlu kılmaktadır.⁹

Ahlaka dair ifadelerin belirgin bir şekilde dile getirildiği başlıca inanç yapıları hiç şüphesiz Hıristiyanlık ve İslam'dır. Hıristiyan inancında insanların yaşam koşul ve kurallarını belirleyen Tanrı'dır. Tüm insanlık kısa olan bu dünya hayatından sonra İsa Mesih'in Krallığı'nda yeniden buluşacaktır. Tanrı'nın Krallığı'nda gerçekleşecek olan bu buluşmanın şeklini, dünya hayatı ile olan münasebet belirleyecektir. O sebeple Hıristiyan inancına sahip herkes dünya hayatının faniliğini fark etmeli, buranın nimetlerine değil, Tanrının Krallığında gerçekleşecek olan o büyük ve gerçek buluşmaya kendini hazırlamalıdır.¹⁰

Eski ve Yeni Ahit'e bakıldığında (ikisi arasında birtakım farklılıklar olmasına rağmen) ahlâkın kaynağının Tanrı olduğuna güçlü bir gönderme yapıldığı fark edilecektir. Eski Ahit'te Tanrı'ya itaat daha çok bir tehdit ve korku dili (Çıkış 21/24, 25) aracılığı ile temin edilmeye çalışılırken, Yeni Ahit'te bu sevgi ve teşvik diliyle (Matta 5/38) sağlanmaya çalışılmıştır. Eski Ahitte Tanrı'nın karakteri kin güden, intikam duygusuyla hareket eden bir

⁶ Mehmet S. Aydın, “Ahlak”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, Cilt 2, s. 10.

⁷ A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1996, s. 102-104.

⁸ İbn Rüşd, “Fasl-ül-Mekaal”, İbn Rüşd'ün Felsefesi, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, ss. 6-8. (1-34). Ayrıca bu konuda geniş bir bilgi için Bkz. Fehrullah Terkan, Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

⁹ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 127.

¹⁰ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 131.

profile karşılık gelirken (Çıkış 20/5), Yeni Ahit'te Tanrı tam aksine şefkatli ve sevgi dolu bir karakter olarak belirir.¹¹

Hıristiyan ahlakı denildiğinde bundan tekdüze bir ahlak yapısından söz edildiği anlaşılmamalıdır. Zira Hıristiyan ahlakı gelişim süreci itibarıyla kendi içerisinde Pastoral Hıristiyan ahlakı, Kilise ahlakı ve Reform sonrası ahlak olmak üzere üç farklı seyir izlemiştir. Pastoral Hıristiyan ahlakı, içerisinde Yahudi ve Pers dinlerinden etkiler barındıran, On Emri, İsa'nın öğretisi ve törenlerini esas alan bir ahlak türüdür. Bu ahlaki anlayışta, felsefi tartışma ve ihtilaflardan uzak tam bir teslimiyet söz konusudur. Kilise ahlakı, sosyal, siyasal ve dini bir kurum olarak ortaya çıkmış olan Katolik kilisesi elinde şekillenmiş olan ahlak türüdür. Reform sonrası Protestanlığın gelişmesiyle ortaya çıkan ahlak ise daha çok Katolik anlayışın görüşlerini reddeden bir duruşa karşılık gelen ahlaki anlayıştır.¹²

Hıristiyan inancında insanın Tanrı karşısındaki konumu, bir öğrencinin öğretmeni karşısındaki durumuna benzetilmiştir. Nasıl ki bir öğrenci, öğretmeni sayesinde ilmi ve ahlaki bakımdan gelişim gösteriyorsa, aynı şekilde insan da Tanrı vasıtasıyla belli bir ahlak ve irfan eğitimine konu olmakta ve ilerleme kaydetmektedir. İnsanın Tanrı ile olan ilişkisi, ona olan saygı ve bağlılığı bu eğitim sayesinde gerçekleşmektedir. Din denilen şey de aslında Kutsal Ruh'un insanoğluna bahsetmiş olduğu Tanrı üzerine tefekkür etme eyleminden ibaret bir faaliyettir (Elçilerin İşleri 2/38). Üzerine tefekkürle, din denen olgunun imkânına olanak tanıyan Tanrı, nihai olarak arzulanan ve son derece iyi olandır.¹³

Dini yaşamda gerçek erek Tanrı'ya kavuşmak, onun rızasına layık olmaktır. Bu öğretinin açısından en yüksek ideal budur. Ahlakî hayat, insanın özgür olarak kendi seçimiyle ortaya koyduğu eylemleri sayesinde ortaya çıkmış olan hayattır. Bu özgür seçim doğru olan seçenek üzerinden yürüdüğünde hakiki anlamda ahlaki olana ulaşılır ve böylece huzura erişilmiş olur. İnsanı nihai anlamda huzura eristirecek olan şey yaratıcısına kavuşmasıdır. Bu ise ancak O'nun buyrukları çerçevesinde hareket etmekle mümkündür.

İyi elde etmek, doğru olanı tercih etmek ya da ahlaki anlamda ideal olana ulaşmak, insanın kendi çabasıyla da olabilir. İnsanlığın mevcut birikimi ve kişinin bireysel donanımı buna imkân vermekle birlikte, kişinin seçim ve tercihleri her zaman isabetli olmayabilir. İnsan doğru bir akıl yürütmeye doğru hedeflere yönelebilir ancak bunları nihai kerte de kendi doğasından çıkarsayamaz. Zira Tanrı'nın o hedef doğrultusunda salık vereceği başka muhtemel seçenekler de bulunabilir. Dolayısıyla burada, bir şeyi iyi yapan asıl etmen gerçekten de Tanrının onu buyurmuş olmasıdır.

İnsana ait düşünce ve ahlak alanının Tanrı tarafından düzenlendiği kabul edildiğinde, doğal olarak bir şeyin iyi ya da ahlaka uygunluğunun akıl tarafından değil, bizatihi Tanrı tarafından tespit edilmiş olduğu da onaylanmış olur. Bu durumda ahlaki anlamda tek otorite vahiydir ve bir şey Tanrının yargısına göre değer kazanmıştır. İyi dediği şey iyi, kötü dediği ise kötüdür. Ancak burada insanın seçimi de önemlidir, zira eylemin ahlaki bir boyut kazanması mecburiyetle değil seçimle olur. Sonuçları açısından düşünüldüğünde, ahlaki olanı belirleyen Tanrının iradesidir ve insanın seçimi ancak bu iradeye uygunluk gösterdiği zaman ahlaki olabilmektedir.

Hıristiyan inancı adına, Tanrı ahlak ilişkisi açısından problem teşkil eden en önemli konu hiç şüphesiz asli günah doktrini'dir. Aziz Pavlus (ö. 66/67) ile birlikte Hıristiyan inancına girmiş olan asli günah doktrini, dini temelli ahlak tasavvurunun Hıristiyanlık lehine yorumlanmasını güçleştirmektedir. Zira ceza ve mükâfatın şahsiliği ilkesine rağmen, Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmasına, böylece günah, ölüm, ceza gibi kavramların ortaya çıkmasına neden olduğu varsayılan bir günahattan, Âdem'in neslinden gelen her

¹¹ Henry Hazlitt, *Ahlakın Temelleri*, çev. M. Aydın - R. Tapramaz, Ankara: Liberte Yayınları, 2006, s. 412.

¹² A. Stroll - R. H. Popkin, *Philosophy Made Simple*, New York: Routledge, 1956, ss. 29-32.

¹³ Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Ankara: Karahan Kitabevi, 2004, s. 42.

insan tekine pay çıkarılması, ahlakın temelinde Tanrı'nın bulunduğu düşüncesini zedelemektedir. Nitekim Batı düşünce tarihinde bu doktrine karşı şiddetli itirazlar olmuş, kötülüğün insanlar arasında yayılmasının sebebi olarak bunu görmenin büyük bir saçmalık olduğu ileri sürülmüştür.¹⁴

Bu doktrin önemli bir açmazı da, insanın bu günahı işlemekle Tanrı karşısındaki değer ve itibarında büyük bir düşüş meydana geldiği kanaatidir. İnsan Tanrı'ya karşı ilk günahı işlediğinde sadece cenneti kaybetmemiş, akli ve ahlaki melekelerinde, kavrayışında da bir bozulma meydana gelmiştir. Tanrı'ya isyan etmekle insanın, ilahi kökenli ahlaki umdeleri tanıma ve kavrama yeteneğinde ciddi düşüşler olmuştur.¹⁵ Eğer bu kanaat benimsenecek olursa, insanın Tanrı ile ilişkisi problemlile hale gelecek, bulunduğu durumdan hiçbir şekilde kurtulamayacağı hissi uyanacak ve bu da insanın Tanrı'ya olan sevgi ve güvenini zedeleyecektir. Hâlbuki bu Tanrısal buyrukların ruhuna aykırı bir durumdur.

İslam düşünce geleneğinde de (bazı farklı yaklaşımlara rağmen), ahlaki sahayı tesis edenin Tanrı olduğu kanaati hâkimdir. Ahlakın İslam düşünce sistemi içerisinde ele alınması gelenekçi, tasavvufi ve felsefi olmak üzere üç şekilde olmuştur. Buna göre Kur'an ve sünneti ahlakın aslı ve mutlak kaynağı kabul eden ve bunu her türlü ahlak tasavvurunun üstünde gören yaklaşım gelenekçi ahlak olarak değerlendirilmiştir. Tasavvufi ahlakta ön plana çıkan yine Allah'ın emir ve yasaklarına riayet, Allah ve Resulünün ahlakı ile ahlaklanmak olmakla birlikte, burada kalbi ve deruni yön çok daha ön plandadır. Ahlakın ağırlıklı olarak teorik yönünü ele alan yaklaşım ise felsefi ahlaka karşılık gelen tavidir.¹⁶

İslam inancına göre Kur'an insan yaşamının merkezindedir ve hayatın her alanını kapsayan prensipleri muhtevi bir kitaptır. O, iman, ahlak, ibadet ve sosyal hayata dair ilkeleleriyle, insanın hem dünya ve hem de ahiret hayatına hükmeden bir özelliğe sahiptir. Kur'ani ölçütler dünya-ahiret, inanç-eylem, ruh-beden dengesi gözetilerek tesis edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ana ait prensipler bir bütün olarak ele alındığında, hayata tatbik edildiğinde gerçek anlamda istikrarlı ve ahlaki bir yaşam mümkün olabilir. Bunlardan birisinin ihmal edilmesi ya da eksik bırakılması böyle bir yaşamın imkânını ortadan kaldırmış olacaktır.

Kur'an'da Hz. Muhammed'e itaatin, Allah'a itaat olduğunun belirtilmesi (Âl-i İmrân 3/32, Nisâ 4/13, 14, 80, Nûr 24/54), O'nun yüce bir ahlak üzere olduğunun (Kalem/4), Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman kimseler için O'nda güzel örnekler bulunduğunun (Ahzâb 33/21) ifade edilmesi; ahlakın Kur'ani prensipler vasıtasıyla Hz. Muhammed'in hayatında mücessem hale geldiğini gösterir. Kaldı ki, Hz. Muhammed yalnız kendisine vahyedilene uymuş (En'âm 6/50), yalnız onu bildirmiş, kendi heva ve hevesinden konuşmamıştır (Necm 53/3-4).¹⁷

Kur'an'da yer alan insan tipolojileri (mü'min, kâfir, münafık) ile ilgili açıklamalar okunduğunda da, aslında bu nitelermelerin bütünüyle ahlaki bir duruma gönderme yaptığı görülecektir. Çünkü bu insan modellerinin tamamı, belli tanımlara ve ahlaki niteliklere uygun düşen karakterlerdir. Kur'an'ın yaklaşımında mümin insan tipi makul ve ideal olana karşılık gelirken, münafık ve kâfir, tutum ve eylemleri dolayısıyla yerilmiştir. Diğer taraftan vahyin geliş sürecinde öncelikle insanın zihni ve kalbi hayatının ele alınması, oraların ıslahıyla işe başlanması ve sonrasında ibadetlerin teklif edilmesi de bu dinin ilk hedefinin, ahlaki kemale sahip bir toplumu teşekkül ettirmek olduğunu gösterir.

¹⁴ Philip L. Quinn, "Sin and Original Sin", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. C. Taliaferro - P. Draper - P. L. Quinn, Oxford: Blackwell Publishers, 2010, 616.

¹⁵ Michael Peterson vd., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 808-809.

¹⁶ Çağrı, *İslam Ahlakı*, ss. 61-67. (Benzer bir tasnif için Bk. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.)

¹⁷ Tahsin Görgün, *İslam Ahlak Esasları*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010, 30.

3. FİLOZOF VE TEOLOGLARIN AHLAKA DAİR YAKLAŞIMLARI

İnsan hayatını düzenleyen ahlaki değerlerin kaynağının ne olduğu konusu, tartışması felsefe açısından da henüz tüketilememiş kadim bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. İnsanlık tarihi boyunca bu konuda çok çeşitli yaklaşımlar sergilenmiş, ahlakın kaynağı olarak, Tanrı, insan, toplum vs. gibi alternatifler üzerinde durulmuştur. Ahlakın kökenine dair düşünce tarihinde bilinen en sistematik yaklaşım Platon'un *Euthyphro* diyalogunda sergilenmiştir.¹⁸

Ahlaki iyinin kökenine dair felsefe tarihinde ilk soruşturma örneği "Euthyphro Dilemi"dir. Burada tartışılan konu bir öncelik sonralık meselesidir. Buna göre, dindarlık hakkında otorite olduğunu iddia eden Euthyphron, dindarlığı "tanrıların beğendiği şey," dinsizliği ise "tanrıların beğenmediği, nefret ettiği şey" olarak tanımlıyordu. Fakat geleceğin rasyonel bir eleştiriye tabi tutulması gerektiğini düşünen Sokrates aynı diyalogda, Euthyphron'u, dindarlığın sadece tanrılar beğendiği için iyi olmadığını, özünde iyi olduğu için tanrılar tarafından beğenildiğini ileri sürüyordu.¹⁹ Dolayısıyla burada üzerinde odaklanılan konu "Bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?" sorusudur.

Tartışmada ilk olarak, ahlaki ilkelerin ilahi buyruklar vasıtasıyla tespit ve tayin edildiği üzerinde durulur. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi olan bir Tanrı inancına sahip olmak aynı zamanda ahlak dâhil her şeyin sebebi olarak O'nu görmeyi gerekli kılar. Zira Tanrı ontolojik açıdan mutlak anlamda tam ve mükemmel olarak her şeyin var edici sebebi ise, O'nun dilediği ve emrettiği şeyler de iyi olmak zorundadır. Tanrı'nın iyi olduğuna inanan bir kimse O'nun kötüyü isteyebileceğini hiçbir şekilde kabul edemez. Ahlaki iyinin ve kötünün ancak Tanrı'nın dilemesine bağlı olduğunu düşünen filozoflar, doğal olarak iyiyi O'nun emrettiği, kötüyü ise O'nun yasakladığı şey olarak tarif ederler.²⁰

Ahlaki normların Tanrı tarafından belirlendiğini iddia eden yaklaşımların temel dayanak noktası, Tanrının varlığının diğer tüm varlığa temel teşkil etmesi ve onlara ait düzen üzerindeki mutlak ve zorunlu hâkimiyetidir.²¹ Eğer Tanrı'nın evreni var ettiği kabul edilecekse, bu durumda onun kural ve kaidelerini belirleme hakkını kendi üzerinde bulundurması gerektiği hususu da kabul edilecektir. Kaldı ki, kendisi dışındaki tüm varlığın vücuda gelişini ve devamını mümkün kılan Tanrı'nın, o varlık düzeninin hangi esaslara göre işleyeceğini belirlememiş olmasını düşünmek saçmadır. Dolayısıyla burada tam tasarrufa yetkili varlığın Tanrı olduğunu tasavvur etmemek için bir sebep yoktur.

Tartışmanın bir sonraki aşamasında, iyilik ve kötülük Tanrı'dan bağımsız bir değer olarak ortaya konur. Yani Tanrı'nın bir durum hakkındaki iyi ya da kötüye dair belirlemesi, Tanrı'nın arzusuna göre değil, bizzat o şey ya da eylemin tabiatında var olan özelliğe göre olur. Dolayısıyla burada insanın özgürlüğü ve belirleyiciliği ortaya çıkmakta, din ise bu süreçte durumun bir parçası haline gelmektedir. Platon'un yaklaşımında, iyilik, iyi olan Tanrı'dan önce gelir. O nedenle bir şey Tanrı istediği için iyi değildir. Bizatihi kendisi iyi olduğu için Tanrı onu istemiştir. Dolayısıyla Tanrı iyinin kaynağı veya güvencesi değil; tersine iyi, Tanrı'nın dilemesinin kaynağı ve belirleyicisidir.²²

Euthyphro Dilemi'nde olduğu gibi, ahlaki felsefi yönüyle değerlendirmeye tabii tutan filozofların bir kısmı onu dinle ilişkili görürken bir kısmı da kökeninde dinin değil, insa-

¹⁸ William J. Wainwright, *Religion and Morality*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, ss. 73-83.

¹⁹ Platon, *Euthyphron*, trc. Güvenç Şar, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011.

²⁰ Doğan Özlem, *Etik*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 31.

²¹ Dagobert D. Runes (ed.), *The Dictionary of Philosophy*, New York: Philosophical Library, Inc., 1996, s. 202.

²² Doğan Özlem, *Etik*, s. 31-32.

nın var olduğunu ileri sürmüş ve insanın ahlakla olan münasebetini kendi eğilimlerine göre farklı şekillerde değerlendirmişlerdir. Bazıları ahlaki değer ve eylemleri her şeyden bağımsız ve sırf kendileri vesilesiyle itibar edilen şeyler olarak ele alırken, bazıları da, belli şeyleri elde etmeye ya da belli duyguları tatmaya aracılık etmeleri yönüyle konu edinmişlerdir. Konuya sosyolojik açıdan yaklaşan diğer bazı düşünürler ise ahlakın bireyden ziyade toplumsal yönünü ele almış ve onun toplumsal normlara göre hareket etmekle meydana gelen bir durum olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Felsefe tarihinde ahlak denildiğinde ilk akla gelmesi gereken isim hiç şüphesiz Sokrates (öl. M.Ö. 399)'tir. Sokrates bir bakıma ahlakın kurucusu olarak da değerlendirilebilir. Elbette ondan önce de ahlaka dair fikir beyan eden, bu konuda görüş sahibi olan düşünür ve filozoflar olmuştur. Ancak konuyu derli toplu, gerekçeli bir şekilde ve belli prensipler doğrultusunda değerlendiren Sokrates olmuştur. Antik Yunan site devletinde meydana gelen ahlaki yozlaşmaya karşı belli prensipler çerçevesinde verdiği mücadele ve bu mücadele neticesinde idam ile infaz edilmesi onu felsefe tarihinin kahramanı haline getirmiştir.²³

Sokrates'in en belirgin özelliği insana olan yaklaşımında ortaya çıkar. İnsanı beden ve ruh (psukhe) yönüyle ele almış ancak ruhi yönünü ön plana çıkarmıştır. Ruh onun anlayışında insanı canlı kılan yön olmanın yanında, akıl ve tefekkürün de merkezidir. Beden bakımından ölümlü olan insanın ruhu ölümsüzdür. İnsan bu âlemde sadece yaşamak için var değildir, asıl amacı iyi yaşamaktır. O sebeple insan herhangi bir aleti yaparken onu nasıl, niçin ve hangi amaçla tesis ettiği üzerine düşündüğü gibi, kendi yaşamının amaçlarını da bilmek ve ona göre ahlaki bir zemin oluşturmak durumundadır. Ahlak onun için yalnız teorik bir endişe değil, aynı zamanda hayatın pratiklerinde yer alması gereken bir hedeftir. İnsanın yaşamının temel hedefi ise mutluluktur ve bu mutluluğu temin edecek olan ahlaklı bir yaşamdır.²⁴

Mutluluk, erdemli bir yaşam vesilesiyle elde edilecek olan semeredir. Sokrates açısından mutlu bir yaşamın erdemle doğrudan ilişkisi vardır. Erdem'in merkezi insanın ruhudur. İnsan ruhudaki bilme ve ahlaki eylemde bulunma yetenekleri, onu erdemli bir yaşama ulaştıran özelliklerdir. İnsan dış âlemde bulunan ve kendisi için faydalı ya da zararlı olan şeyleri bilme yeteneği ile kavrar, onlar üzerine tefekkür ve sorgulama sayesinde mahiyetlerini tayin eder. İşte ruhun bu sorgulayıcı özelliği adalet, ölçü, bilgelik ve cesaret gibi faziletlerin insan yaşamında yer almasına olanak tanır.²⁵

Benzer bir yaklaşımı Stoa Felsefesinde de görmek mümkündür. Stoa etik anlayışında en yüksek iyi erdemdir ve mutluluğa ancak erdem sayesinde ulaşılabilir. Erdem dışında kendiliğinden iyi olan başka bir şey yoktur. Erdem duygularımızın istekleri karşısında gösterdiğimiz özgürlüktür. Akıllı bir varlık olarak insan için en önemli ödev, aklına ve tabiatına uygun bir şekilde yaşamaktır. Akla uygun yaşamak, erdemli olmanın, erdemli yaşamak ise mutlu olmanın tek yoludur. Erdemli olmanın yolu da logosa, yani bilgeliğe sahip olmaktan geçer.²⁶

Sokrates'in felsefi öğretisinde, evrensel ahlâk yasası ulaşılması gereken hedeftir. Bu hedefe bizi götürecektir olan ise hayatımıza dair nitelikli sorgulamadır. Zira Sokrates açısından, sorgulanmamış, muhasebesi yapılmamış hayat gerçek bir hayat değildir.²⁷ Bilgi

²³ Charles H. Khan, "PreSocratic Greek Ethics", *A History of Western Ethics*, (ed. Lawrence C. Becker-Charlotte B. Becker), New York: Routledge, 2005, ss.1-7.

²⁴ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 139.

²⁵ Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevğisi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995: s. 4-6.

²⁶ Harun Tepe, "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: Etik Kavramı, Tarihçesi ve Dünümüzde Etik", *Doğu-Batı*, Sayı:4, 1998, s. 16, Ankara.

²⁷ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s. 34.

gibi erdemler de insanda doğuştandır. Ancak bunlar sorgulamakla ortaya çıkabilen yeteneklerdir. İnsanları birbirinden değer ve nitelik bakımından farklı kılan da, sorgulama noktasındaki dirayet veya dirayetsizlikleridir. Sorgulama yeteneği bilgiyle de ilişkili olduğundan, Sokrates nezdinde bilginin önemli bir yeri vardır. Bilgili olmak onun için en büyük erdemlerden birisidir. Doğru bilgi, insanı erdeme götüren yegâne yoldur.²⁸ İnsanın görevi bilgi vasıtasıyla iyi ve faydalı olana ulaşmak; geçici haz, acı, öfke ve tembellik gibi duygulardan kurtulmaktır.

Sokrate'e göre Tanrı bir nevi insanın kendi derununda duyduğu yüce bir ses ya da vicdandır. Bu aynı zamanda insan yaşamını organize eden kudretin de adıdır. İnsan, kendi içerisinden gelen bu ses sayesinde gündelik sıkıntı ve bunalımlardan kurtulur. Bu nedenle her insan kendi içerisinde bulunan o ses ya da vicdana kulak vermeli ve yaşamını ona göre organize etmelidir. Bu ise ancak insanın kendini tanımasıyla mümkündür. İdeal yaşamın tek bir kuralı vardır: iyi olan mutlu olacak, kötü olan ise bundan mahrum kalacaktır.²⁹

Sokrates sonrası ahlak alanında öğrencisi Platon (öl. M.Ö. 347)'un ismi ön plana çıkar. Bunda, Yunan toplumunda meydana gelen ahlaki yozlaşmaya karşı sergilediği duruş kadar, önünde çok ilkeli bir hayat sürmüş ve bu yaşamın bedelini canı ile ödemiş Sokrates gibi bir efsanenin bulunması da etkili olmuştur. Siyasi ve sosyal kaoslar, Sokrates'in haksız bir şekilde öldürülmesi, Platon'un dönemin mevcut anlayışına ciddi eleştiriler yöneltmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Platon iyi ideası perspektifli kendine has bir ahlak anlayışı geliştirmiş, toplumun ancak iyi ideasına ulaşmak koşuluyla kurtulacağını savunmuştur. Bunu mümkün kılacak vasıtaları ise, doğruluk, adalet, bilgelik gibi değerler olarak belirlemiştir.³⁰

Platon'a göre, en yüksek bilgi, iyi ideasını konu edinen bilgidir. Değerler ancak insanı iyiye götürürse yararlı olabilirler. Nesnelere gerçekliğini, akla da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Çünkü gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsun, iyi ideası yine de onların üzerindedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru ama onları güneşle bir saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru ama onları iyinin kendisi saymak yanlıştır. Zira iyinin ikisinin de üstünde, çok yükseklerde bir yeri vardır.³¹

Erdem Platon'a göre istenebilecek şeylerle, istenilmemesi ve kaçınılması gereken şeyler hakkındaki bilgidir. Bu bilgi doğruyu ve iyiyi bilmek ve buna göre hareket etmekle elde edilir. Doğruyu, erdemi bilen kişi mutlu ve huzurlu olur. Kişi yaşamının her anında erdemli davranmak durumundadır. Zira insan ancak bilgece ve erdemli bir yaşam sürmekle ahlaklı ve huzurlu olabilir. İnsana mutluluk getirecek erdem ve bilgiler bütünüyle burada değildir, onların özü idealar dünyasına aittir. İdeaların bilgisi duyular aracılığı ile elde edilemeyeceği gibi, tekil varlıklara ait de değildirler. Bunlar ancak insanın kendi özüne yönelmesi ile elde edebileceği bilgilerdir. İnsan bu bilgiye ulaşır, onunla uyumlu bir yaşamı gerçekleştirdiğinde mutlu olacaktır.³²

Antik Yunan düşüncesinde ahlaka dair tutumuyla ön plana çıkan bir diğer büyük filozof Aristoteles (öl. M.Ö. 322)'tir. O ahlaka dair görüşlerini, *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabının ilk bölümünde ele alır ve orada erdemleri düşünce erdemleri ile karakter erdemleri olmak üzere ikiye ayırır. Düşünce erdemleri eğitimle gelişim gösteren erdemlerdir. Bu nedenle deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemleri ise alışkanlıkla edinilen erdemlerdir.³³

²⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 50.

²⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 74.

³⁰ Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s. 191.

³¹ Platon, *Devlet*, s. 96.

³² Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012, s. 96.

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009, s. 30.

Aristoteles'in ahlâk anlayışı realist bir görünüm arz eder. Ona göre ahlâkta esas olan eylemdir. Ahlaklı olmak, bilmenin yanında bilgece davranışı da gerektirir. İnsanlar iyiyi kendi hayatlarında özgür iradeleriyle ve bilinçli bir şekilde gerçekleştirebiliyorsa ahlâklı olabilirler. Özgür irade ve istenç olmadan insan için ahlaklı olmak söz konusu değildir. O sebeptendir ki, insanın cebr altında işlediği eylemler değil, kendi özgür seçimiyle gerçekleş-tirdiği fiiller övgü ya da yergiye konu olabilmektedir.³⁴

Erdemli insan tutkuyla değil, akli ile hareket eder. İyi ve kötünün ayırdını yapar ve buna göre tercihte bulunur. İstemli davranışlar insanlarla birlikte hayvanlarda da bulunur ancak akıl ile hareket etmek yalnızca insana özgü bir durumdur. Erdemli bir eylemin tespiti için aklın eğitilmiş olması gerekir. Eğitimsiz bir akıl bu konuda doğru karar veremez. İnsanın temel gayesi mutlu olmaktır ve her insan bunun arayışı içerisinde. Erdeme uygun davranış sergileyenler en doğru hareketleri yapacak, mutlu olacak; erdemden yoksun bir hayata ilgi duyanlar ise acı ve keder içerisinde bulunacak, gerçek anlamda mutlu bir yaşamı asla elde edemeyeceklerdir.³⁵

Aristoteles'e göre kişide olması istenilen bir davranış onda geçici bir süreliğine değil, yaşam boyu bulunmalıdır. Diğer taraftan insan toplumsal bir varlık olduğu için, onun mutluluğu ve erdemleri de ancak toplumsal bir yapı içerisinde gerçekleşebilir. Kendisini toplumdan soyutlayan insan ideal anlamda erdemli ve mutlu olamaz. Mutluluk, ruhun tam erdeme göre etkinliği ile sağlanabilecek bir durumdur. Erdem ise ruhun akla göre etkinliği neticesinde ulaşılan bir değerdir. Yine erdem, yalnızca doğru akla uygun eylem değil, aynı zamanda doğru akılla yürümekte olan bir haldir. Mutluluk dış dünyada değil, insanın içindedir. O sebeple ancak özüne uygun davranan onu yakalayabilir.³⁶

Aristo sonrası, Yunan site devlet sistemi çökmüş ve iki temel sorun ortaya çıkarmıştır. Birincisi insanların mutluluğu ve ahlaki değerler sorunu, ikincisi ise seçkin Yunan anlayışına dayalı toplumsal katmanlar arasındaki farkın kalkmasıyla ortaya çıkan yeni sosyolojik durum. Mevcut sosyal düzendeki kaos, ileriye görememenin verdiği endişe ve istikrarsızlık ortamında insanlar hazzı odaklı bir ahlak anlayışına yönelmişlerdir. Bu noktada ilk örnek Kirene hazırlığı olmakla birlikte³⁷, Epiküros ve onun fikirlerini paylaşan ekol çok daha ön plana çıkmıştır. Kirene hazırlığında kişinin kendi hazları her şeyin üzerinde bir değere sahipti. Dolayısıyla öncelikli olarak tatmin edilmesi gereken onlardı. Bu anlayışta, maddi hazlar (cinsellik vs.), manevi hazlardan (vatan sevgisi vs.) çok daha değerlidir. Çünkü bu tür hazlar aktüel anlamda tecrübe edilen canlı hazlardır.³⁸

Hazcı ahlak anlayışının sembol ismi Epiküros (öl. M.Ö. 270)'tur. Epiküros tüm hayvanların acıdan kaçıp hazzı yönelmelerinden hareketle, hazzın hayatın gerçek amacı olduğu kanaatine varmış ve mutlu bir yaşam için insan hayatının başlangıcından sonuna hazzın mutlaka bulunması gerektiğine inanmıştır. Ona göre yaşantımızda bize haz veren şeyler iyi, acı veren şeyler ise kötüdür.³⁹

Epiküros, bizim için ruhumuz açısından huzur ya da rahatsızlık veren inanışları, uygun, talep edilebilir veya sakınılması gereken şeyleri tespit eden ve böylece bizi mutlu kılan şeyin bilgece bir akıl olduğunu ifade eder. Ona göre iyiliklerin en yücesi bilgeliktir. Hatta bilgelik felsefeden de yüksekte tutulması gereken bir erdemdir. O, diğer bütün erdemlerin kaynağıdır. Bilgelik dışında, doğruluk ve namus insanı mutlu eden diğer erdemlerdir. Bunlar olmaksızın mutlu yaşam elde edilemez. Bilgelik, mutlu yaşamın, hem nedeni ve hem de sonucudur.⁴⁰

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 44.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 24.

³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss. 109-114.

³⁷ Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 46-47.

³⁸ Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi*, s. 48-49.

³⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s. 568.

⁴⁰ Epiküros, *Herotos'a Mektup*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Devlet Kitapları, 1949, ss. 59-68.

Epiküros'a göre felsefenin ilk ve son hedefi hazdır. Ancak burada peşinden koşulması gereken hazlar, Kirene okulunda olduğu gibi maddi ve fiziksel hazlar değildir. Dolayısıyla zenginlik, şan şeref ve para gibi şeylere sahip olmak aslında değersiz hazlardır. İnsan böyle gelip geçici hazlar yerine, uzun süreli ve yararlı hazların peşinden koşmalıdır.⁴¹ Epiküros hazları üç gruba ayırır: Birinci grupta beslenme ve giyinme gibi fizyolojik ve zorunlu hazlar bulunur. Bunlar temini gereken ve karşılanması nispeten kolay hazlardır. İkinci grupta, cinsellik gibi doğal olmakla birlikte zorunlu olmayan hazlar vardır. İnsan bunlardan yoksun olarak da yaşamını sürdürebilir. Üçüncü grupta ise şan, şeref, hırs gibi ne de tabii ne de zorunlu olmayan hazlar vardır ki, bunlardan muhakkak surette kaçınmak gerekir. Çünkü bunlar en nihayetinde insana mutsuzluk ve sıkıntı verecek olan hazlardır.

Haz, doğanın canlı varlıklara aşladığı bir duygudur. Dünyaya bir kez gelindiği ve ölümlerle birlikte her şey biteceği için mümkün olduğu kadar bu hayattan haz almak gerekir. Onun için insan kendisini mutlu edecek şeylerle meşgul olmalıdır. Haz, bütün eylemlerimizin ve çabalarımızın ölçüsü olduğunda gerçek mutluluk elde edilecektir. Bu ise bedensel anlamda acı çekmemek, ruhsal anlamda ise hiçbir huzursuzluk duymamakla mümkün olacaktır. Ancak tüm bunları amaçlarken ölçülü olmak gerekir. Zira ölçülü olmak bir insan için en büyük zenginlik ve diğer bütün erdemler için bir standarttır.⁴²

Haz odaklı ve sonuca endekli yaklaşımların bir benzeri Hobbes (ö. 1679)'ta görülür. Hobbes'un erdem anlayışı ve eylemlerin yönlendiricisi olarak kendi çıkarları peşinde koşan bencil birey tasavvuru, daha sonraki liberal, yararcı ve özgürlükçü tüm ahlak modellerini etkilemiştir. Temelinde Tanrı'nın olduğu varsayılan, Ortaçağ ahlak anlayışından, merkezde bireyin olduğu ahlaka geçiş Hobbes'la yaşanmıştır. Hobbes'un anlayışında, Tanrı ya da dış bir etkenin ahlaki noktada belirleyiciliği reddedilirken, onun yerine insan konmuştur.⁴³

Hobbes felsefesinde insan doğasını öne çıkarır ve ahlaki noktada insana ait bencil duyguların belirleyici olduğunu ifade eder. Varoluşsal gayesi hayatta kalmak olan insan bunu gerçekleştirecek olan bireysel istek ve arzularının peşindedir. Toplumsal yaşama adaptasyonu, kamu düzenine riayet etmesi toplumsal bir varlık olması dolayısıyla değil, şartların onu buna mecbur etmesi sebebiyledir. Çünkü her insan benzer tabiatla yaratıldığı, kendi menfaatlerine uygun olan şeyleri talep ettiği ve bunun için bir mücadele verdiği için, bireysel menfaatlerinin temini adına bazı haklarından feragat ederek karşılığında toplumsal hiyerarşiden bir nevi kendi güvenliğini satın almış olur.⁴⁴

Bireysel egonun tatmini gerektiğinde farklı imkânlar bu uğurda kullanılabilir. Burada amaç bireysel egonun tatmin edilmesi ve kişinin mutluluğudur. Tanrı'nın insan üzerindeki etki ve tasarrufunu kabul etmeyen Hobbes bir gün St. Paul Katedralinin bahçesinde dilencilerde olan bir yoksula bazı şeyler vermiş, bu eylemini İsa Mesih'e olan inancıyla ilişkilendirmek isteyenlere, bunu o niyetle yapmadığını, dilencinin sevinip mutlu olmasının kendi egosunu da tatmin ettiği için böyle bir eylemde bulunduğunu dile getirmiştir.⁴⁵ Dolayısıyla görünüş itibarıyla dini bir kaygının sevkiyle yapıldığı düşünülebilecek davranışlar dahi onun açısından bireysel egoyu tatmine yönelik bencil duyguların yönlendirmesiyle gerçekleşir.

⁴¹ Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, çev: Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 38.

⁴² Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, s. 38-39.

⁴³ John Rawls, Barbara Herman, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, s. 7.

⁴⁴ G.A. Choen, *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 2014, ss. 65-102.

⁴⁵ A. MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, (çev. H. Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 153.

Hobbes'un ahlak anlayışında iyi ve kötü insanın kararı ve yönelimiyle meydana gelir. İnsan özgür iradesiyle bir şeye yöneldiğinde o kendisi açısından iyi, bir şeyden tiksindiğinde ve uzaklaştığında ise kötüdür. İnsandan bağımsız doğada iyi ya da kötü diye bir şey yoktur. Ayrıca iyilik ve kötülük sabit değildir. Duruma ve şartlara göre değişiklik gösterebilir. Nesnelere doğasından çıkarılabilecek objektif iyi ya da kötü yargısı yoktur. Dolayısıyla iddia edildiği gibi Tanrısal ya da nesnel iyi veya kötü de yoktur.⁴⁶

Hobbes'un bencil-egoist ahlak anlayışı, fayda bakımından sonuçlarına göre yeniden organize edilmek suretiyle Jeremy Bentham (ö. 1832) ve John Stuart Mill (ö. 1873) tarafından geliştirilmiştir. Burada ahlaki eylemler genel anlamda sağladıkları fayda ve yarara göre değerlendirilmiş, fayda sağlayan eylemler ahlaki anlamda iyi, sağlamayanlar ise kötü olarak nitelendirilmiştir. Mutluluk da hazzın varlığı ve acının yokluğu olarak tarif edilmiştir. Yararlı ahlak teorisinin temelinde haz vardır. Mutluluk ise asli ve yegâne değerdir. Diğer şeyler ancak mutluluğa katkı sağladıkları takdirde bir kıymete sahiptir.⁴⁷

Bentham'ın yararlı ahlak anlayışında belirleyici olan bireyin kendisidir. Her insan tabiatı gereği faydasına olacak şeylere ilgi duyar, onları elde etmeye çalışır ve böylece mutlu olmak ister. Fakat burada bireyden çok daha önemli olan toplumdur. O sebeple birey kendine özel bir fayda yerine, herkes için fayda sağlayacak ve mutluluk verecek şeyleri talep etmelidir. Çünkü bireysel fayda istemi hiçbir zaman ahlaki anlamda yetkinliğe sahip olamayacaktır. İnsan kendisi için arzu ettiği şeyleri başkaları için de arzu ederse işte o zaman ideal anlamda mutluluk meydana gelecektir. Bentham için en fazla sayıdaki insanın en yüksek düzeydeki mutluluğu nihai amaçtır.⁴⁸

Bentham'a göre göre hazlar arasında göreceli bir fark olmakla birlikte, niteliksel anlamda bütün hazlar aynıdır. Bizde haz duygusunu arttıran şeyler ahlaken iyi, acıyı arttıranlar ise kötüdür. Aynı şekilde hazzın artmasına sebep olan eylemler doğru, acıyı arttıranlar ise yanlıştır. Arzuyla ödev arasında da bir çatışma yoktur. Çatışma, arzular arasında seçim yapamamaktan kaynaklanan bir durumdur. Hangi arzunun tatmininin daha fazla haz vereceği anlaşıldığında bu çatışma da ortadan kalkacaktır.⁴⁹

John S. Mill ise hazların arttırılması yerine, acıların azaltılmasına odaklı bir ahlak anlayışı geliştirmiştir. Acı ne kadar az olur ya da ortadan kaldırılırsa, mutsuzluk da o derece azalmış veya ortadan kalkmış olur. Aslanan mutluluğun arttırılması değil, acıların azaltılmasıdır. Eyleme odaklı yararlılık kuralsızlığa neden olacağından ve kuralsızlık da ahlakın imkânının ortadan kaldıracağından Mill, kurallara saygılı bir yaklaşımın gözetilmesi gerektiğini düşünür. Diğer taraftan niceliksel hazlar yerine, niteliksel hazları tercih eder ve kaliteli bir yaşamın ancak manevi hazlarla temin edilebileceğini ileri sürer.⁵⁰

Batı düşünce tarihinde ahlak denildiğinde akla gelen en önemli isimlerden birisi hiç şüphesiz Kant (1804)'tır. O, bir eylemin ahlaki nitelik taşımasını, evrensel bir gerekçeye uygun yani ödev duygusuyla yapılmış olmasına bağlar. Kant'ın kastettiği bu ödev duygusu, Tanrısal buyruktan kaynaklanan bir itaat değildir. Bu her anlamda özgür insan aklının kararıyla şekillenmiş olan bir ödev duygusudur. Kant için ancak özgür bir aklın tercihi ödev ahlakını meydana getirebilir. İnsan varlığının özgür olabilmesi ise eyleminin kendi tabiatına ait bir şey tarafından belirlenmesi ile mümkün olur. Zira Tanrısal ahlak yasası insandan tam bir itaat beklediği halde, Kant'ın ödev ahlakında esas olan insanın özgürlüğüdür.⁵¹

⁴⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 46-48.

⁴⁷ Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi*, s. 73-74.

⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi*, s. 74-75.

⁴⁹ Brian Duignan, *The History of Western Ethics*, New York: Britannica Educational Publishing, 2011, s. 80-81.

⁵⁰ Robert J. Cavalier vd. (ed.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, ss. 246-268.

⁵¹ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 115-116.

Tanrı tarafından vazedilen veya toplumsal herhangi bir yasa ile belirlenen ahlaki normlara itaat insanı ahlaklı yapmaz. İnsanda isteme yön veren ve yalnızca iyiyi istemeye yetkin pratik yeti akıldır.⁵² Kant için insan akli ile ön plana çıkmış ve yalnız onunla anlam kazanmış bir varlıktır. Bu nedenle haz ve mutluluk gibi itkiler insan eylemlerinin ahlaki yönü açısından referans ya da ölçü olamaz. İstek ve arzularına itibar eden bir insan hiçbir zaman en yüksek iyiyi elde edemez. Oysa insandan beklenen en yüksek iyi için çaba harcaması ve onu elde etmeye çalışmasıdır.⁵³

Kant iyi ile ödev kavramları arasında sıkı bir ilişki kurmuş; ahlaklı davranışı ödevden kaynaklanan ve ona uygun olan davranış olarak tavsif etmiştir. Ödevden kastı ise belli kaygı, beklenti ya da çekincelere göre değil, sırf yasaya saygıdan dolayı yerine getirilmiş eylemdir. Ödev insan aklının ürünü, yapılması zorunlu kategorik bir buyruktur. Bu buyruk a priori'dir. Ondaki gereklilik, koşullu ya da durumlara bağlı değildir. Kategorik buyruk belli bir eylemi arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak emreder. Dolayısıyla Kant için ahlak yasası: "eyleminin maksimi (ilke) sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun"⁵⁴ şeklinde ifade edilebilecek bir yasadır. Bununla birlikte bu yasanın işlerlik kazanması ruhun ölümsüzlüğü ve postulat olarak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi şartına bağlanmıştır.⁵⁵ Böylece din, salt aklın sınırları içerisinde konumlandırılmış, ödev ahlakı dini bir hüviyet kazanmış ve ahlaki eylemlerin aynı zamanda Tanrı adına da olması temin edilmiştir.⁵⁶

19. asırda sosyal bilimlerin gelişim ve müstakilleşme süreci başlamış, bu bağlamda toplum üzerine çalışmalarıyla ön plana çıkan "Sosyoloji" disiplini doğmuştur. Dönemin hâkim anlayışına paralel olarak sosyologlar da toplum hayatında geçerli olan ahlak kurallarını pozitivist bir yaklaşımla ele almışlardır. A. Comte (ö. 1857), E. Durkheim (ö. 1917), L. Bruhl (ö. 1939) gibi sosyolog ve antropologlar bu yaklaşıma örnek teşkil edebilecek isimlerdir. Sosyolojinin bir alt disiplini olarak teşekkül etmiş olan "Ahlak Sosyolojisi" ise ahlaki değer yargılarının kaynağını, bu yargıları belirleyen faktörleri, ahlak kurallarının zaman ve toplumlara göre nasıl değişim gösterdiğini kendisine konu edinmiştir.

İnsanı sosyolojik anlamda değerlendirme konusu yapan Durkheim'a göre onun davranışları, toplumsal yaşamın ortaya çıkardığı zorunlu eylem biçimidir. İnsanın ahlaklaşma süreci aynı zamanda bir sosyalleşme süreci olduğundan, ahlaki anlamda gelişim bir sosyal guruba üye olmakla başlar. Ahlaki davranışlar toplumsal bir organizasyon içerisinde ancak söz konusu olduğundan, ahlakın mahiyeti ve kalitesi de insanın sosyalleşme konusundaki başarısına göre bir gelişim gösterecektir. Durkheim'a göre, toplum için iyi olan iyidir. Bireysel iyiliğin kendi başına bir değeri yoktur. İyilik denilen şey esasında ahlakın objektifleşmiş halidir ve özünde toplumsal bir eylemdir.⁵⁷

Durkheim'a göre insan özgür doğamaz. Özgürlük toplumsallaşma ve topluma ait değerlere entegre olma sayesinde gerçekleşir. İradenin özgürlüğü de toplum içerisinde ve eğitim vasıtasıyla mümkün olur. Ahlaki ya da gayr-i ahlaki olarak nitelendirilen şeyler top-

⁵² Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s. 11.

⁵³ Mehmet S. Aydın, Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 29.

⁵⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, ss. 15-38.

⁵⁵ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi vd., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 133-135.

⁵⁶ Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir - Aslı Avcı, Ankara: Elis Yayınları, 2017, ss. 105-124.

⁵⁷ Tiryakian, Edward A., "Emile Durkheim", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınları, 1997, s. 230.

lumdan topluma farklılık gösterebilir. Çünkü toplumların mevcut kabullerinin bu noktada etkisi söz konusudur. Dolayısıyla toplumsal yapı ve örgütlerin zamanla değişmesi gibi, o topluma ait değer ve yargılarda da farklılaşmalar meydana gelebilir. Bu anlamda evrensel bir toplum düzeninden ve ahlak yasasından söz etmek olanaksızdır.⁵⁸

Sosyolojinin kurucusu olarak da bilinen Auguste Comte ise pozitivist bir ahlak anlayışına sahiptir. Comte'un ilerlemeci tarih anlayışına bağlı olarak bu ahlak, insanın gelmiş olduğu son aşamanın ahlakıdır. Auguste Comte üç hal yasası olarak da bilinen tasnifinde teolojik, metafizik ve nihayet pozitivist olmak üzere üç önemli evreden söz eder. Dolayısıyla insana ait her hususta olduğu gibi ahlak konusunda da bu evreler yaşanmıştır.⁵⁹

Comte'a göre teolojik dönem, kişinin aklıyla anlamlandıramadığı olayları doğaüstü bir güçle açıklamaya çalıştığı dönemdir. Bu dönem insanı, doğaya ve insana hâkim birtakım Tanrısal güçlerin olduğunu varsaydığı için, insana ait alanın ahlaki normlarının da yine bu tanrısal güçler tarafından belirlendiğini düşünmüştür. Metafizik dönem teolojik etkilerin henüz tamamen ortadan kalkmadığı, nispeten daha soyut düşüncenin güçlendiği bir döneme karşılık gelir. Burada da aklın tam bir hâkimiyeti olmadığı için doğaüstü güçlerin insan üzerindeki etkisi noktasında bağımlılık devam etmektedir. Comte, son olarak pozitivist evreden söz eder. Ona göre bu evre insan açısından en yetkin özellikleri bünyesinde barındıran nihai evredir. Burada artık Tanrısal ya da metafizik unsurların değil, aklın hâkimiyeti söz konusudur. İnsana ait tüm alan insan aklı marifetiyle düzenlendiği için doğal olarak ahlak konusunda da yegâne karar mercii artık insan aklısıdır. Tanrısal buyrukların, insanın ahlak alanını düzenlemesi gibi bir durum hiçbir şekilde söz konusu değildir.⁶⁰

Aydınlanma sonrası düşüncenin merkezinden dinin çekilmesi ve yeniden insanın o merkezi temsil eder duruma gelmesiyle birlikte, insan yaşamına yön veren ilkelerin de yine insan tarafından belirlenmesi gerektiği düşüncesi yerleşmeye başladı. Auguste Comte ile birlikte bu genel kanaat çok daha somut bir hale geldi. Pozitivist felsefi görüşü benimsemiş olan Comte; din, metafizik ve ahlak gibi alanlara ait iddiaları nesnel karşılıklarının bulunmaması nedeniyle reddetmiştir. Kendisinden sonra gelen ve büyük ölçüde onun düşüncelerinden etkilenmiş olan Mantıkçı Pozitivistler de yakın bir gerekçeyle metafizik, din ve ahlaka dair konuları felsefenin gündeminden çıkarmak istemişlerdir. Zira onlara göre din ve metafiziğe ait ifadeler içerik bakımından boş ve anlamsızdır. Bu ifadelerin doğrulanması bir yana, onlarla ilgili soru sormak dahi imkânsızdır. Dolayısıyla bu tür ifadelerle meşgul olmak faydasız ve anlamsız bir çabadır.⁶¹

Gerçeklik üzerine doğru bilgi edinebilmenin olanaklı tek aracı olarak bilimi ve onun yöntemini gören bu yaklaşım felsefeyi, bilimin mantıksal yapısını kavramak, ortaya koyduğu önermelerin ve kavramların mantıksal çözümlenmesini yapmakla sınırlandırmıştır. Felsefe bu sınırlar içerisinde hareket ettiği sürece bilimin kavramlarını anlam bakımından açıklığa kavuşturma ve aydınlatma imkânına sahip olacaktır. Mantıksal Olguculuk açısından bilimlerin görevi deneysel araştırmalar yapmak, felsefenin görevi ise bilimin mantıksal çözümlenmesini yaparak bilgi üretmektir.⁶²

Mantıksal olguculuğun en güçlü karakterlerinden birisi Alfred Jules Ayer (ö. 1989)'dır. Ayer herhangi bir önermenin anlamlı olmasını, onun doğrulanabilir olma ihtimaline bağlamıştır. Bir önerme, matematiğin, mantığın yöntemleriyle ya da bilimsel deneyler ara-

⁵⁸ Tiryakian, Edward A., "Emile Durkheim", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 230-231.

⁵⁹ John Urry, Russel Keat, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001, s. 118.

⁶⁰ John Urry, Russel Keat, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, s. 121.

⁶¹ Julius R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, New Jersey: Littlefield, Adams Co., 1960, s. 6.

⁶² H.I. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1977, s. 21.

çılığı ile doğrulanabiliyorsa anlamlı, değilse içerikten yoksun boş bir önermedir. Tanrı ve onun buyrukları olduğu iddia edilen ahlaki ilkeler mantıksal açıdan doğrulanması mümkün olmayan iddialardır ve dolayısıyla anlamdan yoksundurlar.⁶³

Ayer'a göre, ahlaka dair fenomenleri betimleyen ifade ve bildirimler esasında psikoloji ya da sosyolojinin alanına aittir. Bunları önerme değil de birer buyruk veya ünlem olarak değerlendirmek gerekir. O sebeple Ayer ahlaka dair ifadeleri, insan hayatını şekillendirmesi, toplumsal düzene katkı sunması bakımından faydalı ve değerli görür. Bununla birlikte onları olgusal içerikten yoksun ve doğrulanması mümkün olmayan ifadeler olarak kabul eder.

Ayer'a göre bir önermede ahlaki simge ya da göndermelerin bulunması, o önermenin olgusal içerik kazanmasını temin etmez. Örneğin birisine, "bu parayı çalmakla yanlış davranınız" dediğinizde, "bu parayı çaldınız" demenin ötesinde bir şey söylemiş olmazsınız. Buradaki "yanlış" sözcüğü sadece para çalma eylemini ahlaksal olarak onaylamadığınızı bildirir. Böyle durumlarda, ifadeyi dile getiren de, buna karşı tavır sergileyen de objektif ve geçerli bir nedenden dolayı değil, kendi ahlaki durumuna uygun düşen sebepler çerçevesinde hareket eder. Dolayısıyla ahlaki önermelerin gerçekte bilgisel bir temeli ve değeri yoktur. İnsanlar üzerinde bir etki ve duyu meydana getirmek için kullanılırlar. Bunlardan illa ki önerme olarak söz edilecekse, en iyi ihtimalle sahte önermeler olduğunu söylemek gerekir.⁶⁴

İslam düşünce geleneğinde konunun nasıl ele alındığına bakıldığında, ahlaki ifade ve eylemlerin daha ziyade mahiyetlerine istinaden "hüsün-kubuh" başlığı altında ele alındığı görülür. Bu düşünce sisteminde, Allah katında sevaba layık olan şeyler "iyi/hüsün" ve cezayı gerektiren eylemler ise "kötü/kubuh" olarak tavsif edilmiştir. İslam ahlak anlayışında bir eylemin iyi ya da kötü olması, Allah'ın onu onaylayıp onaylamamasına bağlanmıştır. Kur'an ayetleri, fiillerin mahiyetinde onların iyi veya kötü olduğuna dair durumun mevcut olduğunu (Nahl: 16/90), bu fiillerin insan aklı tarafından önceden teşhis edilebileceğini ima eder.⁶⁵ Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinde akıl, vahiy ve ahlak ilişkisine dolayısıyla da ahlakın kaynağına dair farklı yaklaşımlar sergilenmiştir.

Allah'ın adaletini ve kulun hürriyetini kurtarma adına, aklın ve iradenin insan yaşamında mutlak belirleyici olduğunu gerekçeli bir biçimde gündeme getiren ilk İslami disiplin Mu'tezile olmuştur. Mu'tezili ekole mensup düşünürler bu yaklaşımlarının bir gereği olarak iyilik ve kötülüğün akıl yoluyla bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. İnsan kendisi için uygun ve müspet neticeler doğuracak olan paylaşma, yardımlaşma, ayıpları kapatma ve benzeri fiilleri aklıyla bileceği gibi; aleyhine olabilecek yalan söyleme, hırsızlık yapma, bir insana zarar verme ya da adam öldürme gibi menfi fiilleri de yine aklıyla teşhis edebilir. Vahyin buradaki rolü, aklın fiiller hakkında sahip olduğu kanaati desteklemek ve pekiştirmektir.

Mu'tezile'nin önemli bir özelliği kendi döneminin konjonktürel şartları neticesinde ortaya çıkmış bir disiplin olmasıdır. Bu özelliğinin bir tezahürü olarak Mu'tezile bir bakıma, İslam tarihinde meydana gelmiş olan siyasi mücadelelerin acı neticelerini kadere yüklemeye teşebbüsüne verilmiş olan güçlü tepkinin adıdır. Bahse konu bu olayların birçok neticesi yanında, ahlaki anlamda bir bakiyesi de olmuştur. İnsanın eylemlerini kendi güç ve sorumluluğu ile ilişkilendiren Mu'tezili anlayış buradaki tüm sorumluluğun iddia edildiği gibi Allah'a değil, fiili işleyen insana ait olduğunu savunur. Çünkü insandaki akıl ve o aklın belirlediği şeyi yapabilme gücü olarak bir irade vardır. Böyle bir evsaftaki varlığın eyleminin neticelerini Allah'a havale etmek ve bundan O'nu mesul tutmak Mutezile açısından

⁶³ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 91.

⁶⁴ Ayer, *Dil Doğruluk Mantık*, s. 84.

⁶⁵ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 60.

kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Kaldı ki normal donanımına sahip her insan, eylemde bulunduğu esnada, eylemini sevk ve idare eden şeyin kendi aklı ve iradesi olduğunu bilir.

Mu'tezilî âlimler, Allah'ın adalet ve hikmeti ile uyumlu olarak eylemin insan tarafından ve ödev bilinci ile yapılması gerektiğini ifade ederler. Üstelik insanın kendisini bunu yapmaya zorunlu hissetmesi de gerekir. Allah'ın gayesiz iş yapmayacağına dikkat çekerek, eylemde, onu iyi ya da kötü kılan bazı özelliklerin bulunması gerektiğini savunurlar.⁶⁶ Kur'an'da mutlak hikmet sahibi olduğunu ifade eden Allah, amaçsız ve çirkin bir fiili emretmez. Bu O'nun emrinde ve nehyinde bağımsız olmadığını gösterir. Çünkü O, emrinde ve nehyinde fiillerin zatında bulunan iyilik ve kötülüğe tâbidir.

İslam düşüncesinde ehl-i sünnet itikadını temsil eden ve kısmen orta bir yol olarak görülebilecek olan Eş'ari Kelam anlayışı, hüsn-kubuh meselesinin tayininde tek otorite olarak vahyi görür. Eş'ari (ö. 936), iradenin yaratılması ve sevki noktasında Tanrı'yı mutlak otorite gördüğü için, ahlakın kaynağında da Tanrı'nın olduğu fikrini ileri sürer. Bu anlayış perspektifinde, eylemdeki iyilik ya da kötülüğün insan tarafından bilinmesinin imkânı yoktur. İnsanın eylemiyle bir şey iyi ya da kötü bir nitelik kazanmaz. Çünkü insanın eylemlerinde etkin olduğu düşünülen irade gerçek değildir, mecazi bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla bir şeyin iyi ya da kötü, ahlaki veya gayri ahlaki olması bütünüyle vahiyle tespit edilmiş olmasına bağlıdır. Allah mutlak kudret, güç ve hürriyet sahibi bir varlık olduğu için, Mu'tezili anlayışın iyi ya da kötüye dair eylem veya şeyler konusunda Tanrı için yapmış olduğu sınırlandırma da kabul edilemez.

Eş'ari; "Allah'tan başka bir yaratıcı mı var?" (Nahl 16/20), "Onlar hiçbir şey yaratamazlar. Onlar kendileri yaratılıyorlar." (Nahl 16/20), "Yaratan, yaratmayan gibi midir?" (Fâtır 35/11) ve benzeri ayetleri örnek göstererek, yaratma kudret ve tasarrufunun yalnız Allah'a ait olduğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde; "Allah kimi doğru yola iletirse doğru yolu bulan onlardır. Kimi de saptırsa işte onlar hüsrana uğrayanlardır." (Arâf 7/178) ayetini örnek göstererek, insanları hidayete ve doğru yola sevk edecek olanın yalnız Allah olduğunu beyan etmiş, bu konuda Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi insana ait bir yaratma ve eylemin niteliğini belirleme tasarrufunun olmadığını ileri sürmüştür. Eş'ari'ye göre hayır da, şer de ancak Allah'ın dilemesiyledir.⁶⁷

Eş'ari, insanın özgürlük ve irade alanını bütünüyle kısıtlayan bu tutumunun yanında, kısmen ona muhayyerlik sahası açan "kesb" diye bir kavramdan söz eder. Fiillerin her hal ü karda yaratıcısı Allah'tır. Allah insanın eylem arzusu doğrultusunda fiili yaratır, insan da yaratılmış olan bu fiili kesbetmek suretiyle sürece dâhil olur. Böylece yaratma sürecinin doğrudan yönlendiricisi olmamakla birlikte insan talep etmesi nedeniyle yaratma olayının ikincil bir parçası olur. İşte insan bu talep etme ve kesb gücü sayesinde ahlaki sahanın içerisine girmekte ve sorumlu olmaktadır. Ancak Allah'ın hem fiili ve hem de onu isteme ve kesbetme gücünü yaratan bir pozisyonda olması, burada insanın hürriyetinin hakikatini ve eyleminin ahlakiliğini tartışmalı hale getirmektedir. Yaratma her durumda fiilden önce gerçekleştiği için burada bir özgürlük değil, aslında bir zorunluluk söz konusudur.⁶⁸

Mutezilenin ahlak teorisi daha çok teolojik anlamda, Eş'ari'nin ahlak anlayışı ise felsefi ve mantıklı karakterde bazı problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Maturidi (ö. 944) ahlaki sorumluluk ve yükümlülüğün temellendirilmesinde Eş'ari'ye, ahlaki değerler bahsinde ise Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergiler. Maturidi kendi sistemini bilgi üzerinden hareketle tesis etmeye çalışmış, bu bağlamda bilgiyi ezeli ve hadis olarak ikiye ayırmıştır. Ezeli bilgiyi Allah'a ait, O'nun zatıyla birlikte bulunan bilgi olarak, hadis bilgiyi ise yaratık-

⁶⁶ Muzaffer Barlak, *Hüsn-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 82, 83.

⁶⁷ Ebu'l Hasan el-Eş'ari, *el-İbane 'an Usûlî'd-Diyâne*, (çev. Mustafa Çevik), Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005, s. 19.

⁶⁸ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Divan Kitap, 2013, s. 51.

ların bilgisi olarak tarif etmiş, bu bilgiyi de kendi içerisinde zorunlu ve mükteseb olmak üzere iki şekilde değerlendirmiştir. Maturidi insanın bilgi edinme vasıtalarını da, duyu, haber ve akıl yürütme şeklinde üç kısma ayırmıştır. İnsan hayatının devamını mümkün kılan bilgiler zorunlu bilgilerdir ve bu bilgiler duyu vasıtasıyla elde edilir. Bununla birlikte duyuların mahiyetini bilmek insan açısından mümkün değildir.⁶⁹

Bilgi edinme yollarından haber, kaynağının Allah ya da insan olmasına göre iki türdür. Kaynağında Allah ve peygamberlerinin bulunduğu haberler açık, net ve gerçek bilgilerdir. Ancak peygamberlerden gelen haberlerin bize ulaşma şekline göre sıhhati farklıdır. Yalan söylemesi mümkün olmayan bir topluluk aracılığı ile bize ulaşan bilgiler, mütevatir ve güvenilir bilgiler iken, bu standartlara sahip olmayan bilgiler zayıftır. Dolayısıyla bunların sağlamlığının ve hakikatinin araştırılmasına ihtiyaç vardır.⁷⁰

Kur'an ayetlerinin (Fussilet, 41/53; Ğaşiye, 88/17-18) de sık sık vurguladığı üzere, bilgi edinme yollarının bir diğer şekli nazar yani akıl yürütmedir. Maturidi bunu tefekkür, tedebbür, teemmül kavramlarıyla da ifade eder. İnsanın kendisi dışındaki varlıkları idare etmesi, faydalı ve iyi olan şeyleri seçmesi bu özelliği sayesinde gerçekleşir. Maturidi'ye göre eşyanın hakikatinin kavranması, duyu ve haber ile elde edilen verilerin bilgi değeri kazanması ancak aklın istidlali ile mümkün olmaktadır.⁷¹

Ahlaki fiiller dâhil, insana ait tüm fiiller bir yönü itibari ile Allah'a, diğer yönüyle insana aittir. Fiillerin yokluktan varlığa getirilmesi Allah'ın yaratma (Saffat, 37/9; En'am, 6/102; Ra'd, 13/16) eyleminin bir sonucudur ve bu yönüyle tamamen Allah'a aittir. Bu düşüncesiyle Maturidi, fiillerinin yaratıcısı olarak insanın kendisini kabul eden Mu'tezile'ye muhalif bir duruş sergiler. İnsanın gerçekte böyle bir kudreti olsaydı, fiilleri doğuracağı sonuçlarla beraber bilir, dolayısıyla hep arzu ettiği şekilde sonuç doğuracak fiiller yaratırdı. Ancak realitede durum böyle değildir. Bu da insanın kendi fiillerini yaratmadığının en açık delilidir.⁷²

Maturidi'ye göre fiillerin insanlar tarafından sahiplenilmesi kesb yoluyla olur. İnsan fiilleri kesp ettiği ve bu fiil üzerinde tasarrufta bulunduğu kadar o fiille bir ilişki kurar. İnsanın fiilleri kesp etmesi cebri değil, muhayyerdir. Herhangi bir fiili insan, kendi hür iradesiyle tercih ettiğini hissi olarak da bilir. Dolayısıyla fiiller yaratma yönüyle Allah'a, kazanma yönüyle insana aittir. İnsanın tercihiyle bu fiil onun eylemi haline gelir. İnsanın fiiller konusunda ahlaki sorumluluğunu doğuran işte bu seçebilme hürriyetidir. Bu sebeptendir ki insanın eylemleri kul nezdinde övülüp-yerilmeye, Allah nazarında ise sevap ya da günaha konu olur.

Maturidi fiilleri kendi tabiatından kaynaklı olarak zorunlu iyi ya da kötü ve bir de sonuçlarına ya da ihtiyaca istinaden iyi ya da kötü olarak iki şekilde değerlendirir. Adalet ve doğruluk tabiatı itibariyle zorunlu iyidirler. Aynı şekilde fesat ve bozgunculuk çıkarmak, zulmetmek zorunlu olarak kötüdür. Bunlar vahiyden önce akıl tarafından mahiyeti zorunlu olarak tespit edilen fiillerdir. Bir de bozgunculuk yapandan intikam alınması, hayvanların kurban edilmesi gibi fiiller vardır ki, bunlar görünüş olarak kötü gibi algılsa da sonuçları itibariyle iyidir. Genel anlamda iyilik ve kötülük Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir var oluşa sahiptir ve insan bu değerleri aklı ile kavrayabilir. Maturidi düşüncesinde akıl, iyinin-kötünün, güzelin-çirkinin kendisiyle kavrandığı melekedir. Dolayısıyla, aklıyla iyinin-kötünün ayırdını yapabilecek kapasitede olan insan Maturidi'ye göre tercihlerinden sorumlu ahlaki bir varlıktır. İyi olanı tercih ettiğinde mükâfata, kötü olanı yaptığında ise cezaya konu olacaktır.⁷³

⁶⁹ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s. 115-116.

⁷⁰ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s.116-117.

⁷¹ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016, s.339.

⁷² Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 117-120

⁷³ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 121-125.

Özetle ifade etmek gerekirse; ahlakı dinle ilişkilendiren, onun temelinde dini öğretilerin olduğunu varsayan anlayışlara göre, moral değerlerin ve ahlaki yasaların gerçek kaynağı Tanrı'dır. Buna göre ahlaki normlar ve uygulama esasları Tanrı tarafından belirlenir. Bu düşünceyi benimseyenler açısından, tanrısız bir ahlak anlayışı mümkün olamayacağı için, ahlak ile din arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğunu kabul etmek gerekir.⁷⁴

İslam ahlak anlayışının gelişimine önemli katkılar sunan İslam filozoflarına gelince, onların yaklaşımında dikkat çeken husus, ahlakın ilahi buyruklardan bağımsız olmakla birlikte, onunla onaylanan bir formda ele alınmış olmasıdır. İslam filozoflarına göre ahlak, vahiy tarafından doğrulanabilen fakat ilkeleri vahiyden bağımsız olarak ele alınan bir disiplindir. Filozofların ahlak tasavvurunda akli yöntemler ön plandadır ancak bu ahlaki tasavvurda yine de Kur'an ve Sünnete uygunluk aranır. Ahlaki eylemlerin temel gayesi, kulun Allah'ın arzuladığı standartta bir ahlakla ahlaklanmasını temin etmektir.

İlk İslam filozoflarından Kindî (ö. 873), Platoncu görüşten hareketle nefsin akıl gücünü aktif tutan; düşünme, iyiyi kötüden ayırma, eşyanın hakikatlerini tanıma, kapalı bilgi alanlarını araştırma gibi faaliyetleri adet haline getiren kimsenin bir bakıma Allah'a benzeme seviyesinde erdemli bir insan olacağını belirtmiştir. Kindî'ye göre nefis cisimden bağımsız ve ondan farklı bir yapıdadır. Onun cevheri ilahi ve ruhanîdir. Ölümünden sonra nefis bâkî kalacaktır.⁷⁵ Ölümsüzlüğü yaratıcıdan kaynaklanan insanın bu hal üzere kalması ise nefisini arındırmasına, cismani tutkularından kurtulmasına ve erdemleri gaye edinmesine bağlıdır.

X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan İhvan-ı Safa, "beşerin gücü ölçüsünde Allah'a benzeme çabasından" söz ederken de aynı şekilde ilahi nitelik taşıyan ahlaki mükemmelliğe önem vermenin gerekliliğine vurgu yapar. İhvan-ı Safa, insanların en fenasının dini olmayan ve hesap gününe inanmayan kimseler olduğunu dile getirir. Çünkü onlara göre, insanın kötülük yapmasını engelleyecek en büyük güç, din ve imandan kaynaklanan erdemlerdir.⁷⁶

İbn Miskeveyh (ö. 1030) ise ahlakın en yüksek amacının, Allah'a yakınlaşmak ve O'nun fiillerine benzer fiiller gerçekleştirmek olduğunu ifade etmiştir. İnsanın, hikmetle olan münasebeti ölçüsünde faziletleri, ruh yüceliği ve arınmışlığı artacak, böylece insan ilahi nurun feyzinden çok daha fazla istifade ederek mutlu olacaktır. İbni Miskeveyh, dindar olmayı iyi ahlaklı olmanın ön koşulu olarak belirler. Bütün şaibelerden uzak saf erdem ancak insanın fiillerinin ilahi özellikte olmasıyla mümkündür. İnsanın erdemde ulaştığı bu en yüksek nokta aynı zamanda rabbine de en çok benzediği noktadır.⁷⁷

Ahlak konusunda önemli isimlerden birisi de İbn Rüşd (ö. 1198)'tür. Onun ahlaka dair görüşleri büyük oranda Eş'ari ahlak anlayışının eleştirisine dayanır. İbn Rüşd felsefi ve dini deliller getirerek Eş'ariyye'nin katı iradeci tutumu ile mücadele etmiştir. Bu yaklaşımın temel değerlerin özünde var olan iyi ya da kötülüğü reddetmesinin birçok açık bilgiyi anlamsız kıldığına dikkat çekerek kabul edilemez olduğuna vurgu yapmıştır. Kur'an'dan "Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin, kullara zulmedici değildir." (Fussilet 41/46) ve "Şüphesiz Allah, insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler." (Yünus 10/44) ayetlerini delil göstererek dinen de Eş'ariyye yaklaşımının yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

⁷⁴ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015, s. 97.

⁷⁵ Kindî, "Nefis Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 244.

⁷⁶ İhvan-ı Safa, *İhvân-ı Sâfa Risaleleri I*, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 209.

⁷⁷ İbn Miskeveyh, Ahmed bin Muhammed, *Tehzîbu'l-Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener vd., İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013, s. 105-112.

AHLAKIN KÖKENİYLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARA DAİR GENEL BİR ANALİZ

Ahlakın kökeninde Tanrının ya da insanın olduğuna dair yaklaşımların her ikisi de bazı yönleri itibariyle eleştiriye konu olmuştur. Yine ahlaki ilkelerin her yerde ve herkes için geçerli ve değişmez esaslar olması gerektiği hususu da aynı şekilde tartışmaya açık bir durumdur.

Ahlaki ilkeleri belirleyen Tanrı olduğu iddiasına hem mantıksal ve hem de ahlakın özgün yapısı bakımından itirazlar gelmiştir. Tanrı'nın mutlak kudrete ve iyi bir tabiata sahip olmasıyla dünya üzerinde meydana gelen ve sonuçları itibariyle insanlar için adeta bir yıkım oluşturan olayların birbirleriyle mantıksal olarak bağdaştırılamayacağından hareketle, ahlakın temelinde Tanrı'nın olmayacağını ileri sürenler olmuştur. Bu düşünceye sahip olanlar açısından hem fiziki ve hem de ahlaki anlamda kötü olarak nitelendirilebilecek bu olayların müsebbibi olan bir Tanrı ahlak için kaynaklık edemez.⁷⁸

Tanrı'nın ahlakiliğini bu perspektifte tartışanlar meseleyi teorik planda ele almakla kalmamışlar, somut bazı örnekler üzerinden kendilerini haklı çıkarma çabasına da girmişlerdir. Örneğin 1 Kasım 1755 tarihinde meydana gelen ve merkez üssü Atlantik Okyanusu olan, tarihte "Büyük Lizbon Depremi" olarak adlandırılan tabii afet esnasında, tsunami ve yangınların da etkisiyle yaklaşık 100.000 kişinin öldüğü düşünülmektedir.⁷⁹ Depremin bir Pazar günü, insanların ayın için kiliselerde oldukları bir esnada meydana gelmiş olması ise ahlaki bakımdan Tanrı'nın çok daha yoğun bir şekilde sorgulanmasına neden olmuştur. Tabi bu da doğal olarak Tanrı hakkında: "Bütün insanların Tanrı'ya olan sevgi, muhabbet ve bağlılıklarını arz etmek üzere kiliselerde toplandıkları bir esnada, Tanrı'nın adeta tuzağı andıran bir eylemle onların hayatlarına son vermiş olması ne anlama gelmektedir? Böyle bir atmosferin sorumlusu olan bir Tanrı'nın eyleminde ne gibi ahlaki bir yön bulunmaktadır? Böyle bir tablonun sebebi olan bir Tanrı gerçekten iyi olarak kabul edilebilir mi?" gibi soruların sorulmasının yolunu açmıştır.

Bu tavra karşı verilebilecek muhtemel cevap şudur: Tanrı'nın iradesi mutlak, sınırsız ve mükemmel bir iradedir. Onun iradesinin tecellisi de bu mükemmeliyete uygun olmak durumundadır. Dolayısıyla olandan daha güzel, eksiksiz ve mükemmel asla mümkün değildir.⁸⁰ Tanrı, kadir-i mutlak, âlim-i mutlak ve en üstün iyidir. Adalet bilgelige uygun iyilik olduğundan, en üstün adalet Tanrı'da bulunmak zorundadır. Tanrı'nın dışındaki her şey, mükemmelliğini Tanrı'dan alır. Ancak barındırdıkları kusurlar, yaratılmış olmalarından, dolayısıyla da sınırlılıklarından kaynaklanır.⁸¹ Kaldı ki, sonradan meydana gelme, zamana ve mekâna tabii olmak anlamına gelir. Zaman ve mekânla sınırlı olan şeylerde Tanrısal mükemmelliği aramak ise yanlış bir tutumdur.

Yine sosyal hayata dair bazı dengesizlikler, şiddet ve haksızlıklar da ahlaki açıdan Tanrının sorgulanmasına sebep teşkil etmiştir. Ekonomik dağılımdaki dengesizlikler ve buna bağlı ortaya çıkan yoksulluklara, yine savaşlar ve onun neticesi olarak ortaya mağduriyetlere bakıldığında Tanrı'nın hiç de adil ve ahlaki bir tutum sergilemediği ileri sürülecektir. Çünkü bu tabloda Tanrı kendisine çok daha fazla saygı ve teslimiyet gösteren insanları cezalandırır gibi gözükmektedir. Üstelik güçlü, kudretli ve iyi bir varlık olmanın mucibince zayıfları koruması gereken Tanrı aksine onların ezilmesine, sömürülmesine göz yummak-

⁷⁸ Kötülük problemi ve bu problemin Tanrı ile ilişkilendirilmesi konusunda geniş bilgi için Bkz., Mevlüt Albayrak, Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.

⁷⁹ Ahmet Cevdet Yalçın vd., "26 Aralık 2004 Güney Asya Depremi ve Tsunamisinin Saha Gözlemleri (17-31 Ocak 2005)", *Türkiye Mühendislik Haberleri*, Yıl 2005, Sayı 438, s. 51.

⁸⁰ Gazzâlî, "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 404.

⁸¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 74.

tedir. Böyle bir Tanrı'nın ahlaki anlamda iyi ve adil bir varlık olduğu nasıl düşünülebilir?

Burada da her şeyi Tanrı üzerinden gerekçelendirmek ve insanı kendisiyle ilgili konularda bütünüyle mazur görmek de yanlıştır. Dünyevi anlamda güç ve refah dengesi diğerlerinin çalışmasına, bazı hile ve zorbalıklarına bağlı olmakla birlikte, insanın kendisiyle de ilgili bir durumdur. Çalışmak ve tedbirli olmakla önü alınabilecek bazı girişimlerde bulunmayıp, sonrasında tüm bunları Tanrı'ya mal etmek de en az O'nu ahlaksızlıkla suçlamak kadar ağır bir ahlaki problemidir.

Ahlakın kendi yapısal mekanizmi açısından da Tanrı'nın temele konulmasına itirazlar vardır. Eğer insan akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yaratıldı ise, onun kendisiyle ilgili seçimleri ve tercihleri yine kendisine ait olmalı değil midir? Oysa Tanrısal buyruklarla belirlenmiş bir alanda insana böyle bir tercih hakkı kalmamaktadır. Kendisine yöneltilmiş direktifleri yapmaktan başka seçeneği olmayan bir varlığı eyleminden dolayı sorumlu tutacak olan bir Tanrı nasıl iyi olabilir? Böyle bir standartta varlık olmaya mahkûm edilmiş olan insan ceza ve mükâfata nasıl konu edilebilir?

Burada çelişkiye neden olan şey, ahlaki alanın Tanrı tarafından belirlenmiş olması iddiasından daha çok, özgürlük mefhumunun doğru bir şekilde değerlendirilmeyişi ile ilgilidir. Özgürlük bir seçme hürriyetidir, aklına gelen her şeyi yapma eylemi değildir. Kaldı ki, belli ilke ve sınırlamaların olduğu yerde yapılan bir tercih ancak anlamlı ve dahi özgürlüğe konu olabilir. Zira özgür olmak bir şeylere rağmen seçim yapabiliyor olmaktır. Burada asılan sınırların olmaması değil, o sınırlara rağmen kişinin kendi iradesiyle ve tercihine uygun bir şekilde karar verebilmesidir.⁸² Bu anlamda reddetmek kadar kabul etmekte bir seçimdir ve özgürlük bağlamında en az öteki kadar değerli bir eylemdir.

Ahlakın temelinde mutlak anlamda insanın etkinliği kabul edildiğinde de bazı problemlerin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmektedir. Her şeyden önce insan birçok yönden sınırlı bir varlıktır. Kendisiyle ilgili hemen her şeyi öğrenme yoluyla tecrübe eden bir varlığın, kendisi ve hem cinsleri için her yerde ve her zaman geçerli olabilecek ahlaki yasaları belirlemesi imkânsızdır. Birçok noktada sonuca endekslı ve pragmatik tarzda hareket eden insanın bu durumlardan uzak, sırf insanların genel çerçevede menfaatine olabilecek "ahlak için ahlak" anlamında yasaları teklif edebilmesi de olanaksızdır.

Her insan ontolojik ve epistemolojik anlamda belli bir realitenin çerçevesi içerisinde yaşam alanına gelmektedir. Ontik yapısından getirdiği fitri özellikler yanında, epistemik olarak içine doğduğu kültürden aldığı değerler onu şekillendirmektedir. Bu anlamda belli bir mirasın devamı niteliğinde olan insanın, farklı bilgi ve kültür sistemleri için de geçerli olabilecek evrensel ahlak ilkelerini meydana getirmesi düşünülemez. Dolayısıyla ahlakın temelinde Tanrı'nın olması gerektiği iddiası kadar, insanın olması gerektiği iddiası da tartışmadan beri olacak nitelikte değildir.

Buraya kadar ortaya konan bilgi ve yaklaşımlar çerçevesinde söylenmesi gereken şeyler şunlar olabilir: Ahlaki alanın ilkelerinin kimim tarafından belirlendiği meselesi bir Tanrı inancına sahip olma ya da olmama durumuna göre değişiklik gösterir. Mutlak kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı'ya inanan kişi açısından, ahlaki alanın esaslarının da O'nun tarafından belirlendiğine inanması gayet doğal bir durumdur. Aynı şekilde böyle bir varlığı kabul etmeyen anlayış açısından da, ahlakı onunla ilişkilendirmek yerine bütünüyle insana ait bir tasarruf olarak görmenin de yadırganacak bir tarafı yoktur. Zira meseleye böyle bakıyor olmaları mevcut tutumlarıyla ilgili olduğu için aksini düşünmek olanaksızdır.

Diğer taraftan ister Tanrı, ister insan tarafından belirlendiği kabul edilsin, ahlaki eylemlerin kısmen dinamik bir yapıya sahip olduğu, zamana, mekâna ve şartlara göre farklılıklar gösterebileceği de unutulmamalıdır. Aynı dinin, geleneğin ya da kültürün bakiyesi olmakla birlikte, belli bir ahlaki ilkeyi diğerinden biraz farklı değerlendirip öyle uygulama

⁸² Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK: Cambridge University Press, 1999, s. 32-327, 723.

noktasında bir iradenin olabileceği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla insanın içerisinde olduğu her eylem biçiminde asgari bir sübjektifliğin olacağı gerçeği kabul edilmelidir. Zira insan olmak kısmen böyle bir şeydir.

Son olarak, Tanrısal buyruklarla ilişkilendirilen ahlaki prensiplerin anlaşılması ve kabul edilmesi noktasındaki en büyük güçlük, bu prensipleri vaz eden otorite ya da aklın inceleme ve analize müsait olmamasıdır. Buradaki ahlaki ilkelerin maksadının gerçekte ne olduğu tespit edilemediği için, onunla ilgili yargılar en iyi ihtimalle bir yorumun ötesine geçememektedir. Böyle olduğunda ise, bu tür ahlaki ifadelerde artık Tanrı'nın ne dediğinden daha çok muhatabının ondan ne anladığı önemli hale gelmektedir. Zira külli bir aklın esas ve ilkelerinin mahiyeti, cüzi bir akıl tarafından değerlendirmeye tabii tutulduğunda bu tür risklerden sakınmak imkânsız hale gelmektedir. Oysa Tanrısal buyruklar çerçevesinde yaşanan bir hayat ve ona dair ilkelerin neticeleri tek âlem alternatifini üzerinden yürümediği için, sağlıklı bir şekilde değerlendirilmeleri ve anlaşılmaları bu âlem esas alınarak ideal bir biçimde yapılamaz. Bu belki diğer âlem de hesaba katılmak suretiyle yapılabılır ki, burada bunu ispat etmenin imkânı yoktur.

KAYNAKÇA

1. Akpınar, Ali, "Allah'ın Ahlakı ile Ahlaklanmak" (2001), *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, ss. 61-80.
2. Albayrak, Mevlüt, (2001), *Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
3. Aristoteles, (2009), *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları.
4. Atik, M. Kemal vd., (1997), *İslami Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, ss. 29-32.
5. Audi, Robert, (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK: Cambridge University Press.
6. Aydın, Mehmet S. (1989), "Ahlak", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, Cilt 2, ss. 10-14.
7. Aydın, Mehmet S., (1991), *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
8. Ayer, A. Jules, (1998), *Dil Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları.
9. Barlak, Muzaffer, (2016), *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
10. Brown, H.I. Perception, (1977), *Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, Chicago: The University of Chicago Press.
11. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden: Blackwell Publishing.
12. Cavalier, Robert J. vd. (ed.), (1989), *Ethics in the History of Western Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
13. Cevzici, Ahmet (2000-2010), *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
14. Cevzici, Ahmet, (2015), *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
15. Choen, G.A., (2014), *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 2014.
16. Çağrıncı, Mustafa, (1989), "Ahlak", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, Cilt 2, ss. 1-9.
17. Çağrıncı, Mustafa, (2009), *İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

18. Çelebi, İlyas, (1990), "Hüsün ve Kubuh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları.
19. Dönmez, Süleyman, (2004), *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Ankara: Karahan Kitabevi.
20. Duignan, Brian, (2011), *The History of Western Ethics*, New York: Britannica Educational Publishing.
21. Ebu Mansur Mâtürîdî, (2016), *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları.
22. Ebu'l Hasan el-Eş'arî, (2005), *el-İbane 'an Usûli'd-Diyâne*, çev. Mustafa Çevik, Ankara: İlahiyat Yayınları.
23. Epikuros, (1949), *Herotodos'a Mektup*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Devlet Kitapları.
24. Epikuros, (1962), *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitabevi.
25. Fahri, Macid, (2018), *İslam Ahlak Teorileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
26. Gazzâlî, (2017), "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
27. Gökberk, Macit, (1996), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 50.
28. Görgün, Tahsin (2010), *İslam Ahlak Esasları* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık öğretim Fakültesi Yayınları).
29. Hazlitt, Henry, (2006), *Ahlakın Temelleri*, çev. M. Aydın - R. Tapramaz, Ankara: Liberte Yayınları.
30. Hobbes, Thomas, (2016), *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
31. İbn Miskeveyh, Ahmed bin Muhammed, (2013), *Tehzîbu'l-Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener vd., İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
32. İbn Rüşd, (1995), "Fasl-ül-Mekaal", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ss. 1-34.
33. İhvan-ı Safa, (2012), *İhvân-ı Sâfa Risaleleri I*, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
34. Kant, Immanuel, (1999), *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi vd., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
35. Kant, Immanuel, (2015), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
36. Kant, Immanuel, (2017), *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir - Aslı Avcan, Ankara: Elis Yayınları.
37. Khan, Charles H., (2005), "PreSocratic Greek Ethics", *A History of Western Ethics*, (ed. Lawrence C. Becker-Charlotte B. Becker), New York: Routledge, ss.1-7.
38. Kılıç, Recep (2005), *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
39. Kindî, (2014), "Nefis Üzerine", *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
40. Lacey, A.R., (1996), *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., ss. 102-104.
41. Leibniz, Gottfried Wilhelm, (2011), *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

42. MacIntyre, Alasdair, (2000), *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
43. MacIntyre, Alasdair, (2001), *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
44. Öner, Necati, (2013), *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Divan Kitap.
45. Özlem, Doğan, (2010), *Etik*, İstanbul: Say Yayınları.
46. Peterson, Michael vd., (2013), *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları.
47. Pieper, Annemarie, (2012), *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, İstanbul: Ayrintı Yayınları.
48. Platon, (1982), *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.
49. Platon, (1975), *Devlet*, çev. M.A. Cımcöz, Sabahattin Eyüpoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.
50. Platon, (2011), *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kur'ân-ı Kerîm'de Salât (Namaz) Kelimesinin İmlasındaki Farklılıklar ve Sebepleri

Halit BOZ¹

CHAPTER 7

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üni., İlahiyat Fak.

GİRİŞ

Bu çalışma, Kur’ân-ı Kerîm’in imlâsı hususunda ileri sürülen tezlerin değerlendirilmesinde baskın bir kanaate varmak veya net bir kurala ulaşmayı hedeflemektedir. Öncelikle konunun ana hatlarıyla kısa bir tanıtımı, daha sonra Kur’ân-ı Kerîm’de “salât” kelimesinin imlâsında görülen farklılıklar üzerinden, ileri sürülen tezlerin doğruluğunu -istisnâ kabul etmeyecek düzeyde- test etme amacı taşımaktadır. “Salât” kelimesinin seçilme nedeni tekrarlanma sıklığı ve İslâm’daki ağırlıklı konumudur.

Arap hattında “elif, vâv ve yâ” harfleri bazı durumlarda yazılmalarına rağmen okuyuşta seslendirilmezler. Bu tür harfler buldukları kelimenin diğer kelimelerle karışmasını engellemek veya sesle ifade edilmeyen yan unsurları belirtmek için kullanılır. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’in asr-ı saadet yazımında görülen bazı imlâ özellikleri genel kurallardan küçük bir oranda ayrılmaktadır. Farklılıkları zaman faktörüyle açıklamak, o tür imlânın sahabe dönemine ait olduğunu veya sahabenin imlâ disiplinine sahip olmadığını iddia etmek yüzeysel ve geçiştirici cevaplar olmanın ötesine geçemezler. Çünkü bu soruya net cevap verebilmek için kadim Mushafların iç karşılaştırmaları yanında Peygamber mektupları ve sahabe Mushaflarının birbirleriyle ve kendi içlerindeki kullanımlarla karşılaştırılması gerekmektedir. Öte taraftan kıraatlerde ve fonetik ayrıntılarda bu imlânın ne kadar gözlenebildiği ve bir kurala dayanıp dayanmadığı test edilmelidir.

Kerîm’in imlâ özellikleri,¹ asr-ı saadetten beri kaynaklarda tamamen, uygulamalarda ise büyük oranda korunmuş² en önemli geleneklerdendir. “resmu’l-mushaf”ta³ modern imlâ veya daha geniş ifadeyle kıyâsî imlâ (kelimelerin daima aynı tarzda yazılması) İslâm uleması tarafından maslahat gereği câiz görülebilmekle birlikte,⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de esas olan kadim (ıstılâhî)⁵ imlâdır.⁶

¹ Konunun ana kaynakları için bkz.: Gânim Kaddûrî, *Resmu’l-Mushaf Dirâse Luğaviyye Târîhiyye*, Gânim Kaddûrî, 1. Baskı, Irak 1982, s. 163-197.

² “Hz. Osman Mushaflarında hazfedilen bazı harflerin yeni yazılan mushafırlara eklenmesi ile ilgili çalışmalar hicri birinci asrın sonlarına kadar gitmektedir. Nitekim İbn Ebî Dâvud’un zikrettiği bir rivayette Irak valisi Ubeydullah b. Ziyad’ın (ö. 67/686) Kur’an’a iki bin kadar harf ilave ettirdiği, bunu da Ubeydullah’ın katibi olan Yezid el-Farisî’nin gerçekleştirdiği, bunların da mushaflarda ‘elif’siz yazılmakta olan bazı kelimelere elif ziyade etmek suretiyle yazmaktan ibaret olduğu ifade edilmektedir.. Günümüze intikal eden Mushaflardaki imlâ ilk dönem Hz. Osman Mushaflarındaki imladan bir miktar farklı hususiyetlere sahiptir..” Muhammet Abay, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi”, *Usûl*, 23 (2015/1), ss. 7 – 44, s. 7, 31, 43.

³ Resmu’l-mushaf: Kur’ân imlâsını belirtmek üzere kullanılan yaygın istilâh.

⁴ Selefî çizgisinin en önemli isimlerinden İbn-i Teymiye, sahabeden gelen Kur’ân’ın yazım hususiyetlerini korumayı “ahsen (en güzel davranış)” kabul etmekle birlikte, karşı görüşte olanlar tekfir etmenin asla mümkün olmadığını belirtmiştir (İbn-i Teymiye, Ahmed el-Harrânî, *Mecmû’l-Fetâvâ*, I-XXXVII, Dâru’l-Vefâ, Mısır 1426, XIII, 421).

⁵ Genel yazım kuralları olmakla birlikte bazı kelimelerin farklı ayetlerde medd harfleri hususunda farklılık arz ettiği yazım şekli.

⁶ Bkz. Ebû Zithâr, Ahmed Muhammed, *Letâifu’l-Beyân fî Resmî’l-Kur’ân Şerhu Mevridi’z-Zem’ân*, Matbaatu Ali Sabih, 2. Baskı, Mısır, s. 7; ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîz, *Menâhilu’l-İrfân*, thk. M. Ali Kutub, Y. Muhammed, el-Mektebetu’l-Asriyye, 1422, I, 377,380.

Ancak söz konusu hususiyetlerin bizzat Peygamber Aleyhisselâm'ın yönlendirmesiyle mi yoksa sahabenin içtihadıyla mı yapıldığına dair görüş birliği olmadığını belirtmek gerekir.⁷

1. RESMU'L-MUSHAF'TA TEVKİFİLİK DELİLLERİNİN TARTIŞMASI

Resmu'l-mushaf özelliklerinin belli ilkelere bağlı olup olmadığı bağlamında yapılan tartışmalar esas itibarıyla; imlâ-anlam ilişkisi, Rasûlullâh'ın ümmîliği, konuyla ilgili bazı hadisler, Peygamber mektuplarındaki imlâ, farklı kıraatlerin imlâyla uyum meseleleri çevresinde cereyan etmektedir.

1.a İmlâ-Anlam İlişkisi

Pek çok âlimin kâni olduğu⁸ “tevkîf”⁹ görüşünün en önemli dayanaklarından biri, resm-i mushafı anlam arasında görülen sıkı ilişkidir.¹⁰ Nitekim kelimelerin yazım farklılıklarını, sahâbenin imlâda belli bir disiplinlerinin olmamasına bağlamak¹¹

⁷Binti Abdillâh, Nemşe, “İcâzu'r-Resmî'l-Kur'ânî Beyne'l-Musbitin ve'n-Nâfîn”, *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Kur'ânîyye*, sayı: 10, yıl:1433, ss. 391-481, s. 403.

⁸Ahmed b. el-Mubarek, *el-İbrîz min Kelâmi Seyyidi Abdilazîz*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Bakı, Beyrut, 2002, s. 18; ez-Zerkânî, I, 377 vd. Tayyar Altıkulaç çalışmasında tevkîf görüşüne kani oldukları belirtilen isimler: Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvî'ye (ö. 395/1005), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osman İbnü'l-Bennâ el-Merrâkûşî de (ö. 721/1321), Ahmed b. el-Mübârek (ö. 1156/1743), Çağdaş müelliflerden Muhammed Âdil Abdüsselâm. Aynı çalışmada “Resm-i Osmânî”ye uymayı gerekli gören isimler: Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Beyhakî (ö. 458/1066), Zemahşeri (ö. 538/1144), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Muhammed Tâhir el-Kürdî (müellif, mushaflardaki imlâ konusunu, bilmemiz mümkün olmayan bir “hikmet”e dayalı “sır” olarak ele almış, mushaf yazımında ona uymanın vâcip hükmünde olduğunu söylemiştir).

bkz. (http://www.tayyaraltikulac.com/documents/makaleler/mushaflarda_imla_meselesi.pdf).

Farklı İslam ülkelerindeki ilim konseylerinin aldıkları kararlar “er-Resmu'l-Osmânî”nin korunması yönündedir:

1. Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmîyye (Ezher-Mısır-1391)
2. Hey'eti Kibârî'l-Ulemâ (S. Arabistan/ Karar no: 71, 21.10.1399)
3. el-Mecmeu'l-Fikhiyyu'l-İslâmî (7. Dönem, Karar No: 2, 1404) (bkz. “İkinci Karar”, *el-Mecmeu'l-Fikhiyyu'l-İslâmî*, sayı: 4, yıl: 2, s.471 vd.)

Osmanlı imparatorluğu ve günümüz Türkiye'sinde ise geniş halk kitleleri daha rahat okunması için Kur'ân-ı Kerîm yazımında bazı farklılıklar mevcuttur. Türkiye mushaflarındaki imlanın Ali el-Kârî'ye dayandığı iddia edilir ve “Ali el-Kârî tarzı” olarak adlandırılır. Konunun tartışması için bkz. Muhammed Abay, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi”, *Usûl*, 23 (2015/1), s. 7 - 44.

⁹Hız. Peygamber'in öğretilisine, bir başka ifade ile ilâhî bir temele dayandığı.

¹⁰İmlâyı dayalı i'câz görüşleri için bkz. Abdulazîz el-Mutinîn, “Husûsiyyâtü'r-Resmî'l-Osmânî li'l-Mushafi's-Şerîf”, *Mecelletu Minberi'l-İslâm*, 2003/1 (6), Kahire; Binti Abdillâh, 424-426.

¹¹Tayyar Altıkulaç: “Vahî kâtiplerinin kullandıkları imlâ, hiç şüphesiz o gün için Arap toplumunda bilinen ve kullanılan imlâdan başka bir şey değildi. Nitekim İbn Kuteybe; *الحيرة، الصلوة الزكوة، الكريمة، الصلوة* kelimelerindeki elif'in vav olarak yazılmış olmasından söz ederken ilk mushafların yazıldığı dönemde yazı bilenlerin bu kelimeleri vav'la yazmak şeklinde bir alışkanlıkları olmasaydı bunların elif'le yazılmasının daha iyi olacağını belirtmiştir (İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, s. 177). Elde yeterli miktar ve nitelikte yazı malzemesinin bulunmadığı ve hemen hiç kimsenin okuyacak yazılı metne sahip olmadığı bir toplumda yazı ve imlâda oturmuş bir disiplinden söz edilemeyeceği açıktır.

(http://www.tayyaraltikulac.com/documents/makaleler/mushaflarda_imla_meselesi.pdf)

vicdanları tamamen ikna edecek ölçüde mümkün değildir. Belki de imlâdaki bu rahatlık, ümmete tanınan kolaylıklar ve o zamanın şartları kabilinden değerlendirilebilir.¹² Bu hususun ayrıntıları ve testi ikinci bölümde “salât” kelimesi üzerinden yapılacaktır.

1.b Rasûlullâh’ın Ümmîliği Meselesi

İlk dönem Kur’ân imlâsının altında anlam arayanları net bir dille eleştiren İbn-i Haldûn¹³ ve sorularıyla köşeye sıkıştırmaya çalışan Tâhir el-Kurdî¹⁴ gibi âlimler,¹⁵ tartışmaların esasını Peygamber Aleyhisselâm’ın ümmî oluşuna dayandırmaktadırlar. Ümmî olduğu Kur’ân tarafından ilan edilen peygamberin¹⁶ böylesine ince imlâ meselelerinde dahli olabileceğine ihtimal vermeyenlerin atladığı bir husus olabilir. Zira Peygamber Aleyhisselâm, öz/alt anlamın da belirtileceği tarzda bir yazım esasını telkin etmiş veya ashâbın bu yöndeki bilgilerini yansıtacak şekilde yazmalarını buyurmuş olabilir. Yani imlâ bilmek başka bir şey “imlâda murad edilen asıl anlamı gözetin” demek başka bir şeydir. Dolayısıyla tevkif görüşünü savunanların ileri sürdükleri delillerden birinin veya birkaçının geçersiz oluşu veya delil olarak kullanımlarındaki hata, ana iddianın büsbütün çökmesini gerektirmez. Öte taraftan Peygamber aleyhisselâm’ın okuma bilmemesinin sürekli olup olmadığı hususu da tartışmalıdır. Yani nebîyy-i zîşân’ın hayatlarının sonraki dönemlerinde okuduğu tamamen ihtimal dışı değildir.¹⁷ Bu anlamda ümmîlik vasfının hayatının sonuna kadar devam ettiğini söylesek bile bu Peygamber Aleyhisselâm’ın harfleri hiç tanımadığı anlamına gelmez. Hatta yazım ve imlâ şeklinin Peygamber Aleyhisselâm’a bizzat vahiyyle bildirildiği de ihtimal dışı değildir. Sonuç olarak denilebilir ki, “ümmîlik” kesin sonuçlar çıkartılması için yeterli bir gerekçe değildir.

1.c Bazı Hadisler

Rasûlullâh’ın yazım kuralları konusunda sahabeyi yönlendirdiğine dair ileri sürülen hadislerin delil olarak kullanılacak düzeyde görülmemesi, diğer bir kırılma noktasıdır.¹⁸ Lokal yazım kurallarıyla ilgili hadis rivayetlerinin zayıf veya mevzu olması veya bize bir metnin ulaşmamış olması yukarıda belirttiğimiz gibi

¹² Örnek olarak bkz. el-Bâkîllâni, *el-İntisâr*, thk. Ö. Hasan, Muessesetu’r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut, 1425, II, 148.

¹³ İbn-i Haldûn, Abdurrahmân, thk. A. Abdolvâhid, *Mukaddimetu Târihi İbn-i Haldûn*, Dâru Nahda, 3. Baskı, Mısır, II, 966.

¹⁴ Tâhir el-Kurdî, Muhammed, *Târihu’l-Kur’ân ve Garâibu Resmîhi ve Ahkâmihi*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, 2. Baskı, Mısır 1953, I, 101..

¹⁵ Konuyla ilgili tüm görüşler ve görüş sahipleri için bkz. bkz. Altıkulaç, s. 7-16.

¹⁶ "Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi." (el-Ankebût, 29/48)

¹⁷ İlgili görüşler hakkında bkz. el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Abdullah et-Türkî, Muessesetu’r-Risâle, 1. Baskı, 1427, XVI, 374-376.

¹⁸ Deylemî, Ebû Şücâ’ Şîreveyh (Şîrûye) b. Şehredâr, *el-Firdevs bi Me’sûri’l-Hitâb*, Beyrut 1406 / 1986, V, 394. İlgili hadisler ve değerlendirilmeleri için bkz. Binti Abdillâh, s.405-407; Altıkulaç, s. 9.

Peygamber Aleyhisselâm'ın bu konularda genel direktiflerinin olma ihtimalini tamamen sonlandırmaz. Yirmi üç sene özel bir kitâbın kayıtlarını tutturan, değil Peygamber sıradan bir insan bile olsa elbette günün birinde “dikkatli yazın, anlamı zayi etmeyin” diyecektir. Hayatın tabi seyrini ispat sadedinde özel metinlere ihtiyaç duymak hayatın tabi seyrine aykırı değil midir?

1.1 Peygamber Mektuplarındaki İmlâ

Bu husustaki en önemli delillerden biri Peygamber Aleyhisselâm'ın mektuplarındaki imlâ ile Kur'ân imlâsında görülen farklılıklardır. Örneğin Kur'ân-ı Kerîm'de kırk iki defa geçen “selâm” kelimesi; Kur'ân resminde “elif meddi” içermez.¹⁹ Hâlbuki Hirakla yazılan mektupta açıkça “elif meddi” kullanılmıştır. Aynı durum “İslâm” kelimesi için de geçerlidir. Kur'ân-ı Kerîm'de “elif meddi” kullanılmazken ilgili mektupta elifle yazılmıştır.²⁰ Bu durumun bir Kâtip tercihi olma ihtimalini Peygamber Aleyhisselâm'ın diğer mektuplarında test etmek mümkündür. Bu sadette Kisrâ'ya, Mukavkıs'a ve Munzir b. Sâvî'ye gönderilen mektuplarda ilgili kelimenin aynı imlayla yazıldığını belirtmek zihinlerdeki soruları giderecektir. Selâm kelimesi Munzir b. Sâvî'ye gönderilen mektup dışında Tâhâ sûresinden iktibas edilen cümle içerisinde kullanılmıştır.

فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بَلِيَّةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ أَنْعَمَ الْهُدَى

“Ona gidin ve şöyle deyin: ‘Şüphesiz biz Rabbinin elçileriyiz. İsrailoğullarını (serbest bırak ve) bizimle gönder. Onlara işkence etme. Sana Rabbinin katından bir mucize getirdik. Selam, doğru yola uyanlara olsun.’ ”²¹

Munzir b. Sâvî'ye gönderilen mektupta ise Kur'ân-ı Kerîm'de altı defa geçen “selâmun alâ..”²² yapısı kullanılmıştır. Dolayısıyla kâtiplerin, Kur'ân dışı örneklerini gördüğümüz ve bu kadar sıklıkla Kur'ân'da zikredilen bir kelimenin imlâsındaki tercihleri belli bir gayeye matuf olmalıdır.²³

“Bismillâh” her müminin hayatında en çok kullandığı kelimelerdendir. Bir vahiy kâtibinin özel bir anlam kastı yoksa “bismi”nin yazımında standardının olması nasıl mümkün olabilir! Bu itibarla, Kur'ân imlâsında “bismillâh” yazımlarında elif kullanılmaması, buna mukabil “bismi rabbike”²⁴ yazımlarında elif kullanılması bahsettiğimiz imlâ sisteminin göstergelerindedir.

Kur'ân imlâsının önemini Ali Muhammed ed-Debbâ şöyle vurgular: “*Kur'ân'ın resmi (yazım hususiyetleri); müşâhede sırlarından bir sır ve yüceliğin kemâl noktasıdır. Kur'ân imlâsının kaynağı, Peygamber Aleyhisselâm'dır. Bu sır, Allâh'ın diğer semâvî kitaplara değil yalnızca azîz kitabı Kur'ân'a has kaldığı bir*

¹⁹ el-Mukni', 25.

²⁰ Şemlûl, s. 52.

²¹ Tâ-Hâ, 20/47.

²² es-Sâffât, 37/79, 109, 120, 130, 181; en-Neml, 27/59; Tâ-Hâ, 27/47.

²³ Şemlûl, Muhammed, *İ'câzu Resmî'l-Mushaf ve İ'câzu't-Tilâve*, Dârû's-Selâm, 1. Baskı, Kahire 2006, s. 52-53; Bint Abdillâh, s. 443.

²⁴ el-Vâkıa, 56/74, 96; el-Hâkka, 69/52; el-Alak, 96/1.

sırdır. Kur'ân'ın nazmı mu'ciz olduğu gibi resmi (yazım hususiyetleri) de mu'cizdir.”²⁵

1.e Mushaflardaki Tefsîrî Açıklama Notlarının Farklı İmlayla Yazılması

Örnek: Hz. Aişe,²⁶ Hafsa,²⁷ Umm-i Seleme,²⁸ İbn-i Abbâs'ın²⁹ okuyuşu nakledilirken şu yazım dikkat çeker:

حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر

Görüldüğü gibi asr namazı kısmında muzâf “salât” kelimesi “elif”le yazılmışken, mevsuf marife “salât” kelimesi “vâv” ile yazılmıştır. Buradaki belirleyicilik ilk anda düşünüldüğü üzere “el” takısı değildir. Zira üzerinde ittifak edildiği gibi “salâtu'l-fecr ve salâtu'l-işâ”³⁰ kullanımlarında salât kelimesi aynı pozisyonda olmasına rağmen “vâv” harfiyle yazılmıştır.

1.f Farklı Kırâatlere Zemin Hazırlaması

Mütevâtir kıraat olmanın şartlarından biri resmî'l-mushafa uygunluktur. Bu şartın kıyâsî imlada tahakkuku ise her zaman mümkün değildir. Ancak tartışmayı tamamen kıraatler üzerine oturtmak mümkün değildir. Zira ‘resmî'l-mushaf’la kıraatler arasındaki ilişki şu üç şekilde görülebilmektedir:

- İki farklı kıraatten yalnızca birini yansıtan imlâ.
- Farklı kırâatlerin tamamına uygun olan imlâ.
- Hz. Osman döneminde çoğaltılan farklı nüshalarda farklı kırâatleri yansıtan farklı imlâlar.³¹

Farklı kırâatlerin imlâ tartışmasına doğal olarak dâhil edilmesi gerekir. Ancak farklı Mushaflar yanında mâhiyetleri üzerinde tam bir ittifak sağlanamamış yedi harf ve yedi kıraat meselelerinin konuya dâhil edilmesi tümdengelim çözümüne bu aşamada olumlu bir etki sağlamayacaktır. Bununla birlikte ileri sürülen tezin çözümdeki etkisi “salât” kelimesi üzerinden değerlendirilecektir. Böylece sonuçların elverirse tümevarım yapabilmek için küçük bir adım atılmış olacaktır.

2. Salât Kelimesinin Tevkîfe Dâir İleri Sürülen Tezlere Tatbiki ve Elde Edilen Sonuçlar

Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) el-Mukni’ adlı eserinde “salât” kelimesinin imlâsıyla ilgili “Kalın telaffuz etmek ve kelimenin murâd edilen kökünü belirtmek

²⁵ ed-Dabbâ’, Ali Muhammed, *Semîru’l-Tâlibîn fî Resmî ve Zabti’l-Kitâbi’l-Mubîn (el-İmtâ’ bi Cemî Muellifâti’d-Dabbâ’, Evkaf Bakanlığı Yay., III, 19)*.

²⁶ Es-Sicistânî, s. 365, 366, 367, 368, 369, 370.

²⁷ Es-Sicistânî, s. 371, 372, 374, 375, 377.

²⁸ Es-Sicistânî, s. 378.

²⁹ Es-Sicistânî, *Kitâbu’l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdussabhân Vâiz, *Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye*, I. Baskı, Beyrût 2002, s. 352.

³⁰ en-Nûr; 24/58.

³¹ ed-Dabbâ’, s. 137.

için elif olarak telaffuz edilen harfin vâv harfiyle resmedilmesi³² başlığı altında şu bilgileri aktarmaktadır: “(Kâtipler) tüm mushaflarda dört kökte düzenli olarak, dört harfte (kelime) ise farklılık arz edecek şekilde elif harfini vâv harfiyle remetmişlerdir. Her nerede vaki olurlarsa olsunlar vâv harfiyle yazılan bu dört kök salât, zekât, hayât ve ribâ kelimeleridir.” Müellif daha sonra ilgili rivayetleri ve tasnifatını kaydeder:

İbn-i Kuteybe, tüm salât kelimelerinin Mushaflarda vâv harfiyle yazıldığını rivayet etmiştir. Ebû Amr’ın nakline göre farklı yazımlar (elifle) şöyledir:

a. صَلَاتُهُمْ

a.1 وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءَ وَتَصْنِيفِيَّةً فَدَوْفُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ

"Onların, Kâ'be'nin yanında duaları ıslık çalıp el çırpılmaktan ibarettir. Öyle ise (ey müşrikler) inkâr etmekte olduğunuzdan dolayı tadın azabı."³³ İbn-i Ebî Abla çoğul kalıpta okumuştur.³⁴

a.2 الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ

"Onlar, namazlarına devam eden kimselerdir."³⁵

a.3 وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ

"Onlar namazlarını titizlikle koruyan kimselerdir."³⁶ İbn-i Hâlûyeh tüm kurrânın bu âyetteki "salât" kelimesinin elifle yazıldığında ittifak ettiğini, diğer "salât" kelimelerinin ise "vâv" ile yazıldığını belirtir.³⁷

a.4 وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ

"İşte bu (Kur'an) da, bereket kaynağı, kendinden öncekileri (ilahi kitapları) tasdik eden ve şehirler anasını (Mekke'yi) ve bütün çevresini (tüm insanlığı) uyararın diye indirdiğimiz bir kitaptır. Ahirete iman edenler, ona da inanırlar. Onlar namazlarını vaktinde kılarlar."³⁸ el-Hasan'ın (?? Ebû Alî el-Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî fî kitâbi'r-Ravda) "salât" kelimesini çoğul şekliyle okuduğu rivayet edilir. Bu Âsım'dan yapılan bir rivâyete dayanır.³⁹

a.5 الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ

"Onlar namazlarını ciddiye almazlar."⁴⁰

³² Ebû Amr Osmân b. Saïd, *el-Mukni' fî Resmî Mesâhifi'l-Emsâr*, thk. M. Es-Sâdik Kamhâvî, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, s. 60-61.

³³ el-Enfâl, 8/35.

³⁴ Abdullâtîf, III, 290.

³⁵ el-Meâric, 70/23.

³⁶ el-Meâric, 70/ 34.

³⁷ Abdullâtîf, X, 87.

³⁸ el-En'âm, 6/92.

³⁹ Abdullâtîf, II, 486.

⁴⁰ el-Mâûn, 107, 5.

الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ 6.

"Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler."⁴¹

b. صَلَاتِي

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ 1.

"De ki: "Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir."⁴²

c. بِصَلَاتِكَ

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُتُمْ بِهَا وَاتَّبِعُوا سَبِيلَ

"De ki: "(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur." Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut."⁴³

d. صَلَاتُهُ

د.1. أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

"Göklerde ve yeryüzünde bulunan kimselerle, sıra sıra (kanat çırparak uçan) kuşların Allah'ı tesbih ettiğini görmez misin? Her biri duasını ve tesbihini kesin olarak bilmektedir. Allah onların yapmakta olduğu şeyleri hakkıyla bilendir."⁴⁴

Tüm Mushaflarda vâv harfi ile yazılmakla birlikte "vâv" harfinden sonra ayrıca "elif" in mevcudiyetiyle ilgili ihtilaf olan "salât" kelimeleri:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükünettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."⁴⁵

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ

"Dediler ki: "Ey Şu'ayb! Babalarımızın tapıtığını, yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana salâtın mı emrediyor. Oysa sen gerçekten yumuşak huylu ve aklı başında bir adamsın."⁴⁶

وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُخَافُونَ

"Onlar ki, namazlarını kılmağa devam ederler."⁴⁷

⁴¹ el-Mu'minûn, 23/2.

⁴² el-En'am; 6/162.

⁴³ el-İsrâ; 17/110.

⁴⁴ en-Nûr, 24/41.

⁴⁵ et-Tevbe, 9/103.

⁴⁶ Hûd, 11/87.

⁴⁷ el-Mu'minûn;23/ 9.

Âyetteki “salavât” kelimesiyle ilgili kırâat farklılıkları:

- Hamza, Kisâi, Halef: Tekil (salât), vâv harfinin hazfiyle ve “lâm” harfini ince okuyarak.
- Nâfi’ (Vers): Çoğul kalıpta “vâv” harfiyle yazılarak ve “lâm” harfini kalın okuyarak.
- İbn-i Kesîr, Ebû Ca’fer, Nâfi’ (Kâlûn) Ebû Amr, İbn-i Âmir, Âsım, Ya’kûb: Çoğul kalıpta “vâv” harfiyle yazılarak ve “lâm” harfini ince okuyarak.⁴⁸

Yukarıdaki âyetler ve ilk bölümdeki tartışmalar ekseninde anlam odaklı kadîm imlâ iddiası aşağıda maddeler halinde test edilecek, böylece yapılacak olan yeni tartışmalara ve verilecek kararlara ilgili zaviyeden bir tür alt veri hazırlanmış olacaktır.

2.a Belirlilik-Belirsizlik

“Salât” kelimesi, genel anlamda muzâf (tamlanan) olduklarında veya başlarına harf-i ta’rîf/-el (belirlilik takısı) aldıklarında “الصلوة” şeklinde; zamire muzâf olduklarında ise mushafların çoğunda veya bazı kurallı olabileceğini düşündüğümüz istisnalarla “elif harfi” ile “صلاة” şeklinde yazılmışlardır.⁴⁹

Zamire muzaf salat kelimelerin “elif”le yazılması, imlâ kuralının marifene-kire eksenine oturtulmasını pek mümkün kılmamaktadır. Zira tek başlarına olmasalar bile marife kelimeye muzâf olan kelimeler marifelik kazanmaktadır. Kaldı ki, bu genellemenin istisnalarının olduğunu ayrıca hatırlatmak gerekir. Örneğin “salâtu’l-fecr ve salâtu’l-işâ” kullanımlarında salât kelimesi “vâv” harfiyle yazılmıştır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظُّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ يَرْتَابُونَ عَلَيْكُمْ أَنَّكُمْ لَا تُبِينُونَ لِلَّهِ الْأَيَّاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

*"Ey iman edenler! Ellerinizin altında bulunanlar (köleleriniz) ve sizden henüz bülûğ çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler. Bu üç vakit sizin soyunup dökündüğünüz vakitlerdir. Bu vakitlerin dışında (izinsiz girme konusunda) ne size, ne onlara bir günah vardır. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz. Allah, âyetlerini size işte böylece açıklar. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."*⁵⁰

2.b Zâhir/şekil itibarıyla Terim Anlamı

İstilâh anlamındaki “salât” kelimesi, istisnaları olmakla birlikte şahıslara muzâf olarak kullanıldığında “vâv” ile değil “elif” ile yazılmaktadır. Bu itibarla şahıslara muzâf olan “salât” kelimesinin imlâsındaki değişkenlik görecelik kuralını hatırlatıyor. Zirâ Allâh’ın murâd ettiği mutlak “salât”la kişilerin bu isteğe

⁴⁸ Abdullatif el-Hatîb, Mu’cemu’l-Kırâât, I-XI, Dâr Sa’deddîn, Kahire 2000, VI, 154.

⁴⁹ ed-Dabbâ’, s. 127.

⁵⁰ en-Nûr; 24/58.

karşılık verdikleri “salât”ın tam anlamıyla örtüşmesi iki vecihte mümkün değildir. Birinci vecihte eğer “salat” kavramıyla tam olarak namaz ibadeti murad edilmişse peygamberler dışında en olgun namazı ikâme etmek mümkün değildir. Nitekim Peygamber Aleyhisselâm’a hitaben “..senin namazın..” ifadesinde ilgili kelime “vâv” harfiyle yazılmıştır etmiştir:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*"Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekat) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükünettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."*⁵¹

Bu durum Şuayb Aleyhisselâm’a kavmi tarafından yapılan hitabın hikâyesinde de görülür:

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْخَلِيمُ الرَّشِيدُ

*"Dediler ki: "Ey Şu'ayb! Babalarımızın taptuğunu, yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana salâtin mi emrediyor. Oysa sen gerçekten yumuşak huylu ve akli başında bir adamsın."*⁵²

Cümleden anlaşıldığı üzere ayette kastedilen yalnızca sûrî/şekilsel namaz değil bu sûrete ruhunu ve anlamını veren Allâh’a kulluk ve genel din anlayışıdır.

Birincisi zayıf görülürse ikinci vecih yani “salât”ın hem Allâh’tan, hem meleklerden ve hem kullardan sadır olabildiği bir üst terim anlam söz konusu olur. Bu durumda namaz tamamen insana özgü bir mahiyet arz ettiği için “elif” meddiyle yazılmış olabilir. Mushaflardaki anlamsal “salât” kelimelerinin yazımında izlenebilen ikil tarz (ihtilâf) aslında tam konunun merkezinde bulunuyor gibidir. Yani peygamber “salât”ları bir vecihle en olgun “salat” iken, diğer vecihle insanüstü ve mutlak boyutları olan “salât”ın yalnızca bir veçhesini oluşturur.

2.c Yüksek ve Ayrıcalıklı Konum

Kur’ân imlâsında “bedel “vâv”larına “tefhîm, teşrif ve tekrîm (kıymetlendirme, yüceltme ve saygın olduğunu belirtme)” gibi vurgular yüklenir. Bu itibarla konuya baktığımızda ilgili ayetlerde salât kelimesinin lûgat ve terim anlamlarından hangisinin ve hangi düzlemde kullanıldığı daha net olarak görülebilir. Yukarıdaki maddede belirtildiği gibi burada hassas davranılması gereken; “salât” kelimesini bütün boyutlarıyla ele alınması ve ayrıca insan boyutunun izâfilikten uzak kemâl dereceleriyle açıklanması gerekir. Aksi takdirde “tefhim” kuralı mushaf ihtilâfları dahil her bir âyete uygulanırken doğru sonuçlar vermeyebilir.

2.d Kelimenin Köklerinin Belirleyiciliği

⁵¹ et-Tevbe, 9/103.

⁵² Hûd, 11/87.

Salât kelimesinin vâv harfiyle yazımı hususunda akla ilk gelenler, kelimenin kök harflerine vurgudur.⁵³ “Salât” kelimesinin belirleyici türevleri incelendiğinde son kök harfinin “vâv” veya “yâ” olma ihtimali vardır. Ancak el-Halîl’in ifade ettiği gibi “vâv” harfini esas almak dil kuralları açısından⁵⁴ isabetlidir. “Sâd-lâm-vâv (bazen yâ)” maddesi sözlükte şu anlamlara gelir: İnsan ve dört ayaklı hayvanların sırtı, peşi sıra gelmek, havra, dua, hüsn-ü sena, mağfîret, dua, istiğfar, odun, yakacak, ateş, ateşte pişirmek.⁵⁵ Kur’ân’daki kullanımları incelendiğinde ise şu ikincil anlamlarla karşılaşmak mümkündür: Bağlılıkta devamlılık, müminlerin ibadeti, müşriklerin ibadeti, bağlanma-teslim olma, rahmet, mağfîret, istiğfar, şanımlı yüceltme, dua, havra (çoğul masdar yapısıyla).⁵⁶ Kelimemizin ruh ve şekil olarak Kur’ânî bir anahtar kelimeye dönüşmesinin en önemli kanıtı, kendine ait fiille değil ek bir fiille ifade edilmesidir. Aynı husus “zekât” kelimesi için de geçerlidir. Böylece imlâdaki herkesçe malum olmayabilecek bir hakikat ek fiillerle aşikâr edilmiştir.

SONUÇ

Kur’ân-ı Kerîm tilavetinde, özellikle “salat” kelimesi üzerinde vakıf yapıldığında kelimenin diğer anlamlarıyla karışmaması için “vâv” harfiyle yazılarak dikkatler bu yöne çekilmiş olabilir. Nitekim “صلاة” kelimesinin anlamlarından ikisi “ateş” ve “yakacak”tır.⁵⁷ “الصلاة” kelimesi de ateşte pişirilmiş et anlamındadır. Dolayısıyla Yaratanla kurulan bağ için bu maddi ve günlük anlamları çağrıştıracak bir imlâdan ve sestem kaçınılmış olabilir. Hatta Arapça gibi “mubîn (apaçık)” bir dilin mutlaka bu anlamlar kastedilirken fonetik bir takım ince farklar içermesi de beklenir. Bu bağlamda uzmanlarınca araştırılması gereken hassas bir kırâat vurgusu ihtimali belirlemektedir.⁵⁸ Bilindiği üzere Arap Dilindeki en ağır hareke ötre veya benzer bir söylemle en ağır sesli harf “ötre meddli vâv” harfidir. Bir diğer hakikat Arap Dilinde her harfin her zaman aynı karakter (sıfâtü’l-hurûf)le telaffuz edilmemesidir. Bu iki gerçekliğe binaen, ilgili kelimelerde “elif meddi”ne bedel olarak yazılan “vâv” harfinin anlamları uyum içinde fonetik yapıya da bir nebze şekillendireceği kuvvetle muhtemeldir. Nitekim kırâat incelemelerinde “salât” kelimesindeki “lâm” harfinin okunuşuyla ilgili normal dışı bir durumla karşılaşılır. Genel tecvîd kuralı olarak “lâm” harfi ince okunur. Ancak “Allâh” lafzındaki “lâm” harfi belli şartlarda kalın okunur. Kaydettiğimiz bu kural ve istisnası dışında tecvîd kitaplarında bir bilgiye rastlamak kolay değildir. “Lâm” harfine dair daha geniş kapsamlı bir araştırma yapıldığında kırâatler arası bir ittifakın olmadığı görülecektir. Örneğin diğer tüm

⁵³ ed-Dabbâ’, s. 40; Şemlül, s. 45.

⁵⁴ İkîl, çoğul, tasgîr ve nisbet yapıları kelimenin asıl kökünü bulmak için kullanılan yöntemlerdendir. Burada el-Halîl, ikil ve çoğul kullanımı esas alır.

⁵⁵ el-Halîl, b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Ayn*, I-VIII, thk. M. el-Mahzûmî, İ. es-Sâmîrî, Bağdâd 1980-85, VII, 153

⁵⁶ Kelimenin semantik incelemesi ve aslı kaynakları için bkz. Ahmet Genç, *Kur’ân’da Salât Kavramının Semantik Tahlili*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2008, s. 15-53.

⁵⁷ el-Halîl, VII, 154.

⁵⁸ Bkz. Ed-Dânî, s. 60.

kırâatler Kur'ân'ın ikinci sahifesinde geçen “salât” kelimesindeki “lâm”ı ince okurken, Nâfi’ (Verş) kıraati kalın okur.⁵⁹ Çoğul kalıptaki “salavât” kelimesinin “lâm” harfini de kalın okuması Nafi’ (Verş) rivayetinininkomumuz bağlamında bir delil oluşturuyor gibi düşündürebilir. Ancak Verş (el-Ezrak) okuyuşu kırâat kitaplarının aktardığı ölçüde tamamen fonetiktir. Yani bu kalın okuyuş “salât” kelimesindeki “lâm”a has değil kendinden önce üstün harekeli sâd, tâ ve zâ gelip “lâm” da üstün olursa ve ek olarak bu iki harften biri sâkin (cezm veya şedde) olursa “lâm” kalın (tağlizle) okunur.⁶⁰ Bu şartlar İbnu'l-Cezerî’de ilgili harflerin sâkin olması veya “lâm”la aralarına elif girmesi şeklinde belirtilmiştir.⁶¹ Uygulamalarla karşılaştırıldığında bu kuralın tercihe şayan olduğu görülmüştür. tamamını taşımadığı halde tağlizle okunan “lâm” harfleri de vardır.⁶² Bütün bu aktarılan bilgiler muvâcehesinde kırâatlerin “salât” kelimesinin yazılan ama okunmayan imlasını büyük oranda yansıtmadığı söylenebilir. Nâfi’ (Verş) okuyuşu bu anlamı hissettirse bile şu anki bilgilerime göre gerekçesinin anlam değil lafız olduğu söylenebilir. Hassas çalışmalar neticesinde hassas düşünceler ileri sürülebilir de bu görüşlerin ikna edicilikten uzak olacağı aşikârdır. Bundan ötesi vicdan meselesidir.

Kur'ân'ın bu şiar kelimesinin tekil şekli Kur'ân-ı Kerim’de yetmiş sekiz defa tekrarlanmıştır.⁶³ Dolayısıyla bu kadar sık tekrarlanan kelimelerde iddia edilebildiği gibi kâtiplerin tecrübesizliğinden veya az kullanıldığı için bilinmemesinden kaynaklanan bir gerekçenin ileri sürülmesi normal olmayacaktır.

KAYNAKLAR

1. İbn-i Teymiye, Ahmed el-Harrânî, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1426.
2. Ebû Zithâr, Ahmed Muhammed, *Letâifu'l-Beyân fi Resmî'l-Kur'ân Şerhu Mevridi'z-Zem'ân*, Matbaatu Ali Sabih, 2. Baskı, Mısır.
3. ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîz, *Menâhilu'l-İrfân*, thk. M. Ali Kutub, Y. Muhammed, el-Mektebetu'l-Asriyye, 1422.
4. Binti Abdillâh, Nemşe, “İ'câzu'r-Resmî'l-Kur'ânî Beyne'l-Musbitîn ve'n-Nâfîn”, *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, sayı: 10, yıl:1433, ss. 391-481.
5. Ahmed b. el-Mubarek, *el-İbrîz min Kelâmi Seyyidi Abdilazîz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Bakı, Beyrut 2002.
6. Abdulazîz el-Mutinî, “Husûsiyyâtu'r-Resmî'l-Osmânî li'l-Mushafi's-Şerîf”, *Mecelletu Minberi'l-İslâm*, 2003/1 (6), Kahire.
7. el-Bâkîllâni, *el-İntisâr*, thk. Ö. Hasan, Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut, 1425, II, 148.

⁵⁹ Abdullatîf el-Hatîb, Mu'cemu'l-Kırâât, I-XI, Dâr Sa'deddîn, Kahire 2000, I, 30.

⁶⁰ Abdullatîf el-Hatîb, Mu'cemu'l-Kırâât, I-XI, Dâr Sa'deddîn, Kahire 2000, XI, 61.

⁶¹ Tayyibetu'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr, Muhammed b. Muhammed ibnu'l-Cezerî, Mektebetu Dâri'l-Hudâ, Cidde 1994, En-Neşr, s. 55.

⁶² el-Enfâl, 8/35 (Nâfi'-Verş).

⁶³ M. Fuad Abdulbakî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Dâru'l-Hadîs, 1364 Kahire, s. 412.

8. İbn-i Haldûn, Abdurrahmân, thk. A. Abdulvâhid, *Mukaddimetu Târihi İbn-i Haldûn*, Dâru Nahda, 3. Baskı, Mısır.
9. Tâhir el-Kurdî, Muhammed, *Târîhu 'l-Kur'ân ve Garâibu Resmîhi ve Ahkâmîhi*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, 2. Baskı, Mısır 1953.
10. el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Abdullah et-Türkî, Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, 1427.
11. Şemlûl, Muhammed, *İ'câzu Resmî'l-Mushaf ve İ'câzu't-Tilâve*, Dâru's-Selâm, 1. Baskı, Kahire 2006.
12. el-Halîl, b. Ahmed el-Ferâhîdî, *el-Ayn*, I-VIII, thk. M. el-Mahzûmî, İ. es-Sâmîrîrâî, Bağdâd 1980-85.
13. ed-Dabbâ', Ali Muhammed, *Semîru't-Tâlibîn fî Resmî ve Zabti'l-Kitâbi'l-Mubîn (el-İmtâ' bi Cemi Muellifâti'd-Dabbâ)*, Evkaf Bakanlığı Yay., III, 19..
14. Genç, Ahmet, *Kur'ân'da Salât Kavramının Semantik Tahlili*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2008.
15. Altıkulaç, Tayyar,
http://www.tayyaraltikulac.com/documents/makaleler/mushaflarda_imla_meselesi.pdf
16. Abdulkakî, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Dâru'l-Hadîs, 1364 Kahire
17. Deylemî, Ebû Şücâ' Şireveyh (Şîrûye) b. Şehredâr, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, Beyrut 1406.
18. Heyet, "İkinci Karar", *el-Mecmeu'l-Fıkhiyyu'l-İslâmî*, sayı: 4, yıl: 2, S. Arabistan 1989.
19. Abay, Muhammed, "Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi", *Usûl*, 23 (2015/1), s. 7 - 44.
20. Ebû Amr Osmân b. Saîd, *el-Mukni' fî Resmî Mesâhifi'l-Emsâr*, thk. M. es-Sâdık Kamhâvî, Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire.
21. Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, I-XI, Dâr Sa'deddîn, Kahire 2000.
22. İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed *Tayyibetu'n-Neşr fî'l-Kırââtî'l-Aşr*, Mektebetu Dâri'l-Hudâ, Cidde 1994.
23. Gânim Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf Dirâse Luğaviyye Târîhiyye*, Gânim Kaddûrî, 1. Baskı, Irak 1982.