ISSN 2146-1759

TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi

Türkiye Yazarlar Birliği

TYB AKADEMİ
Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi

Yerlilik/Yerellik
Yıl/Year/**:** 9
Sayı/Volume/**:**25
Ocak 2019

Sertifika Nu:
ISSN:2146-1759

İmtiyaz Sahibi/Owner
TYB Vakfı İktisadi İşletmesi adına
D. Mehmet Doğan

Yayın Yönetmeni/Editor in Chief
Muhammet Enes Kala (Dr.)
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Yazı İşleri Müdürü/Editorial Director
Mustafa Ekici

İngilizce Editör/Editor for English
Dr. Beyazıt Akman
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Bu Sayının Editörü /Volume Editor
Doç. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Yayın Kurulu/Members of Editorial Board
İbrahim Arpacı (TRT), Hasan Yücel Başdemir (Prof. Dr.) (Ankara Üniversitesi)
Süleyman Elik (Dr.) (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Murat Erol (Adalet Bakanlığı)
Ali Ertuğrul (Doç.Dr.) (Düzce Üniversitesi), Ali Osman Kurt (Prof. Dr.) (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Mehmet Kurtoğlu (Vakıflar Genel Müdürlüğü), Said Okumuş (Prof. Dr.) (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Osman Özbahçe (Milli Eğitim Bakanlığı), Nuri Salık (Dr.) (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Yayın Danışma Kurulu/Publication Board of Overseers
İbrahim Ulvi Yavuz, Muhsin Mete, Nazif Öztürk, Fatih Gökdağ, Tarkan Zengin

Dergi Sekretaryası/Sekretariat of the Journal
Buğra Kocamusaoğlu, Enes Dağ

Yönetim yeri/Administration Address
Millî Müdafaa Cad. 10/12 Kızılay-Ankara
0.312 232 05 71 -417 45 70
www.tybakademi.com - tybakademi@gmail.com

Baskı ve Tasarım/Publishing and Design
mtr medya tasarım - Göktuğ Ofset

Fiyatı
25 TL

Abone Bedeli
50 TL
Kurumlar için 100 TL

Hesap No
Vakıfbank Kızılay Şb.
IBAN: TR34 0001 5001 5800 7297 391004

Ziraat Bankası Başkent Şb.
IBAN: TR23 0001 0016 8350 1199 485001

TYB AKADEMİ hakemli bir dergidir. Dört ayda bir yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz.
Söyleşi/Tartışma/Kitabiyat bölümünde yer alan yazılar yayın kurulunun onayından geçen
deneme, tercüme, kitap tanıtımı vs. türü yazılardan oluşmaktadır.
Dergimiz ithenticate adlı intihal programıyla yayımdan önce kontrol edilmektedir.
TYB AKADEMİ TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) dergi indeksinde yer almaktadır.

Bilim Kurulu
Scientific Board

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan
Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç
Prof. Dr. Abdullah Soysal
Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu
Prof. Dr. Ali Rıza Abay
Prof. Dr. Arif Bilgin
Prof. Dr. Beril Dedeoğlu
Prof. Dr. Birol Akgün
Prof. Dr. Celal Türer
Prof. Dr. Cevat Özyurt
Prof. Dr. Hüseyin Çınar
Prof. Dr. Kenan Çağan
Prof. Dr. Kudret Bülbül
Prof. Dr. Mehmet Karakaş
Prof. Dr. Muhittin Ataman
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi
Prof. Dr. Musa Yıldız
Prof. Dr. Mustafa Çevik
Prof. Dr. Mustafa Çufalı
Prof. Dr. Mustafa Orçan
Prof. Dr. Salih Yılmaz
Prof. Dr. Zülfikar Güngör

Bu Sayının Hakemleri
Jury for this volume

Prof. Dr. Ali Osman Kurt (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cevat Özyurt (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Beyhan Kanter (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin Yaşar (Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Katrabulut (Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan Sarıçiçek (Dicle Üniversitesi)
Doç. Dr. Yunus Cengiz (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Dr. Cem Korkut (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Fatih Doğru (Osmangazi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Oktay (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tak (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kenan Bozkurt (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Maksut Yiğitbaş (Ahi Evran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nuri Salık (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Okt. Merve Yorulmaz Kahve (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

İçindekiler/Contents

D. Mehmet Doğan **7-8**
Dokuzuncu Yılımıza Girerken

Murat Erol **9-29**
Yerlilik ve Zaman: Bir Zamansallığa Sahip Olmak
Nativeness And Time: Having A Temporality

Zahir Süslü **31-49**
Şemsî Ahmed Paşa'nın İtikâd Manzumesi
Shemsi Ahmed Pasha's Itikad Poetry

Ömer Bozkurt **51-64**
Önce Yerel Vardı: Yerelin Evrensele Önceliği ve Üstünlüğü Üzerine
In The Beginning Was The Local:
On The Priority And Superiority Of The Local Over The Universal

Hadra Kübra Erkınay Tamtamış **65-84**
Mardin'de Değiştirilen Yer Adları Üzerine Bir Tasnif Denemesi
A Classification Experiment on Place Names Modified in Mardin

Mehmet Aysoy **85-107**
Ahmed Avni Konuk'ta Bir Mesele Olarak Modern Bilim
Modern Science As a Issue in The Understanding of Ahmed Avni Konuk

Şeref Göküş **109-136**
Altıncı Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem:
Hayatı, Eserleri ve Başkanlığı Dönemindeki Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri
Sixth President of the Religious Affairs Presidency Hasan Husnu Erdem:
His Life, Works and Informal Religious Education Activities During His Presidency

Hüseyin Yaşar - Agit Aydın **137-152**
Guy De Maupassant'ın 'Hikâye Tarzı'ndan
Ömer Seyfettin'in Hikâyelerine İzler ve Yansımalar
Tracks and Impressions from The Forms of Stories of
Guy de Maupassant to Omer Seyfettin's Stories

Kenan Bozkurt **153-179**
Bir "Rind-i Bî-Kayd"ın Düşünce Atlasına Yolculuk
(Şeyhülislâm Yahyâ'da Rindlik)
A Travel To The Thought's World Of A Disregardful Rind
(Thought of Rind in Shaykh al-Islam Yahya)

Sunuş

Dokuzuncu Yılımıza Girerken

Türkiye Yazarlar Birliği'nin 40. Yılı tamamlanırken TYB Akademi 8 seneyi geride bıraktı...

Türkiye Yazarlar Birliği, kültürel alanda sürekliliğin sonuç verdiğini kalıcı faaliyetleriyle göstermiş bir kuruluş olarak sürdürülebilir bir akademik yayıncılık için 9 sene önce gecikmiş bir başlangıç yapmıştı. Gazali'nin vefatının 900. yılında İslâm düşüncesinde bir dönüm noktası olan bu büyük şahsiyete ilk sayımızı tahsis etmiştik.

Büyük ilim ve fikir adamı Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî'nin akademik çerçevede hatırlanması yönünde çabamızın güzel bir başlangıç olduğu kanaatindeyiz.

8 yıl boyunca hep konu ağırlıklı sayılar yayınladık.

İkinci sayımız, dilimizin, edebiyatımızın "Evliya"sı muhteşem seyyahımız Evliya Çelebi'ye ayrılmıştı. Ardından, 1921'de Ermeni komitacılar tarafından katledilen büyük fikir adamı, Osmanlı'nın son sadrazamlarından Said Halim Paşa'yı 90 yıl sonra yâd eden 3. sayımızı yayınladık. 4. Sayımız, 2012 Ocağında İslâm dünyasının "Arap baharı" ile dalgalandığı bir dönemde "Çağdaş İslâm Düşüncesi" özel sayısı olarak çıktı. Beşinci sayımızda vefatının 50. Yılında Ahmet Hamdi Tanpınar edebî ve fikrî yönleri ile ele alındı. 2012 yılının son sayısı "Balkan Savaşının 100. Yılında Büyük Göç ve Muhaceret Edebiyatı" başlıklı idi.

Daha sonra Türkiye'nin Düşüncesi, Türkiye'de Sosyoloji, Edebiyat ve Eleştiri, 100. yılında 1. Dünya Savaşı, Osman Turan ve Selçuklular, Türkiye'de Eğitim, Felsefesi ve Sorunları, 100 Yıl Sonra Çanakkale Zaferi, Ortadoğu, Türkiye'de Yüksek Öğretim ve Akademi, Türk Rus İlişkileri, İran ve Türkiye, Amerika, Çin, İsrail sayılarını yayınladık. Bu başlıklar konu çeşitliliği hakkında bir fikir verecek mahiyettedir.

8.yılın sayılarını Orhan Okay, Estetik, Mizah ve İroni başlıkları ile çıkardık.

9. yılımızda böyle tahsisli sayılar yanında, dosya mahiyetinde yazıların yer aldığı daha serbest konulu bir yayıncılık takip etmek düşüncesindeyiz.

Türkiye'de yüksek öğretimin hızla yaygınlaştığı bir dönemi yaşıyoruz. Bütün illerimizde üniversite açıldı. İlçelerimizde yüksek okullar var. Bu yaygın yüksek öğretimin nasıl bir gelişme göstereceğini şimdiden kestirmek zor. Bu sayıca artışın yayın alanında da görülmesi beklenir. Sırf akademinin ihtiyacına dönük birtakım faaliyetler ve yayınlar yapıldığı bilinmez değildir. Bu çerçevede üniversitelerin kapalı devre yayınları yanında TYB Akademi

farklı bir zemin oluşturmaktadır. Bu zeminde akademik hayat içinde olanlarla, dışında bulunan fikir ve ilim adamlarımızın da makalelerini yayınlıyoruz. Böylece akademiyi dışa açmakla kalmıyor, aynı zamanda Türkiye'nin akademi dışı birikimini de akademi mensupları ile buluşturuyoruz.

Sekiz yıl boyunca dergiye emek veren bütün arkadaşlarımıza teşekkür ediyor ve dokuzuncu yılımızın verimli ve bereketli geçmesini niyaz ediyoruz.

D. Mehmet Doğan

Yerlilik ve Zaman: Bir Zamansallığa Sahip Olmak

Nativeness And Time: Having A Temporality

Murat EROL*

Öz

Son dönemin yoğun tartışma konularından yerlilik felsefi anlamda daha çok mekan üzerinden izah edilmektedir. Mekanın farklı formlar kazanmış halleri olan coğrafya ve vatan bağlamları açısından doğal okuması kadar, bir diğer okuma yolu da zaman ve tarih bağlamında bir okumadır. Bu yazı kapsamında, zamanın insan, toplum/millet, coğrafya/mekan/vatan ve son olarak devlet bakımından ne anlama geldiğini izaha çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Yerlilik, zaman, zamansallık, küreselleşme, modernizm, toplum zamanı, devlet zamanı.*

Abstract

Nativeness, which is one of the intense discussion of the topics of the recent period, is explained more through location by means of philosophical sense. In addition to the natural reading (view) of the location in terms of geography and homeland contexts, which have gained different forms, another reading method (viewpoint) is a reading in the context of time and history. In the framework of this article, we will try to explain what is the role of the time in terms of human-being, society/nation, geography/ space/homeland and finally the state.

Keywords: *Locality, time, temporality, globalization, modernism, civic time, state time.*

I. Giriş: Genel Olarak Yerlilik ve Zaman

"Yerlilik tartışması bir kimlik tartışması mıdır", sorusu yerlilik üzerinden cevaplanmak istendiğinde "bir yere ait olma" vurgusu ile bir izah ortaya konulacaktır. Bu şablon cevabın esasında eksik olmasından dolayı yanlışlığı kolay bir şekilde ileri sürülecektir. "Bir yere ait olmak" ile "bir

* Yazar, Orcid: 0000-0002-7138-1109

Geliş tarihi: 09.10.2018 / **Kabul tarihi:** 29.12.2018

yerinin olması" arasındaki temel ayrım yerel ile yerlinin ayrımıdır.[1] Bir yere ait olan kişi kültürel özelliklerin tebarüz ettiği kişi, bir yeri olan ise düşüncesine bir merkez tayin etmiş olan kişidir. Biri diğerini yanlışlamaz, birini diğerinin zıddı olarak takdime de gerek yoktur. Zira birbiri ile iç içe geçmiş hal, durum ve kavramları zıtlaştırma ve birbiri ile çarpıştırma düşüncenin kendini yemesi sonucunu doğuracaktır.

Yerlilik kavramının lafzındaki 'yer', konunun coğrafyaya hasredilmesinde temel bir amil olarak dikkati çekmektedir. 'Yer' ifadesi bütün dikkati kendine çekerken, kendinin hafızasının, tarihinin ve zamanla ilişkisinin de görülmesine engeller çıkarmaktadır. Bu nedenle yerlilik tartışmalarının coğrafya merkezli yürütüldüğünü ancak bunun coğrafya ve vatan bağlamlarına doğru genişlediğini belirtmek gerekir. Mekanla kurduğumuz ilişkinin bu yerindelik çabasına girişmeyi içerdiği de belirtilmelidir. Mekanın dizaynı konusundaki yüksek hassasiyet, insanın siyasal ve sosyal refleksleri konusunda belirleyici olmaktadır. Mekan, ifadesinin şehir, şehirleşme, mimari bağlama doğru genişlettiğimizde meramımız anlaşılacaktır. Mekanı düzenlemek, mekanı yeniden dizayn etmek ve coğrafya ile ruhî bir bağ kurmak anlamına gelirken, 'vatan' kavramına da buralardan vardığımızı söyleyebiliriz. Evrenselcilik epey hırpaladıktan sonra küreselleşme söylemleri, postmodernizm tartışması, mekanın belirsizleşmesine, sınırların anlamsızlaşmasına, vatan'ın bir güvenlik çemberi dışında gereksiz görülmesi düşüncesine de neden olmuştur.

Yerlilik, mekan ve zamanla kurduğumuz ilişkinin bir sonucudur. Siyasallaşan, kültüralist bir tavır alan ya da pragmatik eğilimler ile yol tutan milliyetçi söylemin yerlilikle kurduğu ilişkinin sahiciliği zaman içerisinde ortaya çıkmaktadır. Yerlilikle kuracağımız en sahici bağ, zaman ve mekanın birikimiyle ve realitesiyle bir bağ kurmak ve bunu taşımaktır. Bu da geçmişe doğru genişleyen bireysel ve toplumsal hafızaya doğru bir hareket kadar, şimdiki zamanda yatay bir hafıza hareketini, gelecek zamana doğru ise yine farklı bir dikey hareketi içerir. İnsan kendi hafızasının olduğu kadar toplumu ve millet hafızasının da hasılası ile yürür.

Yerlilik, mekanla mücessem hale gelmek ve getirilmek gibi görünse de, aynı zamanda bir o kadar da zamanlama ve zaman meselesidir. Zaman meselesidir, çünkü zamanın tarih olup bilgiye dönüştüğü yerde bir inşaya da girilmiş olacaktır. Bu inşa genetik bir zihin kimliğine doğru yol alabileceği gibi, epistemolojinin köklerinin olduğu bağlamsal bir gerçek olabilecektir. Zamanlama meselesidir, çünkü insan, çoğu zaman bedenen yaşadığı zamanın içinde yer alma zorluğu taşımaktadır. Kendine özgü zamanı ile

1 Bkz.: Murat Erol, *Yerlilik Düşüncesi*, Profil Kitap, İstanbul, 2016, s. 92 v.d.

yataydaki zaman arasında ilintinin kopması insana sürekli geçmişe doğru (nostalji) veya sürekli bir geleceğe doğru (hayal) hareket sağlar. Bu da bir zaman kayması ve kaybı neticesini doğurmaktadır.[2] Zamanının insanı olmak kendi zamanıyla, toplumun ve takvimle ölçülen zaman arasındaki yakınlıkla ilgilidir. Burada yerlinin zamanı bir merkez olarak şimdiki zamandır. Sürekli değişen şimdiki zaman, geçmişin bilgisini, bakışını, tecrübesini bilinçle veya olmadan yüklenebilme imkanına sahiptir. Yine merkez olarak şimdiki zaman geçmişin getirilerini de yüklenerek bir gelecek zaman kurma yoluna doğru ilerleme imkanına sahip olur. Burada *kurucu* sıfatı taşıyan olarak zamandan bahsetmiyoruz, insan inancı ve düşüncesi olmasa, zaman bir boşlukta akıp giderecektir.

Bu zamana kadar yerlilik ile zaman bağlantısını daha çok zamanın hafıza taşıyıcılığı üzerinden anlattık. Mekanın ve zamanın hafızası, insana coğrafya/vatan bağlamı ile tarih üzerinden gelmektedir. Zamanın hafıza taşıyıcılığı tarih üzerinden olmuştur. Tarih, zamanın insan bilinci ve iradesinin en belirgin olduğu noktalara odaklanmamızdan doğmaktadır. Bir anlamda zamanın, insanın farkındalığına açık olan ve iradesi ile belirginleşen kısmına tarih diyoruz, geçmişin tamamı zamansal bir geçmiştir, tarih değildir. Günün insanı zamanın bir noktasını fark ettiğinde burası artık tarih ilminin konusu olacak, tarih burada tezahür etmiş olacaktır. Tıpkı mekan ve coğrafya ilişkisinde olduğu gibidir bu ilişki. Coğrafya insan olsa da olmasa da bir yer unsuru olarak vardır. Ancak coğrafyaya insan eli değdiğinde veya insan orada artık mukim olduğunda mekanlaşma süreci gerçekleşir. Mekanın siyasallaştığı alan ise vatan'dır.

Yerliliğin bu kadar çok konuşulduğu, ama siyasal tartışmaların ve güvenlik paradigmasının bir nüvesi olmasının ötesine henüz taşınamadığını da özellikle belirtmek gerekmektedir. Yıllardır dar alanlarda ele alınıp tartışılan konu, kitleselleşme ile birlikte farklı bir anlam katmanı üzerinden tartışılırken, geç de olsa belli çevrelerden entelektüellerin de tartışma sürecine dahil olduğu belirtilmelidir. Yerliliğin, karşıt fikirli insanları birbirini temyiz ettikleri bir merci olarak görmek, konumlandırmak veya bu yönde bir duruma yol açmanın doğal olarak düşünce anlamında bizi bir yere götürmediği son derece açıktır. Yerliliğin bu anlamda silaha dönüşmesi, dönüşecek bir potansiyele sahip olması, uzun yıllardır entelektüel mahfillerde eleştirileri göğüsleme anlamına "yerlilik iddiası" karşısına "yerli olmamak ithamı" ile bir hareket doğurmuştur. Son dönemde mahfiller genişlese de yerlilik tartışmasını bizim uzun zamandır üzerinden düşündüğümüz ve yazdığımız zaman, mekan, bağlam, hafıza, gelenek gibi konular üzerinden ele almak hala tam olarak başarılmış gözükmemektedir. Yerliliğin kitlesel bir tartışma olması,

2 Erol, a.g.e., s. 86 v.d.

entelektüelleri kendi mahfillerinde kalarak konuyu ele almaları neticesiyle değil, aksine zemin değiştirerek popüler tartışmanın tarafı olma neticesi ve bu çerçevede bir rol üstlenmeleri ile devam etmektedir. Popüler siyasal yerlilik tartışmalarına katılarak, yerliliği tartıştığı zannına kapılmak ne yazık ki sadece bir zaman ve emek kaybıdır.

Yerliliğin mekan, coğrafya, vatan bağlamları açısından doğal okuması kadar, bir diğer okuma yolu da zaman ve tarih bağlamında bir okumadır. Bu yazı kapsamında zamanla ilgili tartışacağımız konu, zamanın hafızaya bir taşıyıcılık yapmasını biraz geri alarak, zamanın insan, toplum/millet, coğrafya/mekan/vatan ve son olarak devlet bakımından özgünlüğü olacaktır. Zamansallık konusunu, bir hafıza araç ve yolu olması bağlamı dışında ele alarak, özgün zamanlar meselesini izaha çalışacağız. Yine bağlamda *zaman kaybolması, düzleşmesi* gibi konulara da modernlik, küreselleşme ve kapitalizm bağlamında tarihsel süreçler açısından da bakmaya çalışacağız.

II. Zaman(lar)a Bakmak

Binlerce yıllardır üzerinde düşünülen 'zaman' kavramı, zamanın mahiyeti ve etkileri vb. konuların uzun zamandan bu yana, yine neredeyse sadece Batılılar'ın gündeminde olması oldukça manidardır.[3] Esasında İslâm düşünce geleneğinde zaman meselesi hem sufiler, hem kelamcılar, hem de felsefecilerin nezdinde önemli bir başlık olmuştur.[4] Fakat belli bir dönemden sonra sadece değinilip geçilen, vakit kavramı ile açıklanan, sonra takvim ve saatle mühürlenen bir mesele olmakla kalmıştır. *Zaman* üzerine yürütülen tartışmalardan çok zamanın *etkileri* bağlamındaki tartışmaları öne almayı tercih ettiğimiz için, terminolojik tartışmalara yer vermeyeceğiz. Bu nedenle zaman'a bakanların değil, zamanın etkilerine bakanların çerçevesinde bağlamı kuracağız.

3 Örnek metinler için bkz.: Aristotales-Auqustinus-Heidegger, *Zaman Kavramı*, Çev.: Saffet Babür, İmge Yayınları, 1996, s. 10 v.d. Martin Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, Çev.: Kaan H. Ökten, Agora Yayıncılık, İstanbul, 2008. Henri Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, Çev.: Selahattin Hilav, Sorun Yayınları, 3. Baskı, 1996. Bedia Akarsu, "Kant'da Mekan Ve Zaman Kavramları", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Yıl: 1963, Sayı: 14, s. 108 - 122. Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, Çev.: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998. Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev.: Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s. 17 vd.

4 Örnek metinler için bkz.: Mehmet Bayraktar, "Dâvûd el-Kayserî'de Zaman Kavramı", Haz.: Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 226-227. Kâfiyeci, "Tarih İlminin İlkeleri", Haz.: Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 91 vd.. Kasım Şulul, *Kafiyeci'de Tarih Usûlü*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2011, s. 99 vd.. Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri/ Makasıd El-Felasife*, Çev.: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2. Baskı, 2002, s. 204. İmam Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsife / Filozofların Tutarsızlığı*, Çev.: Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 33. Louis Massignon, "İslam Düşüncesinde Zaman", Çev.: Muhsin Akbaş, *AÜİFD*, Cilt XL/V (2003), s. 415-421. A. E. Afifi, *Muhyiddin İbn›ül-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, tarihsiz, s. 29. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye* (1. Cilt), Çev.: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 351 vd.

Max Weber'in *"modernlik Gök'le Yer arasındaki ittifak ve birliği ortadan kaldırır. Bu da dünyanın büyüsünü bozar ve sihri yok eder ama aynı zamanda da akılcı kozmolojileri kırar ve gerçekten de nesnel akım egemenliğine son verir."*[5] sözü Batı'da gerçekleşip tüm dünyayı saran sorunu özetler gibidir. Yerle gök arasındaki ittifak insanlar için bir uyum ve ferahlık içeren hayat demekti, bu uyumun verdiği huzur *büyüsü* bozulmuştur. Aklın sınırları dünyanın sınırlarını da daraltmıştır. Batı, yüzlerce yıllık zengin düşünce mesaisini alıp farklı iktidar alanlarının tahkimine araç kılmıştır. Modernlik bir yaşam biçimi olarak olduğu kadar bir düşünme biçimi olarak da dünyanın tüm özgünlüklerini bir orta yol üzerinde düzlemektedir.

Yeni dünyanın zaman kurgusu tek tip bir zaman kurgusudur. Bu zaman kurgusu net olarak bölünüp parçalandığı için toplumsal işleyiş, ekonomik girişimler ve hatta siyasal hareketlenmeler bir kontrol edilebilirlik taşımaya başlamıştır. Zaman ve ekonomi, zaman ve siyaset, zaman ve savaş gibi sayısız başlık bir kurgunun neticesinde artık öngörülerin iktidarına yol açarken, bu öngörüler kesinlik derecesine de yaklaşmıştır.

Zamanı işleyen, zamanı düşünen bir düşüncenin elbette büyük kazanımları olacaktır, üstelik bu kazanımlar farklı sahaların tamamında olacaktır. Sadece ekonomi değil, kültürel ve siyasal etkinlik de bir sistemin hareket sahası içindedir. Batı modernliği kendi siyasallığını kurarken, felsefesini de yeniden inşa etmiştir. İşte bütün bu süreç, aynı zamanda bir *zaman kurma* sürecidir. Batı 17. yy'dan itibaren dünyanın saat kulesini kendi meydanında inşa etme çabasına girişmiş, bunu da başarmıştır. Batı modernliği, yeni bir bakış ve zihin çalıştırma biçimi olarak artık neredeyse tüm dünyaya nüfuz eder hale gelmiştir. Sennett bu durumu şöyle tasvir eder: "Kentin ortasında, bir binanın yüksekte bir yerine yerleştirilen kamusal saat, farklı bir disiplin düzeni yarattı. Bu saatler ilk önceleri, manevi ritmin değil de bedensel fonksiyonların düzenlenmesinde kullanıldı; insanlara ne zaman yatacaklarını, ne zaman kalkacaklarını, ne zaman yemek yiyeceklerini ve ne zaman dinleneceklerini bildiriyordu. Bu, sonuç olarak, insan bedeninin ekonomik ızgaraya tabi tutulmasıydı."[6] Zaman, bir yaşam tarzı ve dünya tasarımı olarak bir araçsallık yüklenmiştir böylelikle.

Felsefi olarak postmodern yönelimlerin ve tartışmaların orta aşamasında yeni teknolojilerin de mekan algısı üzerinde farklılık doğurduğunu ayrıca belirtmek gerekmektedir. Günümüz dünyasında sanal/dijital ortamın kapladığı yer, gerçek yer ve mekanlara gerek

5 Aktaran: Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev.: Hülya Tufan,, YKY, İstanbul, 4. Baskı, 2002, s. 112.

6 Richard Sennett, *Gözün Vicdanı: Kentin Vicdanı ve Toplumsal* Yaşam, Çev.: Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 205.

bırakmayacak derecede etkindir. İki yüzyıllık zamansızlaşmaya, son 30-40 yılda hızlı bir mekansızlaşma eklenmiştir. Dünyanın genel olarak yapısı, bütün bu mekanizmayı kuranları murislerinin çalışmaları ile bu büyük kurgunun nesnesi olanlardan oluşur hale gelmiştir. Bauman bunu "birinci dünya" ve "ikinci dünya" olarak ifade eder.[7] Bauman'a göre «Birinci dünyanın sakinleri zaman içinde yaşarlar; mekan onlar için önemli değildir, çünkü her mesafe anlıktır. (...) ikinci dünyanın sakinleri ise mekân içinde yaşarlar: Zamanı zapteden ve sakinlerinin kontrolü dışında tutan, ağır, daim, dokunulmaz mekan içinde. Onların zamanı boştur; onların zamanında «hiçbir şey olmaz.» Yalnızca sanal zaman, yani TV zamanı bir yapıya, bir «zaman cetveli"ne sahiptir; geriye kalan zaman tekdüze tiktaklardan ibarettir; gelir geçer, hiçbir talebi yoktur ve görünür hiçbir iz bırakmaz." Bauman'ın cümlelerinde dikkat çeken bir durum daha karşımıza çıkmaktadır. Mekan'da değil ama zamanda olan kazanıyor. Zamanı kontrol eden, mekanı da kontrol edebiliyor. Giddens'a göre «zamanın boşaltılması», «uzam›ın boşaltılması» için büyük ölçüde ön koşuldur; böylece, birisi öbürü üzerinde nedensel bir önceliği taşır. «Boş uzam»ın gelişimi ise uzam›ın yöre›den[8] ayrılmasıyla anlaşılabilir.[9]

Touraine, modernliğin, aynı zamanda hem doğal, hem de tanrısal olan, hem akıl karşısında saydam hem de yaratılmış olan kutsal dünyayı sekteye uğrattığını söyler. "Onun yerine, son erekleri insanın artık ulaşamayacağı bir dünyaya göndererek, akla ve dünyevileşmeye ait bir dünya koymamış; gökten yere inmiş, insanlaşmış bir Özne ile teknikler tarafından kullanılan bir nesneler dünyası arasındaki ayrılığı dayatmıştır. Tanrısal iradenin, (...) akılcılaştırma ile öznelleştirmenin ikiliğini koymuştur."[10] Zihindeki kırılma tam da burada gerçekleşmiştir. Tanrısal alanın sınırlarının bozulması, dünyaya taşıyan dünyevi özne giderek araçsallaşmaya başlamış, bu araçsallık dönemlere göre onun alanını genişletip daraltmıştır.

Bauman'ın iki dünya tasviri aynı zamanda büyük bir yok oluş tasviridir. Birinci dünya insanlarının durumuyla ilgili olarak, gelecekleri kadar geçmişlerinden yalıtılmış olmaları, daimi bir şimdide yaşamaları, hep meşgul olarak "zaman darlığı" çekmeleri gibi özellikleri öne çıkar. Karşı dünyanın umutsuz insanları ise bol, gereksiz, boş ve içini dolduracak bir şey bulamadıkları zamanın yükü altında ezilirler, zamanlarında hiç bir şey olmaz, zamanı kontrol edemezler, çalışma hayatının suratsız ritim

7 Zygmunt Bauman, Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları, Çev.: Abdullah Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 4. Basım, 2012, s. 92-93.

8 Çeviride 'yöre' kavramı kullanılmış, metnin orjinalinde ne olduğunu bilemiyoruz; ancak metnin gidişatı bunu yerel, mekan, coğrafya gibi anlamlar eşliğinde okumanın bir mahsuru olmadığını da göstermektedir.

9 Giddens, a.g.e., s. 24.

10 Touraine, a.g.e., s. 17.

zamanına tabi olarak saatle başlar saatle bitiren ataları gibi zamanın kontrolünde de değildirler: "Zaman onları yavaş yavaş öldürürken, yapabilecekleri tek şey zamanı öldürmektir."[11]

Son derece verimli bir düşünce serüvenine sahip olan İngiliz sosyolog Giddens, modernlik öncesi dünyada zaman-uzam farklılıklarının olduğunu ve bütün toplumların kendi zaman hesap araçlarına sahip olduklarını işaret eder.[12] Geleneksel toplumlarda zaman hesabı daima uzamla bağlantılı yapılıyordu, bunlar genellikle kesinlikten uzak ve değişkenliği yüksek hesaplardı. Geçmiş günün tarihi toplumsal ve bölgesel olaylar üzerinden işaretlenirken, "ne zaman" sorusu neredeyse evrensel bir şekilde "nerede" veya doğa olayları ile cevaplanırdı. Bütün bu farklı toplumsallıklar, Giddens'a göre 18. yy. sonlarında mekanik saatin icadı ile zamanın uzam'dan ayrılması ile son bulmaya başladı.[13] Böylelikle ‹boş zaman› için günün saat dilimlerinin kesin olarak belirlenmesi, yeni bir yaşam tarzını getirdiği gibi yeni bir toplumsallığı da yıldan yıla inşa ederek, bir kaç yüz yıl içinde mekaniği aynı dünya toplumu haline getirmiştir. Diğer yandan bir insanın başkasını, bir toplumun da başka bir toplumu anlamasının, tanımasının, iletişim kurarken tanımadan kaynaklı güven unsurlarından en önemlisi kaybolmuştur. 19. yy.'ın sonlarında bile aynı devletin farklı bölgelerinde bile farklı "zamanlar" varken, zaman, coğrafya ve mekandan bağımsız hale gelmeye başlamıştır.[14]

Günlük, haftalık, aylık ve yıllık ibadetlerin vaktinin belirlenmesi, zamanı belirleme konusunda Müslümanları diğer toplumlardan öne çıkarmıştır. En başta günlük ibadetlerin (namaz gibi) vakitlerinin belirlemesi, neredeyse kesin hesap dahilindedir. Elbette baktığımızda beş vaktin bir yaşam biçimi ortaya koyan bir dilimleme olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir dine inanmış da olsa bir insan, bu vakitlerle günün hangi diliminde olduğunu tespit edebilir. Yaşadığı toplumun parçası olması, yaşadığı toplumun zamanına dahil olmasıyla doğrudan bağlantı taşımaktadır. Zaman kavramının ilk Müslüman toplum tarafından başlı başına yeniden tanımlanması nedeniyle[15] zaman ölçümü ayrı bir önem kazanmıştır.

İslâm toplumlarının merkeziliğini yitirmeye başlaması doğal olarak yaşam tarzlarını ve toplum hayatını da etkiledi ve değiştirdi. Bu doğal olarak zaman ile kurulan bağların da değişmesi demek oldu. Batı'nın kendi

11 Bauman, a.g.e., s. 92-93.

12 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev.: Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, Nisan 1994, s. 23.

13 Giddens, a.g.e., s. 23.

14 Giddens, a.g.e., s. 23.

15 Stephen P. Blake, *Erken Modern İslam'da Zaman*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s. 31. (Blake'in çalışması dönem dönem Müslüman toplumların zaman ölçüm çalışmalarını göstermesi açısından önem taşıyor)

zaman tecrübelerini, kendimize tatbik etmek farklı bir çelişkiler sarmalı oluştururken, kendi zaman dizilimimiz de karmaşıklaştı. Yani bugün içinde zaman ile kurduğumuz, şimdiki zaman ile kurduğumuz sahih ve sahici olmayan ilişki, bir yandan bizi belli tarih anlatıları üzerinden nostaljiye çekerken, diğer yandan ise kendi mevcut gerçekliğimizle ilgili olmayan gelecek hayalperestliğine doğru ittirmektedir.

Günlük olaylara verdiğimiz tepki şimdiki zaman tepkisi olmayabilmekte, birden geçmiş bir tepki veya söz ya da yaklaşım biçimi ortaya çıkabilmektedir. Tersi bir durum da söz konusu olabilmektedir, gelecek zamana sakladığımız sözler veya gelecek zaman hayalleri şimdiki zamanın katı gerçekliğine bürünüp bir şimdiki zaman yataylığına doğru genişleyebilmektedir.

III. İnsan ve Zaman

Bizatihi zamanın mahiyeti üzerine düşünmek bizi fizik bilimi alanına götürecektir. Ancak biz, zamanı anlama biçimi olarak daha çok zamana tezahürleri üzerinden bakmayı tercih edeceğiz. Zaman, insanda ve mekanda görünür hale gelir ve anlaşılmak için adeta cisimleşir.

Üst zaman ya da küllî zaman diyeceğimiz ve müdahaleye kapalı zaman akışının altında insanların her biri ayrı bir zamanın içerisindedir. Görecelilikten çok, zaman dediğimiz olgunun insan bedeni, ruhu ve düşüncesinde farklı etkiler oluşturmasıyla ilgili bir durum söz konusudur. Her beden ve ruh biricik olduğu için, zaman da o biriciklik üzerinden şekillenip etki doğurur. O halde her insan, var olan bir zamanı, kendi bedenî, ruhî ve fikrî meziyetleriyle dönüştürüp kendine mahsus kılar. Zaman bu defa insanın bedeninde görünür olurken, ruha ilişkin durumlar da zamanın kendisini gösterme çabası olarak okunabilir; yine düşünce de zamanın kendini gösterdiği bir alan olarak görülebilir.

Zaman, düşüncede ve ruhta kendini gösterirken bunun sadece bir "ilerleme" mantığı çerçevesinde görülmemesi gerekir. Zaman bu bakımdan düz bir çizgi yapısına değil, sarmalları olan bir yapı arz eder. Bu nedenle bu sarmallar bazen ileri götürebilirken, bazen de geri savurabilir. Zamanın istisnasız çizgisellik şeklinde kendini göstermesi bedende olmaktadır. Ancak takvimsel zamanın her bedende farklı bir yaşlanmaya neden olması bir doğal kabuldür.

Bizim takvimler ve saatler yoluyla hatta vakitlendirerek yapmaya çalıştığımız şey, zamanı kendimize göre anlaşılabilir, hesaplanabilir, tarihlenebilir ve öngörülebilir hale getirmektir. İnsan kendi zamanını yaşar. Kendi ruhunun, düşüncesinin, bedeninin zamanını yaşar. O nedenle

insan düşüncesi, çağdaşımız olan insanlarla o kadar çok benzer etkilere rağmen, hatta giderek tek tipleşme eğilimine rağmen, ileri ve geri gidişlerle kendini ortaya koymaktadır.

Her insan, bedenen yaşadığı çağının olduğu kadar, bizatihi sahip olduğu zaman akışının yani kendi zamanının da adamıdır. Her insan önce kendi zamanında konuşur, kendi zamanı ile toplumunun zamanı ve ölçülen zaman arasında bağlar kurmaya çalışır. Her üç zaman arasında eşleşmenin fazla olması çabasının tam da yerlilik meselenin zaman boyutunu kuruduğunu söyleyebiliriz. İnsan teki, kendi zamanı ile zamansal olarak gelecek, geçmiş ve yatayda şimdiye doğru hareket ederken, kendi toplumunun/ milletinin zamanı ile intibakı ona bu toplumunun zaman olarak gelecek, geçmiş ve yatayda hareketine senkronize olmasını sağlar. Bu senkronizasyon ona zamanın diğer imkanlarını ve farklı tecrübelerini getirecektir.

Yerlilik ne kadar mekan meselesi ise, bir o kadar da zaman meselesidir. "Zamanının insanı olmak", zamanının katmanlarına sahip olmakla ilgilidir. Zamanın bizim hafızamıza etkisi, sadece düşüncelerimize değil aynı zamanda düşünce biçimimize etkisi, toplumsal anlamda zamanın getirdikleri ile oluşur. Bu bir bilinç değildir, bu farkında olunduğunda farklı imkanlar sağlayacak, farkında olunmadığında refleks olarak kalacak bir bağlam inşasıdır. Kendi özgün zamanı ile toplumunun özgün zamanı arasındaki bağ üzerinden insan yerliliğini de ortaya koymuş olur. İnsan, toplum ve devlet zamanları arasındaki ilişkisizlik, belli kopmalar neticesinde düşüncede zemin ve zaman kaybı doğurmaktadır. Çünkü zaman insanın kendisiyle, toplumuyla, devletiyle bir iletişim aracıdır.

Bergson "başka başka şahısların veyahut başka başka anlarda aynı şahsın başka başka cümlelerde söylediği kelime, kendi aralarında zamandaş ve mutabık olmayan birtakım fonogramları vereceğini" söyler. [16] Anlaşmak, 'anla' kökünde kalmaz daha da köke yani 'an' köküne götürür. An'laşma, an'da mutabık olmak gibi bir yere götürür bizi. Her anlamın bir zamansallığı vardır, o zamansallık muhatapta ne kadar karşılık bulursa o kadar anlaşma olmuş olur. Muhatabın bizden sadır olan anlam'a ilişkin olarak tam'lama yapabilmesi için bir zaman boyutu da gereklidir. "Ne zaman" sorusunun cevabının burada saklı olması kadar, bizden sadır olan sözün, düşüncesi, düşüncenin anlam'ı, anlam'ın bağlamı, bağlam'ın zaman'ı büyük bir anlaşma eyleminin ortasında otomatik bir işleyiş sunar. Gündelik anlaşma dili bunun üzerinden yürürken, anlam›la derinlikli bir ünsiyet çabası katmanlarının her birinin ayrı ayrı ele alınmasını gerektirecek bir düşünce

16 Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, Çev.: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 67.

çabasına girişmek olacaktır. Söz›ün arkasındaki dizilim bizim için sadece bir anlama varmak değil, aynı zamanda muhatabımızı tanımak ile ilgilidir.

Tanımak anlamayı, anlamak tanımayı sağlar. Muhatabımızı tanıyor olmamız onu an'lamamız için büyük imkanlar sunmaktadır, zira söz ve anlam'ın katmanları birer birer karşımızdadır, bilmediğimiz bir boyut olduğunda ancak o zaman bütün bilinenleri ortaya koyar bu öngöremediğimiz bilinmeyenin nasıl oluştuğunu anlamaya çalışırız. Anlam'ın zaman boyutu olduğunda en düz anlamda bir olayın ne zaman olduğu, bir olgunun ne zaman oluştuğu bilgisi eksik kalır ki, bu büyük bir eksikliktir. Zaman ve mekanın silikleşmesi, giderek yok olması her şeyden önce (yani kimlik'ten, siyaset ve ideolojiden önce) anlam kaybının oluşmasını, anlamın eksilmesini doğuracaktır. Anlam'ın öz'ünü sarmalayan ve anlam'ı anlaşılır kılan katmanların birer birer kaybı sadece anlam'ın eksilmesine neden olmaz, bunun ardı sıra yeni bir anlam inşasını da getirecektir. İnsanların zamanları, anlam'ın zamanıdır. İnsanların kendi özgünlüklerinin bir uzantısı olan zaman aradan çekildiğinde, insanın hem kendini anlama/ anlamlandırma, hem de başkasını anlama/ anlamlandırma eylemi yarım ve eksik kalacaktır. O halde anlam'ın yeniden biçimlenmesi bir zihin biçimlenmesine de neden olmaktadır. Zihin yeni bir anlamla ilişki kurduğunda onun katmanlarıyla doğal bir ilişki halindedir. Bu doğal ilişki o kadar doğaldır, o kadar otomatik, o kadar refleksif bir şeydir ki, arkasındaki belki bin yılı, belki yüzyılı göremeyiz. Çünkü bu pratik geçişkenlik, anlam'la hem an, hem zaman, hem mekan, hem de hafıza gibi bir çok katmanın sonsuz hızla geçilip öz'e ulaşılmasını sağlar. İki anlam'ın karşılaşması bu şartlarda bu katmanlar yoluyla *an'laşmak* olarak yeni bir yer oluşturur.

Modernizm verili ideolojik kalıplara sığmayan, aksine onları da üreten bir zihin hareket biçimi olarak tebarüz ederken, küreselleşme ise bunun hem öncü birliği, hem de hasatçısı oldu; bunlar yoluyla epey bir zamandır insanların ve toplumların kendileri olma özellikleri sağlayan bağlamlara saldırılıyor. Her toplumun olduğu kadar, her insanın da kendine özgü neyi varsa terke zorluyor. Modernizm bir zemin inşası iken, küreselleşme modernleşmenin bir aşaması olarak kendi zeminini terk etme sürecidir. Bu bakımdan insanın ve toplumun nerede durduğu, neyi duyduğu, ne zamanı yaşadığı önemsizleşir, silikleşir. Bu da bir kimlik inşası olarak, yeni bir inşaya açık hale gelmektedir. Bu nedenle küreselleşme, güçlünün güçlü olmayanları kendisine benzetmesidir. Kozmopolitizm sadece vatan, mekan, coğrafya yönünde değil, zaman ve tarih yönünden de ilerliyor. Sadece mekansal bir özellikleri ve özgünlükleri yeniden biçimlendirip başka bir alana eklemlemiyor, aynı zamanda zamansal özgünlükleri de biçimlendirip başka bir alana eklemliyor.

Modernleşme süreci bir inşa süreci olarak insanların zihnen terke zorlandığı bir süreç oldu. Küreselleşme ile bu zihinsel göç tamamlanmış oldu. Egemenin aygıtları, her zaman cezbeden varlıkları ile sömürdü insanlığı. Bu teknik aygıtsal süreçlere dahil olmanın bir itibar meselesi haline getirilmesi, zihnen modernizmin iğfaline hazır hale gelme meselesi oldu aynı zamanda. Zihinsel hazırlık göçe hazırlık mesabesinde oldu. İnsanlara kendi zamanlarının, mekanlarının, inançlarının, milliyetlerinin, renklerinin, doğdukları yerlerin, konuştukları dillerin itibar katmayıp aksine aşağılanma nedeni olduğu inancı yerleştiğinde zihinsel göç başlamış demektir.

Birinci olarak başlıklandırmamızı yapabiliriz; kendi özgün zamanlarımızı terk ederek başka insanların başka zamanlarına dahil olma çabamız neticesi kalmaya mahkumdu nitekim oldu. Sentetik bir zamanı küreselleşme ile dünya insanları olarak giyindik. Kültürümüz, tarihimiz, inancımız, geçmişte yaşadıklarımız, bireysel özelliklerimiz gibi sayısız mesele önemsiz hale geldi ve sentetik bir zamanı kuşanmış olduk.

Zamanla kurduğumuz karmaşık bağların dökümü yaptığımız "insan ve zaman"ın iki meselesi olan zaman ile yanlış bağ konusuna gelebiliriz. İnsanın şimdiki zamanla kurduğu karmaşık bağ onu farklı eylem biçimlerine götürür. İnsanların genel ekseriyeti -kendi zamanını da kaybettiği için- şimdiki zaman içerisinde, yaş, ekonomik ve sosyal olarak sahip oldukları, inanç gibi farklı nedenlerle ya geçmişe sürekli dönüş yaşarlar ya da geleceğe doğru kaçarlar. Bunların kendi zamanlarıyla bir çatışma hali yaşadığını, ama görünen kısmıyla memnuniyetsizliğin gerekçe oluşturduğu söylenebilir.[17] Bütün bunların dışında bir de ne geçmişin ne geleceğin olduğu bir hayatı yaşarlar, gündelik ilişkiler, çalışma hayatı, bedensel ihtiyaçlar çerçevesinde yalnızlaşan -Bauman'ın dediği gibi- ölümü bekleyen insanlar grubu da azımsanmayacak orandadır. Zamanın farkında olmak, zamanın kıymetini bilmek, zamanı kıymetlendirmek gibi uzayacak diskur başlıkları anlamsız değil, hem de çok anlamlıdır. Kundera «şimdiki zamandan gözlerimiz bağlı geçeriz. Çok çok yaşamakta olduğumuzu sezebilir ve tahmin edebiliriz. Ancak daha sonraları, gözlerimizin bağı çözüldüğünde ve geçmişi incelediğimizde yaşamış olduğumuz şeyleri

17 *"Zamanın eserleri ve tecellilerinden başka bir şey ortaya koymak isteyen kimse, cahilliğinden hiç bir şey terk etmemiştir."* sözüne yapılan şerhte ise şöyle denilmektedir*: "Mürid zamana sertçe karşı çıkarsa, vakte çetinlik gösterirse düşmanlık bulur. Bu "ebu'l-vakt" olmak demektir, vakte hükmetmek istemektir. İbnü'l vakt olmak ise, vakte müsaade etmek, vaktin hükümlerine uymak (...) demektir. İnsanın kurtuluşu ve mutluluğu da şüphesiz ibnü'l vakt olmasındadır. Onun için Hazreti Mevlânâ: "Sofi vaktin çocuğu olmalıdır arkadaş" buyurarak zamanın hükmüne tabi olanları övmüştür"* (Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmet Mahir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, Sufi Yayınları, 3. Baskı, 2012, s. 58.)

kavrar ve onların anlamına varırız." diyor.[18] Kendi zamanıyla kuramadığı bağı, geçmişle veya gelecekle kurmaya çalışıp onu da başaramayan insanlar topluluğu bugün sadece Türkiye›nin değil dünyanın birçok tarafında çoğunluktadır. Zaman açısından ölü diyebileceğimiz, gömülmeyi bekleyen insanlardır bunlar.

Zamana ve zamanına karşı körleşmek bir tarafa, Pierre Bourdieu'nun ifade ettiği bir tür mühendislik de devreye girer. İnsanların bireysel anlamda zamana karşı cingözlükleri, devletlerin ve büyük plan sahibi olanların mühendislik çalışmaları diyeceğimiz bir çabadır bu. Geleceği tasarlamak için, şimdiki zamana tutunmak gerekir. Ya da şimdiden tarihi yazmaya yeltenirler, geleceğin tarihçilerini daha şimdi'den tahakküm altına almaya çalışırlar. Ancak bu kez sorun, bireyin kendi şimdiki zamanına tutunması gerekir. Bourdieu'nun dediği gibi çağdaş bireylerin pek çoğu, belki de çoğunluğu için, «şimdiki zamana tutunmak» sarsak biçimdedir, hiç mevcut değildir.[19] *Zaman güvenliği* şeklinde bir kavramsallaştırmayı tam da burada kullanabiliriz. Bauman'a göre, güvensizlik sürekli hale geldiği ve böyle görüldüğü zaman, gelecek planları geçici ve değişken hale gelir. Kişi şimdiki zamana ne kadar az tutunmuşsa, 'geleceği' o kadar az tasarlayabilir.[20]

Şimdiki zamanla kurduğumuz bağ, bir gömülme, öncesizlik ve sonrasızlık halini almışsa bu bir sorundur. Şimdiki zamanı gelecek mühendisliğinin yapıldığı bir gereksiz bir dönem olarak görmek ise başlı başına ayrı bir sorundur. Şimdiki zamanı geçmişi yeniden üretmek, biçimlendirme ve gerçeğini pragmatik yollara araç kılmak bu pencereden bakan önemli bir meseledir. Bütün bu sorunlarla insan ve zaman'ın ikinci meselesi olan zaman ile kurduğumuz bağın niteliğine bu başlık altında değinmiş olduk.

IV. Toplumun/ Milletin Zamanı

Bir mekana varmak, bir coğrafyaya yerleşmek, iki türlü zaman oluşturacaktır. Bir mayalama iradesiyle bile değil, coğrafyanın zamanı ile insan kendi zamanını birleştirecek yeni bir terkip zaman inşa edecektir. Her insanın olduğu gibi, her coğrafyanın da kendi zamanı vardır. Mekan kurmak ve coğrafyayı işlemek aynı zamanda mekanda bir zaman kurmaktır. Coğrafyayı kendimize yurt, vatan, ev yaparken aslında onunla kendimiz arasında bir zaman inşasına da girişmiş oluruz. Ne var ki, her coğrafyanın zamanı, o coğrafyaların insanlarıyla beraber oluşur.

18 Milan Kundera, *Gülünesi Aşklar*, Çev.: Rıfat Serdar Kırkoğlu, Can Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 9.

19 Aktaran: Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev.: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 141.

20 Bauman, a.g.e., s. 142.

Coğrafyanın zamanı bize "Anadolu zamanı" kavramını getirecektir. Diğer tüm coğrafyalar için benzer terkipler kullanabiliriz. Coğrafyaların içinde örneğin evden ev dahi bir zaman farkı doğmaktadır. İç içe geçmiş zamanlar bir coğrafya zamanını oluşturmuştur. Anadolu zamanı ile Batı'nın, Doğu'nun zamanı bir değildir. Takvimsel zamanlarımız bile bir döneme kadar farklıydı. Zamanı bölme biçimlerimiz bile hala farklıdır. Biz vakitlendirirken, onlar saatlendirir. Coğrafyanın zamanı, bir yaşama biçimi ve kültürü oluşurken hem belirleyici hem de netice olmaktadır. Coğrafya ve coğrafyanın insanları kurdukları şehirler, kasabalar, köyler ile, işledikleri toprak ile, geçirdikleri vakit ile kendi zamanlarını yaşarlar. Coğrafyanın kendi içindeki hareket, tüm karşılaşmalar kadar bir tür zamansal karşılaşmadır. İki ayrı ev›in sakinlerinin bir araya gelmesi, iki ayrı köyün insanlarının bir araya gelmesi, iki ayrı şehrin insanlarının bir araya gelmesi gibi bir araya gelişler bir karşılaşma niteliği taşır. Bir köyün şehre gitmiş sakinin tekrar köye dönmesi de bir zamansal karşılaşmadır artık. Şehirdeki artık o şehrin zamanını yaşamaktadır. Evinde ise, köyden taşıdığı zamansal etkileri şehirden aldıklarıyla birleştirip, ev zamanını kurmuştur.

Coğrafya zamanını elbette coğrafyanın mukimleri yaşamaktadır. O yüzden toplum zamanı dediğimiz bir anlamda coğrafya zamanıdır. Toplum zamanının sadece algısal bir zaman olduğu söylenemez, bu tam da fiili haldeki durumdur. Toplum zamansallığı tarihi kurar, üretir, anlatır, yaşatır veya sonlandırır. Habermas "kamusal alanı" ayrıntının sınırlarını zorlayarak anlattığı eserinde, *kamuoyu* kavramı tartışmalarına değinirken, bir noktaya dikkati çeker. *Kamu kanaati*'n (oyu) bireysel kanaatlerin toplamı olarak tanımlama yapıldığına da dikkati çeker. Akabinde bir grup kanaatinin, kendini öznel açıdan egemen kanaat olarak kabul ettirmişse 'kamusal' sayılacağını yazar.[21] Habermas her ne kadar "kamuoyu" kavramının oluşunun tek tek bireylerin kanaatleri üzerine inşa eden görüşün tashihini savunmuş olsa da, bunun bir benzeşim aracı olmasında bir mahsur görmüyoruz. Zira tekil hallerin kamusal nitelik kazanacağı konusunda, örneğin siyasal seçimler söz konusu oldu mu önkabulsüz ve hatta hiç düşünme mesaisi harcamadan bir onaylama ve anlama söz konusu olmaktadır. Tekil zamanların toplum zamanı oluşturması, fertlerin bireysellikleri, inançları, yönelimleri, olaylara bakış ve olayları ele alma biçimleri üzerine bir millet ve toplum karakterinin inşa edilmiş olduğunu söylemek nedense hayli zor bir çaba olmaktadır. Tekil zamanlar toplum zamanını oluşturur, bireysel zamanların her biri aynı zeminde olanlarla etkileşim yaşarken, aynı zamanda toplumsal zamanla da etkileşime geçerler.

21 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çevirenler: Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 5. Baskı, 2003, s. 393.

İnsanların zamanları, bir *toplum zamanı* inşa eder. Milli tarihin mümkünlüğü kadar mümkündür *milli zaman*. Üstelik milli tarihin kurgusallıkları, öznellikleri, sentetiklikleri bulunmasına rağmen, milli zaman doğal ve müdahalesiz bir yapıdadır. Milli tarih, bir milletin tarihi olarak, geçmişini konu edinirken, milli zaman sadece geçmişi değil aynı zamanda bugünü de içerir. "Konu edinir" dediğimizde oluşan mesafenin önüne geçmek için "içerir" dedik, zira milli zaman, kendini konu edinmez, sadece oluşur, etkilenir veya etkiler. Bu arada, 'milli' kavramının, siyasallaşan ve ideolojik yükleme yapılan hali karşısında tarihî ve sosyolojik bir gerçek olarak varlığının giderek anlamsızlaşması da ayrı bir dikkat gerektiriyor.

Küreselleşme süreci toplum zamanının kaybı sonucunu getirirken, bağlantılı olarak başka bir kayıp için daha hareket oluşturur, o da mekan ve zemin kaybı. Giddens'ın ifade ettiği gibi zaman olarak değişim, uzamın ve mekanın değişimini de getirmektedir, ki bu değişim artık belirsizleşerek gereksizleşme yolunda bir değişimdir. Giddens 'yöre' kavramını fiziksel ortamı işaret eden mekan fikri ile kavramsallaştırır. Modernlik öncesindeki toplumlarda uzam ve yöre yaygın şekilde kesişip çakışır, çünkü insanların çoğu için toplumsal yaşamın uzamsal boyutları birçok açıdan ‹mevcudiyet'le yani yerel etkinlikle belirlenir. Modernliğin ortaya çıkışı uzamı, herhangi bir yüz yüze etkileşim durumundan konum olarak uzak, "orada olmayan" kişiler arasındaki ilişkileri geliştirerek, gitgide yöre'den koparıp atar. Modernlik koşullarında yöre, artan bir şekilde "düşselleşir".[22] Yöre, yaşanılan, etki edilen, etkisi alınan bir yer olmaktan çıkar, bir "orada bir köy var" prototipine dönüşür. Giddens'ın düşselleşir dediği 'orası', nostaljikleşir. İnsan hayatının bir gerçeği olmaktan çıkar, fiziken olmadığı halde, varlığının anılması, hatırlanması ve özlenmesi ile bir aidiyeti diri tutma işlevine indirgenir. Dijital teknoloji, artık aidiyeti dahi gereksiz hale getirdiği için, zamansızlaşma ve mekansızlaşma bir anlamda kimliklerin dönüşümüne de yol açmaktadır. Bu durumun yarattığı sosyoloji yeni bir toplumsallık anlamına gelirken, bireyler arası ilişkiler ile toplumsallık, toplumsal ve bireysel değer ve değer yargıları, bu arada din algısı, milli aidiyetler, siyasal kimlikler peş peşe dönüşmektedir.

Zaman ve mekan'ın sosyal teoride olması gerektiği gibi dikkate alınmadığını ifade eden Giddens, zamanın her toplumda ardışık bir biçimde ilerlediğini, ancak geleneğin yani toplumsal yeniden üretim süreçlerinin egemen konumda olduğu toplumlarda, çağdaş sanayileşmiş dünyadakinden farklı geçmiş, bugün ve gelecek bilinçleri iç içe geçmiş

22 Giddens, a.g.e., s. 24.

olduğunu ifade etmektedir.[23] Dolayısıyla zaman ve mekandaki hızlı tüketim, değişim ve silikleşme süreci karşısında, geleneksel verili değerler üzerinden yol alındığında toplum bir nebze de olsa değişim hızından kendisini korumaktadır. Geleneğin zamanı, ‹gelen› ve ‹giden› bütünlüğünü içerir.

Zaman ve mekan ile bağ kuramayan insanlar topluluğu bir kaç tavır sergileyerek yeni bir toplumsallık ortaya koyar. Toplumsal nostalji, pragmatik tarih anlayışı ile yoğunlaşır, bireysel durumla beslenir. Nostalji, Boym'a göre tıpkı ilerleme gibi, modern çağın tekrar edilmez ve geri döndürülemez zaman anlayışına dayanır.[24] Nostalji bir tür Yahya Kemal sendromu da içerir.[25] Nostalji taşımadığımız şeylere duyduğumuz özlemi de içerir, Boym'un dediği gibi tekrar gelmez zamana duyulan özlem de olabilir, hatta hiç olmayan bir zamana duyulan hissiyat da olabilir. Bu bakımdan nostalji bir tür gerçeklik kaybıdır. Gerçeklik kaybı üzerinden şimdiki zamanda bir gerçeklik inşa etmek de mümkün değildir. "Nostaljik toplum" nitelemesi cezbedici görülebilir o halde "toplumsal nostalji" demek yerinde olacaktır, bu durumu tanımlamak için kullanacağımız kavram. Diğer yandan ise geçmişle kurduğumuz faydacı bağ, pragmatik bir tarih ve zaman anlayışını ortaya çıkarır. Tarihi bir olayın, olgunun veya kişinin gerçekte ne olduğundan çok, şimdiki zamanda nasıl ve ne gibi bir işlev gördüğü ile ilgilenen bu yaklaşım tarzı, gerçekliğin üretilmesi yoluyla şimdiki zamanın inşasına girişir. Yeni gerçeklikler üretir, bunun neticesinde yine yeni bir siyasallık ve toplum inşası oluşur. Toplumun zamanla kurduğu bağ gerçek üzerinden değil, ya üretilmiş bir gerçeklik üzerinden ya da bizim toplumumuzda uzun zamandır olduğu gibi masal, efsane, destan gibi gerçekliğin sınırlarının ötesinde bir dil ile kurulur.

Hobsbawm'a göre, tarih en kolay biçimde tarihsel açıdan yeni uluslar'ın imal edilmesi sürecinde malzeme işlevi görmektedir.[26] Çünkü ulusun imdadına ulusal/milli tarih yetişir. Tarihe -biraz evvel de ifade edildiği gibi- şimdiki zamanın inşasında, imalinde, çoğaltılmasında ve yeni toplumsallıklar ve siyasallıkların oluşmasında etkin rol verilir. Kimi durumda şimdi zamanın geçmişi üretme çabasının bir sonucu olarak tarihte bir nokta belirlenir, bu nokta ya milattır, ya "altın çağ başı/

23 Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev.: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 378.

24 Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, Çev.: Ferit Burak Aydar, Metin Yayınları, 2009, s. 40.

25 Atik-Valde'den İnen Sokakta şiirinde Yahya Kemal bir ramazan gününde, iftar saatinin geldiği anları tasvir ettikten sonra "Onlardan ayrılış bana her an üzüntüdür;/Madem ki böyle duygularım kaldı, çok şükür.» dizelerini yazar şiirin sonunda. «Yahya Kemal sendromu" dediğimiz artık bir parçası olmadığı, inancını taşımadığı ama paylaşması gerektiği, 'orada' olması gerektiği hissiyatına ilişkin bir adlandırmadır. Yahya Kemal'in zaman meselesi, özellikle şiirlerindeki zaman konusu incelenmeye değerdir.

26 Eric J. Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, Çev.: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2009, 3. Baskı, s. 30.

sonu"dur. Bu belirleme toplumsal siyasal söylem için önem taşır, zira artık 'modern' bile olunsa 'kök' vardır. Kök, gelenek, tarihi devamlılık gibi olgular karşısında radikal bir tavır geliştiren tüm hareketler, tüm düşünceler kendi meşruiyetlerini yine tam da buralarda ararlar. Radikal tavırları yine zamansal bir tavra dayanır, geçmişi eskitip gereksizleştirme şeklinde hareket eder, ironik ve manidar şekilde bunu yaparken kendini ortaya kökü, tarihi, geleneği ile ortaya koyarak yapar. Böylelikle bu yeni radikal siyasallıklar tarihle karmaşık, pragmatist, gerçek-ötesi-dışı bir bağ kurar. Tam da bunu ifade eden Hobsbawm, modernist akımlarda, hatta Marksist ve devrimci akımlar da bile, gerçekleşen bir olay veya durum geçmişte vuku bulan bir takım olaylar, ortaya çıkan olgular üzerinden tartışılır ve zımnen bir meşruiyet tesisi amaçlanır; çünkü geçmiş en büyük başvuru kaynağı olarak vardır, bunlara göre.[27] Bunda esasında ideolojilerin illüzyonu ile de karşılaşmış oluyoruz. Yani muhataplarına tarihe bakmamalarını tembihlerken, onlar, kendilerini olası bakma teşebbüslerinin önünü almak için tarihte farklı noktalara kendi varlıklarını serpiştirirler.[28]

Kimsenin geçmişe dönme gibi bir hevesi yok, bunda şüphe de yok. Nostalji duyanlar kesit üzerinden hareket ederler. Ancak geçmişteki olay, olgu ve kişilerin modifiye edilerek şimdiki zamana taşınması karşısında, *tarih obezliği* ortaya çıkmaktadır. Tarih obezitesi, büyük bir malzeme yığını olarak gördüğü tarih, kimi yerde çöplük muamelesi yaparak, kendi zamanına taşımak, kendi değer yargılarıyla yeniden biçimlendirerek ve kendi gerçeklik bağlamından koparark yeni bir gerçeklik bağlamına taşıyarak faydacı bir tavır sergiler. Her obezite gibi bu da bir hastalıktır, sağlıksızlıktır ve tedavi gerektirir. Hobsbawm'ın dikkat çektiği gibi, "geçmiş asıl anlamıyla geri getirilemez, çünkü böyle bir şeye kalkışmak, bırakın "olmuş olması gereken şeyler»i dolayısıyla fiilen olduğuna inanılan, en azından öyle tahayyül edilen şeyleri kurgulamayı, doğru ya da nesnel biçimde hatırlanmayacak şeyleri bile yeniden kurgulamayı kapsayacaktır."[29]

Netice olarak toplumsal zaman toplumsal tarihle kesişir, ancak toplumsal tarih geçmişi konu edinir, toplumsal zaman ise güncel olandır. Tek bir tarih olmadığı gibi, tek bir zaman da yoktur. O nedenle Kracauer dikkati çektiği şekilde, tarihten bahsedilirken "Zamanın Yürüyüşü" yerine zamanların yürüyüşü denmelidir. Takvim zamanı, yürümek filan şöyle dursun, esasında takvime indirgenen zaman içi boş bir kaptır. Takvim

27 Hobsbawm, a.g.e., s. 16.

28 Burada sufi bir alim olan Şeyh Bedreddin'in Türk sosyalist literatürüne dahil edilmesinin ironik bir durum olduğunu belirtmek gerekiyor.

29 Hobsbawm, a.g.e., s. 17.

zamanı kavramı bilim için vazgeçilmez önemde olsa da insan ilişkileri için geçerli değildir.[30]

V. Devletin Zamanı

İnsan ve toplumun zamanla kurduğu ilişkinin bir başka tezahürü devlet boyutunda yankı bulmaktadır. Devletlerin kendi zamanları ile yaşadıkları ömür açısından zaman ayrımını yapabiliriz. Türk devlet modernleşmesi bize oldukça fazla örnek sunmaktadır. Devlet modernleşme yoluyla zamanını güncelleyip yenileme çabasındayken, bu devlet modernleşmesi yukarıdan gelen bir hareketlenme olarak toplumsal modernleşmeye de dönüşmüştür.

"Geri kalma" meselesi teknik ve imkanlar açısından somut olarak ifade edilse de büyük oranda zamansallık içerir. «Muasır Medeniyet», «Çağdaş Medeniyet», «Gericilik» gibi niteleme ve tanımlamalar zamansal bir durumun tasviri veya telafisini içerir.

Osmanlı'nın "gerilemesi" meselesi zamansal bir konudur. "Geri kalmışlık" meselesine bir yarışta önde olmak olarak da bakılabileceği gibi, zaman olarak da geride kalmakla ilgili bir anlam da çıkarabiliriz. Devlet, emsallerinin zamanının gerisinde kalmıştır, kendini zaman bakımından güncelleyememiştir.[31]

Tarih yapma, tarih kurma ve değiştirme niteliğini kaybetmek zaman açısından sorun olduğunu net olarak göstermiştir. Osmanlı'nın, "geri kalması" ve zaman tekrarına düşmesi, bir çıkış yolu aramasına yol açmıştır. Ama burada bu çıkış yolunu uzun süre kendi "altın çağ"ını taklit ederek, 19. yy.'dan itibaren de Batı karşısında geri kaldığından Batı'yı taklit ederek aradı. Her iki yönelimin bugünden bakıldığında, bugün içerisinde de bir mantık dizilimi çerçevesinde yanlışlanabilirliği fazladır. İlk olarak; kendi zamanını terk edip geçmişi bütünüyle şimdiki zamanının üzerinde hakim hale getirmek, zihinsel ve toplumsal karmaşaya neden olacaktır. İkincisi; şimdiki zamanda biz geçmişin de bilgisiyle yürürüz. Geçmiş, bilgi ve tecrübe olmaktan çıkıp bir modellemeye bile dönüşmeden, aynıyla taşındığında yine çok ciddi sorunlara neden olabilmektedir. Bir diğer sorun kaynağı ise, zamanın fasılalar halinde sürekliliği, geçmiş ve şimdi dizilimi bir bozulma yaşamasıdır. Bir mesele de, geçmiş vurgusunun haddi aşması, geçmişin şimdiki zamanı yutmasına, "geçmiş bir gerçek" olmaktan çıkıp bir güncel bir masala dönüşmesine neden olacaktır.

30 Siegfried Kracauer, *Tarih/Sondan Bir Önceki Şeyler*, Çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2014, s. 168-169.

31 Erol, a.g.e., , s. 339-340 v.d.

Başkasının tecrübeleri üzerinden yol almak da, bir çıkış yolu olarak görünebilir. Başkası olmaya çalışmadıktan sonra, bir yere varmak pekala mümkündür. Batı'nın tarihsel olarak tecrübesi bizden oldukça farklıdır. Hukukun, idarenin, dinin ve felsefinin büyük tecrübelerle şekillendiğini ve konumlandırıldığını bilmekteyiz. O halde, yaşamadığımız bir geçmişin şimdisine nasıl talip olabiliriz? Batı'nın varmış olduğu nokta ile kendi geçmişimiz üzerinden, kendi sahip olduklarımızla bir temas bize bir çıkış yolu gösterebilir mi? Örneğin Genç Osmanlılar'ın Batı ile ilk karşılaşmalarının hasılası, bir kurtuluş reçetesi olarak sarıldıkları *ideoloji* oldu. İdeolojinin, şimdiki zamanın koşullarında, kendi sahip olduklarımızla muhtevasının doldurulması mümkün müdür (ki din, millet ve vatan ile denendi), böyle olduğunda şimdiki zamanda yine kendimiz kalarak bu aşı ile yol alabilir miyiz? Örneğin İslâm'ın ilk asrından sonra başlayan büyük tercüme akını sonrasında İslâm düşüncesi felsefe ve medeniyet bağlamlarında da yol almaya başlamış, bu tercümelerle dönüşmek ve kendisi olmaktan çıkmak yerine, dönüştürme ve kendine ait kılma kabiliyeti ile başarılı olmuştur. Bunun nasıl başarıldığı, münferit olay incelemeleri yerine zihin incelemesi olarak ele alındığında karşımıza ne veya neler çıkacaktır? Yine benzer bir örnek, Osmanlı klâsik çağında, Bizans'ın idari birikimini hatta sanat ve mimarisini de kendine katarak, kendinin kılarak yol almasına da önemle işaret edilebilir.

19. yy. insanları ve bugünün 21.yy.'ın insanları olarak böyle bir sentezleme ile yol alma imkanlarını zorlamamız, kendi yağımızla kavrulmanın bir sadra şifa olmadığı inancının da hakim olduğu bur ahvalde, bir fayda sağlar mı? 19.yy. insanları tecrübe ettiler, doğru yaptıkları da oldu, yanlış yaptıkları da. Doğru yaparak devam ettiremedikleri yanında, yanlış yapıp düzeltme imkanı bulamadıkları da oldu. En çok ise, can derdinde olan bir memleket için farklı karışımlarla doğru reçeteler elde etmekti. Örneğin "ulu hakan" II. Abdulhamid kontrollü muhafazakar Batılılaşmasını sürdürebilseydi, "kızıl sultan" olmaktan kurtulmak bir yana devleti kurtarabilir miydi? Roma'nın, gücü ve egemenin koyduğu kurallarla inşa ettiği devlet anlayışını uzun süre devam ettiren Osmanlı, aydınlanma ile "sözleşme" esaslı bir devlet modelinin gelişmesini görebildi mi, görseydi ne yapardı, gördüyse neden harekete geçmedi ve başta sorulacak soru neden mevcut devlet sistemini yenilemek için 19. yy.›ın son çeyreğini bekledi, gibi soruları uzatmak mümkündür.

Şurada bir hakkı teslim etmek gerekiyor; bir insan ve toplum için tıkanmayı açmak, bir açılım sağlamak, durağanlıktan kurtulmak için belli yol ve yöntemler vardır. Bunun ilki kendi geçmişine ve bugününe bakmak, ikincisi de başkasının geçmişine ve bugüne bakmaktır. Osmanlı'nın bugünden doğal bir eleştiri konusu yaptığımız kendi geçmişini taklit, hatta

tekerrür çabası ile Batı'yı taklit çabası bir yerde anlaşılır bir reflekstir. Uzun süre gücün merkezi olarak içine kapanmış, belli kültürel karşılaşmaları belli bir dönemden sonra sadece askeri karşılaşmaların gölgesinde yürütmüş bir devlet, yeni karşılaşmalar ve açılımları yeni metotlarla yapacaktı, bu taklit, iktibas, gözlem gibi farklı yol ve usullerle de yapılmıştır.

Osmanlı'nın çok uzun süre "Sinan Çağı"nı yaşadığını, günümüz Türkiyesinin bile bu çağın psikolojik etkisi ve baskının altına olduğunu söyleyebiliriz.[32] Bunun nedeni toplum ve devlet olarak zaman kurma kabiliyetini kaybettikten sonra, zaman kurma kabiliyetimizin olduğu zamanları uzun süre taklit ettik. Akabinde başlayan ve bugün süren durum ise bir tür zaman kurma hayalidir.

Burada temel mesele, en çok zamanını yakalamayla ilgili bir sorun üzerinde düğümlenir gözükmektedir. Cumhuriyet kurulurken hedef "muasır medeniyet"ti, ideolojik kamplaşma da "çağdaş" gibi bir kavramla sıfat yüklenenler, bunun karşısına "gerici" gibi bir kavramı koyarak bir şimdiki zaman dışına iteleme çabası sergilediler, ancak belirtmek gerekiyor ki, bu yok etme amaçlı bir müdahale değildi, şimdiki zamana yani çağdaşlığa radikal bir ideolojik davetti. Onların bu zamansal çağrısına verilen karşılık da bir zamansallık içererek, köksüz, modern, türedi, tarihsiz, atasız gibi nitelendirmelerle dolduruldu. Muhafazakarlığın geçmişle bu derece hemhal olması, adeta geçmişte yaşıyor olması bir reflekstir. Kendilerine yönelen eleştirilere karşı cevap olarak modernlerin köksüzlüklerine yani geçmişsizliklerine vurgu yapılması da bir zamansal argüman geliştirmekti. Tarihin bu derece masal olarak şimdi zamanda yer alması muhafazakarların hatta dindarların tarihle ve geçmişle kurdukları yanlış bağı görmeden, kendilerine yönelen eleştirilere karşı acele cevap ve refleks vermelerinden kaynaklanır.

Devlet kendi insanlarının zamanlarını bildiği ve bunun icabını yerine getirdiği gibi, emsallerinin, rakiplerinin veya aynı düzlemde yol aldığı diğer devletlerin de zamanlarını bilip bunun icabını yerine getirmek ister. Devlet, tıpkı insan teki gibi, toplum gibi bir zaman'a, kendini sarıp sarmalayan ve kendine mahsus özellikler ve nitelikler katan bir zaman'a sahip olduğu sürece bir tarih bilinci ve şuuru ortaya koyar; tarih yürüyüşünü böyle sürdürür.

VI. Sonuç: Yerli "Zamanı Olan" Demektir!

Bugün yerleşik düşünceler ve kalıplar üzerinden olayları, olguları ve yeni

32 Cumhuriyet Türkiye'sinin cami mimarisi Mimar Sinan'ın kaliteli taklitlerinden başlayarak, karikatürlerine kadar geniş bir yelpazede şekillenmiştir.

gelişmeleri değerlendirmeye, bunlara ilişkin sözü yine buradan devam ettiriyoruz. İnsana, topluma, coğrafyaya ve devlete ilişkin hem zaman hem de mekan okumalarımız, nispetlerimiz tam da bu yerleşik düşüncelerin bir devamı ve tezahürüdür. Oysa yeni durumlar karşımıza çıkıyor ve bu yeni durumlar karşısında bir cevap üretemediğimiz gibi, hem teorik hem de metodik bir yol ortaya koyamıyoruz. Örneğin mekan konusunda artık sibermekan[33] söz konusuyken, bedenlerimizin bir mekanla teması ve bir mekanda bulunması kadar gereksizleşen bir durum karşımıza çıkmaktadır. Bunun karşısında 'şimdi' nasıl bir cevap geliştireceğiz.

Zamanların anlam bağlamında olmasa da anlamsız bir eşzamanlılık ve zamandaşlık haline gelmesi karşısında, yine bir cevap üretip bunun üzerinden düşünmekte zorlanıyoruz. Buradaki durum, tam da yine zaman konusuyla ilgilidir. Yerleşik düşünce refleks veriyor. Ancak sahip olduğumuz geleneksel düşünceler, geleneksel olma niteliğinden dolayı hem geçmişin birikimini taşırken hem de şimdiki zamanda hayatiyet de taşımalıdır. Hayatiyeti sorunlu ise veya ona şimdiki zamanda hayati bir yön ve yer veremiyorsak bir sorun olduğu tartışmasızdır.

Enformasyon ve dijital dünya artık insan zamanından da bağımsızlaşmış, kendine mahsus bir mekan gibi kendine mahsus bir zamanı da yaratmayı başarmıştır. Bu bakımdan bütün bunlara kapitalizm evreleri olarak bakabiliriz. Kendi yeni kültürünü ortaya koyan kapitalizm, her evrede yenilenme kabiliyetine de sahiptir. Kapitalizmin bir evresi olan küreselleşme, zaman ve uzam ufuklarının sıkıştırılmasını, anlık ve derinliği olmayan bir dünyanın yaratılmasını ifade eder. Küresel uzam, bir akışlar uzamıdır, elektronik bir uzamdır, merkezi yoktur, sınırların ve cephelerin nüfuz edilebilir olduğu bir uzamdır.[34] Boym da geç kapitalizmin gelişmesi ve dijital teknolojinin gelişimiyle yerel mekanın aşılmakla kalmayıp sanallaştığını da söyler.[35]

Sahip olduğumuz zamansallıklar farklı dönemlerde büyük yaralar aldı ve zarar gördü, üstelik bu durum devam da etmektedir. İlk durum yeni medya ile daha da güçlenen küreselleşmenin doğurduğu bir sonuçtur. İkincisi ise modernleşme sürecinde yaşanılan kayıpların sonuçlarından kaynaklıdır. Başka insanın, toplumun, coğrafyanın zamanını kendine taşıma çabasının doğal bir çatışma doğuracağında kuşku bulunmamaktadır. Her ne kadar doğrudan epistemolojinin alanıyla izah etsek de, bu durum giderek ontolojinin sahasına doğru yol almaktadır. Bu bakımdan bu çatışma yine

33 Bauman, a.g.e., s. 25.

34 David Marley, Kevin Robins, *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, Çev.: Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 160

35 Boym, a.g.e.,, s. 37

doğal olarak kendi varlığıyla, varlık sahasıyla, varlık özellikleriyle çatışma anlamına da gelecektir. Yerlilik bu çatışma yersizliğini önlerken, insan, toplum ve devlet olarak bir zamansallığa sahip olmak bakımından bir imkan sunmaktadır. Bu zamansallık bir hafıza ile hemhal olmanın imkanlarını taşırken, diğer yandan kendine mahsus bir zaman akışına sahip olmayı da doğurmaktadır. Kendimizi olduğu kadar, tüm varlığı anlamanın ve varlığın anlaşılır olmasının yollarından birisi de özgün zamansallıklardır.

Kaynakça

Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi*, Çev.: Hülya Tufan,, YKY, İstanbul, 4. Baskı, 2002.

Giddens, G., *Modernliğin Sonuçları*, Çev.: Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

Giddens, A., *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev.: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Marley, D., Robins, K., *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar,* Çev.: Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Hobsbawn, E., *Tarih Üzerine*, Çev.: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2009.

Bergson, H., *Zihin Kudreti*, Çev.: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

Habermas, J., *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çevirenler: Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmet Mahir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*,Yay. Haz.: Tahir Galip Seratlı, Sufi Yayınları, 3. Baskı, 2012.

Kundera, K., *Gülünesi Aşklar*, Çev.: Rıfat Serdar Kırkoğlu, Can Yayınevi, İstanbul, 2002.

Erol, M., *Yerlilik Düşüncesi*, Profil Kitap, İstanbul, 2016.

Sennett, R., *Gözün Vicdanı: Kentin Vicdanı ve Toplumsal Yaşam*, Çev.: Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Kracauer, S., *Tarih/ Sondan Bir Önceki Şeyler*, Çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2014.

Blake, S., *Erken Modern İslâm'da Zaman*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

Boym, S., *Nostaljinin Geleceği*, Çev.: Ferit Burak Aydar, Metin Yayınları, 2009.

Bauman, B., *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev.: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Bauman, Z., *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çev.: Abdullah Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 4. Basım, 2012.

Şemsî Ahmed Paşa'nın İtikâd Manzumesi

Shemsi Ahmed Pasha's Itikad Poetry

Zahir SÜSLÜ[*]

Öz

Klasik Türk edebiyatı dönemi içerisinde siyer, miraç, tevhid, naat, mevlid gibi dinî konulu birçok manzum eser yazılmıştır. Sultan Süleyman ve Sultan Selim dönemlerinde devlet hizmetinde bulunan Şemsî Ahmed Paşa'nın edebî ve dinî nitelikte birçok eseri mevcuttur. Bu makale, Şemsî Ahmed Paşa adına Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde kayıtlı bir İtikâd Manzumesi'nin incelemesidir. Çalışmaya öncelikle, akaid ilmi ve klasik Türk edebiyatı döneminde yazılmış manzum akaid eserleri hakkında bilgi verilerek başlanmıştır. Sonrasında sırasıyla; incelenen eserin müellifi, nüshaları, yazılış tarihi ve sebebi, şekil özellikleri, muhtevası hakkında bilgi verilmiştir. Bu incelemeden sonra eser, latin harflerine aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Şemsî Ahmed Paşa, itikâd, manzume, akaid, tercüme*

Abstract

During the period of Classical Turkish Literature, many poems have been written on the religious themes such as the siyer, miraç, tawhid, naat and mevlid. Shemsi Ahmed Pasha, who was in the service of Sultan Süleyman and Sultan Selim had many literary and religious works, too. This article is a review of a poem written by a poet named Shemsi Ahmed Pasha and archived in the Selimiye Manuscripts Library, Konya Manuscript Library and Suleymaniye Manuscripts Library. It was started with information on the akaid and poetic akaids written in Classical Turkish Literature period. Then, respectively, information about the copies, author, date and reasons

[*] Arş. Gör., Batman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Orcid: 0000-0002-9518-7597, zahirsuslu@hotmail.com

Geliş tarihi: 18.11.2018 / **Kabul tarihi:** 23.12.2018

of writing, shape properties and the content of the work examined is given. Finally, the transcription of the poem is given.

Keywords: *Shemsi Ahmed Pasha, creeds, poem, akaid, translation*

Giriş

Dinî ıstılahta manası iman, inanç olan itikâd[1] kelimesi; düğümlenip kalma, bir şeye bağlanma anlamındaki "akd"[2] kelimesinden türemiştir. Akaid kelimesi de; akd kelimesinden türemiş olup gönülden bağlanılan şey anlamındaki akîde kelimesinin çoğuludur.[3] Akaid terim olarak İslam dininin temel kaideleri, inanılması zaruri hükümleri anlamına gelmektedir.[4]

İslam dinince inanılması gereken hükümler bir bütündür. Naslarla sabit olan imanî hükümlerin bir kısmına inanmak bir kısmını da reddetmek küfürdür. Bu hükümler ilk peygamberden son peygambere kadar değişmez hükümlerdir. İslam dininin tevhid akidesi ile Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin tevhid akideleri esas itibariyle aynıdır. Ancak bu dinlerin İslam akidesinden farklılaşması, sonraları kul müdahalesi neticesi ile ortaya çıkmıştır. Hatta İslam dini içerisinde de Mutezile, Maturidiye, Eşariye gibi mezheplerin akidelerinde de kader, kabir, Allah'ın sıfatları gibi noktalarda farklı anlayışlar mevcuttur.[5]

Akaid ilminin konusu Amentü olarak bilinen Allah'a, Allah'ın meleklerine, kullarına gönderdiği kitaplara, peygamberlere, kadere ve kazaya, Ahiret gününe inanmak gibi imanî esaslardır. Bu ilim, akıl baliğ olmuş her ferde farz olduğu için, akaid ilmi, birçok din alimi tarafından önemsenmiş ve bunun neticesinde bu alimler tarafından birçok dinî eser yazılmıştır.[6] Ebû Hanîfe'nin "*Fıkhu'l-Ekber*" isimli eseri akaid ile ilgili ilk eserlerdendir.

Ebû Hanîfe, İmam Şafi'î, Tahâvî, Ahmed bin Hanbel, Tâberî gibi birçok alim akaid üzerine eser yazmıştır. Bu ilk dönem eserleri, konu olarak genellikle bidat ehlini reddeden ve sünnet akidesini ortaya koyan risalelerdir. Bu eserlerde İslam akidesine uymayan görüşler reddedilmiş, doğru akide açıklanmıştır.[7] Bu durum Eşarî ve Maturidî akidesinin

1 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2013, s. 274.

2 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 2005, s. 21.

3 Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *TDVİA*, cilt 2, 1989 Ankara, s. 212.

4 Ahmet Saim Kılavuz, TDVİA, s. 212.

5 Ahmet Saim Kılavuz, TDVİA, s. 212-213.

6 Ahmet Saim Kılavuz, TDVİA, s. 213.

7 Ahmet Saim Kılavuz, TDV Yayınları, s. 214.

sistemleşmesini sağlamıştır. Ehl-i Sünnet müntesipleri itikâd olarak bu ekole tabi olmuştur.

Hemen her dönemde lüzum görüldüğü için akaid ile ilgili eserler yazılmıştır. Mensur olarak yazılan eserlerin yanı sıra manzum olarak yazılan akaid eserleri de mevcuttur. Tercümesi yapılan eser manzumsa tercüme de formata uygun olarak manzum yazılmıştır. Ûşî'nin manzum olan Arapça "*Kasîde-i Emâlî*"sine Hoca Sadeddin Efendi'nin, Şem'î'nin, Visâlî'nin ve Yanyalı Hâfız Refi' Efendi'nin Türkçe manzum tercümeleri; Hızır Bey'in Arapça "*Kasîde-i Nûniyye*"sine müellifi bilinmeyen bir şairin yaptığı Türkçe tercüme; Molla Câmî'nin manzum olan Farsça "İtikâ*d-nâme*"sine Duhânî-zâde Velî'nin Türkçe manzum tercümesi bu türden tercümelere örnektir.[8]

Yine Ebû Hanîfe'nin mensur olan "*Fıkhu'l-Ekber*"ine Âlemî ve Seyyidî'nin Türkçe yaptıkları manzum tercümeler, Ebû Hanîfe'nin mensur olan "*el-Vasıyye*"sine Hüccetü'l-İslâm lakaplı Muhammed adlı bir şahsın Türkçe yaptığı manzum tercüme[9] Adudüddin Îcî'nin "*Akâidü'l-Adudî*"sine müellifi bilinmeyen bir şairin Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde manzum tercümesi, Nesefî'nin Arapça olan "*Akaid-i Nesefî*" eserine Reyyî'nin "*Nûru'l-Hüdâ*" isimli Türkçe manzum tercümesi[10] de klasik Türk edebiyatı geleneği içinde yer alan manzum akaid örnekleridir.

Tercümeler haricinde klasik Türk edebiyatı dönemi içerisinde telif olarak yazılan manzum akaid eserleri de mevcuttur. Nahifî'nin "*Tevhid-i Hakk*"ı, Rıza'î'nin "*Nazmu'l-Leâlî*"si, Vecihî Paşa-zâde'nin "*Kaside-i İtikadiye*"si ve Veled Çelebi İzbudak'ın "*Türkçe İtikad Manzumesi*" bu türden eserlere örnek gösterilebilir.[11]

Ebû Hanîfe'nin "*Fıkhu'l-Ekber*"ine Âlemî'nin yaptığı tercüme, kasîde nazım şekli ile yazılmış olup eser 98 beyittir. Eser, 17. yüzyıl veya öncesinde tercüme edilmiştir.[12] Seyyidî'nin yaptığı tercüme, bazı bölümleri kasîde nazım şekliyle yazılmış olmakla birlikte eserin geneli mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. Eser derkenarlarındaki beyitlerle birlikte toplam 205 beyittir. Eser, 17. yüzyılda yazılmıştır.[13] Ebû Hanîfe'nin "*el-Vasıyye*"sine Hüccetü'l-İslâm lakaplı Muhammed'in yaptığı tercüme, mesnevi nazım şekli ile

8 Ali İhsan Akçay, *Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin*, Bursa 2011, s. 31, 53, 57.

9 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 16.

10 Süleyman Mecek, *Reyyî'nin Kitâb-ı Rûşenî isimli Manzum Ferâizi (İnceleme-Metin)*, İzmir 2010, s. 9.

11 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 72.

12 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 17-19.

13 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 25.

yazılmış olup eser 182 beyittir.[14] Eserin yazılış tarihi bilinmemektedir.

Nesefî'nin "*Akaid-i Nesefi*"sine Reyyî'nin yaptığı "*Nûru'l-Hüdâ*" tercümesi, mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup eser 24 varaktır. Eser, 1706 tarihinde yazılmıştır.[15]

Adudüddin Îcî'nin "*Akâidü'l-Adudî*"sine müellifi bilinmeyen bir şairin üç dilde 76'şar beyitlik tercümesi mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır.[16]

Ûşî tarafından kaside nazım şekliyle yazılmış olan "*Kasîde-i Emâlî*" eserine Hoca Sadettin Efendi'nin yaptığı "*Lâmiyye-i Kelâmiyye*" tercümesi, kasîde nazım şekli ile yazılmış olup eser 67 beyittir. Eser, 16. yüzyılda tercüme edilmiştir.[17] Şem'î'nin tercümesi, murabba nazım şekli ile yazılmış olup eser 134 (67x2) beyit ve Şem'î'nin ilave ettiği 14 beyittir. Eser, 16. yüzyılda yazılmıştır.[18] Visâlî'nin tercümesi, kasîde nazım şekliyle yazılmış olup eser 66 beyittir.[19] Yanyalı Hâfız Refi' Efendi'nin tercümesi, mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup eser 175 beyittir. Eser, 19. yüzyılda yazılmıştır.[20]

Hızır Bey'in "*Kasîde-i Nûniye*"sine müellifi bilinmeyen bir şairin yaptığı tercüme, kasîde nazım şekliyle yazılmış olup eser 217 beyittir.[21]

Molla Câmî'nin İtikâd-nâme'sine Duhânzâde Velî'nin yaptığı tercüme, mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup eser, 395 beyittir. Eser, 16. yüzyılda yazılmıştır.[22]

Manzum olarak yazılan telif eserlerden Nahîfî'nin Tevhîd-i Hakk'ı mesnevi nazım şekli ile yazılmış olup eser 756 beyittir. Eser, 18. yüzyılda yazılmıştır.[23] Rızâ'î'nin Nazmu'l-Le'âlî'si mesnevi nazım şekli ile yazılmış olup eser 288 beyittir. Eser, 17. yüzyılda yazılmıştır.[24] Vecihî Paşa-zâde'nin Kasîde-i İtikadiyye'si kasîde nazım şekli ile azılmış olup eser 215 beyittir.[25] Veled Çelebi İzbudak'ın Türkçe İtikad Manzumesi, hece vezni ile yazılmış olup eser 102 kıtadır. Eser, 20. yüzyılda yazılmıştır.[26]

14 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 29.
15 Süleyman Mecek, Reyyî'nin Kitâb-ı Rûşenî isimli Manzum Ferâizi (İnceleme-Metin), s. 9.
16 Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, numara 19 Hk 1084/2, sayfa 2-19.
17 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 33-35..
18 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 40.
19 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 46.
20 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 49-50.
21 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 55.
22 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 58-61.
23 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 75.
24 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 82-84.
25 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 93.
26 Ali İhsan Akçay, Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin, s. 95.

Tüm bu bilgiler göz önüne alındığında, klasik Türk edebiyatı dönemi içerisinde tercüme eserlerin telif eserlerden daha fazla olduğu görülmüştür. Manzum olarak tercümesi yapılan eserlerin ekseriyetle Arapça eserlerden tercüme edildiği tespit edilmiştir. Tercüme eserlerin yalnızca bir tanesi Molla Câmî'nin Farsça olan İtikâd-nâmesinden tercümedir. Bu eserler nazım şekli olarak mesnevi, kasîde, murabba ve kıta ile yazılmıştır. Eserlerden bir tanesi hece ölçüsü ile yazılmıştır, diğer eserler aruz vezni ile yazılmıştır. Eserler genel olarak 100 küsur beyitlik eserlerdir. Sadece Nahîfî'nin eseri 756 beyittir.

Makalenin asıl konusunu oluşturan Şemsî Ahmed Paşa'nın Manzum İtikâd Manzumesi de telif bir eserdir. Tüm bu eserler dikkate alındığında klasik Türk edebiyatı dönemi içerisinde hemen her yüzyılda birçok manzum tercüme ve telif eserin mevcut olduğu görülmektedir.

1. Şemsî Ahmed Paşa

Eserin müellifi Şemsî Ahmed Paşa'dır. Şair kendi hayatı hakkında birtakım bilgileri, yine kendi eseri olan "Manzum Vikâye Tercümesi"nde anlatmıştır. Bu bilgilere göre, müellifin 16. yüzyılda yaşadığı anlaşılmıştır.[27] "Manzum Vikâye Tercümesi"nin 4a ila 6a varakları arasında 40 beyitlik kısımda müellif, silsilesini ve hayatını anlatmıştır. Şairin asıl ismi Ahmed'dir:

Adum Aḥmed'dürür benüm ammā

Şemsī[28] Paşa daḫi dinürse n'ola[29]

Şairin soyu Halid bin Velid'e dayanmaktadır. Yine Bayezid-i Veli de şairin ceddindendir:

Şemsī[30] olsam n'ola cihānda ferīd

Cedd-i a'lem **Ḫālid bin Velīd**[31]

Şoñra Ya'ḳūbuñ oġlı oldı 'Alī

Andan olmuş *idi* **Bāyezid-i Velī**[32]

Eserde, şairin silsilesi şu şekildedir: Halid bin Velid, Nureddin, Şemseddin, Yakub, Ali, Bayezid-i Veli, İsfendiyar, İbrahim, Kızıl Ahmed,

27 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 6a-7b: Şemsî Ahmed Paşa bu varaklarda hem Kanuni Sultan Süleyman hem de Yavuz Sultan Selim'e medhiyede bulunmuştur. Bu duruma göre şairin 16. yüzyılda yaşadığı söylenebilir.

28 "Şemsî" kelimesini vezine uyması için "Şemsi" olarak okumak gerekmektedir.

29 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 5a.

30 "Şemsî" kelimesini vezine uyması için "Şemsi" olarak okumak gerekmektedir.

31 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 4a.

32 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 5a.

Muhammed Mirza, Şemsî Ahmed Paşa.[33]

Şairin annesi Osmanlı ailesindendir:

Ḫālid'e çıḳdı silsileyle peder

Āl-i 'Oṣmān'a müntesib māder

Şair, ceddinin Sultan Mehmed Han'dan beri Osmanlı Devleti'ne hizmet ettiğini söylemektedir.[34] Yine kendisinin de Sultan Süleyman'dan çokça himmet gördüğünü ve 2. Selim zamanında Osmanlı Devleti'ne hizmet ettiğini söylemektedir. Şair; Anadolu, Rumeli beylerbeyliği yapmış, Rumeli beylerbeyi iken Zigetvar Seferi'ne komutanlık ederek Zigetvar'ı fethetmiştir.[35]

Erhan Afyoncu'nun İslam Ansiklopedisi'ndeki Şemsî Ahmed Paşa maddesinde,[36] şairin Türkçe divanının, "*Cevâhirü'l-kelimât*" isimli Arapça-Türkçe ve manzum yazılmış "*Tuhfe*" isimli Farsça-Türkçe iki lügatının, 2398 beyitlik "Şehnâme-i Sultan Murâd" isimli bir eserinin olduğu bilgisini vermiştir. Erhan Afyoncu, Şemsî Ahmed Paşa'nın 1580'de vefat ettiğini bildirmektedir.

Bunların yanında yapılan araştırma sonucu Şemsî Ahmed Paşa'nın "*Murgiye*"[37] ve "*Gülşen-i Esrâr*"[38] isimli eserleri de tespit edilmiştir.

2. Eserin Nüshaları

Eserin üç nüshası tespit edilmiştir. İlk nüsha, Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesinde 22 Sel 2130 arşiv numarasında kayıtlı Şemsî Ahmed Paşa'nın, Manzume-i Fıkhiyye olarak kaydedilen "Manzum Vikâye Tercümesi"nin devamında, 27b-32a varakları arasında yer almaktadır. 6 varak olan eserin ismi yazılmamıştır. Her varak 11 satırdır. Nüshanın yazı çeşidi taliktir. Eser, toplamda 102 beyittir. Eserin başında ve sonunda herhangi bir kayıt yoktur.

Yine eserin tespit edilen ikinci nüshası Konya Yazma Eserler Kütüphanesinde 42 Kon 3553/2 arşiv numarasında 21b-25a yaprakları arasındadır. Bu nüshada eserin ismi "Manzum Ahvâl-i Kabir" olarak yazılmışsa da eser, sadece kabir hallerini anlatan muhtevadadır demek doğru değildir. Nüshanın yazı çeşidi nesihtir. Eserin başında ve sonunda herhangi bir kayıt yoktur.

33 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 4a-5a.

34 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 5a.

35 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 5b-6a.

36 Erhan Afyoncu, "Şemsi Ahmed Paşa", *TDV Yayınları*, Ankara 2010, cilt 38, s. 529.

37 06 Hk 1239, www.yazmalar.gov.tr/eser/murgiye/71451, (24.07.2018).

38 06 Hk 1240, www.yazmalar.gov.tr/eser/gulsen-i-esrar/71460, (24.07.2018).

Üçüncü nüsha, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Laleli Bölümünde 01980-003 numarada kayıtlıdır. Eser, 19-22 yaprakları arasında 19 satır ve talik yazıyla yazılmıştır. Eser, İtikâd-nâme-i Şemsî Paşa olarak kaydedilmiştir. Nüshanın yazı çeşidi taliktir. Eserin başında ve sonunda herhangi bir kayıt yoktur.

Eserin çevirisi yapılırken Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesinde 22 Sel 2130 arşiv numaralı nüshaya **S1**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Laleli Bölümü 01980-003 numaralı nüshaya **S2**, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi 42 Kon 3553/2 arşiv numaralı nüshaya **K** adı verilmiştir. Bu bu üç nüsha karşılaştırılarak eser latinize edilmiştir.

3. Eserin Yazılış Tarihi ve Sebebi

Eserin yazılış tarihi tam olarak belli değildir. Ancak Şemsî Ahmed Paşa'nın, "*Manzum Vikâye Tercümesi*"nde 2. Selim döneminde görev yaptığını belirtmesi hasebiyle, "İtikâd Manzumesi"ni 16. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı söylenebilir. Bunun haricinde eserin hangi tarihte yazıldığına dair bir bilgi mevcut değildir.

Yine şair:

Ey dil-ḫaste gezme ser-gerdān
Gözi*ñ* aç *olma vāli*h ü ḥayrān

İtiḳāduñ nedür beyān eyle
Meẕheb-i ḥaḳḳı 'ayān eyle

Ehl-i Sünnet 'aḳāyidin bir bir
Bize şerḥ eyle görelüm nicedür[39]

diyerek eserini, Ehl-i Sünnet itikâdını bilmeyenlere öğretmek ve akaidi bilmeyen bir müminin kalmaması amacıyla yazdığını belirtmektedir.

4. Eserin Şekil Özellikleri

Şair eserini, mesnevi nazım şekli ve aruzun "Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün" vezniyle yazmıştır. Bir beyit haricinde, vezni şiire uygulamakta zorluk çekmemiştir:

39 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 27b.

Vāy eger dilüñe olup ḳāṣır

Olmayasun cevābda ḥāżır (b. 37)

Şair, kafiye bulmakta zorluk çekmemiştir. İki beyitte ahengi kafiye yerine redifle sağlamıştır:

Evvelā vaṣf-ı Ḥaḳḳ'a āġāz it

Naġmeler ile ḫoş ser-āġāz it (b. 9)

Ḳamçılar ellerinde āteş**den**

Şanma ḳorḳar ḥayā ider sen**den** (b. 33)

Kafiye yaparken başvurduğu kelimelerin büyük çoğunluğu Arapça kelimelerdir:

müdām-selām (b. 2), aṣḥāba-aḥbāba (b. 3), s̱enā-cezā (b. 4), s̱enā-imlā (b. 5), gerdān-ḥayrān (b. 6), beyān eyle-'ayān eyle (b. 7), ibtidā' eyle-intihā eyle (b. 10). Bu örnekler 102. beyite kadar bu şekilde gitmektedir. Arada birkaç beyitte kafiyeler, Türkçe veya Farsça kelimelerden oluşmaktadır.

Bazı beyitlerde ahengi oluşturmak için rediflerden de yararlanmıştır:

beyān **eyle**-'ayān **eyle** (b. 7), ibtidā' **eyle**-intihā **eyle** (b. 10), i'tiḳād **eyle**-i'timād **eyle** (b. 16), ol**ur kāfir**-ḳal**ur kāfir** (b. 21), z̲ikr **eyle**-fikr **eyle** (b. 26), zār**uñı yād it**-rūzigār**uñı yād it** (b. 27), ḥużūr üzere-sürūr üzere (b. 47), sa'ādet**e maẓhar**-şeḳāvet**e maẓhar** (b. 76), iṭā'at **itmedü**ñüz-'ibādet **itmedüñüz** (b. 90), dil-şikeste **olup**-pāy-beste **olup** (b. 92), nār **içre**-ıżṭırār **içre** (b. 93), dūr **it**-mesrūr **it** (b. 96), az **gelür**-dirāz **gelür** (b. 98).

Şemsî Ahmed Paşa, manzumesinde sıkça Arapça ve Farsça kelimelere başvurmuştur. Türkçe isimleri kullanmaktan kaçınmıştır. Türkçe kelimeler genellikle fiillerdir. Aşağıda ilk beş mısrada şairin kullandığı Türkçe kelimeler koyu punto ile gösterilmiştir:

Evvelā **idelüm** Ḫudā'ya sipās

Yoḳ-durur ni'metine ḥadd ü ḳıyās

S̱āniyen Ḥażret-i Rasūl'e müdām

Bizden olsun ṣalāt ü medḥ ü selām

Ba'dehu cümle āl ü aṣḥāba

Tābi'īne cemī'-i aḥbāba

Şad hezārān hezār medḥ ü s̱enā

Tā ki **olunca** rūz-ı ḥaşr ü cezā

Eyledük çün beyān-ı ḥamd ü s̱enā

Eylegil i'tiḳāduñı imlā

Şiirin kalan beyitlerinde de Arapça kelimelerin yoğun olarak kullanılmıştır.

5. Eserin Muhtevası

Şair esere, Allah'ı hamd ederek, Hz. Peygamber'e salat ve selam, âline ve ashabına ve de tâbi'ine medh ü selam ile başlamıştır. Sonrasında Allah'ın vasıflarını, Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olmadığını, âlemlerin sonradan yaratıldığını, kafirlerin cehennemde ebedi kalacaklarını, kabir hayatının ve de Münkir ve Nekir isimli sorgu meleklerinin varlığını anlatmıştır. Şair, insanların haşr edileceği günde neler olacağını, sırat köprüsü, cennet, cehennemin varlığını; insanların cennet ve cehennemdeki ahvali gibi diğer mezheplerin kabul etmedikleri, ancak Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği imanî meseleleri anlatmıştır. Eser, bu yönüyle aslında Ehl-i Sünnet akidesini anlatan bir manzumedir. Nitekim:

İ'tiḳāduñ nedür beyān eyle

Me̱zheb-i ḥaḳḳı 'ayān eyle

Ehl-i Sünnet 'aḳāyidin bir bir

Bize şerḥ eyle görelüm nicedür[40]

beyitlerinden de anlaşıldığı üzere eser nitelik olarak Ehl-i Sünnet akaididir. Eser, dua ile son bulmuştur.

Sonuç

16. yüzyılda yaşamış olup miladî 1580 tarihinde vefat eden Şemsî Ahmed Paşa, şairliğinin yanı sıra Osmanlı Devleti'nde Anadolu, Rumeli beylerbeyliği yapmış, Rumeli Beylerbeyi iken Zigetvar Seferi'ne komutanlık ederek Zigetvar'ı feth edilmesinde rol almış bir devlet adamıdır. Şemsî Ahmed Paşa, "İtikâd Manzumesi" ve "Manzum Vikâye Tercümesi" gibi dinî nitelikli eserler yanında, "Türkçe Divan", "Cevâhirü'l-kelimât" ve "Tuhfe" isimli manzum iki lügat ve 2398 beyitlik "Şehnâme-i Sultan Murâd" isimli

40 Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 22 Sel 2130, varak: 27b.

edebî eserler de yazmıştır. Şemsî Ahmed Paşa, incelemesi yapılan "İtikad Manzumesi"nde aruz veznini şiire başarılı bir şekilde uygulamıştır. Şair eserini yazarken edebî bir amaç gütmemiştir. Didaktik nitelikte olan eserini Ehl-i Sünnet akaidini öğretmek amacıyla yazmıştır. Nitekim klasik Türk edebiyatı dönemi içerisinde akaid konulu manzum eserlerin tümü Ehl-i Sünnet itikâdına uygun bir şekilde yazılmıştır. Klasik dönem içerisinde manzum olarak yazılmış onlarca tercüme ve telif akaid eseri mevcuttur. Akaid konulu eserlerden bir kısmı çalışılmış olup bir kısmı da çalışmak isteyen araştırmacılar için yeni bir çalışma sahasıdır.

Çeviri Metin

İ'tikād-nāme-i Şemsī Paşa (Raḥmetullāhi 'aleyh)[41]

Fe'ilātün Mefā'ilün Fe'ilün

1 Evvelā idelüm Ḫudā'ya sipās
Yoḳ-durur ni'metine ḥadd ü ḳıyās

2 Ṣāniyen Ḥażret-i Rasūl'e müdām
Bizden olsun ṣalāt ü medḥ ü selām

3 Ba'dehu cümle āl ü aṣḥāba
Tābi'īne cemī'-i aḥbāba

4 Ṣad hezārān hezār medḥ ü ṣenā
Tā ki olunca rūz-ı ḥaşr ü cezā

5 Eyledük çün beyān-ı ḥamd ü ṣenā
Eylegil i'tiḳāduñı imlā

6 Ey dil-i ḫaste gezme ser-gerdān
Gözüñ aç olma vālih ü ḥayrān

7 İ'tikāduñ nedür beyān eyle
Meẕheb-i ḥaḳḳı gel 'ayān eyle

8 Ehl-i Sünnet 'aḳā'idin bir bir
Bize şerḥ eyle görelüm nicedir

9 Evvelā vaṣf-ı Ḥaḳḳ'a āġāz it
Naġmeler ile ḫoş ser-āġāz it

41 Bu başlık S1 ve K nüshalarında yoktur.

10 Vaṣf-ı ẕātıyla ibtidā' eyle
Nām-ı pākıyla intihā eyle
11 Çünki oldı baña bu güne ḫiṭāb
Diñle şimden girü su'āle cevāb
12 Evvelā bir-dürür Ḫudā-yı İlāh
Hem Muḥammed-dürür Rasūlullāh
13 Ne ḳadar var ise nebī vü rasūl
Cümlesine belī di olma fużūl
14 Cümlesinüñ güzīdesi ammā
Muṣṭafā müctebā ḥabīb-i Ḫudā
15 Cümlesi üstine ṣalāt ü selām
Bizden olsun hezār bār-ı müdām
16 Ṯāniyen şöyle i'tiḳād eyle
Sözümi diñle i'timād eyle
17 Ġayr-ı maḫlūḳdur kelām-ı Allāh
Müdde'āma olur hezār güvāh[42]
18 Daḫi ḥādiṯ-dürür bu kevn ü mekān
Ḫāṣa lillāh ḳadīm ola bu cihān[43]
19 Muṭlaḳā ḳādir ü ḳadīm Ḫudā[44]
Yoḳ-durur mā-sivāda ẕerre beḳā
20 Ḫaşr ü iḥyāda ḳā'ilüz muṭlaḳ
'An-ḳarīb olısar-durur el-ḥaḳ
21 Bu sözüñ münkiri olur kāfir
Nārda tā ebed ḳalur kāfir
22 Cennet ü nār ü ḥūrī vü rıḍvān
Ḫakkā ṯābit-dürür ṭurur el-ān[45]

42 Müdde'āma' S2: Müdde'āya
43 ola→ S2: evlā
44 muṭlaḳā' S2: muṭlaḳ
45 Ḫaḳḳā' S2: Ḫaḳḳ u

23 Enbiyā mu'cizātı ẓāhirdür
Bu ki münkir caḥūd ü kāfirdür
24 Hem kerāmāt-ı evliyā-yı kibār
Ḥaḳ-durur eyle bunlara iḳrār
25 Yeter itdüñ dilā burada beyān
Ḥālet-i ḳabri ḥaşri eyle 'ayān

Bu maḳām hevl-nāk ol maḳāmdur ki ḳabre vardıḳda ḥāl nice olur ānı beyān eyler ve Münker ü Nekīr melekleri gelüp nice su'āl ü cevāb olur ānı 'ayān eyler[46]

26 Ey dil-i ḫaste mevtā z̲ikr eyle
Nic'olur ḥaşr ü neşri fikr eyle
27 Nic'olur ḥāl-i zāruñı yād it
Nic'olur rūzigāruñı yād it
28 Gele çün saña biñ 'Azrā'īl
Mevt irüb ḥalüñ ola zār ü z̲elīl[47]
29 Varduġuñ gibi ḳabre sen bī-şek
Gelür evvel saña şol iki melek
30 Ne melek her birisi bir ejder
Yüzleri ḳara zengīye beñzer
31 Gözleri ezraḳ ü mühīb ü ġarīb
Görmemiş kimse böyle şekl-i 'acīb
32 İki sā'ildür ol bilā-tezvīr
Biri Münker-dürür birisi Nekīr
33 Ḳamçılar ellerinde āteşden
Şanma ḳorḳar ḥayā ider senden
34 Saña evvel su'āl idüp dirler
Bize Rabbüñ peyemberüñ diyüvir

46 S2: Bu maḳām hevl-nāk ḳabre vardıḳda ḥāl nice olur ve Münker ü Nekīr gelüp nice su'āl ü cevāb olur bildürür

47 irüb' S2: olup

35 Daḫi dīnüñ nedür ne ümmetsün
Nice meẕhebdesün ne milletsün
36 Ḫoş sa'ādet-dürür eger ey dost
Ellerüñden ḫalāṣ olursa bu post
37 Vāy eger dilüñe olub ḳāṣır[48]
Olmayasun cevābda ḥāżır
38 İdeler çün ferişteler pervāz
'Amelüñdür olan saña dem-sāz
39 'Amelüñ ḫūb olursa ġam yime sen
Açılur bāġ-ı cennete revzen
40 Nāz u ni'metle anda bī-ġamsun
Ḥaşre dek pür-ḥużūr u ḫurremsün
41 Eyledüñse yavuz 'ameller sen
Cānib-i nāra açılur revzen
42 Ḥaşr olunca 'aẕāb-ı ḳabir olur
İtdügüñ şūm 'amel senüñle ḳalur

Bu maḳām aḥvāl-i ḥaşri taḥrīr ve mü'minīn ü 'uṣātuñ ḥālin taḳrīr eyler

43 Emr-i Ḥak ile çalına çün ṣūr
Gele meydān-ı ḥaşre ehl-i ḳubūr
44 Kimi 'uryān gelür kimi giryān
Kimi ḥayrān gelür kimi ḫandān
45 Kimisi baḥr-i luṭf-ı Ḥaḳḳ'a ġarīḳ
Ba'żılar nār-ı ıżṭırāba ḥarīḳ
46 Ḫalḳı yer yer zebānīler süreler
Āteşīn ḳamçılarla berk uralar
47 Kimisi ümmetüñ ḥużūr üzere
Gele ikrām ile sürūr üzere

48 S1, K: Vāy veylā eger olup ḳāṣır

48 Yüzi nūr ile pür olur ’Araṣāt
Böyle olur efendī ehl-i necāt

Faṣl-ı mīzān **aḥvālini beyān ider**[49]

49 Ḳāḍī olup o gün Ḥudā-yı cihān
Ḳurılur anda bir ulu mīzān

50 Her kişinüñ ṣevāb ü cürmi hemān
Olur ol keffelerde cümle beyān

51 Eylügi kemlügi olup ẓāhir
Muḳteżāsınca ḥükm olur āḫir

52 Görür itdügi kārı bāy ü gedā
Diyemez oldı baña ẓulm ü cefā

Ḫudā-yı Te’ālā cānibinden herkese nāme geldügin beyān idelüm ve her şaḫṣa ol nāme ne keyfiyyet ile vāṣıl olur ānı ’ayān idelüm[50]

53 Ba’d-ez-ān nāmeler ola ẓāhir[51]
Ḫalḳı hep nāmeye ola nāẓır

54 Ṣunalar kimine yemīninden
Diyeler ehl-i dīn imişsüñ sen

55 Göre ol nāmesinde fevz ü necāt
Aña cennetde var nice derecāt

56 Kendü bir pādişāh-ı dehr olmış
Her ne maḳṣūdı var ise bulmış

57 Yā İlāḥī bi-ḥaḳḳ-ı nūr-ı Ḥabīb
Bu maḳāmı bize de eyle naṣīb

58 Ṣunalar kimine yesārından
Diyeler işte nāmeñi oḳu sen

49 S1, K: Faṣıl

50 S2: Ḫudā-yı müte’āl cānibinden herkese gelen nāmenüñ keyfiyyet-i vüṣūlidür; K: Ḫudā-yı Te’ālā cānibinden herkese nāme geldügin beyān ve ne keyfiyyetle vāṣıl olur ānı ’ayān idelüm

51 K: ola’ olup

59 Göre ol nāmesin o nāme siyāh[52]
Diye bir kerre āh u āh veyl-āh
60 Nāmeden böyle fehm olur ma'nā[53]
Derekāt-i caḥīm olur aña cā
61 Rāh-ı ḥakdan İlāhī döndürme
Böyle nā-sāz nāme gönderme

Bu maḳām ṣırāṭdan ne güne 'ubūr ve ne vechle mürūr olınur ānı beyān eyler [54]

62 Ba'd-ez-ān emr irişe nev'-i beşer
İdeler cümleten ṣırāṭı güẕer
63 Hiç bildüñ mi sen ṣırāṭı dilā
Nice menzil-dürür nedür 'acabā
64 Ḳurılur çāḳ cehennem üstine ol
Andan artuḳ orada yoḳdur yol
65 Ḳıldan ince ḳılıç gibi keskin
Var ḳıyās eyle sen hemān ötesin
66 Yoḳuşı biñ yıl ola biñ yıl iniş
Gördüm ehl-i ḥadīṯi böyle dimiş
67 Düzini daḫi yeg-süvāre yarar
Diḳḳat eylerse biñ ḳonaḳda geçer
68 Var ḳıyās eyle ey dil-i şeydā
Nic'olur anda ḥālümüz 'acabā
69 Emr-i Ḥaḳḳ ile cümleten insān
Olalar cānib-i Ṣırāt'a revān
70 Kimi maġmūm u kimisi ḫandān
Kimi şādān olur kimi giryān

52 göre' S1, K: görüp
53 nāmeden' S2: nāmede
54 S2: Bu maḳām ṣırāṭdan ne vechle 'ubūr olınur beyān ider

71 Kimisi yel gibi Ṣırāṭ'ı geçer
Geçemez kimisi caḥīme düşer[55]
72 Kimi yap yap yürür güẕer eyler
Kimisi berḳ-i ḫāṭıfa beñzer
73 'Ameli ḫūb olan şol ehl-i hüner
Ḥaḳḳ 'ināyet ider laṭīf geçer
74 'Ameli bed olan şu bī-çāre
Yüzinüñ üstine düşer nāre

Ḳāle'l-Lāhu tebāreke ve te'ālā ferīḳun fi'l-cennete ve ferīḳun fi's-sa'īr[56]

75 Ba'dehu ire emr-i Rabbānī
İki ṣaf ola nev'-i insānī[57]
76 Bir gürūhı sa'ādete maẕhar
Bir gürūhı şeḳāvete maẕhar
77 Biri ḫuld-ı na'īme ola revān[58]
Biri nār-ı caḥīmesine zenān
78 Gele bāb-ı cināna ehl-i cinān
Ola her biri ḫurrem ü ḫandān
79 İdüb i'zāz bunlara bī-şek
Gele ḳarşu nice gürūh-ı melek
80 Ḳılup ehl-i cināna istiḳbāl
Diyeler **fedḫulū ḳāle te'āl[59]**
81 Diye ehl-i cināna cümle enām
Es-selāmün 'aleyke ve'l-ikrām
82 Her kişi anda mühtedī olısar
Her kişi anda menzilin bulısar

55 geçemez' S1: geçmez
56 Yüce Allah buyurdu ki: Onların bir kısmı cennette bir kısmı da cehennemde olacaktır.
57 ṣaf' K: ṣınıf
58 ḫuld-ı na'īme' S2: cümle na'īme
59 Yüce Allah sana selam olsun diye buyurdu.

83 Her gedā anda pādişāh olur
Ebedī ṣaġ u ṣālim anda ḳalur
84 Eyle Yā Rab hidāyetüñ rehber
Bu-durur ḫāṭırımda şām u seḥer
85 Baña çoḳ luṭfuñ itdüñ erzānı
Umaram yine senden iḥsānı

Faṣıl

86 Gele ehl-i caḥīme çün nevbet
İde cümle zebānīler sür'at
87 Āteşīn ḳamçılar urup her an
Süreler bunları caḥīme revān
88 Gele ba'żı zebānīler ḳarşu
Görüp ehl-i caḥīmi pür-ḳayġu
89 Diyeler n'olduñuz be 'āṣīler[60]
Yüzleri ḳara ḳalbi ḳāsīler
90 Emr-i Ḥaḳḳ'a iṭā'at itmedüñüz
Aña layıḳ 'ibādet itmedüñüz
91 Ḳalbi maġmūm u ḫāṭırı maḥzūn
Baġrı envā'-ı zecr ile pür-ḫūn
92 Āteş-i ġamla dil-şikeste olup[61]
Derd ü miḥnetle pāy-beste olup
93 Ḳala ehl-i caḥīm nār içre
Elem ü ġamla ıżṭırār içre
94 Gerdeninde selāsil ü aġlāl
Ḳarnı içinde mār-ı zehr-i melāl[62]
95 Yidügi gāh zehir ü geh zaḳḳūm
Özge ḫālet-dürür bu ḫālet-i şūm

60 be' S1, K: ey
61 S2, K: Āteş-i ġam ile şikeste olup
62 S1, K: Ḳarnı içinde mār-ı māl-ā-māl

96 Bizi yā Rab caḥīmden dūr it
Kerem ü luṭfuñ ile mesrūr it

Faṣıl

97 Rūz-ı mīzān u ḥaşr u neşr ü ṣūr
Ẕikr olan şol Ṣırāṭ'ı daḫi 'ubūr

98 'Ameli ḫūb olana az gelür
Kem olursa 'amel dirāz gelür

99 'Āṣī olan kişilere mīzān
Gele eyyām-ı ḥaşr-i bī-pāyān

100 Ḳabirden ḳalḳa ḫurrem u ḫandān
Tā cināna girince ehl-i cinān

101 Gelmeye aña cümle bir sā'at
Münkir olma Ḫudā'da var ḳudret

102 Yā İlāhī Kerīm-i ẕü'l-iḥsān
Şemsī'ye eyle bunları āsān[63]

Kaynakça

Afyoncu, Erhan, "Şemsi Ahmed Paşa", TDV Yayınları, Ankara 2010, cilt 38, s. 527-529.

Akçay, Ali İhsan, *Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme-Metin*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 2011.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 2005.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Akaid", TDV Yayınları, Ankara 1989, cilt 2, s. 212-216.

Mecek, Süleyman, *Reyyî'nin Kitâb-ı Rûşenî isimli Manzum Ferâizi (İnceleme-Metin)*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Türk-İslam Edebiyatı Programı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2010.

Sami, Şemsettin, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2005.

63 "Şemsî" kelimesini vezne uyması için "Şemsi" olarak okumak gerekmektedir.

Yazma Eserler

Şemsî Paşa, Manzûme-i Fıkhiyye, Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, nu: 22 Sel 2130.

Şemsî Paşa Ahmed b. Mehmed b. Kızıl Ahmed, Manzûm Ahvâl-i Kabir, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 42 Kon 3553/2.

Şemsî Paşa, Murgiye, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, no: 06 Hk 1239.

Şemsî Paşa, Gülşen-i Esrâr, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, no: 06 Hk 1240.

Şemsî Paşa, İtikâd-nâme-i Şemsî Paşa, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli Bölümü, no: 01980-003.

_____ , Manzume Otuziki Farz, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nu: 19 Hk 1084/2.

Önce Yerel Vardı: Yerelin Evrensele Önceliği ve Üstünlüğü Üzerine

In The Beginning Was The Local:
On The Priority And Superiority Of The Local Over The Universal

Ömer BOZKURT*

Öz

Bu çalışmamızda farklılık, çeşitlilik, zenginlik, öznellik, ayrıntı, özgünlük kavramlarından hareketle yerellik-evrensellik ilişkilerini tartışmaya açtık. Bu çerçevede şu sorulara cevaplar bulmaya çalıştık: Önce yerel mi yoksa evrensel olan mı vardır? İnsanın ürettiklerini evrensel kılan nedir? Evrensel, bizatihi var mıdır yoksa görece bir evrensellik mi (başka bir ifadeyle evrenselleşen mi) bulunmaktadır? Evrensel olanın belirleyicileri nelerdir? Evrensel olan kendi özünden dolayı mı evrensel olur, yoksa onu evrensel kılan başka unsurlar var mıdır? Onu evrensel kılan unsurların mahiyetine dair neler söylenebilir? Yerel mi zenginliktir ve üretimi sağlar, yoksa evrensel olan mı? Evrensel olan mı cazip ve özgündür, yoksa yerel mi?

Anahtar Kelimeler: *Yerel, farklılık, evrensel, evrenselleşme, evrenselleştirme*

Abstract

In this study, we have started to discuss the relations of locality-universality with the concepts of difference, diversity, wealth, subjectivity, detail and originality. In this context, we tried to find answers to the following questions: Which one exists first: the local or universal? What makes human products universal? Does the universal exist itself or is there a relative universal? In other words, does universalization exist? What are the determinants of the universal? Does the universal become universal due to the self-essence or are there any other factors that make it universal? What can be said about

* Doç. Dr., Ömer Bozkurt, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-5317-1012

Geliş tarihi: 11.11.2018 / **Kabul Tarihi:** 15.12.2018

the nature of the elements that make it universal? Which one is wealth and provides production: the local or universal? Which is preferable and original: the local or universal?

Keywords: *Local, difference, universal, universalization, universalize*

I

Önce yerel vardı. Çünkü "yer-el" bir yere, bir bölgeye, belli bir coğrafyaya ait olmak[1] bakımından özeldir, kişiseldir, herkese mal edilmiş bir şey değildir. Yerel sadece o yerin bildiği, belli bir grubun tanıdığı, belli bir zamanda şahit olunmuş bir şeydir. Dünyada geniş insan kitlelerinin birbirinden haberdar olmadığı tarihin ilk dönemlerinde işte sadece bu nitelikte olan şeyler yani yerel bulunuyordu. Yerel, bu bakımdan belli bir yere, belli bir zamana ve belli kişilere bağlı veya özgü olan bir şey için kullanılmaktadır.[2]

Sonra evrensel (var)oldu. Yer, zaman ve özneler bütünü artıp büyüdükçe "yerler", "bölgeler", "coğrafyalar"; "çoğu zaman" veya "her zaman"; "birkaç grup insan", "birçok insan" ve "çoğu insan" gibi kavramlarla tanımlanan evrensel bir özellik zuhur etti. Bir şey, birçok bölgede bilinip kabul edilince, çoğu zamanda veya her zaman geçerli olunca ve birçok insan onu benimseyince, o şey için evrensel denmeye başlandı.[3] Öyleyse evrensel, yer, zaman ve özneleri daha çok olan veya bu bakımlardan daha çok yayılan şey için kullanılır diyebiliriz. Dolayısıyla hem yerel ve hem de evrensel kavramları için üç temel kriter bulunmaktadır: Mekan (yer), zaman ve insan.

Hali hazırda bilinen mevcudat içerisinde bilgiyi türeten insan olduğu için, yerel ve evrensel arasındaki ilişkileri de insan, zaman ve mekân bağlamında tartışmaktan başka bir çıkar yolumuz bulunmamaktadır. İnsan; bir zamanda ve bir mekânda var olur. Bu açıdan hemen belirtelim ki o evrensel değildir; çünkü zaman ve mekânla mahduttur. Öyleyse onun ürettiklerini evrensel kılan nedir? Evrensel, bizatihi var mıdır yoksa görece bir evrensellik mi (başka bir ifadeyle evrenselleşen mi) bulunmaktadır?

1 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c21b4bf7c9f12.53652854 (Erişim Tarihi: 02.12.2018)

2 Bu noktada "yerli" kavramının da benzer bir sınırlamaya sahip olduğu söylenebilir. Nitekim "Yerli sözcüğü her halükarda bizi bir "yer"le, bir "konum"la, bir "kendine özgülük"le karşı karşıya getirir. (...) Onda [özgülükte] bir kişinin, bir ailenin, bir toplumun, bir ulusun, bir kültürün tanımlayıcı karakteri vardır. Özgülük bizi, yerliliği tanımlayan bir kavrama, "yer"e götürür. "Yer" bir sınırlılıktır." Bkz. Vefa Taşdelen, "Felsefe Yapmanın Yerli İmkanları", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), s. 8. Diğer yandan "yerlilik lafzen tanımlamalardan ziyade bir hal'e ve bir "yer"de olmaya vurgu yapmak/ta/dır." Bkz. Murat Erol, "Yerlilik İçin Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), s. 35.

3 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c21b4c3554a98.77518451 (Erişim Tarihi: 02.12.2018).

Evrensel olanın belirleyicileri nelerdir? Evrensel olan kendi özünden dolayı mı evrensel olur, yoksa onu evrensel kılan başka unsurlar var mıdır? Onu evrensel kılan unsurların mahiyetine dair neler söylenebilir? Yerel mi zenginliktir ve üretimi sağlar yoksa evrensel olan mı? Evrensel olan mı cazip ve özgündür, yoksa yerel mi? Bu sorulara ilave edeceğimiz daha birçok soru, buradaki konumuzun tartışma alanıdır ve bunlara başkaca sorular eklenebilir. Bu çalışmamızda tüm bu soruları farklılık, çeşitlilik, zenginlik, öznellik, ayrıntı, özgünlük kavramlarını bir temellendirme unsuru olarak kullanıp yerellik-evrensellik ilişkilerini bu bağlamda tartışacak ve bir takım önerilerde bulunmaya çalışacağız.

II

İlk olarak "fark" kavramından başlamayı yeğliyoruz, zira "fark", varlıkların birbirinden ayırt edilmesi için kullanılan bir isimdir. "Farklı" ise başka bir şeyden ayrı olan şey veya niteliktir. Ancak "farklı" derken büsbütün "başka"yı kast ediyor değiliz. Aristoteles'in de ifade ettiği üzere, "birbirinden başka olmakla birlikte bir bakıma aynı olan şeylere farklı denir. Yalnız bu aynı olma, sayı bakımından aynı olma değildir; tür, cins veya benzerlik bakımından aynı olmadır. Cinsleri başka olan şeyler, karşıtlar; nihayet özleri başka olan şeyler de "farklı" şeyler diye adlandırılırlar."[4] Öyleyse "farklı" büsbütün başka bir şey değil bir benzerlik yönüne de sahiptir ve bu, örneğin insan söz konusu olduğunda, o, insanlık açısından benzerlik gösterirken her insan da kendi içerisinde "farklı" olabilmektedir.

Diğer yandan, türleri veya maddeleri veya özlerinin tanımları birden fazla olan şeylere "başka" şeyler denir ve genel olarak "başka", "aynı"nın anlamlarına karşıt anlamlara sahiptir.[5] "Aynı"da ise bir varlık birliği söz konusudur.[6] "Her bakımdan aynı özniteliklere sahip olan şeyler, aynı öznitelikleri farklı özniteliklerden fazla olan şeyler ve nitelikleri bir olan şeyler "benzer" şeyler diye adlandırılır."[7]

Aristoteles'in kavramsal tahlillerinden onun mantıktaki tanımlarına ve tanımdaki unsurlara kadar gidebilir, cins, ayırım ve hassa kavramlarına doğru yol alabiliriz. Bu noktada bir şeyin mahiyetini ortaya koyma ve onun neliğini belirleme süreçlerinde de farklı, ayrı, benzer, aynı vb.

4 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 256, (V. Kitap, 9. Bölüm, 1018a 10-15).

5 Aristoteles, *Metafizik*, s. 256, (V. Kitap, 9. Bölüm, 1018a 10-15).

6 "Aynı" kavramına dair ayrıntılı açıklamalar için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 255-256, (V. Kitap, 9. Bölüm, 1017b 26-35, 1018a 1-10).

7 Aristoteles, *Metafizik*, s. 256, (V. Kitap, 9. Bölüm, 1018a 15-17).

kavramlarının etkisini görebiliriz.[8]

Bu kavram tahlilleri, bize varlıkların birbirinden ayırt edilmelerine dair yeterli mantıksal ve epistemolojik bilgileri verebilir. Ama yine de bu kavramların bizim için önemli olan boyutu, evvela kozmolojik ve teleolojik bir bağlama kayan yönleriyle farklı olmanın evrenin oluşma, anlam kazanma, gaye ve düzen oluşturma sürecindeki rolüdür. Bu açıdan baktığımızda farklılıklar evrenin oluşumunda onun unsurlarının temel özellikleri olmak bakımından; gayesi, düzeni ve estetiğinde ise birer tamamlayıcı unsur olması açısından gereklidir. Bu nedenle evren, farklılıklarla mükevven, farklılıklarla mücehhez ve müzeyyendir. Farklılıkların olmadığı bir evren, tek unsur, tek renk, tek koku, tek tarz ve her yönüyle tek bir şey olurdu ki, bunun bir yaratık olarak ne bir anlamı ne bir işlevi ne de bir estetiği olabilirdi. Hatta metafiziksel bağlamda bir şey için eğer o şey farklı şeylerden bir araya gelmiş bir şey değilse, bileşik olmadığı için basit olacak ve dolayısıyla yaratılmış bir şey olmayacaktı. Diğer yandan her şey aynı olmuş olsaydı Leibniz'in "ayrıt edilemeyenlerin özdeşliği" ilkesi[9] gereği herhangi bir ayrımı görmek ve gerçekleştirmek söz konusu olamazdı. Dolayısıyla farklılıkların, var edilmişlerin temel taşı olduğunu söylemek mümkün olabilmektedir.

Farklılığın evren için geçerli olan bu yönü, o evrenin bir noktasında yaşamını sürdüren insan için de söz konusudur. "İnsan" -tümel bir varlık olmak yönüyle- evrendeki farklı unsurlardan biri olup sayısız bitki, hayvan ve cisimlerden ayrışmaktadır. Bu dünyanın farklılıklarından biri olan insan, güçlü ve zayıf yanlarıyla evrenin bir unsurudur. Her ne kadar insana mikrokozmoz (küçük evren) dense de bu insan, evrenin sıradan bir unsuru gibi görünen su, hava, toprak ve hatta belki de daha küçük mikroorganizmalar olmadan da varlık kazanamaz veya varlığını sürdüremez. Dolayısıyla insan teşbihen "âlem-i sağir"dir (mikrokozmoz) ve bu teşbihi ve değeri, kendisi kendisine vermiştir. Muhtemelen bir kelebek de düşünebilseydi, konuşabilseydi ve (bilgi) biriktirebilseydi, kendisi için "kelebek küçük bir evrendir" derdi. Kelebeğin düşünmediğini, konuşmadığını ve biriktirmediğini hesaba katsak bile elbette biz insana düşen şu gerçeği dile getirmektir: "Kelebek de küçük bir âlemdir." Çünkü o olmamış olsaydı belki de evren şimdiki halinden çok farklı bir şey olabilirdi.[10]

8 Aristoteles, *Metafizik*, s. 353-357, (VII. Kitap, 12. Bölüm, 1037b 7-35).

9 Sebahattin Çevikbaş, "Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)", *Felsefe Tartışmaları: A Turkish Journal of Philosophy*, Sonbahar-2005, (http://dergipark.gov.tr/download/article-file/31970 Erişim Tarihi: 05.12.2018) s.13-15.

10 Kelebek etkisi kuralı gereğince, karmaşık sistemdeki çok küçük, önemsiz gibi görünen ve çoğu zaman dikkate alınmayan bir etki, beklenmeyen büyük sonuçlar yaratabilmektedir. Söz gelimi Amazonlarda bir kelebeğin kanat çırpmasıyla havada oluşacak dalgalar dünyanın bir diğer ucunda bir müddet sonra kasırgaya neden olabilir. Bkz. James Gleick, *Kaos*, çev: Fikret Üçcan, TÜBİTAK Popüler Bilim

Farklılıkların tümleşik bir hali olan evren, evren olma vasfını bu farklılıklarla elde eder. Bu evrende yaşayan insan ve onun bütün ürünleri de, biraz daha mikro manada insanın farklılıkları üzerine kuruludur. İnsanlar bir tür olarak diğer canlılardan "natık" olma yönleriyle farklılaşır. Ancak o, kendi bünyesinde de renkleriyle, gözleriyle, parmak izleriyle, genleriyle vb. daha birçok fiziksel özellikleriyle birbirinden ayrılırken; dilleriyle, yazılarıyla, müzikleriyle, sanatlarıyla, duygulanımlarıyla, kültürleriyle, biriktirdikleriyle de birbirinden farklılaşırlar. İnsanlar bu özellikleriyle ta baştan beri böyleydiler: Nitekim ilk kardeşlerin kullandıkları kelimeler aynı olsa da bu kelimeler en azından farklı bir bağlam taşıyordu. Her birinin kendine göre bir ruh hali vardı ve biri iyi, biri kötüydü.[11] Hatta o iki kardeşin anne babası da ilk insanlar olarak kendi iç dünyalarında farklılıklar barındırıyordu. Nitekim onlar yaratıcılarının emrini dinleme ve bu emre karşı onları kışkırtanın sözü arasında gidip geliyorlardı.[12] Sözün özü insan en baştan itibaren farklıydı. Farklı unsurlardan müteşekkil olan dünya, farklı insanlardan müteşekkil, her bir farklı insan da farklı bir ruha sahip ve o ruh da farklı seslerin çınladığı birer evren idiler. Dolayısıyla ta en baştan "farksızlık" yok idi.

İnsanların farklılıkları ürünlerinin farklılığını doğurmuştur. İnsanlar yayılmış oldukları bu dünya üzerinde çeşitli ürünler oluşturdular. Barınaklar, ağaçtan evler, çamurdan veya taştan binalar, koca yapıların yanı sıra ihtiyaçlarını giderecek çanak çömlekten aletlere, yiyeceklere kadar çok sayıda ve çeşitli üretimlerde bulundular. Belli bölgelerde yaşayanlar coğrafyalarının etkileriyle bu ürünlerini çeşitlendirdiler. Her bir insan kendi farklılığıyla farklı şeyler yaptı. Kimi taş yontma becerisini, kimi çamuru kullanma özelliğini, kimi de alet yapma becerisini ortaya çıkardı. Kimi de bu işleri yapanlara kıyafet ve yiyecek sağladı. Karşılıklı ihtiyaca binaen belli sosyal oluşumlar ortaya çıktı ve bu durum tamamen farklı insanlar olmanın bir sonucuydu. Dolayısıyla belli bir mekânda, belli bir zaman diliminde, bu belli insanlar, farklılıklarıyla farklı bir tarz ortaya koydular. İşte bu bir çeşitliliktir. Farklılık, çeşitliliğin temelidir ve bu açıdan bünyesinde sanki varmış gibi olan ayrışmaya, zayıflamaya ve kısaca bozulmaya götüren olumsuz niteliklerden uzak olup aksine çeşitliliğin temeli olarak oluşa götüren olumlu bir manaya sahiptir. Farklılık bu nedenle çeşitli mal ve ürünlerin, çeşitli tarz ve duruşların, çeşitli kültür ve medeniyetlerin sebebidir. Şayet insanoğlundaki farklılık olmamış olsaydı, üretim yapması imkânsız olurdu. İnsanoğlu diğer canlılardan özellikle istidatlarının farklılığıyla ayrışmaktadır. Başka bir ifadeyle insan

Kitapları, Ankara, 2003, s. 15-16. ABD doğumlu, matematikçi ve meteorolog Edward Norton Lorenz'e (23 Mayıs 1917-22 Nisan 2008) ait bu teori Kelebek Etkisi adıyla meşhur olmuştur.

11 Kur'an- Kerim, Maide Suresi, 5/27-31.

12 Kur'an- Kerim, Bakara Suresi, 2/30-37.

türü, zebra veya fil gibi canlılardan kendi türü içerisindeki farklılıklarıyla farklılaşmaktadır. Şöyle ki, zebra ancak başka bir zebra kadardır. Fil başka bir fil kadar, kartal başka bir kartal kadar, su samuru da başka bir su samuru kadardır. Ancak bir insan başka bir insan kadar değildir. İnsanlar yetenek ve istidatlarıyla birbirlerinden büyük oranlarda farklılaşırlar. Bu durum onun farklı farklı kültür ve medeniyetler kurmasında önemli bir etkendir.

İnsanın farklılığı, çeşitliliği doğurmaktadır ve bu çeşitlilik insanın yaşam ve sanat yönü bakımından oldukça renkli olmasının yanı sıra bir arada yaşama ve güçlerini birleştirme boyutunu da ortaya çıkarmaktadır. Bu durum gruplar halinde muhtelif kültürlerin doğuşuna neden olmaktadır. Bu çeşitlilik belli coğrafyaları aşarak, kıtalar ve bütün dünya üzerine sayısız kültür ve medeniyet çeşitliliğinin var olma imkânını vermektedir. Böyle bir durum, evvel zamanda insanlar birbirlerinden habersizken fark edilebilecek bir şey değildi. Her insan grubu sadece kendi bireysel farklılıklarını ve bu farklılıkların inşa ettiği birikimi biliyordu ve her şeyi bundan ibaret görüyordu.

Sonra insan grupları birbirleriyle karşılaştılar. Bu buluşma, kendilerinin ya da karşılaştıklarının farklılığını görme imkânı sağladı. Bu karşılaşmaya olumlu bakanlar, farklılıktan çeşitliliğe, çeşitlilikten de zenginliğe varabildiler. Bu durum, farklı gruplarla karşılaştıkça zenginliğin artmasına neden oldu. Karşılaşmalar sadece zenginliği beraberinde getirmedi ayrıca kendilerinin veya karşılaştıkları grupların özgünlüklerini de görmelerine fırsat verdi. Dolayısıyla farklılığı zenginlik olarak değerlendirmek özgünlükleri görme fırsatı doğurur. Özgünlükleri görmek etkilenimleri doğurur ki bu doğal bir süreçtir. Zira insan kendisinin yapamadığı, bilemediği, düşünemediği güzel ve hatta kötü şeylere ilgi duyar. Özgünlükleri görme bağlamında ortaya çıkan karşılaşmalar etkileşimleri de beraberinde getirdiği için zaman içerisinde bazı hususlar test edilme, daha fazla kabul görme veya tercih edilme ile karşı karşıya kalacaktır.[13] Dolayısıyla esasında farklılığa dayalı bir unsur, olumlu bir bakışla çeşitlilik, sonrasında zenginlik, özgünlük ve nihayetinde yaygın kabul edilen bir şey halini almaya doğru evrilmektedir. Bu yaygın kabul edilen şey, esasında

13 Karşılaşmanın keyfiyetine dair başkaca tartışmalar yapılabilir. Bu noktada karşılaşmayı "tanıma" ve benzeri olaylardan ayırmak ve öznelerin yüz yüze geldikleri her durumu karşılaşma olarak ifade etmemek gerektiğine dair değerlendirmeler bulunmaktadır. Bunlara göre tanıma, öznenin karşısındakini nesneleştirmesi ve öncesinde belirlediği ölçütlere ve kategorilere göre onu konumlandırması olayıdır ve haliyle bu olaydan öznenin başka bir yerelliği kendi yerelliğine katması beklenmez. Oysa karşılaşma olayında ise karşılaşan öznelerde zihin allak bullak olmakta ve bu şekildeki zihinsel hal her iki tarafın kendi yerelliklerini yeniden dönüştürerek yeniden yaşantılamasını sağlamaktadır. Deleuze bağlamındaki bu değerlendirmeler için bkz. Yunus Cengiz, "Felsefeyi Baştan Çıkarma ya da Kavram Pedagojisi", *Gerçeklik, Arzu ve Göçebelik Üzerine* içinde, ed. Zülküf Kara, Çizgi Kitabevi, Konya 2018, s. 80-83. Bu tartışmanın ayrıntılı boyutları için ise bkz. Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk Yayınları, İstanbul 2017, s. 189-192.

özü itibariyle evrensel bir şey de değildir; aksine özneldir, ayrıntıdır ve tabi ki yereldir. Böylece özgün ve zenginlik olan çeşitliliğin temelindeki farklılık, esasında öznel bir şeydir ve bu öznel şey bir insan grubu tarafında belli bir zaman ve mekân kaydıyla basbayağı yerel bir şeydir. Ancak bu şey, zikri geçen karşılaşmalarla yaygınlaşıp ardından evrensel dediğimiz bir özellik kazanmış olur.

Dolayısıyla diyebiliriz ki önce yerel vardı ve daha sonra evrenselleşen her şey de esasında evvelden yereldi. Belli bir öznenin veya özneler grubunun belli bir zaman ve mekânda ortaya koydukları bu yerel şeyler, genel geçer şeyler olsun saikiyle ortaya konmuş da değildi; aksine dünyanın bir noktasında bulunan bir ayrıntıdan ibaretti. Ayrıntı da yaygın algıda olumsuz bir izlenime sahipmiş gibi görünse de "bütün"ün ayrıntı üzerine kurulu olduğunu düşündüğümüzde aksine olumlu bir anlama sahip olduğu görülür. Bu kertede evrensel karşısında farklılık ne ise bütün karşısında ayrıntı da öyledir.

Dolayısıyla bütün bu anlatılan süreç içerisinde farklılık, çeşitlilik, zenginlik, özgünlük, öznellik ve ayrıntı olması bakımından bir şey, temelde yereldir ve sonradan bunların bazıları evrenselleşmiştir. Böylece evrensel olan mutlak olarak var değildir ancak görece vardır. Bir şey evrensel değildir, bir şey evrenselleşir. Öyleyse evrensel olan yoktur evrenselleşen şeyler vardır. Böyle bir durumda evrenselleşmeyen şey için nasıl bir değerlendirme yapılabilir? Elbette o şey kötü olduğu için değil, belli bir dönemdeki insanların ilgilerini çekmediği için evrenselleşmemiş olabilir. Bu yerel kalan şey, başka bir zaman, mekân ve insan bağlamında evrenselleşme imkânını yakalayabilir ki tarihsel süreçte böyle durumlarla karşılaşabilmekteyiz.

Evrenselleşme süreci genel olarak doğal bir şekilde gerçekleşir. "Uzak tarihsel süreç" insanların bir şeyi evrensel kılmak için bir araya geldiğine pek şahit olmamıştır. Ancak günümüzde ekonomik, siyasi ve ideolojik kaygılarla bilinçli bir evrenselleştirmeyle karşılaşabilmekteyiz. Bu durumda "evrenselleşme" ve "evrenselleştirme" şeklinde iki kavram karşımıza çıkmış olmaktadır. Evrenselleşme doğal bir seyirde olurken, evrenselleştirme bilinçli bir müdahale ile olmaktadır. Evrenselleşmede belli bir zaman, mekân ve insan bağlamında ortaya çıkan kabul, beğeni, talep ve isteklerin kendileri etkin birer faktör iken, evrenselleştirmede siyasi veya ekonomik güçlerin sömürü, baskı ve reklam gibi araçları etkindir. Evrenselleşme doğal olduğu için önüne geçilemez ve esas itibariyle bir sorun da teşkil etmez. Zira doğal seyirle yerel olan şeyler, çoğunluğa mal olabilir ve evrenselleşebilir. Ancak evrenselleştirme dediğimiz yapay durum ise istenirse önüne geçilebilir ve önüne geçilmezse beraberinde birtakım sorunlar getirebilir.

Bu noktada evrenselleşme ile evrenselleştirme kavramlarını, daha ziyade sosyolojik, ekonomik ve siyasal bir bağlama sahip olan küreselleşme ve küreselleştirme kavramlarıyla karşılaştırabiliriz. Benzer bakış açısıyla küreselleşme doğal bir süreç, küreselleştirme ise zorlama bir süreç olmaktadır. Bizim evrensel kavramını küresele tercih etmemize gelince ise bunun felsefi bir bakışı tercih etmemizle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira bir felsefeci evrensel kavramını küresel kavramına yeğler. Çünkü "küreselleşme üzerine tam ve net bir tanım vermek kolay olmasa da mal, hizmet ve sermayenin artan hareketliliği sonucunda sınır ötesi karşılıklı ekonomik bütünleşme ve ulusal ekonomilerin dünya piyasalarına dâhil olma sürecinde dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan toplum ve devletler arasındaki iletişimin ve etkileşimin artması ve karşılıklı bağımlı hale gelinmesi olarak ifade edilebilir."[14] Bu açıdan küresel olan şey reel dünyanın en uç sınırlarına kadar yayılmayı ifade ederken, evrensel olan ise reel ve ideal alanda, bütün akledilebilir alanın -buna evren diyebiliriz- bütününe yayılan, ondaki her şey için geçerli olan ve hiçbir istisna kabul etmeyen bir şey olarak tanımlanır.[15] Evrenselin istisna kabul etmez boyutu kanaatimizce tartışmaya açık olsa da evrensel olanın küresel olandan, evrenselleşmenin de küreselleşmeden daha fazla yaygın, daha mutlak bir özellik ve daha fazla boyutlu (reel ve ideal alan) bir özellik arz ettiğini söyleyebiliriz.[16] İşte burada ele aldığımız evrensellik kavramının reel bir yöne sahip olması, küreselleşmenin beraberinde getirdiği sorunlara benzer sorunları bünyesinde taşımasına yol açtığı için böyle bir karşılaştırmanın daha güçlü bir anlam kazanmasına imkân vermektedir.

Öyleyse şu genel ilkemizi söyleyebiliriz: Gerek evrenselleşme gerekse de küreselleşme kavramsal olarak doğal bir süreçte olmayı ifade eder. Ancak evrenselleştirmenin ve tabi ki de küreselleştirmenin ise emperyalist (imperialist / yayılmacı, sömürücü), kapitalist (capitalist / sermayeci) zihniyetin bir ürünü olduğu söylenebilir ki, bu durum dünyada farklılıkların törpülenmesini ve birçok şeyin benzer ve aynı olmasını beraberinde getirir. Bu noktada evrenselleştirme sürecinin başta yerelliğin temel kavramı olan farklılığa karşı olarak "benzerlik" ve "aynılaştırmaya" yol açtığını görmüş olmaktayız. Ne var ki ilginç bir biçimde çok sayıdaki "komplo" teorisi, emperyalist ve kapitalist zihniyetin bölmeyi, parçalamayı ve yutmayı hedeflediğini söyler; hâlbuki durum burada tam tersine dönmüş

14 Fulya Kıvılcım, "Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinin Gelişmekte Olan Ülke Türkiye Açısından Değerlendirilmesi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt: 5, No: 1, 2013, s. 221.

15 Evrenselin tanımı için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 621.

16 Biz burada özellikle Ortaçağdaki felsefeleri kasıp kavuran tümellik-tikellik mevzusuna girmiyoruz. Bu tartışmalarda üç temel yaklaşım olarak karşımıza çıkan realizm, nominalizm ve konseptüalizm, mevzi alınan duruma göre mantıksal-epistemolojik bir temele ya da ontolojik bir boyuta kayabilir. Tümel olan mı, tikel olan mı öncedir tartışmalarına yönelik illaki bizden bir tavır beklenecek olursa, bu çalışmanın ele aldığı yerellik çerçevesine uygun düşen, tikelin öncelik hakkına sahip olduğunu söylememiz olacaktır. Zira biz önce yerel vardır diyoruz.

olmaktadır ve mezkûr ideolojilerin her şeyi benzer veya aynı yapma çabası içerisinde oldukları bu bakış açısıyla ileri sürülebilir.[17] İşte tam da bu nokta, çatışmaların kökeninde farklılık mı aynılık/benzerlik mi vardır sorusunun cevabının aranacağı yerdir. Çatışmaların, savaşların ve mücadelenin kökeninde farklılıkların bulunduğu yaygın bir kanaat olarak kabul edilir. Oysa burada ortaya koymuş olduğumuz farklılık ve aynılık içeriklerini iyice irdelediğimizde çatışmanın kökeninde farklı olanların sırf farklılıklarından değil, başkalarının farklılıklarını ortadan kaldırma, onları törpüleme çabaları olduğunu göreceğiz ki bu da aynılaştırma çabasının bizi götürdüğü evrenselleştirme gayretidir. Dolayısıyla evrenselleştirmenin temelinde yer alan benzer kılma, aynılaştırma, bir yapma anlayışı çatışmaları da beraberinde getirmektedir diyebiliriz. Bu durumu ötekileştirme sürecinde karşıdakini kendi gibi yapmaya dönük çabaya benzetebiliriz. Dolayısıyla farklı olmak, çatışmanın ortaya çıkması noktasında ontolojik bir nötrlük pozisyonuyken, aynılık ve benzerlik ise bu ontolojik-nötrlüğe arız olan ve onu çatışmaya eviren bir etkinlik halidir. Öyleyse savaşların ve çatışmaların ortaya çıkmasındaki esas etkin faktör aynılaştırma, benzer kılma ve bir yapmanın temelinde yer aldığı evrenselleştirme çabasıdır; potansiyel ve ontolojik-nötr halindeki farklı olmak değil.

Böyle bir tablo tabiatıyla bize şu soruyu sordurmaktadır: Benzer ve aynı olmak ya da benzer ve aynı yapmak, hatta "bir olmak" kötü müdür? Elbette yerleşik algı nasıl ki farklılığı kötü gösteriyor idiyse, burada da benzer, aynı ve bir olmayı güzel ve olumlu göstermektedir. Ama bizce bu, çatışmayla ilgili yukarıdaki değerlendirmelerimizi de hesaba kattığımızda, üzerinde tekrar düşünülmesi gereken bir husustur. Farklılığın esas itibariyle olumlu bir şey olduğu fikrimizi buraya kadar sıkça dile getirdik. Şimdi ise "benzer", "aynı" ve "bir olma"nın esasında olumsuz olduğunu biraz daha ayrıntılı bir şekilde temellendirmeye çalışacağız.

III

Aristoteles'in tanımlarına baktığımızda bir, aynı ve benzerin ayırt etmeyi ortadan kaldıran bir şey olduğu ortaya çıkar. Buna göre her şey aynı ve benzer olursa, bir şeyi diğerinden ayırt edemeyecek, ona dair bir çeşitlilik, özgünlük ve farklılık göremeyecek ve dolayısıyla bir somut varlığı inşa etmede bile zorlanmış olacağız. Örneğin taş ve toprağı birbirinden ayıramadığımız zaman ondan bir bina yapamayacağız. Elbette ontolojik

17 Bu noktada sömürgeci zihniyetler ile yerli unsurların ilişkilerine dair etkileme ve etkilenme süreçlerine dair farklı yaklaşımlar için bkz. Kadir Canatan, "Sömürgecilik Karşısında Yerellik", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), s. 166-167. Yerellik gibi yerlilik de "küreselleştirmenin aynılaştıran kaçınılmaz etkisine karşı bir tutunma alanı" olup "yıllar geçtikçe daha içsel olarak hem toplumun belleğine yerleşecek hem de entelektüel alan için hem bir sığınak olacak, hem de farklı düşüncelerin ve ideolojilerin üzerinde yürüdüğü bir zemin." olacaktır. Bkz. Erol, "Yerlilik İçin Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve", s. 49.

anlamda ve vakıa olarak böyle bir durum, hali hazırda imkan dahilinde değildir ancak her şeyin benzer, aynı ve bir olmasının böyle absürt sonuçları doğuracağı tahmin edilebilir. Bu durumu insana taşıdığımızda ise esas ayrışma ve çözülmenin bu noktada ortaya çıktığını göreceğiz. Zira benzer, aynı ve bir olan insanlar, birbirlerine ihtiyarî ya da ıztırarî olarak ihtiyaç duymayacakları için bir arada yaşamayı gerekli görmeyecektir. Çünkü birinin diğerine katkıda bulunacağı ilave bir şeyi olmayacaktır. Belki herhangi bir hayvan türü gibi sadece içgüdüsel ihtiyaçlara dair bir birlikte yaşama gereksinimi söz konusu olacaktır. Ancak insanların akıllı varlıklar olduğunu düşündüğümüzde, hayvanları bir araya getiren içgüdüsel boyutun bile, benzerlik, aynılık ve birlik söz konusu olduğunda, çok güçlü bir etkiye sahip olmayacağını söyleyebiliriz. Hatta insanların yaşama imkânları dahi mümkün olmayabilir. Bu noktada aynı, benzer ve bir olan insan türünün düşünme güçlerinin mahiyeti ve düzeyi de tartışmaya açılabilecek, insanın yeni bir fikir ortaya koyma olanakları şüpheli hale gelecektir. Daha da ileri gidecek olursak, bu durum insanların bilgisel bir birikim yapma güçlerini büyük ölçüde zayıflatacaktır, çünkü fikirsel karşılaşmalar benzerlik ve aynılıktan dolayı söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla farklı olmanın doğurduğu çeşitlilik ve zenginlik; benzer, aynı ve bir olma durumunda ortadan kalkacaktır. Bunun sonucu olarak özgünlük de olmayacak; zira herkesin aynı olduğu bir ortamda özgünlük kavramı ve hatta öznellik, yerellik ve ayrıntı kavramlarından bile söz edilemeyecektir. Dolayısıyla yerleşik algıda benzer, aynı ve bir olma hali, ilginç bir biçimde oluş yerine bozuluşa yol açacaktır. Böyle bir tabloda, yerelden de söz edilemeyecek zira herkesin yereli aynı veya benzer olduğu için her şey zaten evrensel dediğimiz bir hale bürünecektir. İşte evrenselin kulağa hoş gelen, ama esasında hiç de öyle olmayan kaderi böyle bir şeydir. Bu tablo bizim "Yerel mi zenginliktir ve üretimi sağlar yoksa evrensel olan mı?", "Evrensel olan mı cazip ve özgündür, yoksa yerel mi?" şeklindeki iki sorumuz cevabını bulmuş olmaktadır: Yerel olan zenginliği ve üretimi sağlar ve dolayısıyla yerel olan cazip ve özgündür.

Bu durumda doğal bir hal olan evrenselleşme herhangi bir kötü özelliğe sahip değilken, zorlama bir durum olan evrenselleştirme insanın bütün üretim, hayal etme, farklı olma, özgün olma ve existansiyalist bir ifadeyle onun kendi olma potansiyelini tehdit etmektedir. Aynı binalar, aynı telefonlar, aynı arabalar, aynı yiyecekler, aynı filmler, aynı trendler, aynı gündemler, aynı kültürler, aynı şeyler evrenselleştirmenin sonucu olup tüm insanlığın yaratıcılıklarını yok etmeye adaydır. Aynılaşmış zihin dünyalarının ahlakları, gündemleri, sorunları, hastalıkları, oyuncakları vs. aynı olunca, farklı zihinlerin farklı fikirler doğurması, farklı zihinlerin karşılaşmalarından doğan farklı fikirlerin gündeme gelmesi söz konusu olamayacaktır.

Fakat evrenselleştirmenin bir yönünü olumlu görebiliriz. Bu istisnai durum deneysel alanlarla ilgilidir. Bilimsel deneylerin her zaman mekân ve insan bağlamında geçerliliğinin şart olduğunu, bunların neticesinde ortaya konacak sonuçların genel geçerliliğe sahip olması gerektiği için bu hususta evrenselleştirmenin olumlu olduğunu söylemek doğru olsa gerektir. Bu istisnai durum büyük oranda deneysel bilimlere özgüyken sosyal-bilimsel diğer çoğu alanlarda doğal bir hal olan evrenselleşme daha sağlıklı kabul edilebilir. Sosyal bilimlerin neredeyse tümünde bulunan doğal evrenselleşme süreci, felsefe söz konusu olduğunda da karşımıza çıkar. Felsefenin sürekli evrensel olanı yakalama gayretinde olduğu ve onun böyle bir çaba için yanıp tutuştuğu algısı yaygındır. Fakat esasında onun ürünlerinin de doğal bir evrenselleşme sürecine tabi olduğu söylenebilir. Felsefenin evrenselleşme sürecinde avantajları vardır. Bu avantaj en temelde onun rasyonel bir süreç olması ve bütün gayretiyle rasyonel temellendirmeyi temel prensip edinmesidir. Burada sezgisel ve ampirik yaklaşımların da netice itibariyle rasyonel temellendirmeden başka bir çıkar yola sahip olmadığı için onları da aynı kefede görmek daha makul gözükmektedir. Dolayısıyla felsefe her ne kadar bir kişinin zihninden çıkan yaklaşımları barındırması açısından yerel ve özel olsa da bu kişinin fikirlerini temellendirmede diğer tüm zihinleri –isteyerek ya da istemeyerek- hesaba katıp rasyonel bir temellendirmede bulunması ve böylece herkesin kabul edeceği sonuçları ortaya koyması bakımından da evrenseldir. Öyleyse felsefe, öznelliğiyle evrenseldir. Bu durum yapay bir süreç de değildir, zira felsefenin doğası, doğal bir evrenselleşmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla yerelle ilişkisiz bir felsefeden söz edilemez ve onun bu yönüne dair çok sayıda örnek vermek mümkündür.[18]

Yerele yapılan bu güçlü vurgu aklımıza yerelle yetinmenin mi gerekli olduğu sorusunu getirebilir. Bu müphem noktanın da tartışılmaya ihtiyacı vardır. Bu noktada temel sorumuz şudur: Evrenselleşme ve evrenselleştirmelerin yerele katkısı yok mudur? Evrenselleş(tir)melerin yereli değiştirmesi ve dönüştürmesi yereli büsbütün ortadan kaldırır mı?

18 Felsefenin yerelle ilişkisi birçok açıdan irdelenebilir. Söz gelimi felsefenin belli bir yerde başlaması, yerel imkânlarıyla ilgilidir. Nitekim felsefenin Ege kıyılarında neşv ü nema bulması bölgenin o günkü şartlarına bağlanabilir. Yine felsefenin evrensel sorunları, aynı zamanda bireyin ve toplumun kendine özgü sorunlarının cevaplarını içermesi ya da bu cevaplardan türemiş olması bakımından yerelle ilişkilidir. Bu düzeyde felsefe en azından zihinsel sorunların çözümleriyle ilgilenerek belli bir zaman ve mekândaki insanın zihniyle bağlantılıdır. Felsefe yöntem açısından da yerelden ortaya çıkar. Zira felsefede yerel sorunlardan hareketle yöntemlerin inşa edildiği görülebilmektedir. Felsefe ve yerellik konusunda bkz. Şafak Ural, "Felsefe ve Yerellik", *Türkiye'de Felsefe Sorunlar ve Çözümler*, Yayına Hazırlayan: Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, 2018, s. 42-45. Felsefe, yerellik ve yerlilik konularına dair tartışmalar için ayrıca bzk. Taşdelen, "Felsefe Yapmanın Yerli İmkânları", ss. 8-16; Ali Osman Gündoğan, "Felsefe ve Yerellik Sorunu", *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2017, ss. 1696-1701; Şafak Ural, "Felsefede Yerellik: (Mümkün ve Gerekli mi?)", *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2017, ss. 1711-1716.

Bu iki soru elbette ki evrenselleş(tir)melerin yerelle buluşması ve onda ne düzeyde etkide bulunmasıyla izah edilebilecek bir husustur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere yerel, doğal halde evrenselleşirken, yapay halde ise evrenselleştirilir; ayrıca doğal halin bir sorun oluşturmadığı yerde yapay hal büyük oranda sorun doğurmaktaydı. Ancak her iki halde de yani evrenselleş(tir)melerin yereli ortadan kaldırmayacak, büsbütün dönüştürmeyecek, yereli ortaya koyan insanın etkilerini tamamen silecek özellikte olmaması gerekir. Dil, din, kültür, ahlak, gelenek, görenek, paradigmalar vs. gibi unsurlarda gizli ya da açık bir şekilde yerleşik bulunan yerelliğin çeşitlilik, zenginlik ve özgünlük yönlerini ortadan kaldıran evrenselleştirme (bazen doğal bir hal olan evrenselleşme de buna eklenebilir), adeta farklı renk, tat, koku, içerik vs.yi barındıran ırmakları bir arıtma cihazından geçirmeye benzer ki bu durumda ırmakların bünyesinde yaşayan canlı ve cansız tüm varlıkların yapıları değişecek ve insanların faydasına olabilecek çeşitli unsurlar ortadan kalkmış olacaktır. Bu açıdan evrenselleş(tir)meler yerelle tekrar karşılaştığında o yerelin kendi rengini kaybetmeden evrenselleşmelere müsait -ya da müsait olmayan- yeni yereller üretme imkanı vermelidir. Söz gelimi, tarihin belli bir döneminde büyük bir coğrafyaya yayılan Antik Yunan bilim ve felsefesi Müslüman kültürle karşılaşınca Müslümanlar bu evrenselleşmiş ve evrenselleştirilmiş (ki her medeniyet evrenselleştirme yapar ama bunun doğru bir şey olup olmadığı tartışılabilir) olan şey ile yerelliklerini ortadan kaldırmadılar, aksine yerelliklerini yeni bir yerelliğe evirdiler. Daha sonra bu nitelikteki ürün, sırasıyla Mısır, Kuzey Afrika, Sicilya ve Endülüs güzergâhları ve hatta onların yerelliğiyle Batı dünyasına başka bir evrenselleş(tiril) miş boyutla tekrar dönerek oradaki yerelle temasa geçmiştir. Bu ilişki, Batı'nın, benzer bir tarzla, kendi yerelliğiyle devam edip günümüze kadar gelmiştir. Bu bakımdan yerelin büsbütün kendi ilk hali üzere kalması bizim kanaatimize göre kabul edilebilecek bir şey değildir ve başından beri önemsediğimiz yerellik ideali de değildir. Zira ilk haliyle kalmış ve kalmaya çalışan bir yerel, kapalıdır, dardır, çözüm üretmez ve iş görmez.[19] O bu haliyle sadece arkeolojik bir unsur gibidir. Elbette değeri, otantikliği, özgünlüğü vardır fakat işlevi, canlılığı, doğal gelişmesi yoktur. Dolayısıyla yerel potansiyelin her zaman koruma ve kullanma etkinliği sağlanmalıdır. Çoğunlukla geliştirmeye, güçlendirmeye, büyütmeye ve üretmeye destek olan doğal evrenselleşmeye karşı toleranslı olmak, ancak çoğunlukla tektipleştirmeye, aynılaştırmaya, benzetmeye götürerek yok eden ve kendileştiren evrenselleştirmeye karşı ise çok dikkatli ve tedbirli olmak gerekir. Birincisiyle yeni yereller/çeşitlilikler/zenginlikler/özgünlükler üretip yeni evrenselleşmelere yol alınırken, ikincisiyle kendisi gibi zoraki

19 Ural, "Felsefe ve Yerellik", s.49.

evrenselleştirilmiş şeylerle karşılaşıp tüm özgünlüklerin kaybolup gitmesi söz konusu olabilir.

İşte bu çerçeveyle değerlendirdiğimizde yerel edebiyat, yerel müzik, yerel düşünce, yerel dil, yerel kültür, yerel mimari, yerel örf ve adetler, yerel giyim kuşam, yerel yemekler vs. daha anlamlı ve daha gelecek vadedecektir. Bütün bunlara tekabül edecek şekilde ve benzer bakış açısıyla birer örnek olarak Victor Hugo'nun romanı, Beethoven'in müziği, İslam düşüncesi, Latince dili, Hint kültürü, Roma mimarisi, Türk örf ve adetleri, Japon giyim kuşamı, Çin yemekleri vs. daha anlamlı olmakta ve yerellikleriyle evrenselleşebilmektedir. Esas mesele yerel insanın evrensel insanı hissedebilmesi, onun ruhuna hitap edebilmesidir ki, bu çoğunlukla sadece o türün yani insanın doğal bir şekilde kendine özgülüğüyle harekete geçmesi aracılığıyla mümkün olmaktadır.

Kaynakça

Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

Canatan, Kadir, "Sömürgecilik Karşısında Yerellik", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), ss. 158-167

Cengiz, Yunus, "Felsefeyi Baştan Çıkarma ya da Kavram Pedagojisi", *Gerçeklik, Arzu ve Göçebelik Üzerine*, ed. Zülküf Kara, Çizgi Kitabevi, Konya 2018, ss. 75-100.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.

Çevikbaş, Sebahattin, "Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)", *Felsefe Tartışmaları: A Turkish Journal of Philosophy*, Sonbahar-2005, (http://dergipark.gov.tr/download/article-file/31970 Erişim Tarihi: 10.12.2018), ss. 1-20.

Deleuze, Gilles, *Fark ve Tekrar*, Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk Yayınları, İstanbul 2017.

Erol, Murat, "Yerlilik İçin Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), ss. 33-49.

Gleick, James, *Kaos*, Çev: Fikret Üçcan, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitaplari, Ankara, 2003.

Gündoğan, Ali Osman, "Felsefe ve Yerellik Sorunu", *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2017, ss. 1696-1701.

Kıvılcım, Fulya, "Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinin Gelişmekte Olan Ülke Türkiye Açısından Değerlendirilmesi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt: 5, No: 1, 2013, ss. 219-230.

Taşdelen, Vefa, "Felsefe Yapmanın Yerli İmkanları", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), ss. 8-16.

Ural, Şafak, "Felsefe ve Yerellik", *Türkiye'de Felsefe Sorunlar ve Çözümler*, Yayına Hazırlayan: Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, 2018, ss. 41-66.

Ural, Şafak, "Felsefede Yerellik: (Mümkün ve Gerekli mi?)", *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2017, ss.1711-1716.

http://www.tdk.gov.tr.

Mardin'de Değiştirilen Yer Adları Üzerine Bir Tasnif Denemesi[1]

A Classification Experiment on Place Names Modified in Mardin

Hadra Kübra ERKINAY TAMTAMIŞ*

Öz

Yer adları; bir bölgenin coğrafi, sosyal, kültürel, tarihî özelliklerini yansıtır. Yer adlarının tıpkı kişi adları ve diğer özel adlar gibi genellikle veriliş nedenleri ve hikâyeleri vardır. Su, bitki, hayvan, yer bilimleri gibi fiziki ve(ya) unvan, kişi adları, tarihî olaylar gibi beşerî nedenler çoğu zaman yer adlarının belirleyicisidir. Kimi yer adlarının verilişiyse tesadüfi, nedensiz veya belirsizdir.

Türkiye; coğrafi konumu, tarihî dokusu, fiziki koşulları, sahip olduğu etnik yapı ve dil farklılıkları gibi özelliklerinden ötürü, yer adları konusunda zenginlik ve çeşitlilik gösterir. Yer adları, aktif ve(ya) dominant dille paralellik gösterebileceğinden değişen dünyayla birlikte değişiklik gösterebilir. Bu değişiklik kimi zaman kendiliğinden, doğal süreçlerle gerçekleşirken kimi zaman da daha kısa sürede, resmî kanallar aracılığıyla gerçekleşir.

Türkiye'deki yer adlarının bir kısmı son yüzyılda birtakım nedenlerden ötürü resmî kurullarca değiştirilmiştir. Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yer alan Mardin iline bağlı 702 yerleşim yeri adının 561'i değiştirilmiştir. Bu çalışmada, Mardin ili ve ilçelerine ait bazı mahallelerin değiştirilen yer adları, eski adlarıyla karşılaştırılarak, eski yer adları değiştirilirken hangi hususların dikkate alındığına yönelik bir tasnif denemesi yapılmıştır. Bu hususlar eski adın dilinden Türkçeye çeviri, eski adın yeni adla semantik bağlantısının olması, eski adın birtakım fonetik değişikliklere uğrayarak Türkçeye yakın hale ge(tiri) lmesi, ve tesadüfi/nedensiz verilen yer adları olarak sıralanabilir.

Anahtar Kelimeler: Yeradbilimi (toponomi), ismi değiştirilen köyler/mahalleler, adbilim, Mardin.

* Doktor Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ORCID: 0000-0003-1469-0404, hadraerkinay@hotmail.com.

1 Bu çalışma 09-13 Mayıs 2018 tarihinde Mardin'de düzenlenen Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde (UBAK) sunulan bildirinin genişletilmiş halidir. Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince kabul edilen MAÜ-BAP-17-EF-30 nolu proje kapsamında desteklenmektedir.

Geliş tarihi: 29.10.2018 / **Kabul Tarihi:** 28.12.2018

Abstract

Toponomy reflects the geographical, social, cultural and historical characteristics of a region. Place-names are usually given for specific reasons, just as person names and other proper names. Physical (hydronomy, botany, zoology, geology) and human (title, person names, historical events) causes are often the determinants of place-names. Some toponomy is given coincidence or gratuitous.

Due to factors such as geographical location, historical texture, physical conditions, and ethnic and linguistic differences, Turkey is rich and diverse in place-names. Toponomy may change with the world changing as it is parallel to the active and (or) dominant language. This change sometimes takes place spontaneously and with natural processes, and sometimes even shorter, through official channels.

In the last century, place-names in Turkey have been replaced by official committees due to a number of reasons. Mardin has 702 settlements and its 561 settlement's has been changed. In this study, a research was carried out to determine which methods have been used in changing the old place names by means of comparing the old and new neighborhood names of Mardin province and districts of it. These methods can be listed as the translation of the toponomy into the Turkish, the semantic connection of the toponomy with the new name, the transformation of the toponomy to The Turkish by some phonetic changes, chance/unsubstantiated.

Keywords: *Toponomy, replaced settlements, onomastics, Mardin.*

Giriş

Dilbilimin alt alanı olan adbilim çalışmalarından biri de yeradbilimidir. Adbilimin konusu olan yer adları, toplum hayatında önemli yer tutar ve yer adlarının tarihi insanlık tarihi kadar eskilere dayanır. Yeradbilimi (toponomy) çalışmaları son yıllarda oldukça artış göstermiştir. Yer adları; sadece dilbilimin değil aynı zamanda coğrafya, tarih, arkeoloji, siyaset bilimi, antropoloji, halk bilimi gibi disiplinlerin de çalışma alanıdır. Yer adları çalışmaları, söz konusu bu disiplinlerde yayımlanan birçok yüksek lisans ve doktora tezi, makale, kitaplarla bilim dünyasına kazandırılmaktadır.

Tarih boyunca birden çok medeniyeti topraklarında barındırmış Anadolu'da farklı yer adlarının olması tabiidir. Anadolu, birçok medeniyete beşiklik yapmış olup her gelen medeniyet ölümsüzleşmek ve hâkimiyetlerini güçlendirmek adına kendi dilleriyle adlandırmalar yaptığı için bölgedeki yer adları farklı dillere aittir ki bu dillerin şu anda büyük bir kısmı ölü durumdadır.

Yeradbilimi yer adlarını yapı, anlam ve köken bakımından açıklamaya çalışır.[2] Yer adlarıyla ilgili yapılan dilbilim çalışmaları genellikle köken, yapı ve anlam alanlarıyla ilgilidir. Türkiye'de hemen her yerde değiştirilen yer

2 Hasan Eren, *Yer Adlarımızın Dili*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2010. s. 11.

adlarının eski adlarına bazı çalışmalarda yer verilse de eski adların kökenleri, yapısıyla ilgili bilgiler ve eski adların yeni adlarla ilişkisi ya da bu değişimin ne tür hususlarla yapıldığına dair bulgular yok denecek kadar azdır. Eski yer adları yerini yeni yer adlarına bırakırken 'eski'nin yeniye ne ölçüde taşındığı, bu değişim gerçekleştirilirken hangi yollara başvurulduğu bu çalışmanın konusunu oluşturur. Mardin merkez ve ilçelerinde yaklaşık 702 mahallenin olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu mahallelerin tamamına bu araştırmada yer vermenin güçlüğü doğrultusunda, her ilçedeki birkaç mahalleyi kapsayacak biçimde, mahalle adlarının eski ve yeni adlarının değiştirilmesinde hangi hususlara başvurulduğu ile ilgili bir tasnif denemesi yapılmıştır. Bu bağlamda eski yer adları ile yeni yer adları karşılaştırılmıştır. Yer adlarıyla ilgili veriler; Mardin Büyükşehir Belediyesi ve İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğünün Köylerimiz adlı eserinden elde edilmiştir. Eski yer adları belleklerde yer aldığından konuyla ilgili sözlü kaynaklara da yer verilmiştir. Eski ve yeni adın arasında herhangi bir bağ olduğunu çözümleyebilmek adına, yer adlarının değiştirilme tarihinin henüz yeni olduğu bilgisi söz konusu olduğundan mekânın kimliğini hafızasında taşıyan kişilerden de birtakım bilgiler edinilmeye çalışılmıştır. "*Silikyeradları/mikrotoponim* bir bölgenin, bir yerleşimin yalnızca sakinleri tarafından bilinen, fakat diğer yerleşimlerin sakinlerince bilinmeyen ve bu sebeple haritalarda yer bulmayan nesilden nesile, kulaktan kulağa aktarılarak yaşaya gelen" yer adları[3] tanımı bu çalışmada 'eski yer adları' tabirinin açıklayıcısıdır denilebilir.

Osmanlı Dönemi belgeleri; Şer'iye Sicilleri, tapu-tahrir defterleri, seyahatnameler vb. kaynaklar yer adlarının günümüzden beş yüzyıl öncesine kadar olan dönemlere dair bilgi edinmeye yardımcı olması bakımından mühimdir. Kentsel ve kırsal yerleşim yerlerinin adları, meskûnları ve ekonomik kaynaklarla ilgili istatistiki bilgileri için 15. ve 16. yüzyıl Osmanlı tapu-tahrir defterleri yer adlarının tarihî kökenleriyle ilgili ışık tutması bakımından başvurulacak kaynaklardandır.[4] Yer adları değişikliklerini tespit edebilmek için tarihî kaynaklara bakılması, yer adlarının verilme nedenleri için yerleşim yerinin görülmesi, yerleşim yerinde yaşayanlarla ilgili görüşmelerin yapılması gerekebilir. Kimi zaman da tüm bu verilerin sonuç vermeyip yer adının 'ilgisiz/tesadüfi/nedensiz'[5] olarak verildiği söylenebilir.

3 İbrahim Şahin, "Türkiye Yeradbiliminde Terim ve Tür Sınıflandırması Sorunları", *Avrasya Terim Dergisi*, Sayı 1, 2013, s. 49.

4 Ali Açıkel, "Artukabad Kazası Yer Adları (1455-1600)", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2, 2003, s. 182.

5 Elde edilen verilerden kimi zaman yeterli bir sonuç elde edilemediği için söz konusu yeni yer adlarının 'ilgisiz/tesadüfi/nedensiz' olarak verilebileceği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte bilinmedik veyahut umulmadık herhangi bir etkenin söz konusu olabileceği ihtimal dâhilindedir. Yeni bir bilgiye ulaşma 'ilgisiz/tesadüfi/nedensiz' durumunu tamamen değiştirilebilir.

1. Yer Adları

Yer adları, dilbilimin alt alanı olan adbilimin alt kolundan biridir. Yer adlarının oluşturulmasında coğrafi, tarihî, fizikî ve beşeri koşullardan bir ya da birkaçı etkili olabilir. Adlar, kişi veya yerleşim yerine verilirken belli nedenlere dayandırılır. Dede Korkut Hikâyelerinde Türk boylarının, çocuklarına ad verirken belli bir kahramanlık göstermesini beklemesi[6], günümüzde dinî duyarlılıklar, yakının veya akrabanın adını yaşatma düşüncesi, siyasi görüş vb. birçok neden kişi adlarının verilmesinde etkilidir. Yer adları da tıpkı kişi adları gibi ekseriyetle belli bir mantalite çerçevesinde değerlendirilebilir.

Yer adları, toplulukların kültürel değerlerinin bütün özelliklerini bünyesinde barındıran en önemli değerlerden biridir. Yer adları halkın milli ve manevi servetidir.[7] Bir mekânın kimliği, toplumun hafızasında kayıtlıdır. Yer adlarının hepsi gizli anlam taşır. Bölgenin tarihi, siyasi, ekonomik yapısı, arazinin toprak ve bitki örtüsü, hayvan çeşitleri, tabii kaynakları, bölgeye yerleşmiş oymak, aşiret, cemaatler, ünlü kişiler, halk kahramanları ile ilgili bilgiler yer adlarından elde edilebilir.[8] Yer adları; ilgili yerin kültürü, etnik yapısı veya yaşanmışlığıyla ilgili bilgi verebilir. Genellikle belli amaçlarla verilir ve çoğunun veriliş hikâyesi vardır. Bu nedenle yer adlarının taşıyıcı konumunda olduğu söylenebilir.

Yer adlarının veriliş nedenleri çoğu zaman benzetme ve halk etimolojisiyle açıklanmaya çalışılır.[9] Yer adlarının veriliş yolları fiziki veya beşeri esaslara temellendirilir. Fiziki koşulları tabiat, iklim, su, bitki örtüsü gibi coğrafi etkenler belirler. Yer adlarının coğrafya ile ilişkili olması insanın doğal çevreyle olan güçlü bağının bir ürünüdür.[10] Coğrafyadan etkilenilerek konulan yer adlarıyla birlikte kendi mührünü coğrafyaya vurma isteğiyle yerleşim yerini kuran bölge insanın adı, çeşitli oymak, aşiret adı veya komutan adları yer adlarıyla yaşatılmıştır.[11] Kişi adları, unvanlar, tarihî şahsiyetler, din ve tarikat gibi inanışlar, efsaneler beşeri koşulları belirler. Yerleşim yerlerine; yerleşim yerini kuran, fethedenlerin adı veya bu şahsın bir özelliği, yerleşim yerinde doğanların adı, dinî büyüklüğüne inanılan şahıs adları, güzelliği destan kızların adları, sevdiğine kavuşamayan gencin adı vb. adlar kaynaklık

6 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı - 1*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s.5.

7 Yusif Yusifov ve Serraf Kerimov, *Toponiminin Esasları Üzerine Bir İnceleme*, Asos Yayınları, Elazığ, 2017, s. 16.

8 Serdar Yavuz ve Mustafa Şenel, "Yer Adları (Toponim) Terimleri Sözlüğü", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/8 Summer 2013, s. 2241.

9 Mustafa Şenel ve Aysun Gündüz Önal, "Yer Adları (Toponimi) Açısından "Tarama Sözlüğü"", *Karadeniz*, 36, 2017, s. 162.

10 Süha Kocakuşak, "Alanya'da Yerleşme Adlarının Özellikleri", *Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 4, 1993, s. 187.

11 Müge Aktan Ercan; "Yazılı ve Sözlü Kaynaklardan Hareketle Gelibolu Yarımadası Köy Adları Üzerine Bir İnceleme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 23, 2002, s. 118.

etmektedir.[12]

Yer adlarının tarihî süreçlerinin başlangıçlarında bile çoğunun anlamı vardır. Adbilimin alt alanı olan kişi adları da verilirken genellikle belli bir nedenden bahsetmek mümkünken yine adbilimin diğer bir alt alanı olan yer adlarının da belirli nedenlerle verildiği bilinir. Aslında hemen her adın bir hikâyesi vardır. Yer adlarında fiziksel etkenler de göz önünde bulundurulduğunda belirli nedenlerle ad verme olasılığı artar. Yer adları, söz konusu adları alma nedenini zaman içerisinde kaybetse de adı işlevini kaybetmez. Altın, demir gibi maden yatakları veya akarsu, göl gibi su kaynaklarına sahip olduğu için adında bu kavramları taşıyan yer adı, zamanla sahip olduğu bu coğrafi kaynakları kaybetse de adı o biçimde kalır ve yine aynı yeri çağrıştırır. Bu durum, toplumun belleğiyle ilgilidir. Toplumun kültürel hafızası, yer adını kodlar ve kodladığı biçimleri mekânla bağdaştırarak nesilden nesile aktarır. Yer adları, toplumsal hafızanın diri kalmasında ve kültürün geleceğe aktarılmasında etkin bir rol oynamaktadır.[13]

Yer Adlarının Değiştirilmesi, Değiştirilme Süreci ve Nedenleri

Yer adları genellikle kalıcıdır ve uzun müddet korunur. Değişen dünyayla birlikte değişebileceği gibi yerini başka dilden, etnik gruptan veya dinden bir ada bıraktığı da görülebilir. Yer adlarının değiştirilmesi çoğu zaman belirli nedenlerle olmakla birlikte bazen de tesadüfî veya nedensiz olabilir. Değiştirilme süreci genellikle ani kararlar ve iradelerle gerçekleştirilmiştir.

20. yüzyılın başlarında dünyada ihtilaller ve millileş(tir)me süreciyle birlikte birçok millet kendi devletini, resmî dilini, sınırlarını belirlemiştir. Türkiye'de de Türk diline ve tarihine yönelik çeşitli çalışmalar başlatılmıştır. Bu bağlamda kişi adları, yer adları Türkçeleştirilmiştir. Yer adlarını Türkçeleştirme ilk olarak Enver Paşa önderliğinde 1913-1916 yıllarında ortaya çıkmıştır. 1925 ve 1938'te Türk topraklarına katılan Artvin ve Hatay'ın da yer adları topluca değiştirilmiştir. 1950 yılının ikinci yarısında yer adları değiştirme yasalaştırılmıştır.[14] 21.05.1959 tarihli Resmî Gazete'de ilan edilen 11.05.1959 kabul tarihli 7267 Kanun No'lu İl İdaresi Kanununun ikinci maddesinin (D) fıkrasında "...Türkçe olmayan ve iltibasa meydan veren köy adları, alâkadar Vilâyet Daimi Encümeninin mütalâaları alınır..." biçimindeki değişiklikle İçişleri Bakanlığına ad değiştirme yetkisi verilmiştir.[15]

12 Sinan Gönen, *Anadolu'da Yer Adlarına Bağlı Olarak Oluşan Efsaneler Üzerine İncelemeler*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2004, (Yüksek Lisans Tezi), s. 72-100.

13 Namık Aslan, "Yozgat/Boğazlıyan/Gürden (Yazıkışla) Köyü Yer Adları Üzerine Bir Deneme", *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu*, *Bildiriler Kitabı*, (05-07 Mayıs 2016), Bozok Üniversitesi Yayını, III. Cilt, 2016, s. 207; Murat Gülbetekin, *Mekânın Hafızası Yer Adları*, Hitabevi, Ankara, 2017. s. 122.

14 Sevan Nişanyan, *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Değiştirilen Yeradları*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2011, s. 13.

15 http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10210.pdf. Erişim Tarihi: 03.05.2018.

Yer adlarının değiştirilme süreci yakın zamanlarda olduğu için hemen hemen bütün eski yer adları günümüzde halkın belleğinde saklıdır. Bununla birlikte yer adlarının eski adlarıyla birlikte bir arada verildiği İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğünün Köylerimiz adlı eseri mevcuttur. Buradaki veriler, Mardin Büyükşehir Belediyesinden alınan verilerle birtakım değişiklikler, özellikle yazım (imla) noktasında, göstermektedir.

Yer adları bir toplumun kültürünü, etnik kimliğini, dilini yansıtır. Günümüzde hemen hemen dünyanın her yerinde yer adları meskûn kişilerin diliyle adlandırılır. Yüzyıllardır birçok medeniyete ev sahipliği yapmış Anadolu'da, günümüz Türkiye'sinde bir yer adının birden fazla adla karşılanması tabiidir. Çok sayıda etnik, dinî grubu içinde barındıran Osmanlı Devletinin yer adları da bu çeşitliliğin yansımasıydı. Osmanlı Devletinin son dönemlerinden itibaren, değişen dünya politikasıyla ilişkili olarak, yer adları değiştirilmeye başlanmıştır. Günümüz Türkiye'sinde

"Coğrafi unsurların adlandırılması konusunda kanunen yetkili olan İçişleri Bakanlığının çalışmalarına yardımcı olmak ve aldığı kararları Bakanlığın değerlendirmesine sunmak üzere, uluslararası antlaşmalar ve iç hukuk çerçevesinde, ülkemizde, Türk Kültür coğrafyasındaki dünya gezegeni ve dışındaki yer adları ile ilgili çalışmalar yapmak Birleşmiş Milletler ve diğer uluslararası kuruluş ve organizasyonların coğrafi adların standardizasyonu çalışmalarına ülke yararları açısından daha etkin katkı ve katılımın sağlanması yönünde tavsiye kararları almak üzere" [16]

Coğrafi Adlar Uzmanlar Kurulu faaliyet göstermektedir. Coğrafi Adlar Uzmanlar Kurulu'nun görevlerinden bazıları şunlardır:

"Ülkemiz sınırları içerisinde ve Türk Kültür Coğrafyasındaki yer adları, ülkemiz çevresindeki ve diğer denizler ile bunların yeraltı topografyası, diğer ülkelerdeki coğrafi yerlerin Türkçe adlandırılması, gezegen dışı yerlerin adlarının standartlaştırılması konusunda çalışmalar yapmak ve İçişleri Bakanlığına adlar ve adlandırma konusunda önerilerde bulunmak,

Türkiye'de, Türkçe konuşulan ülkelerde resmi ve özel nitelik taşıyan adları standartlaştırmak ve bununla ilgili kılavuzlar hazırlamak ve yayımlamak, bu kılavuzları yurtiçinde ve yurtdışındaki kurumlar nezdinde temsil etmek ve yürütmek,

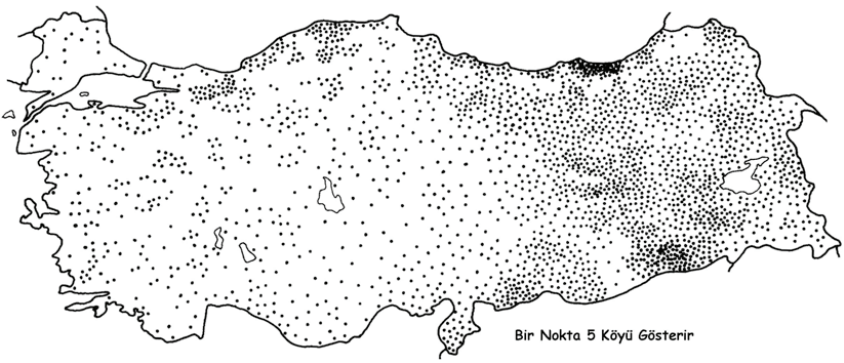
Ülkeler ve başkentlerinin Türkçede kullanılan yazımıyla güncelliğini sağlamak ve yayımlamak,

Türkçede ilgili ülkenin resmi dilinden farklı yazılan coğrafi yer adlarını derlemek ve yayımlamak,

16 http://www.illeridaresi.gov.tr/cografi-adlar-uzmanlar-kurulu-alisma-esas-ve-usullerine-iliskin-y-nerge. Erişim Tarihi: 27.03.2018.

Türkçe konuşan diğer ülke ve topluluklarına karşılık gelen kurumlar ile coğrafi adların standartlaştırılması ile ilgili çalışmaları yürütmek..."[17]

Anlaşılacağı üzere bu kurulun çok dilli bir coğrafya olan Türkiye'nin yer adlarını Türkçeleştirmek gibi aslî görevi vardır. Türkiye'de özellikle Doğu Karadeniz, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi farklı etnik yapıların bir arada yaşadığı coğrafyalar olması hasebiyle yer adları en çok değiştirilen bölgeler olmuştur. Türkiye'de değiştirilen yer adlarının, sadece bu bölge(ler) veya bölge dışında kullanılan Rumca, Gürcüce, Lazca, Kürtçe, Arapça, Ermenice ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda birtakım ölü dillere (Sümerce, Akadca, Süryanice, Asurca vb.) de ait olduğu söylenebilir. Helenistik ve Roma dönemlerinin adlarını taşıyan Ege Bölgesi vd. bölgelerdeki farklı yer adlarının değiştirilmesi daha önceki tarihlere dayanmakta olup özellikle son yüzyıldaki değişmelerle birlikte Türkiye'de 12 binden fazla yer adının değiştirildiği ve bunun toplam yerleşim biriminin yaklaşık % 35'ine tekabül ettiği vurgulanmaktadır.[18]



Harita 1: Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köylerin Dağılımı[19]

Tunçel[20], Türkiye'de ismi değiştirilen köy adlarının dağılımını harita üzerinde göstermiştir. Haritada noktaların koyuluğu / sıklığı Doğu Karadeniz (Trabzon-Rize arasında) ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde özellikle Mardin'de artmaktadır. Bunun nedeni bölgedeki farklı dillerdeki yer adlarının Türkçeleştirilme gayesiyle değiştirilmiş olmasıdır. Mardin

17 http://www.illeridaresi.gov.tr/cografi-adlar-uzmanlar-kurulu-alisma-esas-ve-usullerine-iliskin-y-nerge. Erişim Tarihi: 27.03.2018.

18 Harun Tunçel, "Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* (*Fırat University Journal of Social Science*), Cilt: 10, Sayı: 2, Elazığ, 2000, s. 27; Nişanyan, *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Değiştirilen Yeradları*, s. 13.

19 Tunçel, "Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler" s. 30

20 Tunçel, "Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler" s. 30.

(647), Türkiye'de Erzurum'dan (653) sonra en çok köy adı değiştirilen ildir[21]. Günümüzde Mardin'e bağlı bazı yerleşim yerlerinin komşu illere bağlanmasıyla bu sayıda değişiklik olmuştur.

1.1. Yer Adlarının Değiştirilmesinde Dikkat Edilen Ölçütler

Yer adlarının değiştirilmesinde kimi zaman devlet kimi zaman toplum etkindir. Devlet belli dönemlerde belli yasalara dayanarak yer adlarını değiştirme yoluna gitmiştir. Türkiye'deki devlet denetimindeki yer adlarının büyük bir kısmının değiştirilme nedeni başka dillerde (Rumca, Arapça, Kürtçe, Ermenice vd.) olan yer adlarını Türkçeleştirmektir. Yer adlarının değiştirilme nedeni her daim Türkçeleştime amacına ve(ya) herhangi başka bir nedene dayanmayabilir. Diğer dillere ait yer adları değiştirilme esnasında birçok Türk menşeli, eski Türk boy ve oymaklarına dayanan yer adlarının da değiştirildiği bilinmektedir. İzmir'in Ödemiş ilçesine bağlı *Keles* nahiyesinin *Kiraz* biçiminde değiştirilmesi gibi.[22] Türkiye'de değiştirilen yer adlarının (örneğin Çankırı) kimi zaman 24 Oğuz boyundan olduğu göz önünde bulundurulduğunda bazı yer adlarının zorunluluktan ziyade bilinçsizce değiştirildiği söylenebilir.[23]

Toplumun etkin olduğu değişiklikler ise yerleşim yeri meskûnlarının yer adlarının değiştirilmesi hususundaki talepleridir. Yerleşenlerin yer adlarının değiştirilmesini talep etmelerinin nedeni çoğu zaman toplum tarafından hoş karşılanmayacak, rahatsız edici yer adlarına sahip olmalarıyla ilgilidir. Bu itici adlandırmalar, güzel adlandırmayla (euphemism) değiştirilmiştir (Tonguzlu yer adının Denizli olarak değiştirilmesi gibi). Kimi zaman yerleşenler arasında çıkan çeşitli çatışmalar ve anlaşmazlıklardan kaynaklı yerleşenlerin bir kısmının yaşadıkları yerden göç ederek yakın bir yerleşim yerini mesken tutmalarıyla yeni yer adı belirlenmektedir. Ayrıca kimi zaman göç edenler, geldikleri yerin adını yerleştikleri yerleşim yerine kültürleriyle birlikte taşıyabilirler.

Yer adları değiştirilirken genellikle yerleşim yerinin fiziki özellikleri dikkate alınan ölçütlerdendir. Eski yer adlarında, yerleşim yerlerinin beşeri özelliklerinin etkili olduğu görülmektedir. Yeni yer adlarında beşeri özelliklerinin eskisi kadar etkin olmadığı söylenebilir. Hatta bazen eski ad ile yeni ad arasında herhangi bir anlam, köken, ses bağı olmadığı görülmektedir. Umar, Türkiye'de binlerce yer adının değiştirildiğini ve bu değiştirmenin yakın zamanda masa başında uydurulmuş adları kapsadığını belirtir.[24] Bu da yeni yer adı verilirken bölgenin fiziki, beşeri özelliklerinden bağımsız

21 T.C. İçişleri Bakanlığı, İller İdaresi Genel Müdürlüğü, *Köylerimiz*, Başbakanlık Basımevi D.S.İ. Ankara 1968.

22 Mehmet Eröz, "Türk Onomastiği Bakımından Adapazarı Yer Adları", *1970-1971 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları*, İst. Üniv. Yayınları 1728, İkt. Fak. Yay. 310, İstanbul, 1972, s. 108

23 B. Ünal İbret, "Çankırı'daki Köy Adları Üzerine Coğrafi Açıdan Bir İnceleme", *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı: 7, 2003, s. 67

24 Bilge Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 2.

'masa başı' bir adlandırmanın söz konusu olabileceğini göstermektedir. Yer adlarının yasayla değiştirilmesi ve "bu değiştirme komisyonunda tarihçilerin, Türkologların ve bölgenin tarihini ve ağız özelliklerini bilen kişilerin olmaması, zaten yeni başlamış toponimik çalışmalara ve tasnif denemelerine olumsuz etki yapmıştır" [25]

2. Mardin İli ve Yer Adları

Mardin ili, Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yer alan tarihî dokusu, barındırdığı farklı etnik gruplar, dil ve din çeşitliliğiyle ilgi çeken bir şehirdir. Şehirde bir arada yaşayan farklı dinler, diller, kültürler her anlamda çeşitli çalışma alanları oluşturmuştur. Bunlardan birisi de farklı dillerdeki yer adlarıdır. Mardin; Batman, Şırnak il olmadan içinde barındırdığı yerleşim yeri adıyla birlikte Türkiye'de en fazla yer adı değiştirilen ikinci şehirdir. Mardin bazı ilçe ve köy / mahallelerini komşu illere vermesinden sonra da bu sayı çok fazla değişmemiş olup günümüzde de Türkçe dışında farklı dillerde yer adlarına en fazla sahip illerden biridir. Mardin'deki yer adlarının hemen hemen hepsinin iki adı vardır. Bunlardan değiştirilenleri eski ad, yazı dilinde, kayıtlı ve resmî kullanılan adları ise yeni ad olarak belirlenmiştir. Türkiye'de Türkçe kökenli olup da değiştirilen yer adları bulunmakla birlikte Mardin'de değiştirilen bütün eski yer adları Türkçe dışındaki dillerdir. Yeni yer adlarının kökeni büyük oranda Türkçedir. Bağ, dere, köy, çay gibi başka dillerden alıntılanan sözcüklerin oluşturduğu yer adları da Türkçeleşmiş kabul edildiğinde geriye çok az sayıda diğer dillerden yer adı kalmaktadır.

Mardin'in büyükşehir ve Artuklu'nun merkez ilçe olması, 2012 yılında TBMM Genel Kurulunda yasalaşmıştır. Bu durumda merkez ve ilçelere bağlı tüm köyler, mahalle olmuştur. Bu çalışmada ele alınan Mardin'in yerleşim yeri adlarının kapsamını Artuklu (91), Dargeçit (42), Derik (80), Kızıltepe (179), Mazıdağı (53), Midyat (72), Nusaybin (84), Ömerli (46), Savur (41), Yeşilli (14) ilçelerinin mahalleleri oluşturmaktadır.

Yer adları uzun ömürlüdür. Anlamı soyutlansa, ait olduğu dil tarihten yok olsa, birtakım ses değişikliklerine uğrasa dahi yer adları binlerce yıl sonra bile yaşamaya devam eder. Avrupa ve Anadolu'daki yer adları oldukça eskiye (M.Ö.) dayanır. Mardin'in Midyat (Matiata) ve Nusaybin (Nisibina) ilçelerinin adları M.Ö. 2000 yıla ait Asur kaynaklarında geçmektedir.[26] Yer adlarından özellikle yerleşim yeri adları kendini uzun süre, belli ses değişiklikleriyle birlikte, korur. Cadde, sokak, köprü, bulvar, üst geçit, alt geçit gibi sonradan oluşturulan yerlerin adları yeni olmakla birlikte sık değişikliğe uğrayabilmektedir. Bunda genellikle siyasi güç,

25 Yavuz ve Şenel, "Yer Adları (Toponim) Terimleri Sözlüğü", s. 2242-2243.

26 Nişanyan, *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Değiştirilen Yeradları*, s. 22.

dönemin görüşü, şahsiyetleri, sosyal yapı, yaşanan güncel olaylar etkilidir. Caddelerin adlandırılmasında kuşakların, ulusal ve yerel idarecilerin politik algılarındaki değişim yani politik düzenin mekâna yansımasının yanı sıra coğrafi özellikler, değişen güvenlik şartları, soy bağları gibi nedenler de süreci etkilemektedir.[27]

2.1. Mardin İlinde Değiştirilen Yer Adları Üzerine Tasnif Denemesi

Mardin ili yer adları, Türkiye'de en fazla değişikliğe uğrayan illerdendir. Mardin, büyükşehir belediyesi olduktan sonra yeni mahallelere verilen adlar hariç, Mardin'in hemen hemen bütün yerleşim yeri adlarının değiştirildiği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Mardin'de adı değiştirilmeyen yer adları nadir de olsa mevcuttur ki söz konusu yer adları Türkçe dışındaki dillere aittir. Bu çalışmada, yer adları değiştirilirken hangi hususların dikkate alındığı yönünde bir tasnif denemesi yapılmıştır. Aşağıda yer alan tablolardan yerleşim yerlerinin eski adları verilerinin *Belediye* başlıklı birinci sütunu Mardin Büyükşehir Belediyesi, İller İdaresi başlıklı ikinci sütunu İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğünün "Köylerimiz" çalışmasından alınmıştır. Eski yer adlarının söz konusu kaynaklarda yer almadığı durumlar (-) kısa çizgiyle belirtilmiştir. Kimi yer adları (Bab-ı Savur, Medrese gibi); Mardin'in 2012 yılında büyükşehir belediyesi olduktan sonra köylerin mahalle olarak değiştirilmesi sürecinden etkilenmeyip en az iki yüz yıldır kaynaklarda[28] mahalle adı olarak geçtiği için 1968 basımlı *Köylerimiz* eserinde yer almamıştır. Tabloların bir kısmında eski yer adlarının anlamlandırılmasına yönelik bilgiler verilmiştir. Ortadaki sütunda eski yer adının değiştirilmesi sonucu günümüzde resmî olarak kullanılan yeni yer adları yer almaktadır. Bu veriler *Belediye* sütunundaki eski yer adlarıyla birlikte Mardin Büyükşehir Belediyesinden alınmıştır[29]. En son sütunda ise söz konusu mahallenin (önceden köy) bağlı olduğu ilçe adı verilmiştir. Köken, ses, biçim ve anlam bakımından eski adlarından genellikle farklı olan yeni yer adlarının adlandırılmasında ne tür bir yol izlendiğine yönelik bir tasnif denemesi yapılmıştır. Yer adları değiştirilirken tamamen çeviri, kısmen çeviri, ses değişiklikleriyle değişim, eski yer adıyla yeni yer adı arasında anlamsal bağlantısı kurularak değişim, tesadüfi/nedensiz gibi ölçütler belirlenmiştir. Bu kapsamda aşağıda yer alan kategoriler belirlenmiştir:

27 Alpaslan Aliağaoğlu ve Yücel Yiğit, "Balıkesir'de Şehirsel Toponimi: Cadde Adları", *Doğu Coğrafya Dergisi*, Sayı 30, 2013, s. 316.

28 Arzu Şahin, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Mardin Sancağı (1789-1840)*, Fırat Üniversitesi, SBE, Elazığ, 2017, (Doktora Tezi), s. 76-80.

29 Mardin'in eski ve yeni yer adlarıyla ilgili verileri temin etmemizi sağlayan Mardin Büyükşehir Belediyesi Planlama Şefi Taner Ensari'ye teşekkür ederim.

2.1.1. Çeviri Yoluyla Değiştirilen Yer Adları

Bu kategoride yer alan yer adlarının yeni adları, eski adlarının çevirisi yapılması yoluyla değiştirilmiştir. Bu çeviriler, kimi zaman birebir çeviri biçimindeyken kimi zaman da kısmen çeviri biçimindedir. Şahin, bir dilden başka bir dile tercüme edilen yer adlarını ifade etmek için *yeradbilimcil (yeradcıl) öyküntü* terimini önermektedir ve bu adlandırmaların birden fazla dilin konuşulduğu bölgelerde ortaya çıktığını belirtmektedir.[30] *Yeradbilimcil öyküntüler*in kısmi olarak da ortaya çıkabileceğini örneklendirir ki bu bölüm, çalışmada kısmen çeviri yoluyla değiştirilen yer adlarına tekabül etmektedir.

2.1.1.1. Birebir Çeviri Yoluyla Değiştirilen Yer Adları

Bu bölümde yeni adlar, eski adı belirleyen sözcüğün tamamının birebir tercüme edilmesiyle oluşturulmuştur.

Tablo 1. Birebir Çeviri Yoluyla Değiştirilen Yer Adları

Eski Adı		Yeni Adı	İlçesi
Belediye	İller İdaresi		
Bab-ı Savur	–[31]	Savurkapı	Artuklu
Çılstûn[32]	Kirdirek	Kırkdirek	Savur
Germav	Germa	Ilısu	Dargeçit
Germika	Aşağı Germik	Ilıca	Derik
Keferzê[33]	Keferzi	Altıntaş	Midyat
Menteşiye Jor[34]	-	Yukarımenteşe	Derik
–[35]	Mezrea	Ekinlik	Kızıltepe
Tilşaîr[36]	Telşair	Arpatepe	Artuklu

30 Şahin, "Türkiye Yeradbiliminde Terim ve Tür Sınıflandırması Sorunları", s. 51.

31 Savurkapı, 18.-19. yüzyıldan itibaren mahalle olduğu (bkz. Arzu Şahin, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Mardin Sancağı (1789-1840), s. 76) için Türkiye'deki köyleri listeleyen 1968 basımlı Köylerimiz eserinde yer almamaktadır. Eski adın doğru yazımı Babıssor olarak düzeltilebilir.

32 Eski adın doğru yazımı Çilstûn olarak düzeltilebilir.

33 Kefer yer adına yeni ad verilirken Kürtçe 'taş' anlamına gelen Kevir (f<v ses değişmesiyle), zê Kürtçe 'altın' anlamına gelen zêr olarak düşünülmüş olabilir. Söz konusu yer adıyla ilgili başka görüşler de mevcuttur. Zê, 'Zazî aşiretinin kısaltması' kefer Süryanice 'köy' manasında olduğu düşünülürse anlamı 'Zazî'nin köyü' de olabilir (Kaynak Kişi-1: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ata Deniz). Bir başka görüş Kefer sözcüğü Süryanice 'küçük köy' anlamına gelmektedir, Zê şahıs adı olabilir. Bu durumda yerin adı 'Zê'nin Köyü' anlamında olabilir (Kaynak Kişi-2: Gabriyel Akyüz-Süryani Horiepiskopos Papazı).

34 Yer adları Kürtçede dişil olduğu için eski adın yazımı Menteşiya Jor olarak düzeltilebilir.

35 Mardin Büyükşehir Belediyesinden alınan verilerde Kızıltepe ilçesi mahallerinin eski adı listesine henüz ulaşılmamıştır.

36 Eski adın doğru yazımı Tilşi'êr olarak düzeltilebilir.

2.1.1.2. Kısmen Çeviri Yoluyla Değiştirilen Yer Adları

Bu yolla yapılan çeviriler, eski adı belirleyen sözcüğün tamamının değil de bir kısmının, özellikle türemiş sözcüklerde kökün, birleşik sözcüklerdeyse bir sözcüğün, tercüme edilmesiyle oluşmaktadır.

Tablo 2. Kısmen Çeviri Yoluyla Değiştirilen Yer Adları

Eski Adı			Yeni Adı	İlçesi
Belediye	**İller İdaresi**	**Anlamı**[37]		
Babil cevzê	-	ceviz kapısı	Cevizpınarı	Artuklu
-	Hadidi	demirden yapılmış olan	Demirci	Kızıltepe
Xirbê Kêvir	Hirbakevir	taş höyük, taş harabe	Öztaş	Ömerli
Kelehê	Kale	kale	Kalecik	Nusaybin
Salhê	Salhi	barış	Barıştepe	Midyat
Tilyaqubê[38]	Telyakup	Yakup tepe	Tepealtı	Nusaybin
Xana Zembûr	Hanezanbur	Arı evi	Arıköy	Mazıdağı
Xirbêcelal	Hirbezil	Celal'in harabesi	Tepeören	Nusaybin
Zeytûnat	Zeytunat	zeytinler	Zeytinli	Yeşilli

2.1.2. Eski ile Yeni Adlar Arasında Anlam Bağlantısı Olan Yer Adları

Bu bölümde eski ile yeni ad arasında herhangi bir anlam bağlantısı olan sözcükler yer almaktadır. Eski ad ile yeni ad arasında çeviriden ziyade birbirleriyle aynı anlam alanına sahip adlar bu bölümde değerlendirilmiştir. Eski adın anlamı ile yeni adın anlamı, aşağıdaki tabloda görüleceği üzere, arasında bağlantı söz konusudur.

Tablo 3. Eski ile Yeni Adlar Arasında Anlam Bağlantısı Olan Yer Adları

Eski Adı			Yeni Adı	İlçesi
Belediye	**İller İdaresi**	**Anlamı**		
-	Abdüliman[39]	imanın kulu	Hocaköy	Kızıltepe

37 Eski yer adlarının Türkçeye yazımı, çevirisi ve anlamlandırılması Doç. Dr. Hayrullah Acar (Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı) tarafından kontrol edilmiştir.

38 Eski adın doğru yazımı Tilyaqûbê olarak düzeltilebilir.

39 Eski adın doğru yazımı muhtemelen Abdulimam biçimindedir.

Bêrtê	Berti	suyu çok[40]	Kocakuyu	Ömerli
Ewrîxan	Avrihan	Buluthan[41]	Yağmur	Mazıdağı
Gundikê Heydo	-	Heydo'nun köyü	Haydar	Artuklu
Pîran	Piran	yaşlılar	Ömürlü	Mazıdağı
Şivistan[42]	Şifistan	bağ çubukları olan yer	Kışlak	Mazıdağı
Werzik[43]	Varzik	küçük bahçe/kavun	Bostanlı	Dargeçit
Zanqirt	Zankırt	bilen[44]	Bilge	Mazıdağı

2.1.3. Eski Adın Birtakım Ses Değişikliklerine Uğraması Sonucu Oluşan Yer Adları

Anadolu yer adlarının çoğu, Hititler döneminden başlayıp Luwi dönemine dayanmakta olup[45] Roma-Bizans döneminde şekillenmiştir. Türk fetihlerinden sonra bu adların bir kısmı Türk dilinin sözcük yapısına ters düşmeyecek biçimde Türkçeye uygun telaffuzuyla söylenmiştir. Bu da aslında bir tür yerlileştirmedir.[46] Kimi yer adları başka dillere ait olduğu halde birtakım ses değişmeleri belki de ses oyunları ve Türk ve(ya) İslam yorumlanmalarıyla benimsenmiştir: Bayburt'taki Ermenice Manasi'nin Manas, Eğridir'de Yunanca Pétra yer adının Beydere, Hatay'da Rumca Pedias'ın Batıayaz olarak benimsenmesi gibi.[47] Bazı yer adları kullanıldığı dilde herhangi bir anlama sahip olmayabilir. Ses ve biçim değişiklikleriyle o dile yakın hale getirilip yaygınlaştırılır.

Bu bölüme yazım (imla) ile ilgili birtakım değişiklikler geçirmiş yer adları da eklenebilir.

40 Bîr 'kuyu' manasında olsa da Bêrtê'nin 'suyu çok' anlamı şüphelidir. Birto sözcüğü Süryanice 'kasır' anlamına gelmektedir (Kaynak Kişi-2: Gabriyel Akyüz -Süryani Horiepiskopos Papazı). Bêrtê sınıra mal getirip götürenler için güzergâh üzerinde bulunan önemli bir köydür. Bartê 'yüklerin geçtiği yer' anlamındadır (Kaynak Kişi-1: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ata Deniz).

41 Ewr/Ebr sözcüğü Farsça ve Kürtçede bulut anlamında olsa da çeviri şüphelidir.

42 Şivist bağ çubuklarına verilen addır. Bağlar budanırken kesilen çubuklar demet demet bağın sınır duvarlarına istif edilir. Bağın çok olduğu yerde kesilen bağ çubukları da fazladır. Budanan bağ çubuklarının bol şekilde bulunduğu yer (Kaynak Kişi-3: Doç. Dr. Hayrullah Acar) anlamına gelen sözcüğün Kışlak olarak adlandırılmasının nedeni Şifistan ve kış mevsimi anlamına gelen Zivistan sözcüklerinin birbirine karıştırılması ya da benzetilmesi ihtimalinden doğmuş olabilir.

43 Werzo Süryanice 'küçük bahçe' anlamına gelir (Kaynak Kişi-2: Gabriyel Akyüz-Süryani Horiepiskopos Papazı).

44 Zan- 'bilmek, bilgi' ile ilgili olsa da çeviri şüphelidir.

45 Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, s. 4.

46 İbrahim Güner ve Mustafa Ertürk, "Türkiye İl Merkezi Kent Adlarının Kaynakları Üzerine Bir Araştırma", *Muğla Üniversitesi, SBE Dergisi*, Bahar, Sayı 12, 2004, s. 40; Tunçel, "Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler", s. 26; Ercan, "Yazılı ve Sözlü Kaynaklardan Hareketle Gelibolu Yarımadası Köy Adları Üzerine Bir İnceleme", s. 119.

47 Nişanyan, *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Değiştirilen Yeradları*, s. 16.

Tablo 4. Eski Adın Birtakım Ses Değişikliklerine Uğraması Sonucu Oluşan Yer Adları

Eski Adı		Yeni Adı	İlçesi
Belediye	İller İdaresi		
-	Baktaşi	Bektaş	Kızıltepe
Batêrê[48]	Batır	Batur	Dargeçit
Beyrok	Beyrök	Böğrek	Derik
Bırc[49]	-	Burçköy	Derik
Êmbarê[50]	Anbar	Ambar	Artuklu
Golî ve Golê[51]	Gölli ve -	Göllü	Ömerli ve Artuklu
Qenterê	-	Kantar	Nusaybin

2.1.4. Tesadüfi / Nedensiz Verilen Yer Adları

Bu grupta yer alan yeni yer adlarının veriliş biçimi eski yer adlarından bağımsız olarak muhtemelen tesadüfi/nedensiz olarak verilmiştir. Tesadüfilik veya nedensizlik durumu tartışmalıdır ve tam olarak kesinlik kazanmamıştır. Söz konusu tesadüfilik ve nedensizlik, eski yer adı ile yeni yer adı arasındaki ilişkiyi kapsar. Bu bölümde eski ile yeni ad arasında herhangi bir bağın olup olmadığı belirlenmeye çalışılmıştır. Yani eski veya yeni yer adının coğrafi veya beşeri nedenlerle ilişkilendirilmesi bu bölümde incelenmemiştir. Zira "coğrafi bölgeye hiçbir zaman sebebsiz ve tesadüfi olarak ad verilmez".[52] Örneğin eski adı *Elfan* olan mahallenin yeni yer adı *Pınardere* ile ses, biçim veya anlam olarak herhangi bir bağlantısı olmamakla birlikte yeni yer adı *Pınardere*'nin coğrafi konumla yakından ilgisi söz konusudur. Bunun yanı sıra kimi yer adları '*masa başında*' verildiği için bölgenin fiziki ve(ya) beşeri koşulları göz önünde bulundurulmayarak, ilgisiz olarak verilen yeni yer adları da mevcuttur. Bu tespitler ayrı bir çalışmanın konusudur.

Eski yer adıyla yeni yer adının genellikle ilgisiz olduğu bu bölüm, çalışmada en çok veri elde edilen bölümdür. Değiştirilen yer adlarının büyük

48 Eski adın doğru yazımı Batêlê olup manası 'têlê'nin babası' biçiminde olabilir. Bu civarda ba ile başlayan birçok köy adı vardır (Kaynak Kişi-1: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ata Deniz). Ba Süryanice 'ev' anlamındadır têrê özel ad kabul edilirse 'têrê'nin evi' anlamına gelebilir (Kaynak Kişi-2: Gabriyel Akyüz-Süryani Horiepiskopos Papazı).

49 Eski adın doğru yazımı Birc olarak düzeltilebilir.

50 Sözcüğün yazımı Embarê olarak düzeltilebilir.

51 Eski adın doğru yazımı Goliyê olarak düzeltilebilir. Bu mahallede, şimdi kurumuş olsa da, eskiden bir göl olduğu için eski ve yeni yer adı bu şekilde olmalıdır.

52 Yusifov ve Kerimov, *Toponiminin Esasları Üzerine Bir İnceleme*, s. 16.

bir kısmının eski yer adıyla ilişki kurulmadan, nedensiz bir şekilde verildiği tespit edilmiştir. Bu konuyla ilgili başlatılan saha çalışmasında "*eski yer adının yeni yer adıyla ilişkisi*" sorusuna "öyle uygun görmüşler, bir nedeni yok" cevabı bu tasnifteki yer adlarının bir kısmını oluşturmaktadır.

Kimi yer adları belli bir kesimi, görüşü, aşireti ya da olumsuz bir durumu çağrıştırdığı için yeni yer adları verilirken eski yer adlarından bilinçli olarak bağımsız bir tavır takınılmıştır denilebilir. Aşağıdaki tabloda yer alan değiştirilen eski yer adlarının "harabe" anlamındaki "xirbe" sözcüğünü barındırıyor olması, olumsuz çağrışımlı sözcüklerin değiştirilmesine örnek olarak gösterilebilir.

Tablo 5. Tesadüfi / Nedensiz Verilen Yer Adları

Eski Adı			Yeni Adı	İlçesi
Belediye	**İller İdaresi**	**Anlamı**		
Xirbê Mametê	Beytimullahasan	Mamet'in harabesi / Molla Hasan'ın evi	Kayagöze	Ömerli
Gundikşikro	Gündükşükrü	Şikro'nun köyü / Şükrü'nün köyü	Odabaşı	Nusaybin
Şex Mahmut[53]	Hirbaşeyhmahmut	Şeyh Mahmut / Şeyh Mahmut harabesi	Fıstıklı	Ömerli
Kurikê[54]	Kürikmetinan[55]	Oğulcuk / Metinan'ın oğulları[56]	Çatalyurt	Ömerli
Mansurîyê	Mansuri	-[57]	Yalım	Artuklu
Xirbê Qesrê	Harapkasır	Kasır harabesi	Tavşanlı	Dargeçit
Hirbê Xalîd	Hırbahalit	Halit'in harabesi	Tulgalı	Midyat

2.2. Değiştirilmeyen Yer Adları

Her ne kadar Mardin'in çoğu mahalle (eski yerleşim adıyla köy)

53 Sözcüğün doğru yazımı Şêx Mahmut olarak düzeltilebilir.

54 Sözcüğün doğru yazımı Kûrikê olarak düzeltilebilir.

55 Aşiret adı (bkz. Mehmet Salih, Erpolat "Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Mardin Sancağındaki Aşiretler", I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri, (26-28 Mayıs 2006), Mardin, 2006, s. 456).

56 Kûre ya da Kûrik sözcüklerinin 'ocak/maden ocağı' anlamları da göz önünde bulundurulduğunda 'Metinan Aşireti ocağı' çevirisi de eklenebilir (Kaynak Kişi-3: Doç. Dr. Hayrullah Acar). Bununla birlikte Kûrike sözcüğünün Süryanice 'tepenin başı' anlamı da vardır (Kaynak Kişi-2: Gabriyel Akyüz-Süryani Horiepiskopos Papazı).

57 Mansuriye'nin Hristiyan köyü olduğu kaynaklarda geçmektedir (bkz. Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969. s. 68). Bu mahallede yaşayanlar, mahallenin adının nasara (Hristiyan) sözcüğünden geldiğini ileri sürmektedir. Eskiden bu mahalle Hristiyan mahallesi olduğu için mahallenin bu adı almış olabileceğini belirtmişlerdir. Bunun dışında, Mardin'in İslam topraklarına katılmasından sonra Abbâsilerin bölgeye vali olarak göndermiş olduğu Ebû Ca'fer el-Mansûr'un askerlerini yerleştirdiği yer olması bakımından mahallenin bu ismi almış olma ihtimali de mevcuttur ki bu ihtimal daha çok kabul görmüştür (Kaynak Kişi-4: Prof. Dr. Ahmet Ağırakça, Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü).

adı değişikliğe uğrasa da hiç değiştirilmeyen, az da olsa, yer adı bulunmaktadır. "Anadolu'da yaşayan toplulukların yaşadıkları mekânlara verdikleri adların bir kısmı da varlığını hemen hemen hiç değiştirmeden günümüze değin sürdürmüştür".[58] Mardin'de bunlar sınırlı sayıda olup değiştirilmeyen yer adlarının çoğu Türkçedir. Bu yer adlarının çoğu Türkçe olmadığı halde değiştirilmemiştir. Muhtemelen hangi dile ait oldukları ve ne anlama geldikleri ya da hangi yeni adla değiştirileceğinin bilinmemesi, değiştirilmesine gerek duyulmaması, adın yerleşim yeriyle yakın ilişkisinin olması gibi nedenlerden ötürü eski yer adları değiştirilmemiştir. Bu yer adlarının kimisine Osmanlı Döneminde rastlanırken[59] kimisine Osmanlı Döneminin son dönemleri veya Cumhuriyet Döneminde rastlanır.

Tablo 6. Değiştirilmeyen Yer Adları

Eski Adı	Yeni Adı	İlçesi
Dara	Dara[60]	Artuklu
Kabala	Kabala[61]	Artuklu
Medrese	Medrese	Artuklu
Şehidiye	Şehidiye[62]	Artuklu
Taşıt	Taşıt	Derik
Ziyaret	Ziyaret[63]	Midyat

58 Tunçel, "Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler" s. 26.

59 Bkz. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Yayın No: 21, 2006.

60 Dara adının Pers kralı Dara/Darius'tan geldiği ileri sürülmektedir. Dâhiliye Vekâletinin yayımladığı Son Teşkilatı Mülkiyede Köylerimiz (eski harfli) çalışmasında Dara olarak geçen yer adı (1928: 913) İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğünün Köylerimiz çalışmasında yeni adı Oğuz olarak geçmektedir (1968: 639). Bu süreçte yerin adı değiştirilmiş olsa da Dara adının halkın hafızası ve dahi resmî kayıtlardan silindiği söylenemez. Zira yerleşim yerinin adı senelerce tabelalarda ikili yazımın pek yaygın olmadığı dönemlerde Dara (Oğuz) biçiminde yer almıştır. Günümüzde yerleşim yerlerinin eski adlarının iadesi konusunda Dara somut örnek olarak gösterilebilir.

61 XVI. yüzyılda da Mardin'e bağlı büyükçe bir köy (günümüzde mahalle) olan Kabala adı değişmemiştir (bkz. Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, s. 63; Dâhiliye Vekâleti, Son Teşkilatı Mülkiyede Köylerimiz (Eski Harflerle), Ankara, 1928, s. 914). Süryanice kubolo 'karşılama, büyükleri karşılama yeri' (Kaynak Kişi-2: Gabriyel Akyüz-Süryani Horiepiskopos Papazı) anlamındadır.

62 XIX. yüzyılda Şehidiye, Medrese mahalleleri adlarını aynen korumaktadır. Bu iki mahalle 16. yüzyıl Mardin Sancağında mahalle olarak yer almayıp 18.-19. yüzyıl Mardin Sancağında mahalle adı olarak yer almaktadır (bkz. Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, s. 97; Arzu Şahin, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Mardin Sancağı (1789-1840), s. 78-80).

63 Mardin'de aynı adda Kızıltepe'nin de bir mahallesi vardır. Bu mahallenin eski adı ile yeni adı farklıdır yani yer adı değiştirilmiştir (https://www.nisanyanmap.com/?y=ziyaret&t=&lv=1. Erişim Tarihi: 09.12.2018). Midyat'ta mahalle, Ziyara köyü (Mehmet Salih Üce, 316 Numaralı Midyat Şer'iye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (Hicri 1329-1337/Miladi 1913-1921), Batman Üniversitesi, SBE, Batman, 2016, (Yüksek Lisans Tezi), s. 130) olarak geçmektedir. Sözcüğün sonundaki yuvarlak te (ة)'den kaynaklı bu durum yer adının, değiştirilmeyenler kategorisine eklenmesinde belirleyici faktör olmuştur.

Sonuç

Eski yer adlarının hemen hepsi belirli tarihî, coğrafi, kültürel, sosyal sebeplere dayanır. Değişen dünyayla birlikte dilin ve adların değişmesi doğal bir süreçtir. Kimi zaman da bu süreç suni yollarla tamamlanır. Her hâlükârda kadim yer adlarında, mekân-beşer hafızası/kimliği birbiriyle ilintilidir. Toplumun geçmişiyle olan manevi bağı yer adlarıyla da sağlanır. Yer adları belli bir mantığa oturtulduğu için hafızada kalıcı olur ve halk tarafından benimsenir. Yer adlarının değiştirilmesi yerin eski durumunun ve özelliklerinin ortaya çıkarılmasını güçleştirip, yerleşim yerinin geçmişiyle bağlantısını koparır.[64] Bu nedenle yer adları değiştirilirken kültürel zenginliğin yok olmaması durumuna dikkat edilmelidir.

Mardin Türkiye'de yer adı en çok değiştirilen illerden biri olmasıyla bu alanda çalışanlar için dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Mardin Büyükşehir Belediyesinden alınan 702 mahalle adının, eski yer adlarından yeni yer adlarına dönüştürülürken dikkate alınan hususlar belirlenip bu kapsamda yer adları değiştirilirken kullanılan yordam tasnif edilmiştir. Tüm mahalle adlarını bu çalışmada incelemek güç olduğu için belirlenen her bir tasnif başlığına bu tasnife uygun örnek mahalleler eklenmiştir. Çalışma, istatistiksel bir sonuç elde etmekten ziyade değişimin ne yönde olduğunu belirlemek amacıyla yapılmıştır. Çalışmayla ilgili devam etmekte olan proje neticelendiğinde daha net veriler ortaya konabilir. Çalışmada Mardin'in tüm mahallerinin eski ve yeni adlarının hangi etkenler doğrultusunda verildiği ayrı bir araştırma konusudur. Söz konusu yeni tasnif başlıkları oluşturulup bu tasnif başlıklarına diğer mahalle adları eklenerek çalışma genişletilebilir. Yer adlarının bölgede iki kez değiştirildiği söylenebilir. Arapça, Kürtçe olduğu bilinen eski yer adlarının aslında Süryanice veyahut daha eski ve ölü Akadca, Asurca, Keldanice, Aramice vb. dillerinin de bölgedeki yerleşim yerlerinin adlandırılmasında etkin olması ve günümüz yer adlarının belli ses ve biçim değişiklikleriyle bu dillerden gelmiş olması muhtemeldir. Mardin gibi birçok medeniyete ev sahipliği yapmış tarihî bir kentin yer adlarının araştırılmasında birçok tarihî kaynakla beraber çok dilli bir ekiple çalışılması gerekliliği de ortaya çıkmaktadır. Yer adlarının kökeni ve anlamının birtakım yazılı ve sözlü tarihî kaynaklara ulaşılmasıyla çalışma güncellenebilir.

Mardin'de hemen hemen bütün yer adları eski ve yeni biçimleriyle sözlü dilde halen yaşamaktadır. Özellikle orta yaş grubu ve yaşlılar yer adlarının eski biçimini tercih etmekte olup bir kısmı da yeni yer adlarından bihaberdir. Yeni nesil genellikle her iki yer adını da bilir ve kullanır. Yeni yaklaşımlarla tabelalarda yer adlarının eski ve yeni biçimleri bir

64 İbret, "Çankırı'daki Köy Adları Üzerine Coğrafi Açıdan Bir İnceleme", s. 67.

arada verilmeye başlanmıştır. Türkçenin resmî ve dominant dil olması, millileştirme politikaları, birlik ve beraberlik duygusunu dil üzerinden sağlama mefkûresi, anlaşılırlık düzeyini arttırma gibi amaçlardan dolayı yer adlarının değiştirilmesi kabul edilebilir bir adım olsa da yer adlarına yeni adlar verilirken eski yer adlarının anlamsal derinliğinden istifade edilmesi elzemdir. Bu bağlamda 'Coğrafi Adlar Uzmanlar Kurulu' yeni yer adları verirken eski yer adlarının zenginliğini kaybetmemeye, yeni yer adının anlamlı, anlaşılır ve akılda kalıcı olmasına dikkat etmelidir.

Yer adları, kültür varlığıdır ve kültür varlıkları yasalarla korunmaktadır. Sadece bu ülkenin değil belki de dünyadaki birçok medeniyeti ilgilendirebilecek yer adları konusu önemsenmeli ve bu konudaki çalışmalar yaygınlaştırılmalıdır

Kaynakça

Açıkel, Ali; "Artukabad Kazası Yer Adları (1455-1600)", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2, 2003, s. 181-202.

Aliağaoğlu, Alpaslan ve Yiğit, Yücel; "Balıkesir'de Şehirsel Toponimi: Cadde Adları", *Doğu Coğrafya Dergisi*, Sayı 30, 2013, s. 311-330.

Aslan, Namık; "Yozgat/Boğazlıyan/Gürden (Yazıkışla) Köyü Yer Adları Üzerine Bir Deneme", *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu*, *Bildiriler Kitabı*, (05-07 Mayıs 2016), Bozok Üniversitesi Yayını, Yozgat, III. Cilt, 2016, s. 207-215.

Dâhiliye Vekâleti, *Son Teşkilatı Mülkiyede Köylerimiz* (Eski Harflerle), Ankara, 1928.

Ercan, Aktan Müge; "Yazılı ve Sözlü Kaynaklardan Hareketle Gelibolu Yarımadası Köy Adları Üzerine Bir İnceleme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 23, 2002, s. 113-121.

Eren, Hasan; *Yer Adlarımızın Dili*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2010.

Ergin, Muharrem; *Dede Korkut Kitabı - 1*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

Eröz, Mehmet; "Türk Onomastiği Bakımından Adapazarı Yer Adları", *1970-1971 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları*, İst. Üniv. Yayınları 1728, İkt. Fak. Yay. 310, İstanbul, 1972, s. 107-119.

Erpolat, Mehmet Salih; "Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Mardin Sancağındaki Aşiretler", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, (26-28 Mayıs 2006), Mardin, 2006, s. 447-466.

Gönen, Sinan, *Anadolu'da Yer Adlarına Bağlı Olarak Oluşan Efsaneler Üzerine İncelemeler*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2004, (Yüksek Lisans Tezi).

Göyünç, Nejat; *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969.

Gülbetekin, Murat; *Mekânın Hafızası Yer Adları*, Hitabevi, Ankara, 2017.

Güner, İbrahim ve Ertürk, Mustafa; "Türkiye İl Merkezi Kent Adlarının Kaynakları Üzerine Bir Araştırma", *Muğla Üniversitesi, SBE Dergisi*, Bahar, Sayı 12, 2004, s. 39-62.

http://www.illeridaresi.gov.tr/cografi-adlar-uzmanlar-kurulu-alisma-esas-ve-usullerine-iliskin-y-nerge. Erişim Tarihi: 27.03.2018.

http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10210.pdf. Erişim Tarihi: 03.05.2018.

https://www.nisanyanmap.com/?y=ziyaret&t=&lv=1. Erişim Tarihi: 09.12.2018.

İbret, B. Ünal; "Çankırı'daki Köy Adları Üzerine Coğrafi Açıdan Bir İnceleme", *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı: 7, 2003, s. 53-80.

Kocakuşak, Süha; "Alanya'da Yerleşme Adlarının Özellikleri", *Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 4, 1993, s. 171-187.

Nişanyan, Sevan; *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Değiştirilen Yeradları*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2011.

Sezen, Tahir; *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Yayın No: 21, 2006.

Şahin, Arzu, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Mardin Sancağı (1789-1840)*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2017, (Doktora Tezi).

Şahin, İbrahim; "Türkiye Yeradbiliminde Terim ve Tür Sınıflandırması Sorunları", *Avrasya Terim Dergisi*, 1 (1), 2013, s. 46-58.

Şenel Mustafa ve Önal Aysun Gündüz; "Yer Adları (Toponimi) Açısından "Tarama Sözlüğü"", *Karadeniz*, 36, 2017, s. 161-172.

T.C. İçişleri Bakanlığı, İller İdaresi Genel Müdürlüğü, *Köylerimiz*, Başbakanlık Basımevi D.S.İ. Ankara, 1968.

Tunçel, Harun; "Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* (*Fırat University Journal of Social Science*), Cilt: 10, Sayı: 2, Elazığ, 2000, s. 23-34.

Umar, Bilge; *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1993.

Üce, Mehmet Salih, *316 Numaralı Midyat Şer'iye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (Hicri 1329-1337/Miladi 1913-1921)*, Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batman, 2016, (Yüksek Lisans Tezi).

Yavuz, Serdar ve Şenel, Mustafa; "Yer Adları (Toponim) Terimleri Sözlüğü", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/8, Summer 2013, s. 2239-2254.

Yusifov Yusif ve Kerimov Serraf; *Toponiminin Esasları Üzerine Bir İnceleme* (Türkiye Türkçesine Aktaran Doç. Dr. Serdar Yavuz), Asos Yayınları, Elazığ, 2017.

Sözlü Kaynaklar:

Kaynak Kişi-1: Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Ata Deniz, Mardin 1961, Doktora Mezunu, Mardin Artuklu Üniversitesi Öğretim Üyesi.

Kaynak Kişi-2: Süryani Horiepiskopos Papazı Gabriyel Akyüz, Mardin 1959, Lisans Mezunu, Kırklar Kilisesi Papazı, Araştırmacı-Yazar.

Kaynak Kişi-3: Doç. Dr. Hayrullah Acar, Mardin 1968, Doktora Mezunu, Mardin Artuklu Üniversitesi Kürt Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı.

Kaynak Kişi-4: Prof. Dr. Ahmet Ağırakça, Mardin 1950, Doktora Mezunu, Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü.

Ahmed Avni Konuk'ta Bir Mesele Olarak Modern Bilim

Modern Science As a Issue in The Understanding of Ahmed Avni Konuk

Mehmet AYSOY*

Öz

Ekberilik Osmanlı düşüncesinin en önemli bileşenidir, Ahmed Avni Konuk (1868-1938) ise, Ekberi geleneğin son temsilcilerinden ve son şarihlerindendir. Bu cümleden olmak üzere Konuk, Ekberilik ve modernlik meselesinin tahlil edilebileceği en önemli şahsiyetlerden biridir. Ahmed Avni Konuk hayatının son dönemine kadar Ekberi külliyatın önemli kitaplarını şerh etmiş ve bu şerhlere modernlik tarafından Ekberiliğe yöneltilen itirazları ve cevapları dahil etmiştir. Bu çalışmada Ekberi gelenek ve modernlik meselesi Ahmed Avni Konuk'un; Füsus'ul-Hikem Şerhi, Tedbiratı İlahiyye Şerhi ve Mesneviyi Şerif Şerhi çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: *Ekberilik, Ahmed Avni Konuk, kozmoloji, modernlik*

Abstract

Ekberilik is the most important component of Ottoman thought, and Ahmed Avni Konuk (1868-1938) is one of the last representatives and commentators of Ekberi tradition" This is one of the most important figures that can be analyzed in the context of the epistemology and the modernity. Ahmed Avni expounded the important books of Ekberi corpus until the last period of his life and he included the objections and answers put forward to Ekberilik on these commentaries by modernism. In this study, the isseus of the tradition and modernity shall be examined in the frames of the works of Ahmed Avni Konuk, such as, Füsus'ul-Hikem Şerhi, Tedbiratı İlahiyye Şerhi ve Mesneviyi Şerif Şerhi.

Keywords: *Ekberilik, Ahmed Avni Konuk, cosmology, modernity*

* Dr., Orcid: 0000-0003-1030-2777

Geliş tarihi: 24.09.2018 / **Kabul Tarihi:** 19.12.2018

Giriş

Ahmed Avni Konuk (1868-1938)[1], Ekberi gelenek içinde modern bilimi bir mesele olarak ele alan alimlerdendir. Muhyiddin İbn Arabi'nin en önemli eserlerinin şarihi olan Konuk, tercüme ve şerhlerinde modern bilimlerin kadim geleneğe yönelttiği itirazlara kendi geleneği içinden cevap vermiş, modern bilimlerle tasavvufi ilimleri karşılaştırmıştır.

Modernlikte Bir Mesele Olarak Ekberilik

Ekberilik[2], İslam düşünce tarihinin önemli bir bileşenidir. Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin (ö.1240) marifet serüveninde ortaya koyduğu eserler, Ekberiliğin temel referanslarını teşkil etmiştir. İslam düşünce tarihinde tasavvufun dönemlendirilmesi Ekberilik merkeze alınarak yapılmaktadır.

1 Osmanlının son dönem alim ve dervişlerindendir. Hem modern hem de geleneksel eğitim almıştır. Mesnevihan Selanikli Mehmed Esad Dede'nin önde gelen talebelerindendir. Konuk tasavvufu öğrenmiş, çalışmış, yaşatmıştır. Mevlevi mensubiyeti ile Ekberi geleneğe dahildir. Konuk, Ekberi külliyatın temel eserlerini hem tercüme hem de şerh etmiştir. Özelde yazdığı şerhlerde de hem Ekberiliğe yöneltilen eleştirilere cevap vermiş hem de modernliği -modern bilimi- mesele edinmiştir. Kadim geleneği güncelleme ve döneminde ortaya çıkan meselelere karşı kendi geleneği içinde değerlendirme manasında yapılan şerhler, geleneğin sürekliliğini ifade eder. *"Ahmed Avni Konuk 1868'te İstanbul'da doğmuştur. 1884 Senesinde rüşdiyenin* dördüncü sınıfından *Darüşşafaka'nın* üçüncü sınıfına imtihanla kaydedilmiştir. Konuk, 1890'da *Darüşşafaka'dan mezun oldu. Aynı yıl Galata* İttihad *Postanesi posta memurluğuna tayin edildi. Memuriyeti sırasında Mekteb-i Hukuk-ı* Şahane'ye *girdi ve 1898 tarihinde mezun oldu (Barkçin, 2011,16). Tasavvuf başta olmak üzere mûsiki, felsefe, edebiyat, matematik alanlarında geniş bilgisi olan Konuk Fransızcaya da hâkimdi. Şöhreti sevmeyen mütevazi bir kişiliğe sahip olduğu için Türkiye'de pek fazla bilinmediği halde dinî, içtimaî sahada ve mûsiki gibi alanlarda sorulan sorulara verdiği cevapların İstanbul Robert Koleji Bülteni'nde yayımlanmasının ardından bazı şarkiyatçılar tarafından tanınmıştır. Aynı zamanda şair olan Konuk telif, tercüme ve şerh türü eserlerinde yer alan Arapça ve Farsça beyitlerin, rubâilerin bir kısımını nazmen Türkçeye* çevirmiştir. *Fahreddîn-i Irâkî'nin Lema'ât'*ına *yaptığı tercümenin sonunda "Ben" adlı bir manzumesi vardır (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3852, s. 67). Ayrıca Tevfik Fikret'in Mehmed* Âkif'e *cevap olarak yazdığı "Târîh-i Kadîm Zeyli"ne manzum bir reddiyesi bulunmaktadır* (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, *nr. 1158). Ahmet Avni Konuk'un çoğunluğu tasavvufî mahiyette olan telif, tercüme ve şerh türü eserlerinin sayısı otuzdan fazladır. Bir kısmı neşredilen bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Hânende* (İstanbul 1317). 2.Sipehsâlâr Tercümesi (*Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddin* Rûmî) (İstanbul 1331). Mevlânâ'nın *müridlerinden Ferîdun b. Ahmed Sipehsâlâr'ın kaleme aldığı Farsça menâkıbnâmenin tercümesidir. 3.* İmâm-ı *Rabbânî ve Mektûbâtı (*İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, *nr. 1812). 4. Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i* Şuhûd *Münâkaşaları (*İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, *nr. 1813). 5. Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3853-3880; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 79/1-27).* (Reşad Öngören, 'Ahmed Avni Konuk', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt XXVI, 2002, İstanbul, sayfa 181.)

2 *"Muhyiddin* İbnü'l-*Arabî'ye (ö. 638/1240) nisbet edilen tasavvufî ve fikrî bir hareket. Muhyiddin* İbnü'l-*Arabî birçok şeyhle görüşmüş, onların telkin ve tavsiyelerinden faydalanmış, hatta kendilerinden hırka giymiş, bunları üstatları ve şeyhleri olarak saygıyla anmış olmakla beraber bir şeyhe intisap edip sülûkünü tamamlamış bir mutasavvıf değildir. Bu husus, doğuştan sahip bulunduğu mânevî istidadın ve kendi ifadesiyle "hâtemü'l-velâye" (velîliğin* mührü) oluşunun ona verdiği bir *istiğnâ hali olarak değerlendirilebilir. Nitekim* İbnü'l-*Arabî yirmi yaşında tasavvuf yoluna girdiğini ve bütün makamların kendisine çok kısa bir sürede açıldığını belirtir (el-Fütûhât, II, 425). Hz. Peygamber'in ve ayrıca birçok velînin ruhaniyetinden feyiz aldığını söyleyen* İbnü'l-*Arabî, ilim ve mârifet* ağırlıklı bir tasavvuf anlayışını savunduğu ve tasavvufa yeni yorumlar getirdiği gibi el-*Fütûhâtü'l-Mekkiyye, eserlerinde tasavvufî hayatın usulü ve uygulama şekli üzerinde de durmuştur. Sağlığında çevresinde toplanan Sadreddin Konevî ve Abdullah Bedr el-Habeşî gibi talebeleri onun sohbetlerine devam etmişler, eserlerinden faydalanmışlardır"* (Mahmut E. Kılıç, 'Ekberiyye', *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt X, 1994, İstanbul, sayfa 544).

Önceki dönem 'klasik' olarak ifade edilirken Ekberilik, marifetin ifadesi açısından bir ilim olarak nitelendirilir. İbn Arabi, tasavvuf tarihinde o güne kadar olan kavram ve sistematiği, esma-i ilahiye dayalı yeni bir nazari yaklaşımla kurmuştur. Bir tarikat olmaktan ziyade bir meşrebe karşılık gelen bu yaklaşımda felsefenin içinde yer alan metafizik yanında hermetik geleneğe ait kozmoloji de yer alır. Ekberilik, bir ekol olarak, ortaya çıktığı XIII. Yüzyıldan günümüze kadar varlığını sürdürmüş, geçen sürede Ekberi meşrebli arifler tarafından yazılan şerh ve kitaplarla oldukça hacimli bir literatür ortaya çıkmıştır. Diğer bir manada ise, Ekberilik ortaya çıktığı dönemden itibaren İslam düşünce tarihinde bir mesele olarak yer edinmiştir. Bu bağlamda değişik dönemlerde Ekberi geleneğe karşı ciddi itirazlar söz konusu olmuş ve gelenek tarafından da bu itirazlara karşı savunmalar ortaya konulmuştur. Ekberilik modernliğin de önemli meselelerinden biridir. "*XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren reformist ve modernistler tarafından, nüfuz edici tesiri ve isminin itibarından dolayı* İbnül *Arabi kısmen bir hedef tahtası haline getirildi. Bizatihi* 'İbnül *Arabi ve tasavvuf' geleneksel İslam toplumunun bütün noksanlıklarının müsebbibi olarak uygun bir sancak (günah keçisi) olarak seçildi."* [3]

Bu dönemde tasavvuf ve özelde *vahdet-i vücud'a* yönelik ciddi taarruz söz konusudur. Bu bağlamda "*tenkidlerin yoğunlaştığı alanlardan biri 'itikad' meseleleriyle alakalıdır. Bu tenkidlere bakılırsa tasavvuf ve tarikatlar ayrı bir inançlar sistemi oluşturmuş, tevhid anlayışını zedeleyen bir uluhiyet telakkisi geliştirilmiş, vahdet-i vücud anlayışının temel kavramları, insan-ı kamil gibi kavramlarla akaid konularının çerçevesi delinmiş, neticede Müslüman cemaatin üzerine ittifak edeceği esaslardan uzaklaşılmıştır."*[4] Bu bağlamda ilk başta itikadla ilgili, ikinci olarak akaidle ilgili kaza-kader inancı ile irtibatlı olarak irade meselesiyle, üçüncü olarak da tasavvufun dünya hayatını önemsizleştirdiği üzerine eleştiri getirilir. "İkinci genel *tenkid alanı; kaynaklar, ilim anlayışı ve metod meseleleri etrafında teşekkül eder. Bu bağlamda ana mesele işari tefsir geleneğidir. Burada XIX. y*üzyılın pozitivist ve rasyonalist etkileri açıkça belirginleşmiş ve esas mesele de ilham, *keşf ve keramet menşeli bilgiler olmuştur."* [5]

Kara'nın ifadesiyle tasavvuf düşüncesinin en üst yorumu olan vahdet-i vücud anlayışı, modernlik içinde tenkide muhatap olduğu kadar yükseliş de göstermiştir. "*Vahdet-i vücudla ilgili doğrudan ve dolaylı metinlere biraz dikkatle bakıldığında İslam dünyasını giderek daha fazla etkisi ve tasallutu altına alan modern Batı felsefesine üst/eşit düzeyde bir*

3 Wiiliam C. Chittick, *İbn Arabi: Giriş Kitabı*, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, 2014, İstanbul, s. 12.

4 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, 2012, İstanbul, s. 356.

5 Age. s. 356.

karşılık vermek veya dini açıdan mahzurlu görülen felsefi ekollerin zararlı tesirlerini bertaraf etmek için genel olarak tasavvuf özel olarak da vahdet-i vücuda dair metinlerin öne çıkarıldığı görülür."[6] Günümüzde de Gelenekselci ekol tarafından İbn Arabi fikriyatının yine modernlik tarihi boyunca göremeyeceğimiz ölçüde üst bir konuma yerleştirilmesi yine bu manayı ifade eder.[7] Gelenekselci ekol, modernlik içinde din ve dini düşüncenin ifade edilebilmesi bağlamında oldukça önemli bir yaklaşımı temsil eder.[8] Tarihsel süreçte farklı din, kültür ve anlayışlardan oluşan kurucuları arasında İslam geleneğinden temsilci Seyyid Hüseyin Nasr'dır. *Nasr, Gelenekselci Okul'un ontolojisini* İbn *Sina, Gazali, Sühreverdi,* İbn *Rüşd,* İbn *Arabi, Mevlana ve Molla Sadra üzerinden bir okumayla kavramsal düzeyde Doğu'yla ilişkilendiren önemli bir ariftir.*[9]

Modernlik üzerinden Ekberiliğe yöneltilen eleştiriler hem Ekberiliğin son temsilcileri tarafından -özelde Ahmed Avni Konuk- hem de halihazırda Ekberiliği kendi yaklaşımı için referans kabul eden Gelenekselci ekolün temsilcileri tarafından benzer bağlamlarda cevaplandırılmıştır. Modernliğe karşı tarihsel süreçte ortaya konulan cevaplarla günümüzde ortaya konulan cevapların benzerliği ve farklılığı ise konuya daha derin bir mahiyet kazandırmaktadır.

Pozitivizmin hakim olduğu dönemde Batı içinde sürdürülen tartışmalar oryantalizm üzerinden İslam düşüncesine de yansımıştır. Bu dönemde Ekberilik doğrudan hedef haline gelmiştir ki, o dönemde Mehmet Ali Ayni

6 Age. s. 368.

7 "*Gelenekselci Ekolün merkezi düşüncesi, tarihin içerisinde değişmeyen, farklılaşmayan sabit bir hakikatin varlığına ve bunu nakletmek/intikal etmek manasında kullanılan 'tradition/gelenek' fikrine dayanır*. Geleneksel düşünceyi tam olarak ortaya koyabilmek için ele alınması gereken en önemli konulardan biri bu düşüncenin tasavvufi arka planıdır. Hatta tasavvufla yakın ilişkisinden dolayı Guénon'un ve gelenekselci düşüncenin, İbni Arabi'ye nispetle, Ekberi bir kökene sahip olduğu iddia edilmektedir. *Gelenekselci doktrin, varlığın mutlaklığını merkezileştirmesi yönüyle* İbn *Arabi'nin varlık anlayışına yaklaşır. Rene Guénon ve Frithjof Schuon, İlhan Kutluer'in tabiriyle adeta Fransızca konuşan birer* İbn *Arabi gibidirler."* (İlhan Kutluer, Kılıç, M. E.; Aslan, A., 'Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk', *Bilim Sanat Vakfı Bülteni*, 2003, İstanbul, s. 23).

8 Kutluer'in (2012) ifadesiyle; geleneksel ekole göre, geleneksel öğretiler bir felsefi sistemin temel unsurları olan varlık, bilgi ve değer problemlerine kendine özgü bir perspektiften ışık tutmaktadır. Yani geleneksel öğretiler aynı zamanda bir temel ontolojiyi, bir temel epistemolojiyi ve bir temel aksiyolojiyi içerirler. "*Temel ontoloji varlığın aşkın ilkesine ve bu ilkenin kozmik yansıması olan alemin hiyerarşik yapısına atıfta bulunur. Aşkın ilke gerçek anlamdaki yegâne varlıktır ve öteki var olan nesneler varlıklarının hakiki sahibi değildirler. (-) Temel epistemoloji, temel metafizik bilginin geleneksel niteliğine atıfta bulunur ve akıl/kalp (intellect) denilen idrak gücünü merkeze alır. Bu gücün işlevi yalnızca teorik araştırmalara yönelmekten ibaret olmayıp, belki onun da üzerinde manevi tecrübelerle açılmış bir vizyon imkanını kendinde barındırır. Dolayısıyla episteme'yi (teorik, nazari bilgi) içermekle birlikte onu aşan daha yüksek bir tecrübenin bilgisini 'sapienta'yı (keşfi bilgi) merkezileştirir. Temel aksiyoloji ise, evrensel insan üzerine oluşturulmuştur. İslam geleneğinde 'insan-ı kâmil' öğretisi olarak bilinen bu ana fikirde insan Aşkın ilke'nin* tüm isimlerinin en yetkin tezahür alanı (mazhar) olarak görülür. Ahlak bu yaklaşımda basit kurallar bütününden ibaret değildir ve metafizik bir temele sahiptir. Bu temel, bilgi ile eylem, teori ile pratik arasındaki bütünlüğü sağlar ve esasen İslam geleneğinde 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak' şeklinde formüle edilmiştir." (İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayınları, 2012, İstanbul, sayfa 145).

9 Harun Tan, 'Gelenekselci Ekol', www.dunyabizim.com, 2014, (erişim 01. 10.2017).

gibi isimler tarafından müdafaalar kaleme alınmıştır. Bu bağlam daha derinde Ernest Renan'ın 'İslam ilerlemeye karşıdır' tezine karşı verilen cevapların bir benzeridir. Modern dönemde Ekberiliğin ana doktrini, panteist, panenteist ve varoluşçu monist ve son zamanlarda da tabiat mistisizmi denilen şeyin izleyicisi olmakla suçlanmıştır.[10] Konuk, ilk başta en hacimli çalışmalarından ve son şerhi olan *Mesnevi-i Şerif* Şerhi'nin ilk cildinde yer alan izahatta[11] panteizm eleştirisine cevap verir;

"*müsteşrikler vahdet-i vücud ilmini panteizm dedikleri 'vücudilik' felsefesi anladıklarından, vahdet-i vücud ilmi ile vücudilik arasındaki bazı esas farkları göstermek icab oldu. Vahdet-i vücud ilmi, enbiya ve onların varisleri olan evliya vasıtasıyla menba-ı hakiki olan Cenab-ı Hakk'dan nazil olan ilimdir. Vücudilerin ilmi ise, havass-ı cismaniyeleri vasıtasıyla alem-i süfli'den aldıkları malumatı delil ittihaz ederek, varlığın birliğini söz etmelerinden ibarettir. Vahdet-i vücud müşahidleri arasında muhtelif nazariyata tabi fırkalar yoktur. Vücudiler ise, bu hususta muhtelif nazariyeler takib ederler. Mesela Spinoza'ya* göre sıfat, cevher addettiği 'illet-i *ula'nın zat ve hakikatini teşkil eden şeylerdir. Vahdet-i vücud ilmi hikemiyyat-ı ilahiyyedendir ve müşahidlerine 'hakim-i ilahi' derler. Vücudilik ilmi ise, Yunanilerin ve Hindlilerin vesair akvamın feylesofları indinde de* şayi'dir *ve bu ilmin alimlerine 'hükemay-ı tabiiyye' derler. Vahdet-i vücud müşahidlerinin ilmi, birbirlerinden alınmış bir ilim değildir; 'fena fillah' dedikleri halin vukuundan sonra, kendilerine hasıl olan bir ilm-i* şuhudidir. *Vücudilik ise, feylesofların birbirlerinden alıp, kendi akıllarına göre tevsi ettiği bir ilm-i nazaridir.*"[12]

Bu bağlamda dikkate değer olan Konuk'un kendi geleneğinden bir şüphesi olmamasıdır. Kendi dönemi açısından değerlendirildiğinde, diğer alimlerin aynı netlikte olmadığı görülür.[13] Aynı bağlam Gelenekselci ekolün önemli temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın yaklaşımı konuyu başka bir boyutta değerlendirme imkanı sunar. Nasr, İbn Arabi ile ilgili çalışmasında Ekberi geleneğe yöneltilen eleştirilere cevap verir.

"*Sufilere karşı yöneltilen panteist olma suçlaması iki kat saçmadır; çünkü, bir kez panteizm felsefi bir sistemken, Muhyiddin ve benzerleri herhangi bir 'sistem' izleme veya yaratma iddiasında bulunmamışlardır; ikinci olarak, panteizm Allah'la Kâinat arasında tözsel bir devamlılık öngördüğü halde, töz kategorisi de dahil, Allah'ın her kategori karşısındaki mutlak aşkınlığını ilk ileri süren Şeyhimizin kendisi olmuştur. Sufileri*

10 S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina Sühreverdi İbn Arabi*, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, 2016, s. 135.

11 Vahdet-i Vücud ve Vücudilik Hakkında İzahat.

12 Ahmed Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt I, sayfa 51.

13 Bulgen'in makalesinde bu mana açıkça görülür, devrin alimleri modernliğin karşısında tevile yönelmişlerdir. (Mehmet Bulgen, (2015), 'Osmanlı Kelamcılarının Kevni Ayetleri Yorumlama Yöntemleri ve Ömer Nasuhi Bilmen', *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt 13, sayı 1, s. 61-89.).

panteizmle suçlayan eleştirmenlerin gözden kaçırdıkları nokta, görünen -tezahür eden- düzenle ontolojik prensibi özdeşleştirmeyle, bunların tözsel özdeşliği ve devamlılığı arasındaki temel farklılıktır. İkinci anlayış, yani görünen düzenle ontolojik prensibi özdeş ve birbirinin devamı sayma metafizik açısından saçma olup, Muhyiddin ve diğer sufilerin İlahi Zat hakkında söylediklerinin tümüyle çelişmektedir."[14]

Konuk ile Nasr arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Birincisi meseleyi marifet içinden değerlendirirken ikincisi felsefeden değerlendirmektedir ki, Nasr'ın işraki referansı bu manayı belirlemektedir. Gelenekselci ekol, her ne kadar Ekberiliği referans alsa da esasta durdukları yer işrakiliktir.[15] İslam düşünce geleneğinde işrakilik de önemli bir meseledir ki bu çalışmada bahsi diğerdir.

Günümüz düşüncesini temsil açısından Konuk'un yaklaşımının benzeri ise Kılıç'ın yaklaşımında karşımıza çıkar;

"İbnü'l-*Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyatçılar, bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve bunun için "panteizm" kelimesini seçmişlerdir. Onların bu yaklaşımları Batı'da yetişmiş bazı Müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam bir kavram kargaşası çıkmıştır. Halbuki* İbnü'l-*Arabî'nin hakikatte, "Vücûdda yalnız Hak vardır" esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Özetle söylemek gerekirse vahdet-i vücûd mektebi mâsivallahı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk'ı mâsivallaha* tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet *âlemini tanrılaştırarak mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir;* İbnü'l-*Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur.* İbnü'l-*Arabî panteist değildir, nerede cem' ve nerede fark olduğunun bilincindedir. Sofistlerin eşyanın hakikatleri olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmadığını söylemesi ve "elhamdülillâh" sözünü izah ederken bunun Hakk'ın ezelî vücûdunu* hâdis olan *vücûdundan gizlediğini, abdin vücûdunun ilâhın vücûdundan ayrılma makamındaki bir söz olduğunu belirtmesi, Hakk'ı nur, kevni zulmet olarak adlandırıp bu ikisinin gece ve gündüzde olduğu gibi bir araya gelemeyeceğini, zira bunlardan her birinin diğerinin üzerine bir*

14 S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabi,* (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 136.

15 "*Daha çok İran'da ve* Şi'a'nın *kucağında gelişen Molla Sadra ve Suhreverdi teosofileri* fitri-*metafiziki zenginliği sebebiyle ve alakalı olduğu* İbn *Arabi ekolünün metafiziki yorumlarına nazaran daha sistematik bir karaktere sahip oluşu nedeniyle, Batı düşüncesinin içinde bulunduğu kördüğümü çözmede özel bir öneme sahiptir."* (S. Hüseyin Nasr, 'Batılı İnsanın Manevi İhtiyaçları ve Tasavvufun Mesajı', *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf,* (ed. Michon, J. L. & Gaetari, R.) (Çev. Nurullah Koltaş) İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 200.

hicap çektiğini söylemesi İbnü'l-*Arabî'nin panteizmi konusuna kendisinin verdiği cevaplardır. Ayrıca Gazzâlî'nin Bâtınîler'e* yönelik tenkidine İbnü'l-*Arabî'nin de katılmış olması bu bakımdan önemlidir*."[16]

Ekberiliğin bir panteizm olarak ele alınması Batı düşüncesinde yer alan felsefi yaklaşımlarla özdeşleştirilmesinin bir sonucudur. Gelenekselci ekolün kurucu babası kabul edilen Guenon'un bu bağlamda ilk başta '*mistisizm*' ve '*ezoterizm*'in aynı olmadığına dair tespiti bu manada yol göstericidir. Tasavvuf bu bağlamda bir mistisizm olarak değil ezoterizm olarak yer alır.

Kozmoloji ve Modernlik

Modern bilim etkileri açısından en doğrudan kozmoloji[17] bağlamında değerlendirilebilir. Kozmolojiyi dini ve felsefi olarak ayırmak mümkündür. Klasik felsefe Aristoteles ve Batlamyus'un görüşlerine dayalıdır. Bu durum hem Hıristiyanlık hem de İslam'da dini ve felsefi kozmolojinin iç içe geçmesini belirlemiştir. Aristoteles'e göre 'alem' (cosmos); yer, gök ve tabiattan ibaret olan bütün varlıklardır. Aristoteles'te evren ay-altı ve ay-üstü alemin toplamıdır. Ay-altı alem anasır-ı erbaa'dan (dört unsur) müteşekkildir. Ay-üstü alem ise 'esir' maddesindendir. Geleneksel kozmoloji Aristoteles'in alem yaklaşımının Batlamyus'un sistemleştirmesiyle ortaya çıkmıştı. Bu sistem; ay-altı ve ay-üstü alem dikotomisine dayalı, yedi iklim, yedi gezegen üzerine yer merkezliydi.

İslam düşünce tarihinde filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflara dair üç ayrı felsefi kozmoloji yer alır. Müslüman filozoflar ağırlıklı olarak Aristotelesçi ve Neo-Platonik unsurların etkisi altındaki Meşşailikte; ay-altı ve ay-üstü alem ayrımı, sudur, heyula ve suret teorisi, boşluğun reddi, nedensellik ve süreklilik, anasır-ı erbaa, istidat, mizaç gibi konu ve kavramlar bu kozmolojinin unsurlarıdır. Birbirinden farklı olsalar da bu kozmolojilerin ortak noktası; evrenin bağımsız bir resmini ortaya koymaktan çok son kertede Tanrı-evren ilişkisinin doğasını izah etmeye yönelik geliştirilmiş modeller olmalarıdır.[18] Bu bağlam hem kelamda hem de tasavvufi kozmolojide ortak paydadır. Başka manada İslam'ın kozmolojik ekolleri, Tanrı ve alem arasındaki ilişkinin doğasını anlamlandırmadaki farklı bakış açılarını temsil ederler. Tanrı ve alem arasındaki ilişki Meşşailere göre; farklı unsurları zorunlu bir nedensellik bağıyla birbirine bağlanan 'sudur' nazariyesi ile, mutasavvıflar ise Tanrı'nın isim ve sıfatları

16 Mahmut E. Kılıç, 'İbn Arabi', *TDV İslam Ansiklopedis*i, İstanbul, 1999, cilt XX, s. 522.

17 Modern anlamda kozmoloji ile genelde 'fiziksel kozmoloji' kastedilir.

18 Mehmet Bulgen, 'Osmanlı Kelamcılarının Kevni Ayetleri Yorumlama Yöntemleri ve Ömer Nasuhi Bilmen', *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, İstanbul, cilt 13, sayı 1, s. 62.

ile eşyanın görünen özellik ve davranışlarını sembolik bir merkezde buluşturarak Tanrı-evren ilişkisinin doğasını açıklamaya yönelmişlerdir.[19]

"İslam dünyasında geliştirilen kozmolojilerin hepsinde temel ilke aynıdır. Metafizik bakımından 'hakikat' nihai manasıyla bir ve tek olduğu, kozmolojik olarak ise, duyumsanabilir dünya, değişik varlık tabakalarından bir tabaka olduğu için, bu ilkeler aslında vahdetle ve varlığın tabakalaşmasıyla ilgilidir." [20]

Modern kozmoloji, Nicolas Copernicus'la (1473-1594) başlar. Kopernikçi kozmoloji, yer merkezli alem anlayışını güneş merkezli alemle değiştirmiş ve yerin fiziksel yapısı ile gök cisimlerinin yapısını özdeşleştirerek ay-altı ve ay-üstü'nü aynılaştırmıştır.[21] Daha da önemlisi klasik kozmolojinin ontolojisi olan makro-mikro alemden oluşan metafizik (doğa üstü), ay-altı ve ay-üstü alem dikotomisinin yok olması ile feshedilmiştir. Klasik kozmoloji açısından mesele yer merkezli alem karşısında güneş merkezli alem olduğu kadar ay-altı ve ay-üstü dikotomisidir. Bu bağlamda ay-üstü alemin unsuru olan 'esir' maddesi üzerinde en çok tartışılan meseledir. Çünkü kapalı bir alem üzerinden kurulmuş kozmoloji de boşluk yoktur ve esir vardır. Modern fiziğin gelişimiyle esir kavramı kozmolojide yerini kaybetmiştir.[22]

Modernlikle birlikte başka bir ifadeyle alemden (cosmos) evren'e (universe) geçilmiştir. Bir alemde yaşıyor olmaktan çıkılıp bir evren içinde var olmaya geçiştir bu süreç. Alemdeki düzen ilkesi, yaşamlarımızı biçimlendiren ilkeyle yakından ilişkili ve çoğunlukla da onun aynıydı. Bu düzen anlayışına göre alem sınırlıydı. Bu türden bir alem bir hiyerarşidir. Yüksek ve alçak varlık düzeylerine sahiptir. Evrenin de istisnası olmayan doğa yasaları tarafından sergilenen kendine özgü bir düzeni vardır ama bu düzen artık varlık hiyerarşisi değildir.[23]

"*Batı bilimi tabii alemin Allah'tan ve daha yüksek varlık seviyesinden azade bir gerçeklik olduğu görüşü üzerine bina edilmiştir. Modern bilim fiziksel alemi, mutlak olarak anlaşılabilir müstakil gerçeklik olarak görür."* [24]

19 Age. s. 64.

20 S. Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, (çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 92.

21 Muhammed Yusuf, *İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji*, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul, 2013, s. 26.

22 Modern fizik esir kavramı gibi kavramların yerini ölçülebilir kuvvetlere bıraktığı ve enerji kavramının birleştirici bir fiziksel ilke olarak ortaya çıktığı 1800-1870 yılları arasında gelişti. 1807 yılında Thomas Thomson günümüzdeki anlamda 'enerji' kavramını Leibniz'in 'visa vis' yerine kullanır.

23 Charles Taylor, *Seküler Çağ*, (çev. Dost Körpe), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 73.

24 S. Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, (çev. Osman Gündoğdu), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 26.

Kopernik'le birlikte astronominin fiziksel ve matematiksel kısımları yani 'pratik astronomi' ile kozmoloji birbirinden ayrılmıştır. Modern astronomide ortaya çıkan gelişmeler de kozmolojinin önemli meseleleri haline getirilmiştir. Kadim kozmolojide gezegen yerine yıldız kavramı geçerliydi, daha sonra yıldız ve gezegen kavramları ayrıldı. 1543 Yılında altı gezegen; Merkür, Venüs, Dünya, Mars, Jübiter ve Satürn kabul ediliyordu. Bu durum güneşle birlikte yedi rakamını koruyor ve klasik kozmoloji için kayda değer bir farklılık arz etmiyordu. Ancak 1781 yılında Uranüs'ün, 1846 yılında Neptün'ün eklenmesi bir mesele teşkil etti.[25]

Modernliğin diğer ayırıcı karakteristiği madde kavramındadır. Kadim kozmolojide madde, yaşam ve ruh kavramları birbirinden ayrılamaz, iç içedir. Modern kimya ile ilk başta madde kavramı değişmiştir. Dört unsura dayalı ay-altı evren kozmolojisi, kimyada ortaya çıkan yeni yaklaşımlarla sorunlu hale gelmiş özellikle ısının bir madde (unsur) olarak tanımlanmaması ve yine elementler tablosunun geliştirilmesi, klasik kozmolojinin önemli bir meselesi olmuştur.[26] Modernliğin ayırıcı karakteristiklerin biri de 'doğa yasaları' kavramıdır. Gelenekte ilahi yasalardan ayrışmayan bu mana yeni anlamıyla kozmolojinin parçası olmuştur.[27] Daha sonraki süreçte termodinamik alanında ısının (ateş) bir madde cinsi olmadığı kabul edilmiştir ki, bu mana dört unsur (anasır-ı erbaa) açısından ciddi bir meseledir. Başka bir açıdan, biyoloji biliminin gelişmesi, ruh-beden dikotomisi dışında bizatihi canlılık konusunun gelişmeye başlaması Darwin'in evrim teorisiyle, modernliğin en etkili alanı olmuştur.

Yine XIX. Yüzyılda madde ve ruh dikotomisi 'yaşam' kavramıyla yıkılmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşımda yaşam, maddeye benzer bir şey olarak, bilinçli amaçtan tümüyle yoksun olması bakımından ruha benzer bir şey olarak düşünülüyordu. Bu bağlam Darwin'in teorisini klasik kozmoloji karşısında en büyük tehdit haline getirmiştir. Başka bir ifadeyle 'ruh' kozmolojinin merkezi kavramı olmaktan çıkmıştır.

Son olarak, kadim kozmolojinin makro-mikro alem teorisinde tıp,

25 John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, (çev. Selim Değirmenci), Küre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 16.

26 Lavoisier 1789'da 'Kimya'nın Temel Kitabı'nda 'maddenin korunumu ilkesi'ni ortaya atmıştı. Bu yaklaşım ve yasalar kimyacıların 'doğa yasaları'nın nasıl sağlandığına açıklama getiren 'atom teorisi'ni getirmiştir. (Stephen, F. Mason, *Bilimler Tarihi*, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 441).

27 *Gelenekte tabiatın işleyişi, ödül veya ceza ilkesi ile amaç (gaye), irade ve niyet etkileriyle yönetildiği düşünüyordu. Bu bağlamda eski Yunan düşüncesinde 'tabiat yasaları' deyimi nadiren kullanılırdı. Adet, ödül veya ceza kavramları yerine 'doğa yasaları' kavramını ilk kullanan Descartes'tir.* (Stephen, F. Mason, *Bilimler Tarihi*, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 156).

metafiziğin bir parçasıdır ve geleneksel tıp teorisi Galen'e[28] dayanır. Dört unsurun insan bedenine karşılık gelen kavramlarıyla makro ve mikro alem uyumu karşılanmıştır.[29] Modern tıp, XVI. yüzyıldan itibaren hem beden teorisinde hem de fizyolojide ortaya çıkan değişimlerle gelişmeye başlamış, dönüm noktası ise mikrobun keşfi olmuştur. Daha çok Kartezyen felsefenin etkisiyle gelişen modern tıp teorisi, klasik tıbba göre oldukça farklılık arz eder. Bu cümleden olmak üzere modern tıp kadim kozmoloji içinde mesele edilmesi en zor alanlardan birisi olarak kabul edilir.

Modern kozmolojinin Batı'daki etkileri oldukça yıkıcı olmuş ve bir dönem sonra hem felsefi hem de ezoterik yaklaşımlar yerlerini modern bilime terk etmiştir. Modern bilimin Osmanlı düşüncesine yansıması ve etkileri ise kendi koşullarına göre şekillenmiştir.[30] Modernliğin tesiriyle

28 *"Claudios Galenos, M. S. 131 yılında Bergama'da doğmuş ve Roma veya Bergama'da 201'de ölmüştür. İlkin felsefe okuduktan sonra muhtelif merkezlerde Tıp tahsil etmiş ve Bergama ile Roma'da hekimlik yapmıştır. 17. yüzyıl ortalarına kadar Aristo ile beraber, on dört asır boyunca bütün tıp dünyasını etkisi altında bırakmıştır. Yaptığı gözlemler ile özellikle sinir sistemi ve kalple ilgili olarak hayvanlar üzerinde yaptığı diseksiyonlar ile anatomide önemli buluşlar gerçekleştirmiştir. Büyük ölçüde ünlü hekim Hippokrates (M.Ö. 460-377)'dan etkilenmiş ve onun eserlerini açıklamalar ekleyerek Yunan Tıbbının zirveye ulaşmasını sağlamıştır. İslam dünyasına Galenos'un pek çok eseri tercüme edilmiştir. Özellikle 15'i felsefe olmak üzere 129 eserinin Arapçaya tercüme edildiğini kaynaklar bahsetmektedir. O, Hippokratesle birlikte psiko-somatik hastalıkları tedavi eden ve Batlamyus (=Ptolemaios, öl: 168)'la beraber evrenin sırrını çözmüş bir bilgin olarak tanınır. O, aynı zamanda Hippokrates ile* İbn *Sînâ (980-1037) arasında bir köprüdür.*" (İsmail Yakıt, *'Semantik Analizler Işığında Hikmet, Hekimlik ve Tababet Kavramları'*, VII. Türk Tıp Tarihi Kongresi'nde sunulan bildiri, İstanbul, 2010, www.ismailyakit.com).

29 "*Hippokrates ve Galenos* tıbbının temelinde ünlü filozof *Pithagoras (M. Ö. 570-494) ekolüne mensup Pithogorasçıların kurduğu Sicilya Tıp Okulu'nun görüşleri yer alır. Bu okul Pithagorasçı tabip ve filozof Alkmeon (M.Ö. VI.y.y.) ile filozof Empedokles (M. Ö. 495-435)'in ontolojisi üzerine kurulmuştur. Eşyada adalet yani denge ilkesini esas alan bir okuldur. Nitekim Alkmeon sağlığı, sıcak-soğuk, yaş-kuru, acı-tatlı gibi zıtlar arasında dengenin yani adaletin kurulmasına, hastalığı da bu dengenin bozulmasına bağlamıştır. Keza Empedokles de bu dengeyi (=adaleti) toprak, su hava ve ateşten ibaret olan "anasır-ı erbaa" (=dört unsur) arasında görmüştür. Bunlar, Pithagorasçıların her şeyin temelinde gördükleri "kutsal dört"e uygun olarak "tabiatın dört kökü" olup, çeşitli oranlarda birleşerek dengeyi (=adaleti) sağlar. Böylece "Dört Hılt" (=kan, balgam, kara safra, sarı safra) ve "Dört Mizaç" (=demevî, lenfavî, safravî, asabî) oluşur. Zaten mualece (=ilaç ile tedavi)nin temel esprisi, bozulmuş dengeyi yeniden sağlamak yani adaleti gerçekleştirmektir. Nitekim, bu dört hılt ve dört mizacın günümüze kadar geldiği ve psiko-somatik anlamda, psikolojide beden yapısı ve karakter arasındaki münasebet görüşünün temelini oluşturduğu bilinmektedir. "Tabiat" kavramının tıpta özellikle "mizaç" anlamına gelmesi, "mizac"ın da "hılt"ların belirli oranda karışımı olması ve bu karışımın dengeli olması sağlığı, dengesiz olması da hastalığı göstermesi, Tıbbı, aynı zamanda astronomi'nin denge kavramına, Matematiğin oran ve uyum kavramına bağlamıştır. Pithogorasçı* düşünme, varlıklar arasındaki denge ve oran vs.*, Mezopotamya, Hint, İran, Mısır ve Çin ve Yunan'da kabul görmüştür. Denge, uyum, adalet kavramı, astronomi'nin incelediği Kozmos ile Tıbbın incelediği insan bedeni arasındaki paralelliğe temel vermiş, ahlak da erdemin temelini oluşturmuştu."* (İsmail Yakıt, *'Semantik Analizler Işığında Hikmet, Hekimlik ve Tababet Kavramları'*, VII. Türk Tıp Tarihi Kongresi'nde sunulan bildiri, İstanbul, 2010, www.ismailyakit.com).

30 Kopernik devriminin etkileri Osmanlı düşüncesinde ilk önce XVII. Yüzyılın başlarında belirginleşmeye başlamıştır. Özelde Kâtip Çelebi'de karşımıza çıkan kozmolojik konuların mesele haline gelmesi, XVIII. Yüzyılda Kâtip Çelebi'nin Cihannüma adlı eserini neşretmek için bir girizgah yazan Müteferrika'nın metinlerinde açıkça görülür. Müteferrika güneş merkezli kozmolojiyi tanıtır. XIX. yüzyılda ise kozmolojik meseleler hemen her alanda yer alan alimleri etkilemiştir.

süreç içerisinde modern bilim 'fen' kavramıyla karşılanmış ve fünun, ulum'la aynileşmiştir. Mesele de tam bu bağlamda yer alır. Osmanlı uleması ilk başta geleneğin içine fenni yerleştirmeye çalışır, sonrasında ise ilim alanı fen karşısında daralarak yerini fenne bırakır. Başka ifadeyle modernlik içinde alim yerini kaybeder.

Ahmed Avni Konuk'ta Modern Bilimler Meselesi

Konuk'un düşüncesinde merkezi dikotomi; felsefe-marifet üzerinedir. Felsefe/filozof ism-i Zahir'in ahkamı tahtında mahsur kalmış, ism-i Batın'dan cahildir. Konuk hem felsefeyi hem de modern bilim anlamında '*fen'ni* bu bağlamda ele alır ve yine modernliği bu bağlam içinde mesele edinir.

Kopernikci kozmoloji, İslam düşüncesinde felsefe ve kelam açısından ciddi bir mesele teşkil ederken Ekberi gelenekte aynı ağırlıkta bir ciddiyet kazanmamıştır. Tasavvufi kozmolojinin diğerlerinden farklı olarak sembolik olması ve bu kozmik yapıda güneşin merkezi önemi, başka ifadeyle alemin güneş merkezli tasnifi bu manayı belirlemiştir. 'İbnü'l-*Arabi'nin yüzyıllar sonra Kopernik'in ileri süreceği görüşe benzer güneş merkezli bir dünya görüşüne sahip olmasıdır.'* [31]

Kadim ilimler içinde 'ilmü'l-Hey'e' modern kozmolojiye yakın ilimdir ve Konuk bu manada 'hey'eti cedide' tabirini kullanır ve her iki yaklaşımı karşılaştırır.

"*Ma'lum olsun ki, Hz. Şeyh (ra) felek-i Şems'in ulüvv-i mekanını tefhim için heyet-i atika mucibince eflakin meratibini ta'dad buyurmuştur. Maksad-ı alileri ilm-i hey'etten bahsetmek değil, manzume-i* şemsiyyeye *nazaran uluvv-i mekânı anlatmaktır. Bunu tefhim için zaman-ı alilerindeki ulemanın tasavvuratına mutabık beyanatta bulunmuşlardır; ve bu beyanat-ı aliyye, heyet-i cedideye* göre *ulüvv-i mekanın tebeddülünü icab etmez. Şöyle ki, heyet-i atikaya* göre Şems, eflakin merkezi olmak *i'tibariyle onun madunu veya mafevki olan her bir felekten Şems'e nazar olunsa emkine-i maddiyyenin en yükseğidir. Ve heyet-i cedideye nazaran manzume-i şemsin merkezi ve kalbi yine felek-i* Şems'tir; *ve bu manzumeyi teşkil eden seyyaratın kaffesi Şems'in etrafında bir satıh üzerinde devrederler. (-) Binaenaleyh bu seyyaratın herhangi birisinden kendi merkezi olan Şems'e nazar olunsa, emkine-i maddiyyenin en yükseği 'Şems' olmuş olur. Şu halde Şems, gerek heyet-i atikaya ve gerek heyet-i cedideye* göre, *eflakın kutbu olması cihetinden refiu'l-mekandır.*

31 Muhammed Yusuf, *İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji*, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul, 2013, s. 38.

Bunda asla ihtilaf yoktur." [32]

Konuk bu meselede aslında manevi bağlam ile maddi bağlamı bir araya getirerek konuyu halletmeye gayret etmektedir. Bir tür işraki yaklaşımı ifade eden bu gayret başka türlü meseleleri beraberinde getirir. Konuk, İbn Arabi'nin döneminde yazılan belli malumatın devrin alimlerinin tasavvuruna uygun beyan edildiğini belirtirken 'tarihselleştirme' gibi bir mesele ortaya çıkar. Buna göre belli bilgiler tarihsel ve belli bilgiler hakikattir. Bu bağlam Konuk için bir mesele teşkil etmez, çünkü esas mesele marifete dair olan hakikattir ve diğer alan yani felsefe ve ilm-i zahir zaten bizatihi hakikat karşısında sorunludur. Bu bağlamda altı çizilmesi gereken Konuk'un bu meselede ifade etmek istediği, İbn Arabi'de yer alan bazı bilgi ve kavramların Arabi'nin marifetini ifade edebilmek adına araçsallaştırdığıdır.

Konuk'a göre, kadim kozmolojide yedi gezegen karşısında modern astronomide yer alan dokuz gezegen önemli bir meseledir.

"İmdi cenab-ı Şeyh (ra) zaman-ı ali'lerin de manzume-i şemsiyemizin henüz meksuf olmayan Neptün ve Uranüs namlarındaki iki seyyaresi ile onların feleklerinden bahis buyurmamıştır. Ve bu adem-i zikr insandan onlara tekabül eden bir şey bulunmamasını icab etmez." [33]

Burada mesele büyük alemde var olanın küçük alemde de bir karşılığı olmasıdır ve marifete dairdir. Diğer yandan Konuk bu meseleye modern bilim açısından da yaklaşır.

"Yani halkın hey'et-i mecmuası külliyatı itibariyle dört alem üzerine bina edilmiş ve onun üzerinde dönmekte bulunmuştur. Bunlardan biri bidayet-i hilkatten itibaren arza nispeten vaki olan 'meratib-i halkiyye' olup 'alem-i ala' tesmiye olunur. Bu ulüvv, ulüvv-ü maddi ve maneviyi şamildir. Mesela hakikat-i külliyye-i Muhammediyye'den itibaren arzın tekevvününe kadar olan vücud-ı mutlakın meratib-i maneviyye ve maddiyyesi 'alem-i ulvi' olduğu gibi, arzın tekevvününden sonra ve fevk addolunan ecram-ı süfliyyeden Zühre ve *Utarid ve Kamer dahi 'alem-i ulvi' itibar olunmuştur. Binaenaleyh bu itibarat hey'et-i cedid ulemasının nokta-i nazarına göre vaki olan bir taksim değildir. Zira hey'et-i cedideye nazaran Zühre ve Utarid ecram-ı süfliyyeden olduğu gibi, Kamer dahi Arz'ın peykidir. İmdi bu muhalefet-i nazar bu iki itibardan her birinin ibtalini icab etmez. Mesela mevsimi baharda açılmış bir güle nazar eden bir şair ve bir nebatat alimi ve bir kimyager ve bir bağban başka nazarlar*

32 Ahmed Avni Konuk, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (yayına hazırlayan Mustafa Tahralı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, s. 346.

33 Ahmed Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 372.

ile bakar. Ve her biri kendi ilmi dairesinde mütefekkir olur. Halbuki bunların her biri kendi tefekküratında musibtir. Birisinin diğerinin fikrini cerh etmeğe hakkı yoktur." [34]

Kadim kozmolojide yıldız ve gezegen kavramlaştırması ile modern kozmolojide yer alan kavramların farklılığı bu bağlamda mesele edilmezken, sadece dokuz gezegen üzerinden modern astronomi mesele edilmiştir. Bu bağlamda belirgin olan hakikatin farklı yönlerinin bulunması ve farklı bakış açılarından ifade edilen hakikatin birinin diğerini yanlış olarak değerlendiremeyeceğidir. Konuk bu manayı modernliğe dair her meselede ifade eder. İkinci olarak Konuk, modernliği felsefi bağlama dayalı olarak mesele edinir, bu bağlamda hem felsefe hem de kadim felsefenin bileşeni olan 'ilm-i tabiat' (doğa felsefesi) ve fen (modern bilim) aynı manadadır. Bilim tarihçileri, modern bilimi felsefe içinde tabiat felsefesi üzerinden ele almaktadır ki, Konuk'un konuyu ele aldığı bağlam tam da burasıdır.[35] Konuk, öncelikle kadim kozmolojinin temel unsurlarından olan '*esir*' maddesini, kimya üzerinden '*anasır-ı erbaa*' ve yine hastalık kavramı üzerinden modern tıbbı mesele edinir.

Konuk, modernliği mesele edinirken ilk başta ilmin/marifetin ne olduğunu ve bu ilim karşısında modern bilimin yerini belirler.

"Malum olsun ki, ilim ikidir; Birisi 'ilm-i hakikat' ve diğeri 'ilm-i hayal'dir. İlm*-i Hakikat' enbiyanın ve onların varisleri olan evliyanın ta'lim buyurdukları ilimdir ki, hakikat ile hayal beynini cami'dir.* İlm*-i hayal dahi felasife ve ehl-i fennin mütevağğıl oldukları 'ulum-u tabiiyye'dir. Bu taife enbiya ve evliyanın ta'limatına iltifat etmeyip maddiyyatın tedkiki ile hakikat-i vücudu idrake say ederler. Halbuki madde ve maddeden müteşekkil olan suver-i muhtelife hep hayalattan ibarettir. Bu hayalat ise vücud-ı hakikinin zılal-i esmasından başka bir şey değildir. Kendisinde ilm-i hakikat hasıl olan kimse, bütün varlıkları Hakk'ın varlığı görür. Ve vücudat-ı izafiyyeyi vücud-ı hakiki-i Hakk'ın bihasebi'l-esma taayyününden ibaret bilir."* [36]

Konuk'un modern bilim karşısında ya da modern bilimin gelenek üzerine yönelttiği sorular karşısında kendi geleneğinden emin tavrı dikkate değerdir. O her iki yaklaşımı da hakikatin farklı boyutları olarak

34 Age. sayfa 365.

35 Bilim devrimi döneminde, dünyanın külli düzenini tasvir eden 'doğa felesefesi'ydi. Erken modern dönemden bahsederken 'bilim' yerine 'doğa felsefesi' terimini kullanmanın ideal olduğu ortaya çıkmaktadır. (John Henry, Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri, (çev. Selim Değirmenci), Küre Yayınları, İstanbul, 2011, sayfa 5).

36 Ahmed Avni Konuk, Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi, (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, sayfa 298.

görür. Konuk'un tavrını en doğrudan tabiat alimlerine yönelttiği sorularda görürüz;

"Burada birtakım sualler vardır ki, cevapları tabiat alimleri indinde hep meçhuldür. O sualler şunlardır; Fen 'hiçbir şey yoktan var olmaz ve var olan şey de yok olmaz' diyor. Şu hâlde bu esir-i cevheri seyyali fezada nereden peyda olmuştur? Cevabı meçhul. İlm*-i hikmet'in atalet kanunu mucibince bir maddenin harekete ve ihtizaza gelmesi için bir sebep ve muharrik lazımdır, bu kimdir? Cevabı yine meçhul. Esirin ihtizaz eden cüzleri nihayetsiz feza içinde kamilen tekâsüf etmiyor da niçin fezanın şurasında burasında öbek* öbek *muntazam manzumeler teşekkül edecek surette tekasüf ediyor; ve bir intizam-ı tam altında bir silsile takip ediyor? Cevabı meçhul. Bu akılsız ve iradesiz iptidai atomlar nasıl muayyen miktarda ve muntazam surette bir araya toplanıyorlar? Bu alimler, bu suallerin cevapları bizi alakadar etmez deyip bu çıkmaz sokakta, önlerine gelen meçhulat duvarlarına başlarını çarptıktan sonra, zekalarını ve idraklerini tekrar alem-i süfli'ye çevirirler. Fakat bu tetkikatlarında gizli bir hakikatin üstüne basıp geçmiş olurlar. O da budur ki, feza-yı bi-nihaye ayn-ı vücudi hakikinin tenezzülatindan ve izafatındandır. Ve o vücud-i hakikinin hayat, ilim, semi, basar, irade ve kudret ilh... sıfatları vardır."* [37]

Esir

Sonsuz uzay kavramı modern kozmolojinin ontolojisidir. Bu mana sınırlı bir alem anlayışına dayalı kadim kozmoloji açısından en önemli meseleyi teşkil etmesine karşın gelenekte doğrudan böyle bir bahis söz konusu değildir. Bu doğrultuda klasik kozmolojide esir'in temel kavram olması ve modern bilimin esire karşı şüpheleri hem Konuk'un hem de onun devrinde yaşayan diğer alimlerin başlıca meselesi haline gelmiştir. Konuk eserlerinin hemen hepsinde esir konusunda geniş izahatlar getirmiştir.

"*Ve anasırın fevkinde olan şeyler ve ondan mütevellid olan şeyler dahi kezalik suver-i tabiiyyedendir. Anasırın fevkinden murad ecram mabeynindeki fezadır; ve fezada ecram terkib eden mevadd-ı kesife-i anasır bittabi mevcud değildir. Fakat orada mevadd-ı kesife-i unsuriyyenin adem-i vücudu mutlaka hulüvvü ve boşluğu iktiza etmez. Nitekim erbab-ı fen bu meyanede 'esir' tabir ettikleri seyyale-i rakikanın* vücudunu farz ve istidlal eylerler." [38]

Esir konusu XIX. Yüzyılın ikinci yarısında farklı modellerle açıklanmaya başlandı. Işığın, elektriğin ve manyetizmanın türlü türlü olaylarını, değişik

37 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt II, s. 82.

38 Ahmed Avni Konuk, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (yayına hazırlayan Mustafa Tahralı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, s. 924.

başarı dereceleriyle açıklayan, birçok esir modeli teklif edildi.[39] Esir teorilerinin ortadan kalkışı, 1887 yılında Michelsen (1852-1931) ve Morley (1838-1921) tarafından gerçekleştirilen, dünyanın esir içindeki hızı ile buna dik doğrultudaki hızının ölçülmesi deneyine götürülebilir. Her iki doğrultudaki ışık hızı aynı bulunmuştu.[40] Konuk'un devrinde konunun henüz tartışılıyor olması meseleyi kolaylaştırmıştır.

"Malum olsun ki, vahdet-i mevcuda kail olan tabiat alimleri derler ki, hilkatte en evvel nihayetsiz olan feza içinde elastiki, daima mütehavvil ve sayılması kabil olmayan gizli, yani görünmez cüzlerden müteşekkil, mütecanis ve kendi arasında maddenin atomları serpili olan 'esir'den başka hiçbir şey mevcud değil idi. Hatta belki bu atomlar da, yine esirin tekasüf etmiş mühtez cüzlerinden ibaret bulunuyorlar idi. Bir zaman oldu ki, bu iptidai atomlar muayyen miktarda bir araya toplandılar ve bizim madde dediğimiz tabiatın macununu teşkil ettiler." [41]

Modern bilimde daha sonra Max Planck'ın (1858-1947) 'Kuantum Teorisi'nde yer alan 'foton' kavramı, esirin yerini aldı. [42] Bu açıdan değerlendirildiğinde Konuk'un yaklaşımı geçerlidir.

Kimya

Klasik ilimler arasında kimya, simya ve metalürjiyi de kapsayan geniş bir alana karşılık gelir ve klasik Galenci tıbbın önemli bir bileşenidir. Bunun yanında İbn Arabi düşüncesinde kimya manevi bir bağlamda yer alır. Tasavvuf düşüncesinin ürünü olan 'Kimya-ı Saadet' benzeri eserler konunun bağlamını gösterir. Hem klasik kimyadan hem de modern kimyadan farklı bir bağlamda yer alan bu mana nedeniyle Konuk, ilm-i kimya üzerine önemle durur.

"*Malum olsun ki, ilm-i kimya iki nev'idir. Birisi 'kimya-yı cedid' dir ki, mekteblerde tedris olunur. Ve anasır-ı basitadan ve onların mürekkebatından bahs eder. Bu kimya ulum-ı zahiriyyedendir. Ve firenkler bu ilmin mütehassıslarına 'şimist' (chimiste) ta'bir ederler. Diğeri filizat-ı nakısayı tedabir-i kamile kuvvetiyle mertebe-i noksandan kemal derecesine isal etmek ilmidir."*[43]

"*Kimya; bu mekteplerde okutulan kimya değildir. Esasen ulum iki*

39 Stephen, F. Mason, *Bilimler Tarihi*, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 445.

40 Age. s. 500.

41 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt II, s. 82.

42 Stephen, F. Mason, *Bilimler Tarihi*, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 508.

43 Ahmed Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 393.

kısımdır; birisi 'ulum-ı celiyye', diğeri 'ulum-ı hafiyye' erbabı indinde gizli tutulan ilimlerdir. Bunlar da beş nevi olup; 'hamse-i muhtafeye' derler. Onlar da şunlardır, kimya, limya, himya, simya ve rimya. Kimya, ecza-yı unsuruyyeden mürekkep olan *'iksir'dir ki, bilenler ender olup, saklarlar. Bu iksir bakıra ve kalaya karıştırılsa altın olur. Ehl-i Garb yakın vakte kadar, altın tabiatta basit olarak bulunur ve zerratı diğer basit madenlerden inkılab etmez iddiasında bulunur ve iksir ile uğraşanlara da istihza ederler idi. Vaktaki, son zamanlarda elektron nazariyyesi neticesinde basit madenler zerratının yekdiğerine inkılab edebileceği anlaşıldı, istihzaların cehle müstenid olduğu zahir oldu."* [44]

Konuk, erbab-ı fen'nin elektron nazariyesinin ilm-i iksir'in tasdikini zaruri hale getirdiği iddiasında ısrarcıdır ve bu manayı değişik vesilelerle tekrarlar.[45] Esasta Konuk'un yaklaşımında modern kimya araçsaldır. Birçok meseleyi kimyadan bahisle ve yine aynı cümlelerle tekrarlar. Bu mana en doğrudan anasır-ı erbaa bağlamında karşımıza çıkar.

Anasır-ı erbaa

Dört unsur, kadim kozmolojide ay-altı evrende yer alan şeylerin temel unsurudur. Modern bilimde ortaya çıkan gelişmeler bu bağlamı yerinden etmiş ve özellikle toprak, hava, su ve ateşten oluşan yapıda ateşin bir madde olarak reddi, anasır-ı erbaa'yı önemli bir mesele haline getirmiştir. Bu durum karşısında Konuk, eserlerinde bu meseleye geniş yer ayırmıştır.

"*Ve alem-i kebir olan manzume-i* şemsiyyemizi *teşkil eden hey'et dahi dört unsur üzerine kaim oldu. Onlar dahi 'rükn-i mayi', ve 'rükn-i gaz', ve 'rükn-i sulb' ve 'rükn-i ateş' yani hararettir. Ve burada 'unsur' tabiri kimyagerlerin bahs ettikleri 'anasır-ı basita' değildir. Ehl-i hikmetin bahs ettikleri 'havass-ı umumiyye-i ecsam'dır. Binaenaleyh erbab-ı fennin bu ıstılaha itirazları be-ca değildir. Ve hiç şüphe yok ki, fennen dahi sabit olduğu* üzre*, gerek vücud-ı alem ve gerek vücud-i Adem bu dört rükün ve tabayi üzerine kaimdir. Ve bu tabayi ve anasır-ı erbaa babı, bab-ı erbaindir, yani meratib-i vücud* kırktır." [46]

Konuk bu bağlamda maddenin üç hali ile dört unsur kavramını aynılaştırır. Bu yaklaşım marifet açısından anlamlı iken felsefi kozmolojide sorunludur. Modern kimya elementlerden söz ettiği için Konuk bu manayı da 'basit unsur' kavramıyla karşılar.

44 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi,* Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt I, s. 212.

45 Age., s. 152.

46 Ahmed Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi,* (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 309.

"Istılahı sufiyyede bunlara toprak, su, hava, ateş denir ve hikmet-i tabiiyye ıstılahında sulb, mayi, gaz ve hararet ta'bir olunur. Kimya nokta-i nazarından aynı anasır-ı basitanın bu muhtelif şekillerde zuhurudur. Mesela 'karbon' denilen unsur, sulb, mayi ve gaz halinde bulunur. Fakat aynı unsurun her bir halindeki havassı başka başka olur. Mesela ateş 'müvellidü'l-humuza'dır (oksijen). Suda dahi müvellidü'l-humuza vardır. Kimyada birbirinin aynıdır fakat hikmet-i tabiiyye nokta-i nazarından birbirinin zıddıdır." [47]

Bu yaklaşımda temel zorlama ateşin oksijenle karşılanmasıdır. Konuk kadim kozmoloji ıstılahı açısından fazla bir farklılık arz etmeyecek bu karşılamayı da eserlerinde tekraren kullanır.

Modern tıp

Metafiziğin bir parçası olan geleneksel tıp anlayışı İslam düşünce tarihinde hem felsefenin hem de tasavvufun kozmolojisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Konuk kadim tıbbı 'tıbb-ı atik' ve modern tıbbı 'tıbb-ı cedid' olarak ele alır.

"Malum olsun ki: Şeyh-i Ekber (ra) hazretlerinin, insanın neş'et-i suriyyesi erkan-ı erbaadan vücud bulduğunu beyan buyurması, tıbb-ı atik kanunu mucibincedir ve muhakkikinin kabul-gerdesi olan esasat dahi budur." [48]

Konuk, modern tıbbı (tıbb-ı cedide) ve kadim tıbbı (tıbb-ı atik) aynı bağlamda değerlendirir. Konuya temel bir soru ile girer; "*Tecarib-i medineye ve keşfiyyat-ı fenniyyeye müstenid olan tıbb-ı cedid, tedavi-i emraz hakkında birtakım kavaid-i cedide vaz'etmiş olduğundan tıbb-ı atikin bu kavainine iltifat etmiyor. Hakayıkın bu esasat-ı metrukeye istinadı şayan-ı nazardır."*[49]

"Hangi tıb olursa olsun, esas, evvelen marazın teşhisi ve saniyen o marazın tedavisidir. Eski ve yeni tıbba göre, her bir marazın birtakım a'razı vardır. Etibba emrazı, bu a'razından teşhis eder; ve ona göre tedavi eyler. Keşfiyyat-ı fenniyye a'razın usul-i ta'yinini tebdil etmiş ve ezcümle vücud-ı insanide marazın tekevvününe sebeb olan basillerin vücudunu izhar eylemiştir. Bittabi marazın tedavisi için dahi bir takım usul-i cedide vaz'etmiştir. Diğer taraftan tıb ile alakadar olan kimya-yı cedid dahi anasır-ı basitayı keşfedip yekdiğerinden evsafını temyiz eylediği cihetle klor, sodyum, potasyum, iyot ilh... gibi birtakım anasır-ı

47 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, cilt V, s. 19.

48 Ahmed Avni Konuk, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (yayına hazırlayan Mustafa Tahralı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, s. 1509.

49 Age. s. 1509.

basitanın edviye olarak isti'maline başlanmıştır. Halbuki tıbb-ı atikte bu anasır-ı basita, mürekkebat halinde isti'mal olunur; ve mariz olanların meali helake değil ise, kesb-i afiyet ederler. Tıbb-ı cedid ise, mikrop nazariyyesi dairesinde tedavi eder. Bir taraftan ağdiye vasıtasıyla vücudu takviye ve diğer taraftan mikropların te'sirini izale edebiecek ilaçlar verir. Etibba-yı cedide kendi nazariyyeleri dairesinde müstağrak olduklarından tıbb-ı atikin kanunları ile meşguliyeti abes görürler; ve her iki tıbbın kavaid-i esasiyesini tevfike lüzum görmezler. ***(-)*** *Hadd-i zatında tıbb-ı cedidin, tıbb-ı atika iltifat etmemesiyle onun butlanı lazım gelmez.* Çünkü, *kanun-i atik dairesinde vaki olan tedavi neticesinde merza iade-i afiyet etmektedir. Acaba bu mikropların tıbb-ı atikin* gösterdiği *ahlat-ı erbaadan birinin galebesiyle vücudda tekevvün etmediği neden malum? Eğer bi't-tedkik* böyle olduğu tezahür ederse, galebesi görülen *ahlatın hadd-i i'tidale ircaına hizmet etmek usulünün, o mikropların vücudda inkırazına sebeb olacağı pek tabii bir netice olur. Bugün hariçten vücuda giren her bir mikrobun her vücudda tahribat ika edemediği etıbba-yı cedide tarafından i'tiraf olunmakta, bunun içinde, o vücudun mikroplara mukavemet ettiği nazariyyesi ileriye sürülmektedir. Bu cihet dahi baladaki mütalaayı müeyyiddir. Çünkü ahlat-ı erbaası hadd-i i'tidalde bulunan bir vücuda, hariçten sirayet eden mikroplar, vücuddaki bu i'tidali bozamadıkları için, te'sir edemeyebililer. Bu esasatın tedkiki ve atik ve cedid* tıp *ahkamının tevfiki, münsif ve hazık etıbbanın himmetine kalmış bir şeydir."* [50]

Konuk, geleneksel ve modern tıbbı değerlendirirken günümüzde kabul gören bir yaklaşıma sahiptir. Halihazırda alternatif tıp olarak tanımlanan ve modern tıbbın tamamlayıcısı olarak görülen geleneksel uygulamalar doktorlar tarafından uygulanmaktadır.

Darwin ve Tekâmül Kanunu

Geleneğin modernlik karşısında en önemli meselelerinden biri Darwin ve evrim teorisidir. Buna rağmen Konuk bu durumu bir mesele olarak görmez. Eserlerinde Darwin'i anar ancak konu sadece insanın ortaya çıkışına dair bağlamda küçük göndermelerle sınırlıdır; "*Darwin meslekince cism-i Adem'in 'protoplazma' dan yaratılmış olması lazım gelir. Böyle de olsa cism-i Adem yine anasız ve babasız yaratılmış olur."* [51]

Kadim kozmolojide yer alan varlık mertebelerinde canlılar; bitki, hayvan ve insan olarak tasnif edilirken, her canlı türü bir alem olduğu için aralarından berzahlar konularak alemler arasındaki geçişler sağlanmıştır.

50 Age. s. 1511.

51 Age. s. 872.

Günümüzdeki evrim teorisini andıran bu kozmolojide hayvan ve insan arasında maymunun zikredilmiş olması modern dönemde meseleyi içinden çıkılamaz bir bağlama sürüklemiştir. Bu cümleden olmak üzere Konuk, İbn Arabi kozmolojisinin ontolojisi olan varlık mertebeleri üzerinden 'tekamül kanunu'nu ve evrim teorisini ele alır.

"Esasen muhakkikin berazihi beyan ettikleri sırada, cemadat ile nebatat arasındaki berzahın 'mercan'; ve nebat ile hayvan arasındaki berzahın da 'hurma ağacı', ve hayvanat ile insan arasındaki berzahında 'maymun' olduğunu açıktan açığa gösterirler." [52]

Konuk'un evrim teorisini bir mesele olarak addetmemesinin nedeni bu manadır. Ona göre modern bilim bu açıdan aynı kulvarda ilerlemektedir.

"Tedkik-i müsrehasata nazaran tarih-i tabii ulemasının akvalidir. Bunlar da derler ki, 'sath-ı arzda tekevvün eden mürekkabat-ı fahmiyyeden nebatat ve hayvanat-ı ibtidaiyye tahassul edip bu ecsam-ı uzviyyey-i ibtidaiyye ya basit veya mürekkeb hücerat cümlelerinden mürekkep idiler. Bunlar üşniyye *fasilesinden nebatat-ı jelatiniyye; ve hayvanat-ı naimeden maden ve hayvan ve nebat evsafını cami' olan mercanlar, süngerler ve hayvanat-ı kışriyyeden ibaret idi. İlk hayvanat cüzursuz nebattan başka bir şey değildir. Seyyarenin* şurut-*ı uzviyyesi kesb-i mükemmeliyet etmesi ve hal-i mebadide bulunan ba'zı a'zanın nüşv ü nema bulması ile hayat* ısalh-*ı hal ve kemal eylemiştir. (-) Devr-i saliste* yılanlar ayaklarını kaybetmekle *büsbütün zevahiften temeyyüz etmişlerdir. Nitekim ayaklarının vücudlarına ittisallerinin asarı bugünkü günde dahi müşahade olunmaktadır. Zevahif ve tuyur evsafını cami olan hayvanat munkarız olmuşlar; ve maymun nev'inin aksamı ve bilcümle enva-ı hayvaniyye-i cesime kıtaatta teşekkül etmiştir. Lakin nev-i beni beşer henüz mevcud değildi. Evsaf-ı teşhiriyyece hayvandan pek az farkı olan ve fakat mirkat-ı kanun-ı terakkide en ali ve azamet-i fikriyyesi ile hüküm-ferma-yı alem olmak isti'dadını haiz bulunan insan, daha sonra zuhur etmiştir. İnsan, kanun-ı tekamül neticesinde zuhur etmiş ve sisile-i hayvanatın en mükemmeli bulunmuştur. Meşimeler arasında insanın en yakın ceddi 'primat'lar olduğu gibi, onların da en yakın ceddi '*şibh-*i beşer' denielen 'kariniyen'lerdir. Paul ve Fritz Sarasin namında iki hayvanat alimi tarafından 1893 tarihinde icra edilen tedkik ve tenkidler neticesinde 'Seylan'ın ibdidai ahalisinin kendi teşekkülleri i'tibariyle diğer ırklardan ziyade maymuna yakın olduğu anlaşılmıştır. 'Antropoid' denilen* şibh-*i beşerler arasında insana en çok benzeyenleri 'şempanze' ile 'goril'lerdir. 1894 senesinde Cava'da keşfedilen bir kafatası ile beraber bir oyluk kemiği ve birkaç diş, 'Layt'da mün'akid hayvanat kongresinde, hayvanat*

52 Age. s. 62.

ve nebatat ve müstehasat alimleri tarafından tedkik olundukda, bunların bir şibh-*i beşere ait olduğu takarrür eyledi. Bu suretle tekevvün eden insanların zuhurundan şimdiye kadar tahminen beş yüz bin sene kadar bir zaman geçmiştir."*[53]

Konuk, modernlik adına en önemli meseleyi ele alırken herhangi bir itiraz kaydı düşmez. Geleneğin modernlik karşısında karşı karşıya kaldığı açmazlardan biri bu tavırda yer alır. Konuk'la aynı devirde yaşayan Guenon, bu meseleyi ele alırken temel itirazını bu bağlam üzerine inşa etmişken[54], Konuk kadim kozmolojinin içine yerleştirmeye çalışmıştır. Guenon, meseleyi modernliğin içinde ifade ederken Konuk, kadim geleneğin içinden ifade etmiştir. Guenon'un yaklaşımında modernlik ve gelenek dikotomisi yer alır ve modernliği bu dikotomi ekseninde değerlendirir. Bu bağlam geleneğin kendi kozmolojisi içinde imkanlı değildir. Bu nedenle de gelenek, modernliği ve modernliğe dair meseleleri kadim kozmoloji içine yerleştirmeye çalışmıştır.

Buna rağmen Konuk konuyu şu cümlelerle tamamlar;

"*Nev-i Beni Adem'in hilkati ne surette olursa olsun Allahü* Zülcelal'in varlığını ve melaikesinin vücudunu ve resullerini ve kitaplarını ve *yevm-i ahiret-i ve kaza ve kaderi ve ba'de'l-mevt ba'si inkara sebep olmaz. Kitab-ı tabiatı tedkik ile meşgul olup da bunları inkar edenler, tedkik ettikleri şeyin netayicini idrak edemeyen ve bir şeyde istiğrakları hasebiyle hey'et-i mecmua-i marifeti ihata edemeyen mahdudu'l-isti'dad kimselerdir."* [55]

Sonuç Yerine

Tasavvufi düşünce içinde modernliğin bir mesele olarak ele alınması, olası en zor bağlamın seçilmesi anlamını taşır. Çünkü bizatihi modernliğin bir meselesi olan tasavvuf içinden modernliğin itirazlarını karşılamak iki ayrı cepheden konuya yaklaşmayı gerektirir. Bu manada olmak üzere işin içine bir de Ekberi düşüncenin kendine özgü sembolik yapısının varlığı ifadeyi oldukça güçleştirir.

Günümüz düşünce tarihi içinde önemli bir ekol olan Gelenekselci yaklaşım, Ekberiliğin yorumunu modernliğin diline tercüme eden ve bizatihi modernliğin ontolojisine dair itirazları olan bir ekoldür. Bu manada olmak üzere Gelenekselci ekolün modernliğin Ekberiliğe karşı ileri sürdüğü argümanlara karşı geliştirilen cevaplar, bizatihi gelenek yani Konuk ile karşılaştırılması hem benzerlikler hem de farklılıklar açısından

53 Age. sayfa 64.

54 Rene Guenon, Modern Dünyanın Bunalımı, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, sayfa 87.

55 Age. sayfa 64.

önemlidir. Ancak Gelenekselci ekol, kendi içinde yekpare bir yapı arz etmez, Guenon ve Nasr arasından bir farklılaşma söz konusudur ki, bu durum tarihsel bir farklılaşmanın karşılığıdır. Ekberilik, tarihsel süreçte kendi içinde iki farklı yaklaşım olarak gelişmiştir. Birincisi doğrudan İbn Arabi'nin eserlerini referans alırken, diğeri Sühreverdi Makdul'ün işraki yaklaşımını referans alır. Bu durum iki farklı coğrafyaya yani Osmanlı ve İran coğrafyasına da karşılık gelir. Ekberi yaklaşım Sadreddin Konevi'nin talebesi Abdurrezzak Kaşani üzerinden Davud Kayseri'yle Osmanlı coğrafyasında kesişirken, İran'da Molla Sadra ile yeni bir senteze yönelir. Bu bağlam gelenekselci ekolde Nasr'ın yaklaşımının temel referansıdır. Gelenekselci ekolün kendi içinde Ekberi ve İşraki yaklaşım olarak ele alınması dikotomik bir okumadan ziyade bizatihi geleneğin/tarihselliğin belirginliğinin ifadesi olarak değerlendirilmesi gerekir. Aksi takdirde modernliğe yöneltilen itirazlar yanında modernliğin İslam'a ve özelde Ekberiliğe yönelttiği itirazlar karşısında verilen cevaplar da farklılaşma söz konusu değildir.

Konuk'un devrinde ulemanın çoğunluğu modernliğin itirazlarına ya da ortaya koyduğu yeni kozmolojiye karşı 'tevil'i tercih edip, bol bol zamanın hükmünden söz etmişlerdir. Buna karşı Konuk, kendi geleneğinden şüphesi olmayan bir alim olarak konuya yaklaşmıştır. İzlediği usul açıkça; hakikat aynı fakat kullanılan kavramların farklılığı üzerinedir**.** O kolaylıkla iki ayrı terminolojiyi aynı mana açısından kullanır, oksijen veya azottan ya da elektron üzerinden iksirden söz eder. Dahası, modern tıpta olduğu gibi hem eski hem de modern tıbbın doğru olduğu, aynı hakikati ifade ettiği inancındadır.

Ekberilik halen yaşayan bir gelenektir ve Konuk'un şerhleri üzerinden yaklaşık yüzyıl geçmiştir. O dönemde modernliğin kapsamı ve etkisi günümüzdeki kadar değildi. Ne modern biyoloji ne de modern tıp henüz baskın birer araç durumundaydı. Bu cümleden olmak üzere bugün Konuk'un usulüyle yeni bir şerh ya da yeniden bir güncelleme yapılabilmekte midir? Sorusu önemlidir. Günümüzde çok yeni tarihli Fusus şerhleri bulunmaktadır ama bu şerhler birer marifeti değil klasik felsefe bilgisini göstermektedir. Bu açıdan kendi alemimizde Ekberiliğin günümüzdeki temsilcilerinin kim olduğu sorusu da önem kazanır. Ekberilik geleneğinin halen canlı olduğu ve günümüzde de temsilcilerinin bulunduğu aşikardır ki, Cevdet Yaşaroğlu'nun şerhi '*Adem Kelimesindeki İlahi Hikmet Fassı*' bu hakikatin en önemli göstergesidir. Nasr ve işraki çizgi, İslam düşünce geleneğinin sadece İran coğrafyasında ve Molla Sadra ile sürdüğünü iddia etmektedir. Bu iddia ile de Ekberilikten ziyade İşrakiliği modern dünyaya sunmaktadır. Halbuki bizatihi gelenek olan Ekberiliğin modernliğin içinde kendisini ifade etmemesi, akademik dünyada temsil edilmemesi yok olduğu

manasına gelmez. Şurası önemli bir hakikattir ki, Osmanlı coğrafyası modernlikle ilk temasın olduğu ve Osmanlı alimlerinin modernliği ilk olarak bir mesele olarak ele aldığı coğrafyadır. Bu bağlamda da İslam düşüncesinin sürekliliğinin izlerinin sürülebileceği tek coğrafyadır.

Kaynakça

Ali, N. M., *Adem Kelimesindeki İlahi Hikmet Fassı*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Barkçin, S. Ş., *Ahmed Avni Konuk, Görünmeyen Umman*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

Bulgen, M., 'Osmanlı Kelamcılarının Kevni Ayetleri Yorumlama Yöntemleri ve Ömer Nasuhi Bilmen', *Kelam Araştırmaları Dergisi,* cilt 13, sayı 1, 2015, 61-89.

Chittick, W., *İbn Arabi, Giriş Kitabı*, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul, 2014.

Guenon, R., *Modern Dünyanın Bunalımı*, İz Yayıncılık, (Çeviren Mahmut Kanık), İstanbul, 2016.

Henry, J., *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, (çev. Selim Değirmenci), Küre Yayınları, İstanbul, 2011.

Kara, İ., *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.

Kılıç, M. E., 'Ekberiyye', *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 10, 1994, 544-545.

Kılıç, M. E., 'İbn Arabi', *TDV İslam Ansiklobedisi,* cilt 20, 1999, 520-540.

Konuk A. A., *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Konuk A. A., *Mesnevi-i Şerif Şerhi,* Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.

Konuk A. A., *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (yayına hazırlayan Mustafa Tahralı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.

Kutluer, İ.& Kılıç, M. E.& Aslan, A. (2003), Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk. Bilim Sanat Vakfı Bülteni, İstanbul.

Kutluer, İ., *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Mason, S. F., *Bilimler Tarihi*, (çev. Umur Daybelge), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

Nasr, S. H., *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, (çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

Nasr, S. H., 'Batılı İnsanın Manevi İhtiyaçları ve Tasavvufun Mesajı', *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, (ed. Michon, J. L. & Gaetari, R.) (Çev. Nurullah Koltaş) İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Nasr, S. H., *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabi*, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

Nasr, S. H., Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi, (çev. Osman Gündoğdu), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.

Öngören, R., 'Ahmed Avni Konuk', *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 26, 2002, 180-182.

Tan, H., 'Gelenekselci Ekol', www.dunyabizim.com, (erişim 01. 10.2017).

Taylor, C., *Seküler Çağ*, (çev. Dost Körpe), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

Yakıt, İ., '*Semantik Analizler Işığında Hikmet, Hekimlik ve Tababet Kavramları*', VII. Türk Tıp Tarihi Kongresinde sunulan bildiri-İstanbul, www.ismailyakit.com.

Yusuf, M., *İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji*, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul, 2013.

Altıncı Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem: Hayatı, Eserleri Ve Başkanlığı Dönemindeki Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri[1]

Sixth President of the Religious Affairs Presidency
Hasan Husnu Erdem: His Life, Works and Informal Religious Education Activities During His Presidency

Şeref GÖKÜŞ*

TYB AKADEMİ / 2019/25: 109-136

Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye'de din hizmetlerinden sorumlu tek kuruluştur. Bu nedenle gerek kurum tarihinin anlaşılması gerekse Türkiye'de din alanında yaşanılan gelişmelerin yakinen tetkik edilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı yapan isimlerin hayatının, eserlerinin ve görev yaptığı süre içerisinde teşkilat çatısı altında gerçekleştirilen yaygın din eğitimi faaliyetlerinin neler olduğunun tespit edilmesi oldukça önemlidir. 1924 yılında 429 sayılı Kanunla kurulmasından günümüze kadar, on yedi İslam bilgini teşkilatta başkanlık görevinde bulunmuştur. Bu başkanlardan biri de 1889 yılında Antalya'nın Akseki ilçesi Sadıklar köyünde dünyaya gelen Hasan Hüsnü Erdem'dir. Erdem, Diyanet İşler Başkanı olduğu 1961 yılına kadar müderrislik, din dersi öğretmenliği, Türkçe öğretmenliği, Diyanet İşleri Reisliği Müşavere Kurulu üyeliği ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tefsir ve tefsir tarihi dersi hocalığı gibi görevlerde bulunmuştur. Bu süreçte, özellikle Milli Mücadele yıllarında, hem Ankara hem de memleketi Antalya'da farklı camilerde okuduğu hutbeler ve verdiği vaazlar ile dikkati çekmiştir. 1961 yılında Ömer Nasuhi Bilmen'in ardından altıncı Diyanet İşleri Başkanı olarak göreve başlamıştır. Üç yıl altı ay yedi gün bu görevde kaldıktan sonra 1964 yılında emekli olmuştur.

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0003-3322-0723 serefgokus@akdeniz.edu.tr

1 Bu makale; 11–12 Kasım 2016 tarihinde Antalya'da düzenlenen "6. Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem Sempozyumu"nda sunduğumuz "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kurumsallaşmasında Hasan Hüsnü Erdem'in Rolü" başlıklı bildiri metninin içerik ve kaynak açısından tekrar gözden geçirilerek makaleleştirilmiş halidir.

Geliş tarihi: 01.11.2018 / **Kabul Tarihi:** 13.12.2018

Bu araştırmanın amacı Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olmasına rağmen hakkında literatürde az sayıda çalışma bulunan Hasan Hüsnü Erdem'in hayatı, eserleri ve başkanlığı süresince teşkilat bünyesinde yapılan yaygın din eğitimi faaliyetlerini incelemektir. Bu amaç çerçevesinde çalışma arşiv araştırması yöntemi ile hazırlanmıştır. Arşiv araştırması kapsamında öncelikle kişisel belgeleri ailesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı arşivinden elde edilmiştir. Akabinde hem kişisel belgeler tetkik edilmiş hem de Erdem'in görev yaptığı dönemin gazete ve dergileri Milli Kütüphane arşivinden incelenmiştir. Güvenirliği ve temsil edebilirliği bu şekilde teyit edilen belgeler kendi içinde sınıflandırıldıktan sonra gerekli değerlendirmeler yapılmıştır. Neticede; Erdem döneminde teşkilatın yaygın din eğitimi faaliyetleriyle ilgili yapmaya çalıştığı üç temel hedef olduğu tespit edilmiştir. Bunlar; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsallaşmasını sağlayacak yasal dayanakları oluşturmaya çalışmak; örgüt personelinin kişisel gelişimi ile mesleki meziyetlerini arttıracak faaliyetlerde bulunmak; Kocatepe Camisi başta olmak üzere ülkedeki ibadethane sayısını çoğaltarak halkı din konusunda uyarmak ve onların hayatlarının dinî boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmaktır.

Anahtar Kelimeler: *Hasan Hüsnü Erdem, Diyanet İşleri Başkanlığı, yaygın din eğitimi, hizmet içi eğitim, Kocatepe camisi.*

TYB AKADEMİ / *2019/25: 109-136*

Abstract

Religious Affairs Presidency is the single institutions in charge of religious services in Turkey. For that reason, it is highly important to determine names, lives and works of names who worked as Religious Affairs Presidents and what the informal religious education activities that are carried out under the roof of the institutions were during their term, for the aim of closely following the developments experienced in the field of religion in Turkey as well as understanding the history of the institution. Seventeen Islamic scholars have worked as presidents of the organization from its establishment in 1924 with the Law No. 429 up until now. One of these presidents is Hasan Husnu Erdem, who was born in Sadiklar village of Akseki district of Antalya in 1889. Until he became the President of Religious Affairs in 1961, Erdem worked as scholar, teacher of religion course, Turkish teacher, member of Advisory Board of the Religious Affairs Presidency and academician in tafsir and history of tafsir courses in Ankara University Faculty of Theology. In this process, he attracted the attentions with various khutbas and preaching he delivered in various mosques both in Ankara and in his home city Antalya in particular during the years of National Struggle. In 1961, he started to work as the sixth President of Religious Affairs after Omer Nasuhi Bilmen. After working in this position of three years six months and seven days, he retired in 1964.

The purpose of this research is to study the life, works of Hasan Husnu Erdem and the informal religious education activities carried out within

the body of the organization during his term, on which there is little amount of study in the literature though he worked as the President of Religious Affairs. The study conducted towards this aim was prepared using archive research method. Within the scope of archive study, his personal documents were obtained from his family and from the archive of Religious Affairs Presidency. Following this, his personal documents were analyzed and the newspapers and journals in the period Erdem remained in office were studied from the archives of National Library. Documents of which reliability and representativeness were confirmed in this way, were classified among themselves and relevant assessments were made. As a conclusion, it was determined that there were three fundamental objectives which were sought after in relation to informal religious education activities in the period of Erdem. These were working towards creating legal basis to ensure institutionalization of the Religious Affairs Presidency; engaging in activities which will increase personal development and professional skills of the staff of the institution; and increasing the number of worship places in the country including Kocatepe Mosque and raising awareness on religion among the public and helping them interpret the religious dimensions of their lives.

Keywords:*Hasan Hüsnü Erdem, Religious Affairs Administration, widespread religious education, in-service training, Kocatepe Mosque*

TYB AKADEMİ / *2019/25: 109-136*

1. Hayatı

Hasan Hüsnü Erdem, 8 Temmuz 1889 yılında Antalya'nın Akseki ilçesine bağlı Sadıklar köyünde dünyaya gelmiştir. İlme ve okumaya değer veren bir aile ortamında hayata gözlerini açan merhum Erdem, ilk derslerini bizzat müderris olan babası Hacı Sadık Efendi'den almıştır. Baba ocağında Arapça ve Mantık dersleriyle başlayan tahsil hayatı Konya ve daha sonra ise İstanbul'da devam etmiştir. Dönemin en önemli ilim ve irfan merkezlerinden olan Konya'da ve İstanbul'da farklı hocaların gözetiminde kendini geliştirme fırsatı bulan Hasan Hüsnü Erdem,[2] 1912 yılında icazet alarak önce Dârulfünun'un Ulûm-ı Âliye-i Dîniye şubesine akabinde de Medresetü'l-Mütehassisîn'e kaydolarak hem yüksek tahsilini hem de fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında uzmanlığını tamamlamıştır.[3]

2 Konya Ziyaiyye Medresesi müderrislerinden ve aynı zamanda babasının da akrabası olan Abdullah Hilmi Efendi ve İstanbul Fatih Dersiâmlarından Muğlalı Ali Rıza Efendi ile Mehmet Şükrü Efendi'nin Hasan Hüsnü Erdem'in tahsil hayatına yaptıkları katkı ve etki oldukça büyüktür. Bkz. Hasan Hüseyin Uçar, Ahmet Ali Uçar, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* Haz: Mustafa Nuri Özyılmaz, İzmir, 1990, ss. 282-284; Veli Ertan, "Erdem, Hasan Hüsnü", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C.11, 1995, Ankara, s. 283; Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 25 Şubat 1973, s. 4.

3 Hasan Hüsnü Erdem, 1919 yılında Medresetü'l-Mütehassisîn'i birincilikle bitirerek bu okuldan mezun olmuştur. Onun "Dört İmamın Nokta-i Nazariyelerine Göre Ahkâm-ı Radâ" adlı okul bitirme tezi okulunun "Müderrisler Meclisince" birinciliğe layık görülmüştür. Veli Ertan, "Eski Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem", *Akseki Dergisi,* Y.1, S.3, Eylül 1967, s. 16; Saadettin Özdemir, "Antalya'nın Yetiştirdiği Diyanet İşleri Başkanları", *Dünden Bugüne Antalya,* C.II, Antalya, 2010, s. 539; Hasan Hüseyin Uçar, Ahmet Ali Uçar, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* s. 284.

1920 yılından itibaren meslek hayatına başlayan Hasan Hüsnü Erdem, 5 Nisan 1961 tarihinde Diyanet İşleri Başkanı olarak atanmasına kadar geçen süre zarfında sırasıyla;

- (1920-1922) Antalya'da Erkek Öğretmen Okulu (Dâru'l-Muallimîn) ve Mekteb-i Sultanî'de iki yıl boyunca din dersleri (Ulûm-ı Dîniye) hocalığı yaptı.
- (1922-1924) Ankara'da bulunan Dârü'l-Hilâfe Medresesi Müdürlüğü ile aynı medresenin Fıkıh ve Mecelle dersleri müderrisliği görevini yürüttü.
- (1924-1937) Antalya'da bulunan değişik okul kademelerinde din dersinden Türkçeye varıncaya kadar farklı alanlarda öğretmenlik yaptı.[4]
- (1937-1944) Isparta Ortaokulu Türkçe öğretmenliği görevinde bulundu.[5]
- (1944-1961) 4631 Sayılı Kanunla yaklaşık on yedi yıl, "Diyanet İşleri Reisliği Müşavere Kurulu" üyeliği ve reisliği görevinde bulundu.[6]
- (1952-1961) Diyanet'teki görevi yanında, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tefsir ve tefsir tarihi derslerine girerek üniversite hocalığı da yaptı.[7]

4 Bu süreçte Hasan Hüsnü Erdem sırasıyla Antalya Lisesi Din Dersleri, İmam-hatip Lisesi Tefsir ve Hadis Dersleri ile Antalya Lisesi Türkçe muallimliği görevlerinde bulunmuştur. Bkz. "Yeni Diyanet İ. R.nin Tercüme-i Hali", *Yeni İstiklal,* 12 Nisan 1961.

5 Antalya Lisesi'nde görevli iken "Türkçe Öğretmeni Hasan Hüsnü" hitabıyla kendisine, 5/10/1937 tarihli ve 938 sayılı yazı ile Isparta Türkçe öğretmenliğine atandığına dair "Kültür direktörlüğünün" 22/09/1937 tarihli ve 2290/506 sayılı yazısı tebliğ edilmiştir.

6 Mustafa Öcal, *Diyanet İşleri Başkanları ve Hizmetleri,* İstanbul, 2016, ss. 83-85; Hasan Hüseyin Uçar, Ahmet Ali Uçar, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* ss. 285-287; Saadettin Özdemir, "Antalya'nın Yetiştirdiği Diyanet İşleri Başkanları", s. 539. Hasan Hüsnü Erdem'e, müşavere heyeti azalığı döneminde de önemli görevler verilmiştir. 1958 yılında Eyüp Sabri Hayırlıoğlu imzasıyla kendisine gönderilen bir resmi yazıda, dönemin Ankara Radyosu'nda dinleyenlere sunulacak dinî ve ahlâkî konuların neler olacağı ve kimler tarafından bu hizmetin yerine getirileceğinin belirlenmesi amacıyla Diyanet tarafından görevlendirilen sekiz kişiden biri olarak seçildiği bildirilmektedir. Bkz. Diyanet İşleri Reisliği Yayın Müdürlüğü'nün "Sayın H. Hüsnü Erdem Müşavere Azası" hitaplı 27 İkinci Kanun 1958 tarihli ve 2332 sayılı yazısı. Erdem, Müşavere Heyeti Azalığı görevi yanında, 08.05.1950 tarihli ve 7502 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan Başbakanlık kararıyla "Müşavere ve Dinî Eserler İnceleme Kurulu Üyesi" olarak da görevlendirilmiştir.

7 Veli Ertan, "Alimin Ölümü, Alemin Ölümü Gibidir: Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", *Yeşilay,* S.492, Kasım 1974, ss. 16-17; Menderes Gürkan, "Prof. Dr. Cihat Tunç İle Söyleşi", *Bilimname,* S.IV, 2004/1, s. 146; Ali Rıza Gönüllü, *Cumhuriyet Döneminde Antalya (1923-1960),* İstanbul, 2010, s. 310; Veli Ertan, "Erdem, Hasan Hüsnü", s. 283; Hasan Hüseyin Uçar, Ahmet Ali Uçar, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* s. 289; Saadettin Özdemir, "Antalya'nın Yetiştirdiği Diyanet İşleri Başkanları", s. 539. Ankara İlahiyat Fakültesi Tefsir dersi öğretim görevlisi olarak çalışırken Erdem'e, Maarif vekilliğinden 21/12/1955 tarihli ve 18548 sayılı "İmam-hatip okulları için yazdırılacak kitaplar" konulu bir yazı gelmiştir. İlgi yazıda *"İmam-hatip okulları birinci ve ikinci devreleri için müfredat programlarına uygun bir şekilde birer Tefsir kitabının tarafınızdan yazılması vekilliğimizce uygun görülmektedir..."* denilmiştir. Yazının devamında okullarda okuyan öğrencilerin acilen bu kitaplara

- (1961-1964) Altıncı Diyanet İşleri Başkanı olarak üç yıl altı ay yedi gün görevde bulundu.
- (1966) Emekliye ayrılmasından iki yıl sonra yaklaşık on ay Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliği yaptı.[8]

Memuriyet hayatı boyunca hem Antalya'da hem de Ankara'da birbirinden farklı ve nitelikli çok önemli görevlerde bulunan Erdem, özellikle öğretmenlik yaptığı esnada, çocukluğundan itibaren kazandığı şahsi meziyetlerini, ailesinden ve çevresinden edindiği vatan ve millet sevgisini, elinden geldiği kadar, öğrencilerine anlatmaya, onları milli, manevi ve ahlaki değerlerine sahip çıkacak bireyler olarak yetiştirmeye gayret etmiştir. Kendisini yakından tanıyanlara göre onun sözleri ile davranışları birbiri ile tezat arzetmez, aksine ne söylerse onu yaşamında tatbik etmeye çalışırdı. O, bir Anadolu insanı idi. Asla böbürlenmez, kendisini olduğundan fazla gösterecek davranışlar içerisine girmezdi. Bir muallimde bulunması gereken bedeni ve ruhi meziyetlere fazlasıyla haiz bir insandı ve öğrencileri için bir çok açıdan rol-model olabilen müstesna bir şahsiyetti.[9]

Hasan Hüsnü Erdem, öğretmenlik mesleğinin yanında, resmi anlamda herhangi bir görevi olmamasına rağmen, Milli Mücadele yıllarında ülkesinin içerisinde bulunduğu kötü şartların ehemmiyetini ve ciddiyetini halka anlatmak için başkent Ankara ile memleketi Antalya'da birbirinden farklı mekanlardaki camilerde birçok hutbe okumuş ve vaaz vermiştir. Hutbeleri ve vaazları incelendiğinde Erdem'in dönemin şartlarını çok iyi kavradığı, duygu ve düşüncelerini muhataplarına yalın ve coşkulu bir ifade ile aktardığı görülmektedir. Öyle ki camilerde yaptığı konuşmaları daha geniş halk kitlesine ulaşsın diye Antalya'da yayınlanan "Tenvir" ve "Yeni Hayat" gibi gazetelerde neşredilmiştir.[10]

Antalya'da Cuma günü, Paşa Camii'nde verdiği bir hutbeyi dinleyen dönemin Milli Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi Tanrıöver, onun

ihtiyacının olduğu, kısa sürede kitapların bitirilmesi gerektiği ve bu işlem karşısında kendisine gerekli telif ödemesinin yapılacağı bildirilmektedir.

8 19 Şubat 1966 tarihli ve 6/5908 nolu Resmî Gazete'ye göre Devlet Bakanlığı'nın teklifi ve Bakanlar Kurulu'nun 31 Ocak 1966 tarihli kararı ile bu göreve atanmıştır. Ayrıca bkz. *Diyanet İşleri Reisliği Memurlarına Ait Sicil Cüzdanı,* Ankara, 1934; Veli Ertan, "Eski Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem", s. 17; Veli Ertan, "Erdem, Hasan Hüsnü", s. 283.

9 Hasan Özender, "Merhum Hasan Hüsnü Erdemi de Kaybettik", İslam'ın İlk Emri Oku, Y.14, C.13, Ekim 1974, s. 15; Veli Ertan, "Alimin Ölümü, Alemin Ölümü Gibidir: Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", s. 16.

10 Veli Ertan, "Alimin Ölümü, Alemin Ölümü Gibidir: Hasan Hüsnü Erdem", *Kalkınan Akseki*,16 Şubat 1976; "Hasan Hüsnü Erdem", İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhîtü'l-Maarif Mecmuası, C.II, S.65-66, 1946, İstanbul, s. 6; Veli Ertan, "Eski Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem", s. 17; Veli Ertan, "Erdem, Hasan Hüsnü", s. 283; Hasan Hüseyin Uçar, Ahmet Ali Uçar, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* s. 285.

konuşmasından o kadar etkilenmiştir ki zamanın Şer'iyye ve Evkaf Vekili Hasan Fehmi Gerçeker'e yaşadığı ve hissettiği duygularını anlatmış; bunun üzerine Gerçeker, Erdem'e yarım sayfalık bir tebrik metni göndermiştir. Bu metinde özetle kendisinin yaptığı tebliğ ve irşat hizmetinin Müslümanlar üzerindeki tesirinden, ele alınan konuların toplumdaki birlik ve beraberlik duygusunu geliştirdiğinden ve bilhassa ahali üzerindeki olumlu etkinin sürekli olması için hutbelerin konu kısmının Türkçe olarak okunmasının gerekliliğinden bahsedilmektedir.[11]

Benzer bir olayın başkent Ankara'da da yaşandığını görüyoruz. Millî Mücadelenin lideri ve dönemin meclis başkanı Mustafa Kemal Atatürk ile beraberindeki devlet erkânının, 1922 yılında, Ramazan Bayramı namazını kılmak için Hacı Bayram Camii'ne teşrif edecekleri ve namaz öncesinde vaaz dinleyecekleri hususu Şer'iyye ve Evkaf Vekili Azmi Efendi'ye haber verilir. Azmi Efendi, böyle önemli bir vazifenin üstesinden gelebileceğine inandığından, Erdem'i vaaz vermek için görevlendirir. Başta Atatürk olmak üzere, orada bulunan devlet erkânı ve ahali camide verilen vaazı dinlemişlerdir. Namazı müteakiben yapılan bayramlaşma merasimi sırasında Atatürk, Erdem'e bizzat, verdiği vaazdan çok etkilendiğini ve vaazında bahsettiği konuları çok beğendiğini söyleyerek teşekkür etmiştir.[12]

Daha başka örneklerle çoğaltabileceğimiz söz konusu meziyetler Hasan Hüsnü Erdem'in çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. 1920 yılında Antalya'da bir okulda öğretmenlikle başlayan memuriyet hayatının sabırla, kararlılıkla ve farklı görevleri yapabilme becerisi neticesinde Diyanet İşleri Başkanlığıyla sonuçlanmasında onun iş ortamındaki disiplinli ve özverili çalışmasının, amirleriyle ve mesai arkadaşlarıyla doğru ve tutarlı bir iletişim kurmasının rolü oldukça büyüktür.

Hasan Hüsnü Erdem, Diyanet İşleri Başkanlığı yaptığı dönemde siyaseti din işlerine karıştırmamaya özen göstermiştir.[13] Dinî konularda Kur'an ve Sünnet ana rehberleri olmuştur. Kimsenin heva ve hevesine hoş gelecek

11 Veli Ertan, "Vefatının Birinci Yılı Münasebetiyle Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", *Tohum,* Y.8, S.90-91, Ağustos-Eylül 1975, ss. 66-67; Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 26 Şubat 1973, s. 4; "Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem'in Hal Tercemesi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi,* Ankara, 1961, ss. 260-261; Veli Ertan, "Eski Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem", ss. 16-17; Hasan Hüseyin Uçar, Ahmet Ali Uçar, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* s.286; Saadettin Özdemir, "Antalya'nın Yetiştirdiği Diyanet İşleri Başkanları", s. 539.

12 Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", 26 Şubat 1973, s. 4; Veli Ertan, "Eski Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem", s. 16; Hasan Hüseyin Uçar, Ahmet Ali Uçar, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* s. 287; Saadettin Özdemir, "Antalya'nın Yetiştirdiği Diyanet İşleri Başkanları", s. 539.

13 Hasan Hüsnü Erdem, Yazı İşleri ve Evrak Müdürlüğü tarafından hazırlanan 10.04.1962 tarihli ve 7255 sayılı bir yazıyla teşkilat mensuplarının siyasetçilerle olan ilişkilerinde nelere dikkat etmeleri gerektiği konusunda onlara bazı uyarılarda bulunmuştur. Aynı yazıda bu uyarıyı dikkate almayanlar hakkında müftülükler tarafından gerekli kanuni işlemlerin yapılması talimatını da vermiştir.

durumlar içerisine girmemiştir.[14] Onun dinî ve ahlâkî meselelerdeki bu dirayetli tutumu hem teşkilat bünyesindeki bazı görevliler hem de bazı siyasetçiler nezdinde hoş karşılanmamıştır. Bu süreçte Diyanet'i ilgilendiren meselelerdeki görüş farklılıkları dönemin gazete ve dergilerinde karşılıklı olarak dile getirilmiştir. Bir başka ifadeyle, belki de, kapalı kapılar arkasında bireysel anlamda yaşanan tartışmalar öyle bir noktaya gelmiştir ki artık kamuoyu önünde tartışılmaya başlanmıştır. İki tarafın da geri adım atmaması üzerine hazırlanan bir Başbakanlık kararnamesiyle Erdem emekliye sevk edilmiştir. İlgili kararnameye baktığımızda gerekçede yaşının çok ileri olması ve Türkiye genelinde başkanlık görevini ifa edecek fiziki melekelerden yoksun olduğu dile getirilmektedir.[15]

5 Nisan 1961 tarihinde başlayan ve emekliliğe sevk edildiğine dair yazının kendisine tebliğ edildiği 12 Ekim 1964 tarihine kadar üç yıl altı ay yedi gün Diyanet İşleri Başkanlığı görevini yürüten Erdem'in, bu süreç içerisinde, teşkilat bünyesinde yaptığı yaygın din eğitimi faaliyetleri onun emekliliğinden sonra da unutulmamıştır. Görevi bırakmasından yaklaşık on ay sonra ülkedeki bütün müftüler 5-12 Ağustos 1965 tarihinde Ankara'da ana başlığı yeni teşkilat yasası olmak üzere *"din işlerine ait meseleleri konuşmak, mütalaa etmek ve bir karara varmak"* için sekiz günlük bir kursa çağrılmışlardır. Kursa katılan müftüler sekiz farklı gruba ayrılarak kendilerine verilen konuları müzakere edip bir rapor hazırlamışlardır. Hazırlanan bu raporlar bütün katılımcıların huzurunda tekrardan tartışılarak bir karara bağlanmıştır. Kursun sonunda ise eski Başkanlardan Ömer Nasuhi Bilmen ile Hasan Hüsnü Erdem'e hitaben iki telgraf gönderilmiştir. Erdem'e iletilen telgrafta;*"5-12 Ağustos 1965 tarihleri arasında bütün il ve ilçe müftüleri için Ankara'da düzenlenen seminerde zat-ı âliniz hakkında ittifakla alınan kararı, ıttıla'ınıza saygı ile arz ederim"* şeklinde kurs müdürü M. Tevfik Ersan'ın takdim yazısı akabinde *"Çok muhterem üstadımız; Yüce dinimize cesaret, liyâkat ve vukufla yaptığınız hizmetleri daima takdirle karşılayan 638 Müftü saygı ve bağlılıklarını sunar, Allah'tan uzun ömürler diler, hürmetle ellerinizden*

14 Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 5 Mart 1973, s. 4.

15 7 Ekim 1964 tarihli ve 2955 sayılı Başbakanlık kararnamesi. Erdem'in emekliliğe sevk edilmesi o dönemde ciddi tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bkz. "İstenilen Fetvaları Vermeyen Diyanet İşleri Başkanı Emekliye Sevkedildi: Karar Büyük Üzüntü Yarattı", *Zafer,* 13 Ekim 1964; Orhan Seyfi Orhon, "Doğruysa Çok Ayıp", *Son Havadis,* 17 Ekim 1964; Eşref Edip, "Diyanet Reisi Erdem'in Makamından Ayrılması Meselesi", *Sabah,* 24 Haziran 1966; "Fetvacı Din Adamı Arıyorlar", *Zafer,* 14 Ekim 1964. Hasan Hüsnü Erdem, medyada da tartışılan görevden alınma tarzına çok üzülmüş; kendisine reva görülen ve şahsını kamuoyu nezdinde itibarsızlaştıran Başbakanlık kararının iptali için 6 Ocak 1965 tarihinde Danıştay'a dava açmıştır. Dava dilekçesinde kararın iptal edilmesi için öğrenim durumundan, bildiği lisana kadar yedi maddelik birbirinden farklı gerekçeler sunmuştur. Bunun üzerine Başbakanlık 2 Şubat 1965 tarihinde Danıştay'a kendi gerekçelerini ileten bir savunma dilekçesi göndermiştir. Akabinde yapılan tahkikat ve değerlendirme neticesinde Danıştay tarafından 13 Şubat 1965 tarihinde verilen nihai kararla Erdem'in emekliliğinin iptaliyle ilgili talebi reddedilmiştir.

öperler."[16] şeklinde divan heyetinin ortak kararı yer almaktadır.

O, kendisine gönderilen bu telgrafa bigâne kalmamış ve *"Hasan Hüsnü Erdem/Sabık Diyanet İşleri Başkanı"* imzalı cevabî bir yazı göndermiştir. Erdem'in söz konusu yazısı şöyledir; *"Müftüler için düzenlenen seminerde bütün il ve ilçelerden gelen 638 müftünün Yüce dinimize naçiz hizmetimizi ve şahsımız hakkında göstermiş oldukları takdir ve sevgilerini muhtevî telgrafınızı aldım. Çok memnun ve mütehassıs oldum. Münevver, faziletli ve şuurlu Müftü evlatlarımın ve kardeşlerimin Hak yolunda, dini mübinimize hizmet uğrundaki gayret ve mücahedelerini takdirle karşılar, cümlesinin gözlerinden öperim. Teşekkür ve dualarımın her birine ayrı ayrı tebliğine delâletinizi bilhassa rica ederim."*[17]

Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan emekli olan Erdem, bu süreçte, istirahat etmek ve memleket hasretini dindirmek için geldiği Antalya'da hem ahali ile çeşitli görüşmeler yapmış hem de dönemin Antalya İl Müftüsü Hafız Osman Çandır'ı ziyaret ederek fikir alış verişinde bulunmuştur.[18] İlerlemiş yaşına rağmen Erdem, memuriyet görevinden ayrıldıktan sonra da halktan kopuk, uzak bir yaşam sürmemiş; fırsatını bulduğu her anda ilmî birikimini ve zaman içerisinde biriktirdiği meslekî tecrübesini vatandaşların istifadesine sunmaktan imtina etmemiştir.[19] Ömrü hayatını bu şekilde geçiren ve 22 Ağustos 1974 tarihinde Ankara'daki evinde ebediyete intikal eden Hasan Hüsnü Erdem, Antalya'nın Akseki ilçesindeki Sadıklar köyünde metfundur.[20]

16 Kurs Müdürü M. Tevfik Ersen tarafından 16.08.1965 tarihli ve 12009 nolu Cebeci-Ankara Postanesinden Hasan Hüsnü Erdem'e gönderilen telgraf sureti.

17 Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 6 Mart 1973, s. 4; "Bütün Memleket Müftüleri Ankara'da Toplandı", *Sebilürreşad,* C.15, S.361, 1965, s. 175; Ahmet Kabaklı, "Müftüler Semineri", *Tercüman,* 21 Ağustos 1965; Hasan Hüseyin Uçar, Ahmet Ali Uçar, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* s. 295. Kanaatimizce müftüler tarafından böyle bir kararın alınmasında birkaç neden olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi Erdem'in görevi boyunca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsallaşmasına yönelik yaptığı hizmetlere karşılık görevden alınma biçiminin teşkilat içerisindeki yarattığı hoşnutsuzluktur. İkincisi ise kendisinden sonra gelen yeni Diyanet İşleri Başkanı'nın ilmî/dinî yeterliliğinin müftüler tarafından eleştiriye tabi tutulmasıdır. Ayrıca Başkan'ın, gerek merkez gerekse taşra teşkilatındaki Diyanet mensuplarıyla olan yakın ilişkisi, mütevazı kişiliği ve karşılıklı sevgi/saygıya dayanan iletişim becerisi de bu tarzda bir girişimin yapılmasında etkili olmuştur.

18 "Hasan Hüsnü Hocamız Aramızda Bulunmaktadır", *Antalya,* 30 Nisan 1965; "Eski Diyanet İşleri Başkanı Antalya Müftüsünü Ziyaret Etti", İleri, 30 Nisan 1965.

19 Hasan Özender, "Merhum Hasan Hüsnü Erdemi de Kaybettik", s. 14.

20 Veli Ertan, "Vefatının Birinci Yılı Münasebetiyle Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", ss. 68-69; Hasan Özender, "Merhum Hasan Hüsnü Erdemi de Kaybettik", s. 14; Vefatı üzerine aile efradına birçok başsağlığı telgrafı gönderilmiştir. Dönemin başbakan yardımcısı Prof. Dr. Necmettin Erbakan, 23.08.1974 tarihli ve 107990 sayılı Sayın Ayşe Erdem hitaplı telgrafında *"Muhterem hocamızın vefatını büyük bir teessürle öğrenmiş bulunuyorum. Cenab-ı haktan merhuma rahmet sizlere başsağlığı dilerim"* diyerek Erdem ailesine üzüntülerini dile getirmiştir. Aynı şekilde Diyanet İşleri Başkan Vekili Dr. Lütfi Doğan da 23.08.1974 tarihli ve 109583 nolu telgrafında benzer ifadelerle aileye taziye dileklerini iletmiştir.

2. ESERLERİ[21]

2.1. Basılmış Eserleri:

1. *Ebedî Risâlet,*[22]
2. *250 İslam Büyüğünün Hal Tercemesi,*[23]
3. *Kırk Kudsî Hadîs,*[24]
4. İlâhi *Hadîsler,*[25]
5. *Oruç ve Ramazan İbadetlerine Dair Yüzbir Hadîs,*[26]
6. *Riyâzü's-S*âlihî*n ve Tercümesi,*[27]
7. *Beraat Gecesi Hakkında Bir Tedkik,*[28]
8. *Ağaç Sevgisinin Önemi Hakkındaki Ayet ve Hadîslerin Mealleri,*[29]
9. *Hayvanlara Acımak,*[30]
10. *Abdest Almanın Diş ve Göz Sağlığı Açısından Önemi,*[31]
11. *Riyâzü's-Sâlihîn Hadîslerinin Ravileri olan Ashâb-ı Kirâm'ın, Hadîs İmamlar*ının Hâl T*ercemeleri.*[32]

21 Eserleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. "Riyâzû's-Sâlîhin Mütercimi Sabık Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, C.XIII, S.6, Kasım-Aralık 1974, ss. 383-384; Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 27-28 Şubat 1973, s. 4; "Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem'in Hal Tercemesi", s. 259; Hasan Özender, "Merhum Hasan Hüsnü Erdemi de Kaybettik", ss. 14-15; Veli Ertan, "Vefatının Birinci Yılı Münasebetiyle Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", s. 69; https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Person/PresidentDetail/30/hasan-husnu-erdem (19.04.2018-19:00).

22 Abdurrahman Azzam Paşa tarafından yazılan "er-Risâletü'l-hâlide" adlı Arapça eserin tercümesidir. Hem Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından (1948, 1962) bastırılmış hem de Hakimiyet Gazetesi ile Müslüman Sesi Dergisi tarafından yayınlanmıştır.

23 Söz konusu hâl tercemesi İslam-Türk Ansiklopedisi Muhîtü'l-Maarif Mecmuasında yer alan "Abd" maddeleri arasında neşredilmiştir.

24 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından iki defa (1952, 1987) yayınlanmıştır.

25 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından beş defa (1952, 1963, 1982, 1985, 1987) bastırılmıştır. İslam Mecmuası'nda ise orijinal metniyle birlikte yayınlanmıştır. Eserin geniş bir değerlendirmesi ve kudsî hadîs literatüründeki yeri hakkındaki bilgi için bkz. Erdoğan Köycü, "Hasan Hüsnü Erdem'in Hayatı ve İlâhî Hadîsler Adlı Eserinin Kudsî Hadîs Literatürü'ndeki Yeri", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C.7, S.2, 2018, ss. 602-626.

26 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından üç defa (1954, 1956, 1962) bastırılmıştır.

27 Nevevî'ye ait üç ciltlik eserin tercümesidir. Erdem, ilk iki cildini merhum Kıvâmüddin Burslan ile müşterek bir şekilde, kalan bir cildini ise tek başına tercüme etmiştir.

28 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından üç defa (1953, 1954, 1959) bastırılmıştır.

29 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından üç defa yayınlanmıştır.

30 Temmuz 1962 tarihli "Her Asrın Dini Müslümanlık Mecmuası"nın "köylü ile baş başa" sütununda yayınlanmış makalesidir. Bu makalesiyle ilgili dönemin Türkiye Hayvan Hakları Koruma Derneği Reisi Nazım Kıbrızlı, 11.10.1962 tarihli ve 70 nolu bir yazı göndererek bu makalesi ve makalede hayvan hakları ile yazdığı hususlar nedeniyle kendisine teşekkür etmiştir.

31 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından iki defa (1963, 1982) yayınlanmıştır.

32 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından (1964) bastırılmıştır.

2.2. Basılmamış Eserleri:[33]

1. *Dört Mezhebe Göre Süt-Annelik ve Süt-Kardeşliğin Hükümleri,*[34]
2. *el-Edebü'n-Nebevî tercümesi,*
3. *Duanın Âdâb ve Şerâiti,*
4. *M*üslümanlıkta İlmin D*eğeri,*
5. *Kur'an-ı Kerim'in Fezâili,*
6. *Peygamberimizin Okuma Yazma Bilip Bilmediği Hakkında Bir Tedkik,*
7. *Abdullah İbn-i Ömer'in Rivayet Ettiği Hadislerden seçmeler,*
8. *Antalya Paşa Camii Şerifinde İrad Etmiş Olduğu Hutbeler.*

3. Diyanet İşleri Başkanlığı Dönemindeki Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri

10 Haziran 1960 tarihinde Diyanet İşleri Başkanı olarak göreve başlayan Ömer Nasuhi Bilmen'in 05.04.1961 tarihinde emekliye ayrılması neticesinde yerine Hasan Hüsnü Erdem'in, altıncı Diyanet İşleri Başkanı olarak ataması yapılmıştır.[35]Bilmen'in emekliye ayrılıp Erdem'in göreve başlaması, dönemin gazete ve dergilerinin ilk sayfalarında halka duyurulmuştur.[36] Bu görev değişimi haberleştirilirken bazı gazeteler Bilmen'in başkanlığı döneminde yaptıklarından ve mevcut siyasetçilerle olan ilişkilerinden bahsederek yeni Başkanın atanma sürecini okuyucuya aktarırken;[37] bazıları ise Erdem'in makam odasında çekilen bir resmini manşete taşıyarak onun uzun yıllar Diyanet'te müşavere heyeti azalığı yaptığını ve çevresinde tanınan önemli bir din alimi olduğunu ifade etmiştir.[38] Bunun yanında yeni Başkanla ilgili bazı basın yayın organları

33 Ertan, "Erdem, Hasan Hüsnü", s. 283.

34 Hasan Hüsnü Erdem'in doktora tezi olarak hazırladığı çalışmanın adıdır. Bu çalışma Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanmak üzere satın alınmıştır.

35 Veli Ertan, "Vefatının Birinci Yılı Münasebetiyle Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", s. 68; Veli Ertan, "Eski Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem", s. 17; Hasan Özender, "Merhum Hasan Hüsnü Erdemi de Kaybettik", s. 14

36 "Diyanet İşleri Reisliğine H. Hüsnü Erdem Getirildi", Öncü, 9 Nisan 1961.

37 "Diyanet İşler Başkanı "Ezan Türkçeleşmez" dedi", Öncü, 22 Mart 1961; "Diyanet İşleri Başkanı Ö. Bilmen Emekliye Ayrıldı Yerine Hasan Hüsnü Erdem Tâyin Edildi", *Tercüman,* 6 Nisan 1961.

38 "Yeni Reis", *Yeni Gün,* 14 Nisan 1961; Konuyla ilgili dönemin basın yayın organlarında çıkan bazı manşetler şöyledir; *"..yeni Reise gelince bu da gerek ilim ve kudret, gerek ahlak ve fazilet itibari ile selefi gibi her suretle itimada* şayan mümtaz bir zattır." Bkz. "Diyanet Reisliğinde Tebeddül", *Sebilürreşad,* C.XIII, S.320, 1961, s.318; *"Sayın okuyucularım! Siz bu insanı belki hiç tanımazsınız. İlahiyat Fakültesi ile teması olan ve Fakülte Enstitülerinin çalışmalarına katılan bizler çok iyi tanırız. Sayın Erdem Türk oğlu Türk'tür, Müslüman oğlu Müslümandır. Tam bir Avrupalıdır. İçi*

ise göreve başladıktan hemen sonra *"İslam dininde reform yapacağı"* iddiasını dile getirmiş; bu iddiayı delillendirmek için de Erdem'in daha önce yaptığı konuşmalarından bazı örnekler cımbızlanarak alınmış ve onun böyle bir amacının olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır.[39] Bu iddia, değişik mecralarda, o kadar çok dile getirilmiştir ki Diyanet İşleri Başkanı konuyla ilgili dönemin İslam mecmuası sahibi ve aynı zamanda yazarı da olan Kemalettin Şenocak'a bir mülakat vermek zorunda kalmıştır. Kendisine bu mülakatta kamuoyunda dillendirilen *"İslam dininde reform yapılabilir mi?"* sorusu sorulmuştur. Başkan, bu soruya *"İslam dini bizatihi tahrif edilmiş dinleri reforme eden en son ve en mükemmel dindir. Binaenaleyh bu dinin Kur'an ve S*ünnete dayanan esasları üzerinde herhangi bir reform yapılması *bahis mevzuu olamaz..."*[40] şeklinde cevap vererek söz konusu iddiaları kesin bir dille reddetmiştir.[41]

Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem'in, İslam mecmuasına böyle bir açıklama yapmasına rağmen söz konusu tartışmanın ilerleyen süreçte bazı yayın organları tarafından tekrar gündeme getirilerek kamuoyu ile paylaşıldığını görüyoruz.[42] Medyanın bu tavrı sadece bu dönemde ortaya çıkmış bir yaklaşım tarzı değildir. Erdem'den önce bu görevi yürüten reisler döneminde de benzer manşetlerin atıldığı, din ve din hizmetlerinin ifasıyla ilgili basın-yayın organlarının bazı eleştiriler dile getirmeye çalıştığı görülmektedir. Esasında asıl tartışma kuruma kimin başkan seçildiğinden ziyade, 429 Sayılı Kanun gereği resmi bir

dışı bir olan bir karakter şaheseridir. Onda klasiklere özgü olan bir vuzuh da vardır. Böyle bir değerin bu işin başına getirilmesi memleket için ne büyük bir iyiliktir." Bkz. İ. H. Baltacıoğlu, "Günün Çehresi: Diyanet İşlerinde Kalkınma", *Medeniyet,* 6 Haziran 1961.

39 "Ö. N. Bilmen Sıhhî Sebeplerden Dolayı Emekli Oldu-Diyanet İşleri Reisliğine H. Hüsnü Erdem Tayin Edildi", *Yeni İstiklal,* 12 Nisan 1961; "Diyanet İşleri Başkanı Değişti", *Yeni Gün,* 8 Nisan 1961.

40 Yazı; *"ancak, zamana muzaf olan, ammenin (kamunun) işlerine en elverişli bulunan teferruata ait hususlar üzerinde değişiklikler düşünülebilir. Fakat bu hususun da bazı kimseler tarafından yanlış telakki ve tefsir olunduğunu görüyoruz. Tekrar ifade edelim ki bu değişiklik teferruata ait ihtilaflı dinî meseleler üzerinde düşünülebilir, bu da ancak ve ancak müctehidler tarafından yapılabilir."* şeklinde devam etmektedir. Bkz. "Diyanet Reisinin Mühim Beyanatı: Dinde İctihad-İslam Dininde Reform-Türkçe Kur'an-Diyanet Teşkilâtı Hakkında", *Sebilürreşad,* C.XIII, S.323, 1961, ss. 354-355; Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 2 Mart 1973, s. 4.

41 Erdem'in bu cevabı sabık Başkan Bilmen'in aynı minvaldeki bir soruya "bozulmayan bir dinde reform mu olur?" şeklindeki ifadesiyle vermek istediği mesajla birebir örtüşmektedir. Her iki Başkan da cesur bir şekilde İslam'ın imana, ibadete, ahlaka ve hukuka vb. ait hükümlerinin reforme edilmesinin mümkün olmadığını ve asla da olamayacağını kesin bir dille reddetmekten çekinmemişlerdir. Bilmenle ilgili bilgi için bkz. Ayhan Işık, "İlme Adanan Ömür: Ömer Nasûhi Bilmen (1883-1971)**"**, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, S.24, 2015, s. 58.

42 Hasan Hüsnü Erdem, 14 Ağustos 1961 tarihinde *"İstanbul'da Cumhuriyet Gazetesi Yazı İşleri Müdürlüğüne"* ismiyle gönderdiği tekzip metninde kendisinin asla ve kat'a "dinde reform" şeklinde bir beyanının olmadığını bu nedenle gazetenin 7 Ağustos 1961 tarihli sayısının beşinci sayfasının altıncı sütununda bulunan "dinde reform" kelimesinin kendine ait bir beyanat olmadığını ifade ederek bu konuda gerekli düzeltmelerin yapılmasını talep etmektedir. Yine aynı yazıda bu konuyla ilgili İslam Mecmuası'nın yedinci sayısında gerekli açıklamayı yaptığını da dile getirmektedir. Benzer bir iddia için bkz. 13 Nisan 1961 tarihli Ceyhan İleri Gazetesi'nde konuyla ilgili halka hitaben yazılan açık mektup.

kurum olarak ortaya çıkan Diyanet İşleri Reisliği'nin, din-devlet ilişkisi bağlamında ve laiklik anlayışları ekseninde nereye oturtulması ve nasıl konumlandırılması gerektiğiyle alakalıdır. Bu konumlandırmanın nasıl yapılacağı, din-devlet ilişkilerinin nasıl bir seyir izleyeceği net bir şekilde ortaya konulmadığı ve buna yönelik net çizgiler belirlenmediği takdirde Diyanet'in, bir kurum olarak, sahadaki yeri, konumu, işlevi, sınırları ve hareket alanı hakkındaki tartışmaların da bitmesi mümkün değildir.

Siyaset kurumu, bu süreçte, Hasan Hüsnü Erdem'e kadar görev yapan Diyanet İşleri Reislerini bilgisiyle, duruşuyla, yaşayışıyla ve düzgün kişiliğiyle toplumun büyük bir kitlesi tarafından kabul görmüş dönemin en önemli ilim/din adamları içerisinden seçerek göreve getirmiştir. Tabi herkes tarafından kabul gören böyle kimselerin Diyanet İşleri Başkanı olarak seçilmesi ve belirli bir süre görev yapması bu kuruma yönelik eleştirilerin dozunu bir nebze olsa azaltsa da burada asıl yük, bizatihi işin başında olan Başkanların omuzlarına bırakılmıştır. Şöyle ki, Başkanlar bir taraftan siyasetçilerin kendi kurumlarına yönelik taleplerine cevap verirken diğer taraftan kamuoyunun Diyanet'e yönelik bakış açısının olumlu yönde bir seyir izlemesi için ciddi gayret sarf etmişlerdir. Aynı şekilde bir taraftan halkın din hizmetleriyle ilgili beklentilerine en iyi şekilde cevap vermek için çabalarken diğer taraftan medyanın söz konusu hizmetlere yönelik olumsuz propagandalarını bertaraf etmeye uğraşmışlardır. İşte tam da bu noktada Diyanet İşleri Başkanlarının en önemli görevi ortamı yatıştırmak, tabiri caizse kendi uhdesinde olan konulara yönelik bir emniyet supabı görevi yaparak faklı görüşlerin ve farklı taleplerin karşı karşıya gelmesini engelleyerek toplumun birlik ve beraberlik ruhunun ortadan kaldırılmasını önlemeye çalışmak olmuştur.[43]

Hasan Hüsnü Erdem de görev süresi boyunca, sabık reislerin yaptığı gibi, bu hedefi gerçekleştirmek ve vatandaşın ihtiyacı olan din hizmetlerini onlara en iyi şekilde sunmak için gece gündüz demeden çalışmıştır. Erdem, Diyanet İşleri Başkanı olması hasebiyle, ilk olarak, il müftülüklerinin tamamına gönderilmesi kaydıyla bir açıklama metni hazırlamıştır. Söz konusu metin, göreve yeni atanan ve kurumun tepesinde çalışacak olan

43 Diyanetin kurumsallaşması ve bu süreçte yaşanan tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. bkz. İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S.18, 2000, ss.189-279; İzzet Er, "Din Devlet İlişkisi ve DiyanetİşleriBaşkanlığı", *Diyanet İlmi Dergi,* C.XLV, S.3, 2009, ss. 15-22; Mehmet Nuri Yılmaz, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Bütünlüğümüz", *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye (Sempozyum 17-18 Haziran 1995),* Ankara, 1996, ss. 157-160; Abdulbaki Keskin, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Varlığı, Yapısı, Genel Hizmet Politikası Hakkında Bazı Mülahazalar", *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993),*C.II, Ankara, 1995, ss. 322-332; İbrahim Turhan, "AB Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı: Özerklik ve Temsil Sorunu Bağlamında Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S.31, 2011, ss. 127-156; Niyazi Akyüz, Şahin Gürsoy, İhsan Çapçıoğlu, "Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler", *Dinî Araştırmalar,* Mayıs-Ağustos 2006, C.9 S.25, ss. 31-42.

en üst amirin geleceğe yönelik stratejik planının okunmasına kaynaklık etmesi ve genel hatlarıyla birlikte çalışacağı mesai arkadaşlarından neler beklediğini bildirmesi açısından oldukça önemli bir metindir.

Bu metne göre yeni Başkan, Türk toplumunun kalkınmasında ve ilerlemesinde Diyanet personelinin üzerine düşen görevi hakkıyla eksiksiz bir şekilde yerine getirmesini talep etmektedir. Bunun için herkes eskisinden daha fazla gayret göstermek zorundadır. Din görevlileri, toplumun gözünde istenilen ve arzu edilen bir mevkide kalmak ve hatta olduğundan daha da yükseğe çıkmak istiyorsa vazifelerini aşkla ve şevkle yapmalıdır. Bu süreçte karşılarına çıkan sıkıntılara/sorunlara karşı daima sabır göstermeli ve menfi olaylar karşısında metanetli bir duruş sergilemelidir. Özellikle başta müftü ve vaizler olmak üzere, imam-hatipler ile müezzinler mesleki sahadaki meziyetlerini arttırmak için bireysel gayret göstererek dışardan ortaokul ve lise imtihanlarına girip tahsil seviyelerini yükseltmelidir. Bunun yanında Başkanlık tarafından taşra teşkilatlarında görev yapan bütün personele yönelik kurslar açılmalı ve böylece onların mesleki bilgi seviyeleri ile donanımlarına katkı sağlanmalıdır. Ona göre açıklamalarında vurguladığı hususlara yönelik her din görevlisi elinden gelen gayreti gösterdiği takdirde, dâhilî ve haricî olumsuz tesirler ile millet ve devlet düşmanlarının Türk toplumunu parçalaması ve yok etmesi asla mümkün değildir.[44]

3.1. Yeni Diyanet Yasasıyla İlgili Çalışmalar

Hasan Hüsnü Erdem göreve geldiğinde; teşkilat yaklaşık olarak altmış bin civarında bir personele sahiptir, ancak bunların birçoğu ilkokul ya da ortaokul mezunudur. Üniversiteyi bitirenlerin sayısı ise oldukça azdır. Din görevlilerini denetleyecek, bugünkü yapıda, bir teftiş mekanizması yoktur. Gezici vaizler aracılığıyla bu hizmetler yerine getirilmeye çalışılsa da istenen ve arzu edilen verim bir türlü elde edilememiştir. Bunun yanında mevcut din görevlilerinin özlük hakları ile aldıkları maaşlar oldukça yetersizdir. Hatta onların birçoğu geçimlerini sağlamak için çalıştıkları köylerde, ilgili kanun gereği, halkın kendilerine verdikleri ücretleri almak zorunda kalmışlardır. Maaşlı din görevlisi sayısı az olduğu için böyle bir uygulamaya geçilmiştir; fakat söz konusu icraat Diyanet personelini hitap ettiği kitle karşısında güçsüzleştirmiştir ve kendilerine yüklenen görevlerini layıkıyla yerine getirmelerine kısmen mani olmuştur. Kurumun personel istihdamı artarken buna karşın, ne yazık ki, bu döneme kadar örgütün ihtiyaçlarına ve toplumun beklentilerine cevap verecek yeni, güncel ve gerekli bir

44 Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 1-2 Mart 1973, s. 4.

teşkilat yasası henüz tesis edilememiştir.[45]

Yıllar içerisinde biriken söz konusu eksiklikler hakkında öyle bir noktaya gelinmiştir ki artık mevcut şartlarla Diyanet'in yönetilemeyeceği ve bir an önce, gerekli adımların atılması hususunda bir irade oluşmaya başlamıştır. Oluşan bu irade ve buna binaen tesis edilen olumlu hava neticesinde hükümet ile Diyanet İşleri Başkanlığı yetkilileri hemen harekete geçmişlerdir. Onlar ivedilikle yeni bir teşkilat yasası hazırlayarak işe başlanmasının gerekli olduğu kanaatindedirler.[46] Bu süreçte yeni yasayla ilgili hem hükümetle Diyanet İşleri Başkanlığı arasında karşılıklı görüşmeler devam edip sivil toplum örgütlerinde konuyla ilgili yapılan çalışmalar değerlendirilirken hem de benzer bütün gelişmeler basın-yayın organları aracılığıyla kamuoyunun istifadesine sunulmuştur.

Konuyla ilgili yayınlanan gazete ve dergilere baktığımızda hükümetin ve Diyanet'in yapmayı planladığı bu yeni kanun tasarısının içeriği hakkında oldukça tafsilatlı ancak bir o kadar da abartılı bilgilere yer verildiğini görüyoruz. Bu yayınlarda en dikkati çeken taraf sanki yeni kanun tasarısı ile Diyanet'in, kurulduğu zaman diliminden o ana kadar karşılaştığı sorunların tamamıyla ortadan kalkacağı, kurumun tamamen özgürleşeceği, din adamlarına gereken önemin verileceği, toplumun talebi doğrultusunda gerekli manevi ihtiyaçların tümümün karşılanacağı, görevini yapan ile yapmayanı ayıracak bir denetim mekanizmasının getirileceği ve Diyanet personelinin özlük hakları konusunda ciddi iyileştirmelerin yapılacağına dair kesin ifadelerin kullanılmasıdır. Hatta Diyanet'in Müslümanların bağlı olduğu mezhepleri temsil edeceği gibi[47] bünyesinde Hıristiyanlık ve Musevileri de temsil edecek farklı dairelerin oluşturulacağına dair çok daha iddialı bilgilerde söz konusu yayın organlarında kendisine yer bulmuştur.[48]

45 Mehmet Bulut, "Dönemleri ve Öne Çıkan Hizmetleriyle Diyanet İşleri Başkanları: Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", *Diyanet Aylık Dergisi,* S.244, Nisan 2011, ss. 46-48.

46 Hasan Hüsnü Erdem döneminden önce Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teşkilatlanma süreciyle ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlmi Dergi,* C.XXXV, S.4, 1999, ss. 113-128; Mehmet Bulut, "Yaygın Din Eğitimi", *Diyanet İlmi Dergi,* C.XXIX, S.3, 1993, ss. 3-9; Nihat Aytürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi", *Diyanet İlmi Dergi,* C.XXV, S.1, 1989, ss. 31-66; Ahmet Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi,* S.8, 2001, ss. 139-147; Fahri Kayadibi, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitiminde Yeri ve Fonksiyonu", *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi,* S.8, 2001, ss. 37-42; İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları,* İstanbul, 2007, ss. 11-130; Recai Doğan, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitimi-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar", *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi,* Ankara, 1999, ss. 233-247; https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/1 (19.04.2018-22:00).

47 Hasan Hüsnü Erdem, bu konuda bir gazeteye verdiği soru cevaplı bir demeçte Diyanet'in bünyesinde "Mezhepler Müdürlüğü" adı altında yeni bir birimin kurulmasını İslam mezheplerini birleştirmekten çok onları ayırmaya yarayan bir girişim olarak gördüğünü dile getirmektedir. Bkz. "Diyanet İşleri Teşkilâtına Muhtariyet Verilmelidir", *Yeni İstanbul,* 23 Nisan 1963.

48 "Diyanet İşleri Bağımsız Oluyor", *Milliyet,* 30 Mayıs 1961; "Diyanet İşleri Personel Maaşları Arttırılıyor", *Son Havadis,* 19 Haziran 1961; "Hükümet Dinle İlgili Görüşlerini Açıkladı", *Yeni Sabah,* 30 Mayıs 1961; Ahmet Yıldız, "Diyanet Riyaseti Hakkında M.B.K. Azasından Ahmet Yıldız'ın

Manşetler abartılıdır; ancak gerçek olan tarafı şudur, yeni bir teşkilat yasası hazırlanmaktadır ve Diyanet İşleri Başkanı'nın bizzat kendisi söz konusu çalışmaları yakından takip etmektedir. (Fotoğraf-1)'de görüldüğü üzere Erdem, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun Tasarısı çalışmalarına katılmak üzere İçişleri Komisyonuna gelerek burada kurumunu birinci elden temsil etmiştir. Başkan, ilgili komisyonda bulunduğu süre boyunca kurumun menfaatlerini ve halkın ihtiyaçlarını da göze alan yeni bir teşkilat kanununun teşekkül etmesi için elinden gelen bütün gayreti göstermiştir.[49]

Fotoğraf-1

YENİ KANUN TASARISI: Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve görevleri hakkındaki Kanun tasarısı İçişleri Komisyonunda görüşülmüştür... (Foto: Yeni Gün)

Komisyonda, kurumuyla ilgili kendisine sorulan sorulara içtenlikle cevap vermiş, şahsından ziyade bağlı olduğu teşkilatın faydasına ve yararına olacak kazanımlar elde etmeye çalışmıştır. Bunun yanında Başkan, zamanın Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel[50] başta olmak üzere diğer birçok siyasetçi nezdinde girişimlerde bulunarak komisyonda görüşülen kanun tasarısının ivedilikle TBMM'ye gönderilerek yasalaşması için ciddi bir kulis faaliyeti de yürütmüştür. Damadı ve aynı zamanda yeğeni de olan Ertan'a göre, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev tanımının yapıldığı 429 Sayılı Kanun'da yer alan *"İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dini kurumları idare etmek"* şeklindeki maddeye inanç ve ibadet yanında "ahlak" ifadesinin de eklenmesi konusundaki talebini ve

Beyenatı", *Sebilürreşad,* C.XIII, S.318, 1961, ss. 278-286; "Müftü ve Vaizler Çok Sıkı Şekilde Kontrol Edilecek", *Vatan,* 2 Nisan 1962.

49 "Yeni Kanun Tasarısı", *Yeni Gün,* 3 Eylül 1961.

50 "Gürsel Diyanet İşleri Başkanını Ziyaret Eden 2. Cumhurbaşkanı", *Yeni Gün,* 17 Ekim 1962; "Diyanet İşlerinde", *Ulus,* 17 Ekim 1962; "Gürsel Diyanet İşleri Başkanını Ziyaret Etti", Öncü, 17 Ekim 1962.

ısrarını bulunduğu her ortamda dile getirmekten çekinmemiştir.[51] Tabi bunu yaparken salt kuru ve mesnetsiz bir söylem yerine gerek ülkedeki ve gerekse dünyadaki dinî, ahlâkî, sosyal ve kültürel konulardaki mevcut durum ile bunların topluma yönelik olumlu/olumsuz yansımalarıyla ilgili gelişmeler hakkında da bilgiler vererek kendi düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Bu süreçte, sekiz CHP milletvekili tarafından kurucu meclise verilen fakat meclisin yaşanan olaylardan dolayı dağılması nedeniyle bir türlü görüşülemeyen "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun" teklifi ise yeniden gözden geçirilerek TBMM'ye sunulmuştur.

TBMM'ye sunulan söz konusu kanunun oluşturulması, tartışılması ve en nihayetinde yasalaşması çok kolay olmamıştır. Altıncı Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem döneminde başlayan kanun tasarısı çalışmaları ve bu çalışmaların sonuçlanarak ilgili kanunun yasalaşması ancak yedinci Başkan Mehmet Tevfik Gerçeker döneminde tamamlanabilmiştir. 22 Haziran 1965 tarihli ve 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun", örgütün şu ana kadar gelmesine ve bugünkü kurumsal kimliğine ulaşmasına dayanak teşkil eden en önemli teşkilat kanunudur. Yeni kanunla birlikte Başkanlığın 1925 yılından itibaren ihtiyaç duyduğu birçok konu hakkında önemli adımlar atılmış ve Diyanet'in topluma yönelik din hizmetlerinin daha nitelikli ve daha kaliteli olmasının önü açılmıştır.[52]

3.2. Tekâmül Kursları Düzenlenmesi

Hasan Hüsnü Erdem'in göreve gelmesiyle birlikte Diyanet'te gerçekleştirilen önemli işlerden bir diğeri de Eyüp Sabri Hayırlıoğlu döneminde başlatılan tekâmül kurslarının nicelik ve nitelik olarak geliştirilmesine yönelik çalışmalar yapılmasıdır. Erdem'in başkan olmasını müteakip hem kendisi hem de Diyanet'ten sorumlu Bakan gazetelere verdikleri demeçlerde bu yönde ciddi adımların atılacağını kamuoyuna deklare etmişlerdir. Onların bu beyanlarından kısa bir süre sonra, belirli aralıklarla, ülkenin değişik vilayetlerinde Diyanet personeline yönelik yeni tekâmül kurslarının açılmaya başlandığını görüyoruz. Bu etapta ilk önce müftü ve vaizler için kırk beş günlük bir kurs tertip edilmiş; ancak söz konusu kursa bütün

51 Bkz. Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", 6 Mart 1973, s.4.

52 Bu süreçte yaşanan gelişmelerle ilgili geniş bilgi için bkz. "Diyanet İşleri Tasarısı Açıklandı", *Milliyet,* 31 Ocak 1963; "Hademe-i Hayratın Maaşları Artacak", *Zafer,* 31 Ocak 1963; M. Raif Ogan, "Diyanet Riyaset Teşkilatı Tasarısı Hakkında Bazı Mülahazalar", Sebilürreşad, C.XIV, S.346, 1963, ss. 338-352; İbrahim Saffet Omay, "Diyanet İşlerinde Çalışanların Feraha Kavuşacaklar", *Tercüman,* 12 Şubat 1964; "Müftüler Uyarılıyor", *Milliyet,* 07.03.1964; "Din Adamlarının Ek Görevleri Kaldırıldı", *Son Havadis,*13.05.1964.

müftü ve vaizler değil, sadece lise mezunu olanlar ve yaşları da elli beşi geçmeyenler kabul edilmiştir. On ilde açılan bu kurslardan toplamda yaklaşık dört yüze yakın kursiyer istifade etmiştir. Kursların bitiminde başarılı olan herkese bir katılım sertifikası düzenlenmiş ve yapılan diploma törenleri ile bunlar ilgili müftü ve vaizlere takdim edilmiştir.[53]

Diyanet İşleri Başkanı, bu süreçte, kendi döneminde açılan tekâmül kurslarının işlevselliğini arttırmak için hem ara ara denetimlerde bulunmuş hem de fırsat bulduğu anlarda bu kursların bitiminde icra edilen diploma törenlerine katılarak söz konusu hizmetlere ne kadar önem verdiğini göstermek istemiştir. Erdem'in tekâmül kurslarına bu kadar önem vermesinin arkasında yatan en önemli nedenlerden biri göreve başladığında bütün müftülüklere ilettiği ve altını kalın çizgilerle çizdiği "nitelikli/vasıflı din görevlisi" yetiştirme hususundaki hedeflerini kısa bir sürede gerçekleştirmek istemesidir. Neticede onun bu amaca yönelik yaptığı icraatlar karşılıksız kalmamış; dönemin siyasetçileri tarafından memnuniyetle karşılandığı gibi, aynı zamanda basın-yayın organları tarafından da övgüyle bahsedilerek, (Fotoğraf-2)'de olduğu gibi, kamuoyuna aktarılmıştır.[54]

Fotoğraf-2

Dip'oma aldılar : Şehrimizde her gün kurs gören 50 müftü dün yapılan bir törenle diplomalarını almışlardır. Resim, diploma tevzi töreninden bir anı tesbit ediyor. Foto Kudret - K. VANDEMİR)

Tekâmül kurslarıyla ilgili dönemin gazete ve dergilerinde dile getirilen önemli bir nokta daha bulunmaktadır. O da kursiyerlerin iştirak ettikleri kurs hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmesidir. Örnek olması hasebiyle burada bir tanesini zikretmekte fayda vardır. 21 Ağustos 1962 tarihinde Ankara'da yapılan kurs bitiminde, kursun temsil heyeti başkanı

53 "Diyanet Reisinin Mühim Beyanatı: Dinde İctihad-İslam Dininde Reform-Türkçe Kur'an-Diyanet Teşkilatı Hakkında", s. 354; "Din Adamları İki Ay Kursa Tabi Tutulacak", *Milliyet,* 22 Temmuz 1962.

54 "Diploma Aldı", *Yeni Gün,* 24 Ağustos 1961.

olan Aydın Müftüsü M. Uyanık bir açıklama yaparak almış oldukları eğitim hakkında bazı açıklamalarda bulunmuştur. Müftü Uyanık'ın yaptığı açıklamalar hem kursun içeriği hem de kursun Diyanet personeli tarafından nasıl karşılandığı hakkında bizlere fikir vermesi açısından oldukça önemlidir. Ona göre kursiyerler aldıkları eğitim hakkında olumlu bir kanaate sahiptirler. Çünkü müftü ve vaizler kurs müddetince; görevleriyle ilgili daha önce öğrendikleri bilgileri tekrar edip hatırlama ve varsa eksik olan yönlerini tamamlama; içinde yaşadıkları toplumun sosyo-kültürel yapısına dair malumat edinme ve muhatap kitle hakkında daha fazla öngörü sahibi olma; aynı görevi yapan fakat farklı coğrafi bölgelerde çalışan personellerle kaynaşma;[55] sahada karşılaşılan din hizmetlerine yönelik meseleler hakkında fikir alışverişinde bulunma ve taşrada yaşanan sorunları müzakere ederek bunları daha üst mercilere birinci elden ulaştırma gibi bir şansa sahip olmuşlardır.[56]

Diyanet personeline yönelik başlatılan bu tekâmül kursları, 1972 yılında Bolu'da ilk eğitim merkezinin açılmasına kadar bu isimle sahada uygulanmaya devam etmiştir. Müftü ve vaizlerin katıldıkları bu kurslara baktığımızda, günümüzde yapılan hizmet içi eğitim faaliyetleri sonucunda ulaşılması beklenilen hedeflerle neredeyse birebir örtüşmektedir. Aslında bugün de o günde tekâmül ya da hizmet içi eğitim dediğimiz kursların temel iki hedefi vardır. Bunlardan birincisi din görevlilerinin mesleki bilgilerinin/meziyetlerinin geliştirilmesi ikincisi ise onların genel kültür/pedagojik formasyon seviyelerinin yükseltilmesidir.[57]

Bu süreçte bu kursların kapsamı da genişletilmiştir. Müftü ve vaizler için düzenlenen söz konusu kursların, aynı şekilde, öncelikle il ve ilçe merkezinde görev yapan imam-hatipler ile müezzinler, sonrasında ise köylerde hizmet eden aynı isimdeki din görevlileri için de yapılmasına karar verilmiştir. Bu amaçla, 24 Temmuz 1962 tarihinde taşra teşkilatına

55 Tekâmül kursuna katılan din görevlileri bulundukları illerde değişik mekanlara yapılan gezi faaliyetleri neticesinde birbirlerini daha yakından tanıma fırsatı elde etmişlerdir. Bkz. "Ankara'nın Müftü ve Vaizleri Yuva Köyünde", *Her Asrın Dini Müslümanlık,* Y.2, C.2, S.16, Ekim 1962, s. 44; "Beypazarı Müftü ve İmamları Anıtkabiri Ziyaret Etti", *Her Asrın Dini Müslümanlık,* Y.2, C.2, S.16, Ekim 1962, s. 44.

56 "Kurslar: Aydın Müftüsünün Konuşması", *Her Asrın Dini Müslümanlık,* Y.2, C.2, S.16, Ekim 1962, s. 41.

57 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet içi eğitim faaliyetleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Hüseyin Kayapınar, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Hizmetleri", *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim 2009),* Ankara, 2009, ss. 808-832; Fahri Kayadibi, "Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998) II,* Ankara, 2003, ss. 426-432; Fikret Karaman, "Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Hazırlama Politikası", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998) II,* Ankara, 2003, ss. 433-439; Mehmet Yılgın, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Din Eğitimi", *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim 2009),* Ankara, 2009, ss. 771-784; Ahmet Gürtaş, "Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezleri ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998) II,* Ankara, 2003, s. 568.

gönderilen bir genelge ile bu düşünce resmileştirilmiş ve imam-hatipler ile müezzinlere yönelik üç ay süreli "Hayrat Hademesi Tekâmül Kursları"nın açılması kararlaştırılmıştır.[58] İmam-hatipler ile müezzinlerin üç aylık kurs süresince alacağı konular/eğitim, müftü ve vaizler ile neredeyse aynıdır. Burada da temel amaç din görevlilerinin mesleki bilgi seviyesi ile genel kültür durumlarının daha da arttırılmasıdır. İçerikte farklı olan yön ise her görevlinin teşkilat kanununda çerçevesi çizilen görevleri layıkıyla yerine getirmesine yardımcı olmaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, bu yardımı yaparken, kursların daha verimli ve daha kaliteli olması için öncelikle kurumda bilgisiyle ve mesleki meziyetleri ile öne çıkmış müftü, vaiz, Kur'an kursu öğretmeni ve imam-hatipler olmak üzere dönemin İslam Enstitüsü hocaları ile İmam-Hatip Okullarında görevli idareciler ve öğretmenlerden de destek alarak söz konusu faaliyeti en iyi şekilde tamamlamaya gayret etmiştir. Başkanlığın teoride prensip olarak belirlediği bu çok doğru ve çok yerinde olan yaklaşım aynı şekilde sahaya da yansımıştır. İllerde yapılan tüm kurslarda öğreticilerin sayısı ve nitelikleri itibariyle alanında yetkin kişilerden oluşmasına dikkat edilmiştir. Bu süreçte İstanbul, Burdur ve Bilecik il merkezlerinde yapılan kurslara yönelik ayrıntılı bilgiler ve görseller dönemin gazete ve dergilerinde kamuoyuna duyurulmuştur. Bu bağlamda İstanbul'da imam-hatip okulunda düzenlenen ve kurs bitiminde eğitmenler ile kursiyerlerin birlikte aynı karede yer aldığı (Fotoğraf-3) burada dile getirdiğimiz hususu teyit eden önemli bir tarihi vesikadır.[59]

Yukarıdaki resimde müftü ve vaizlerin İstanbul 1962 tekâmül kursuna iştirak eden kursiyerler ve idarecileri görülmektedir. Ön sıradakiler: İstanbul Müftüsü ve Kurs Müdürü İbrahim Elmalı, İstanbul Müftülüğü vaiz ve murakıplarından Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı, Şişli Müftüsü Nuri Yapram, İslâm Enstitüsü hocalarından Ahmet Davutoğlu, Kadıköy vaizlerinden Fayzullah bey, İstanbul İmam - Hatip Okulu Müdürü Enver Kutluk, Askeri Lise öğretmenlerinden Albay Sırrı Uçer, Murakıplardan Yusuf Sağlam, Silivri Müftüsü Kemal Molkaç (Foto: Hürriyet, İhsan Topak - Fatih - İst.)

58 Mehmet Bulut, "Dönemleri ve Öne Çıkan Hizmetleriyle Diyanet İşleri Başkanları: Hasan Hüsnü Erdem II", *Diyanet Aylık Dergisi,* S.245, Mayıs 2011, ss. 50-51.

59 *Her Asrın Dini Müslümanlık,* Y.2, C.2, S.16, Ekim 1962, s. 42.

3.3. Kocatepe Camisinin İnşaatına Başlanması

Yeni teşkilat yasasının oluşturulmasına yönelik çalışmaların başlaması ile tekâmül kurslarının açılmasının yanında Erdem döneminde hayata geçirilen bir diğer önemli hizmet ise Kocatepe camisinin temellerinin atılmasıdır. Başkan'ın kendi imzasıyla Kocatepe'de yapılacak cami ve külliye inşası için bütün il müftülüklerine gönderdiği resmi yazının içeriği ile dönemin cami derneğinin hazırladığı ve Kocatepe'de hayata geçirilmesi düşünülen cami inşaatının tarihi seyrini anlatan tanıtım broşüründeki bilgilere baktığımızda söz konusu sürecin 1943 yılına kadar geriye gittiği ortaya çıkmaktadır. Buna göre; nüfus yoğunluğunun yüksek olduğu Ankara ilinin Yenişehir mahallesinde cami bulunmaması ve burada oturan halkın talepleri neticesinde dönemin valisi ve Diyanet İşleri Başkan yardımcısı Ahmed Hamdi Akseki'nin de katılımıyla bir toplantı yapılarak bu bölgede bir cami yapılması için karar alınmış ve bu amaçla "Yenişehir Cami Yaptırma Derneği" adıyla bir dernek kurulmuştur. Bu tarihten sonra ilgili dernek bu isteğini yerine getirmek için Ankara'daki üç yerde arsa alımı yapmaya yönelik girişimlerde bulunmuştur. Bunlardan ilki Ziya Gökalp Caddesi, ikincisi Emniyet Abidesinin parkı içerinde, üçüncüsü ise Milli Kütüphanenin yanında derneğe tahsis edilen arsadır. Ancak dernek kendisine tahsis edilecek arsayla ilgili bürokratik işlemlerden ve ortaya çıkan benzer sıkıntılardan dolayı kurulma amacındaki faaliyetlerini belirli bir süre yerine getirememiştir. 1956 yılına gelindiğinde ise derneğin çalışmaları tekrar ele alınarak isminde bir değişikliğe gidilmiş ve daha önce yapılması planlanan projelerden vazgeçilerek Kocatepe'de içerisinde caminin de olacağı geniş bir külliye yapılması fikri ortaya çıkmıştır.[60]

1956'da ismi "Türkiye Devrim Diyanet Sitesi Yaptırma Derneği" olarak değiştirilen dernek, yaklaşık bir yıl sonra yeni bir proje hazırlattırarak akamete uğrayan sürecin tekrar canlanmasını sağlamıştır. Bu esnada dönemin başbakanı Adnan Menderes'in de yakından ilgisi ve desteği sayesinde bütün tarafların talep ettiği Kocatepe'de yeni bir caminin inşa edilmesi düşüncesi tebarüz etmiştir; fakat projelendirilen yeni caminin temelinin atılması ise ancak yedi yıl sonra Erdem'in başkanlığı döneminde gerçekleştirilebilmiştir.[61] Bu noktada şu hususu da belirtmek gerekir ki, yaşanan süreçte hem Diyanet'in hem de derneğin amacı sadece bilinen şekliyle bir cami yaptırmak değil, aksine külliye şeklinde içerisinde değişik faaliyetlerin icra edilebileceği geniş bir kompleks inşa etmektir. Nitekim

60 Diyanet İşleri Başkanlığı Yazı İşleri ve Evrak Müdürlüğü'nün 13.11.1963 tarihli ve 28267 sayılı *"Devrim Diyanet Sitesi hakkında"* konulu bütün müftülüklere gönderdiği yazı. Ayrıca bkz. *"Diyanet Sitesi İçin Dernekçe Hazırlanan Broşürden"* isimli belge; http://tdvcamiler.com/index.php/2016/02/17/kocatepe-camii-tadilati/ (29.04.2018-16:50)

61 Hüsrev Tayla, "Kocatepe Camii", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* C.26, 2002, Ankara, s. 141.

derneğin başkanı Ahmet Yıldız ile birlikte on iki kişilik idari heyetin[62] adının da yer aldığı tanıtım broşüründe, yapımı planlanan külliyenin amacı günümüzün *"dini kültür ve müesseseleri bakımından memleketimizde büyük bir boşluğu dolduracak ve üç yüzyıldır kopmuş bir sanat halkasını da günümüze bağlayarak bugünkü sanatkarlarımızın gelecek kuşaklara seslenişi olacaktır."* şeklinde dile getirilmektedir.[63]

"Türkiye Devrim Diyanet Sitesi" adıyla inşasına başlanılması düşünülen bu külliye tarzındaki kompleks hem ülke içerisinde hem de ülke dışında çok ciddi bir ilgiyle karşılanmıştır. Dönemin hükümetinin maddi destekleri yanında Suudi Arabistan hükümeti de büyükelçisi aracılığıyla Kocatepe Camisi külliyesine 40,000 sterlin (yaklaşık bir milyon liralık) para yardımında bulunmuştur. Bu yardımın takdim edilmesine yönelik ortak bir basın toplantısı düzenlenerek ilgili görseller (Fotoğraf-4) basın tarafından halka duyurulmuştur.[64]

Fotoğraf-4

DİYANET SİTESİNE YARDIM — Suudi Arabistan hükûmeti memleketimizdeki elçiliği vasıtası ile Diyanet Sitesine bir milyon liralık para yardımında bulunmuştur. Resimde bu münasebetle yapılan törende iki taraf yetkilileri görülmektedir. (Haberi 5 nci Sayfada) (Erdoğan Çiftler)

Erdem, resmi kanallardan yapılan söz konusu yardımlara ilaveten Ankara Radyosu'nda, bu konuyla ilgili, bir konuşma yapmıştır. Başkan,

62 Derneğin idari heyetinde bulunanlar şöyledir; Ahmet Yıldız, Rahmi Koç, Emin Halim Ergun, Nihat Sargınalp, Mümtaz Yağcıoğlu, Raşit Çavuşoğlu, Adnan Kocaaslan, Sadettin Evrin, Mecdi S. Sayman, Nuri Teoman, SuririSayarı, İbrahim Kemal Oran.

63 *"Diyanet Sitesi İçin Dernekçe Hazırlanan Broşürden"* isimli belge. Ayrıca caminin mimari tarzı hakkındaki bilgi için bkz. *"Osmanlı dönemi 16. yüzyıl estetiği ile 20. yüzyıl teknolojisi birleştirilerek inşa edilen câmi, dört minaresi ile Selimiye'yi, merkezî ve yarım kubbeleri ile Sultan Ahmed Câmiini hatırlatır. Avlusuyla birlikte toplam 20 bin kişilik cemaat kapasitesine sahip olan cami, modern konferans salonu, otopark, süpermarket, idarî büro gibi yan bölümleri, gasilhaneleri ve sebilleri ile modern mimarîye göre klasik üslûpla inşa edilmiştir."* Bkz. http://tdvcamiler.com/index.php/2016/02/17/kocatepe-camii-tadilati/ (29.04.2018-22:10).

64 "Diyanet Sitesine Yardım", *Vatan,* 23.08.1964.

konuşmasının başında inşa edilecek olan külliyenin özelliklerinden söz ederek kısa bir giriş yaptıktan sonra yeryüzünde kurulan İslam ma'bedleri hakkında bilgi vermiş; onların önemi ve Müslümanlar açısından ihtiva ettiği değere vurgu yaparak, geçmişte nasıl Müslümanlar o ma'bedlerin inşasına ve oluşumuna yardım ettilerse bugünün insanlarının da aynı azimle, aynı şevkle ve aynı iman duygusuyla yapılacak olan bu külliyeye destek çıkmalarını rica etmiştir. Halkın yapacağı yardımların bir sadaka-i cariye olduğunu ve bu hayrın kişinin vefatından sonra bile amel defterinin açık olmasına sebep olan çok güzel bir yardım ve hayır fırsatı olduğunu dile getirmiştir. Programın bitimine doğru vatandaşlara hitaben *"İşte aziz ve hayrısever dinleyenlerim. Resulü Ekrem Efendimizin hadisi şeriflerinde mülhem olarak size haber veriyorum ki Ankara'da ma'bedi, İslam Enstitüsü, kütüphanesi vesairesiyle birlikte kurulacak olan Diyanet Sitesine yapacağınız yardımla siz hayrın hepsine yani hem bir ma'bedin, hem bir faydalı ilim müesesesi olan İslam Enstitüsünün inşaasına iştirak etmiş, binnetice burada yetişecek hayırlı manevi evlatlara da sahip olmuş olacaksınız. Hepinizi hayır yollarında yarıştırmasını Cenab-ı Hakktan dilerim."* şeklindeki metni okumuştur. Akabinde ise insanlardan yapımı devam eden ve ilave inşaatlarla genişletilecek olan Kocatepe Camisi inşaatına tekrar maddi destek talep etmiş ve konuşmasını bu şekilde tamamlamıştır.[65]

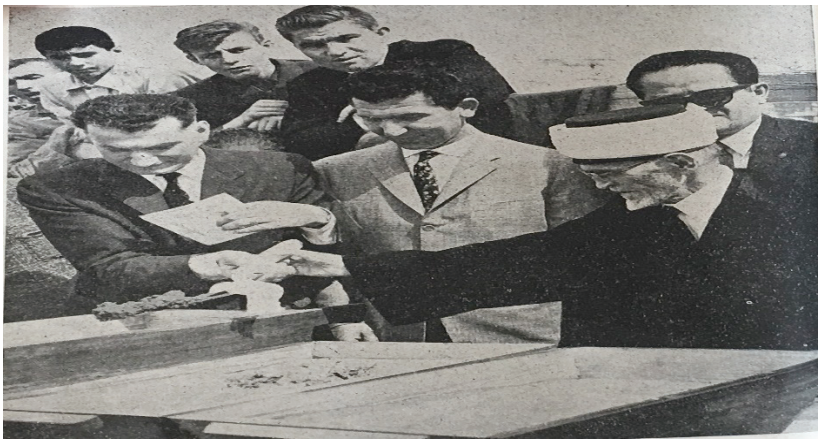
Bu süreçte Kocatepe'de inşa edilecek kompleks yapının isminin *"Devrim Diyanet Sitesi"* olarak belirlenmesi nedeniyle bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların caminin yapım sürecini akamete uğratmaması için tüm teşkilata Başkan Erdem tarafından resmî bir yazı gönderilmiştir. İlgili yazı ile din hizmetlerinde görevli tüm personelin isim ve cami ile ilgili tartışmaların gerçek mahiyetini halka açıklamaları talep edilmiştir. Çünkü Erdem'e göre komplekse verilen isim,*"dinimizin inanç, ibadet ve ahlak temelleri üzerinde, asla herhangi bir değişiklik ifade etmez."*[66] İsim etrafında dönen kısır çekişmelerle zaman harcamak yerine hedefe odaklanılması gerektiğine inanan Erdem, 1943 yılından itibaren yaşanan sürece de vakıf olması nedeniyle, aynı hatalara düşülmemesi adına bir an önce yeni cami ile külliyenin yapılmasından yanadır. Neticede hem dönemin devlet yöneticilerinin hem Diyanet teşkilatının hem de ahalinin desteğiyle yeni cami projesinin ilk temeli, (Fotoğraf-5)'te görüldüğü üzere, 1963 yılında Hasan Hüsnü Erdem'in Diyanet İşleri Başkanlığı döneminde atılmıştır.[67]

65 "Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem Tarafından Diyanet Sitesi Hakkında Ankara Radyosu'nda Yapılan Konuşma" metninden alınmıştır.

66 Diyanet İşleri Başkanlığı Yazı İşleri ve Evrak Müdürlüğü'nün 13.11.1963 tarihli ve 28267 sayılı *"Devrim Diyanet Sitesi hakkında"* konulu bütün müftülüklere gönderdiği yazı.

67 Veli Ertan, "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 4-5 Mart 1973, s. 4; "Modern Cami'nin Temeli Dün Atıldı", *Yeni İstanbul,* 11 Mayıs 1963.

Fotoğraf-5



Yaklaşık bir yıl sonra ise ancak idare binaları tamamlanabilmiştir. İdare binaları inşa edilirken maalesef caminin inşasına hem mimarî tarzından kaynaklanan bazı eleştiriler hem de bazı teknik aksamalardan dolayı üç yıl ara verilmiştir. 1967 yılında tekrar yeni bir proje yarışması düzenlenmiştir. Yarışma neticesinde Hüsrev Tayla ile Fatih Uluengin'in projesi birinci olmuştur. 1975 yılına kadar her iki mimar yeni süreci birlikte yönetmişlerdir. Ancak aynı tarihte Uluengin projeden ayrılmış, Tayla ise mevcut görevine tek başına devam etmiştir. Bu süreçte 1969 yılında caminin alt katı hizmete açılarak cemaatin istifadesine sunulmuştur. 1981 yılında Türkiye Diyanet Vakfı'nın uhdesine verilen cami inşaatı 1986 yılında tamamlanarak bugünkü halini almıştır. 1943 yılında yapımı düşünülen fakat bitimi tam kırk üç yıl süren Kocatepe Camisinin açılışı ise dönemin Başbakanı Turgut Özal tarafından gerçekleştirilmiştir.[68]

4. Sonuç

Hasan Hüsnü Erdem, bedeni anlamda çok naif bir bünyeye sahip olmasına karşılık, etkili hitabeti, dinî ve ahlâkî konulardaki sarsılmaz duruşu, bireysel ve toplumsal ilişkilerindeki nezaketi ve tevazuu ile tanınan bir din adamıdır. Diyanet İşleri Başkanı olmadan önce uzun yıllar müşavere kurulu üyeliği ve reisliği görevlerinde bulunan Erdem, bu sayede, örgütün tarihi süreç içerisindeki dönüşümünü daha yakından tanıma ve tetkik etme fırsatını elde etmiştir. Onun bu süreçte kazandığı mesleki tecrübe,

68 http://tdvcamiler.com/index.php/2016/02/17/kocatepe-camii-tadilati/ (30.04.2018-21:30); Hüsrev Tayla, "Kocatepe Camii", ss. 141-142.

başkanlığı döneminde, herhangi bir yabancılık çekmeden teşkilatı yönetmesinde kendisine ciddi katkılar sağlamıştır.

Erdem'in böylesi önemli ve mesuliyeti de çok ağır bir göreve atanmasında; ilmî yeterliliğinin, din sahasındaki nitelikli çalışmalarının, başarılarla dolu bir memuriyet hayatının, yazdığı ve çevirisini yaptığı birbirinden farklı eserlerinin katkısı oldukça büyüktür. O, bu çok yönlü meziyetleri sayesinde, görev yaptığı zaman zarfında teşkilata ivme kazandıran ve örgütün bugünkü kurumsal kimliğini yakalamasına kaynaklık eden birtakım faaliyetlere imza atmıştır. Başkanın söz konusu faaliyetleri gerçekleştirmesindeki temel amacı; örgütün din hizmetleriyle ilgili yapmak istediği çalışmaların yasal çerçevesini belirlemek; diyanet personelinin mesleki meziyetlerini arttırarak görevlerini layıkıyla yerine getirmelerini sağlamak; içerisinde caminin de olduğu bir külliye inşa ederek insanların zihninde, duygu ve düşüncelerinde doğru bir din algısı oluşturmaya çalışmaktır.

Merhum Erdem, görevi boyunca, ulaşabildiği her kesim nezdinde belirlediği hedeflerin en iyi şekilde hayata geçirilmesi için hem bireysel hem de kurumsal anlamda gerekli girişimlerde bulunmuştur. Bugünden o döneme baktığımızda Erdem'in ve ekibinin bu çabalarının önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü ülkenin içerisinde bulunduğu mevcut konjonktürde böylesi hassas ve zahmetli görevleri yürütmek, bunu yaparken toplumsal birlik ve beraberliği zedeleyecek hususlardan kaçınmak ve inandıkları meseleler hakkında ısrarcı olup çözüm aramaya çalışmak zannedildiği kadar kolay bir vazife değildir.

Özetle; bu dönemde, mensubu olduğu kurumun itibarını zedelemekten imtina eden ve yaşamını bu amaca göre şekillendirmiş bir Başkan, halkın din hizmeti ihtiyacını en iyi şekilde gidermeye çalışan bir kurum, vatandaşlarla doğru ve tutarlı bir iletişim kurarak onların dinî konulara ait sorunlarına çözüm bulmaya gayret eden vasıflı bir din görevlisi oluşturmak için, eldeki imkanlar nispetinde, teşkilata katkı sağlayan faaliyetlerin yapıldığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

"Ankara'nın Müftü ve Vaizleri Yuva Köyünde", *Her Asrın Dini Müslümanlık,* Y.2, C.2, S.16, Ekim 1962.

"Beypazarı Müftü ve İmamları Anıtkabiri Ziyaret Etti", *Her Asrın Dini Müslümanlık,* Y.2, C.2, S.16, Ekim 1962.

"Bütün Memleket Müftüleri Ankara'da Toplandı", *Sebilürreşad,* C.15, S.361, 1965.

"Din Adamları İki Ay Kursa Tabi Tutulacak", *Milliyet,* 22 Temmuz 1962.

"Din Adamlarının Ek Görevleri Kaldırıldı", *Son Havadis,* 13.05.1964.

"Diploma Aldı", *Yeni Gün,* 24 Ağustos 1961.

"Diyanet İşler Başkanı "Ezan Türkçeleşmez" dedi", Öncü, 22 Mart 1961.

"Diyanet İşleri Bağımsız Oluyor", *Milliyet,* 30 Mayıs 1961.

"Diyanet İşleri Başkanı Değişti", *Yeni Gün,* 8 Nisan 1961.

"Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem'in Hal Tercemesi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi,* Ankara, 1961.

"Diyanet İşleri Başkanı Ö.Bilmen Emekliye Ayrıldı Yerine Hasan Hüsnü Erdem Tâyin Edildi", *Tercüman,* 6 Nisan 1961.

"Diyanet İşleri Personel Maaşları Arttırılıyor", *Son Havadis,* 19 Haziran 1961.

"Diyanet İşleri Reisliğine H. Hüsnü Erdem Getirildi", Öncü, 9 Nisan 1961.

"Diyanet İşleri Tasarısı Açıklandı", *Milliyet,* 31 Ocak 1963.

"Diyanet İşleri Teşkilâtına Muhtariyet Verilmelidir", *Yeni İstanbul,* 23 Nisan 1963.

"Diyanet İşlerinde", *Ulus,* 17 Ekim 1962.

"Diyanet Reisinin Mühim Beyanatı: Dinde İctihad-İslam Dininde Reform-Türkçe Kur'an-Diyanet Teşkilâtı Hakkında", *Sebilürreşad,* C.XIII, S.323, 1961.

"Diyanet Reisliğinde Tebeddül", *Sebilürreşad,* C.XIII, S.320, 1961.

"Diyanet Sitesine Yardım", *Vatan,* 23.08.1964.

"Eski Diyanet İşleri Başkanı Antalya Müftüsünü Ziyaret Etti", İleri, 30 Nisan 1965.

"Fetvacı Din Adamı Arıyorlar", *Zafer,* 14 Ekim 1964.

"Gürsel Diyanet İşleri Başkanını Ziyaret Eden 2. Cumhurbaşkanı", *Yeni Gün,* 17 Ekim 1962.

"Gürsel Diyanet İşleri Başkanını Ziyaret Etti", Öncü, 17 Ekim 1962.

"Hademe-i Hayratın Maaşları Artacak", *Zafer,* 31 Ocak 1963.

"Hasan Hüsnü Erdem", İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhîtülmaarif Mecmuası, C.II, S.65-66, 1946, İstanbul.

"Hasan Hüsnü Hocamız Aramızda Bulunmaktadır", *Antalya,* 30 Nisan 1965.

"Hükümet Dinle İlgili Görüşlerini Açıkladı", *Yeni Sabah,* 30 Mayıs 1961.

"İstenilen Fetvaları Vermeyen Diyanet İşleri Başkanı Emekliye Sevkedildi: Karar Büyük Üzüntü Yarattı", *Zafer,* 13 Ekim 1964.

"Kurslar: Aydın Müftüsünün Konuşması", *Her Asrın Dini Müslümanlık,* Y.2, C.2, S.16, Ekim 1962.

"Modern Cami'nin Temeli Dün Atıldı", *Yeni İstanbul,* 11 Mayıs 1963.

"Müftü ve Vaizler Çok Sıkı Şekilde Kontrol Edilecek", *Vatan,* 2 Nisan 1962.

"Müftüler Uyarılıyor", *Milliyet,* 07.03.1964.

"Ö. N. Bilmen Sıhhî Sebeplerden Dolayı Emekli Oldu-Diyanet İşleri Reisliğine H. Hüsnü Erdem Tayin Edildi", *Yeni İstiklal,* 12 Nisan 1961.

"Yeni Diyanet İ. R.nin Tercüme-i Hali", *Yeni İstiklal,* 12 Nisan 1961.

"Yeni Reis", *Yeni Gün,* 14 Nisan 1961.

"Yeni Kanun Tasarısı", Yeni Gün, 3 Eylül 1961.

"Riyâzû's-Sâlîhin Mütercimi Sabık Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi,* C.XIII, S.6, Kasım-Aralık 1974.

Akyüz, Niyazi, Gürsoy, Şahin, Çapçıoğlu, İhsan, "Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler", *Dinî Araştırmalar,* Mayıs-Ağustos 2006, C.9 S.25.

Aytürk, Nihat, "Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi", Diyanet İlmi Dergi, C.XXV, S.1, 1989.

Baltacıoğlu, İ. H., "Günün Çehresi: Diyanet İşlerinde Kalkınma", *Medeniyet,* 6 Haziran 1961.

Başkurt, İrfan, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları,* İstanbul, 2007.

Bulut, Mehmet, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlmi Dergi,* C.XXXV, S.4, 1999.

....."Dönemleri ve Öne Çıkan Hizmetleriyle Diyanet İşleri Başkanları: Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", *Diyanet Aylık Dergisi,* S.244, Nisan 2011.

..... "Dönemleri ve Öne Çıkan Hizmetleriyle Diyanet İşleri Başkanları: Hasan Hüsnü Erdem II", *Diyanet Aylık Dergisi,* S.245, Mayıs 2011.

..... "Yaygın Din Eğitimi", *Diyanet İlmi Dergi,* C.XXIX, S.3, 1993.

Diyanet İşleri Reisliği Memurlarına Ait Sicil Cüzdanı, Ankara, 1934.

Doğan, Recai, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitimi-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar", *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi,* Ankara, 1999.

Edip, Eşref, "Diyanet Reisi Erdem'in Makamından Ayrılması Meselesi", *Sabah,* 24 Haziran 1966.

Er, İzzet, "Din Devlet İlişkisi ve Diyanet İşleri Başkanlığı", *Diyanet İlmi Dergi,* C.XLV, S.3, 2009.

Ertan, Veli, "Alimin Ölümü, Alemin Ölümü Gibidir: Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", *Yeşilay,* S.492, Kasım 1974.

..... "Alimin Ölümü, Alemin Ölümü Gibidir: Hasan Hüsnü Erdem", *Kalkınan Akseki,* 16 Şubat 1976.

..... "Erdem, Hasan Hüsnü", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C.11, 1995, Ankara.

..... "Eski Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem", *Akseki Dergisi,* Y.1, S.3, Eylül 1967.

..... "Vefatının Birinci Yılı Münasebetiyle Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974)", *Tohum,* Y.8, S.90-91, Ağustos-Eylül 1975.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,*25 Şubat 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 26 Şubat 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", Bugün, 27 Şubat 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", Bugün, 28 Şubat 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 1 Mart 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 2 Mart 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 3 Mart 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 4 Mart 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,* 5 Mart 1973.

..... "Yaşayan Din Alimlerinden Eski Diyanet İşleri Başkanı Üstad H. Hüsnü Erdem", *Bugün,*6 Mart 1973.

Gönüllü, Ali Rıza, *Cumhuriyet Döneminde Antalya (1923-1960),* İstanbul, 2010.

Gürkan, Menderes, "Prof. Dr. Cihat Tunç İle Söyleşi", *Bilimname,* S.IV, 2004/1.

Gürtaş, Ahmet, "Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezleri ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri*", II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998) II,* Ankara, 2003.

https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Person/PresidentDetail/30/hasan-husnu-erdem (19.04.2018-19:00).

https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/1 (19.04.2018-22:00).

http://tdvcamiler.com/index.php/2016/02/17/kocatepe-camii-tadilati/ (29.04.2018-16:50)

http://tdvcamiler.com/index.php/2016/02/17/kocatepe-camii-tadilati/(29.04.2018-22:10).

http://tdvcamiler.com/index.php/2016/02/17/kocatepe-camii-tadilati/ (30.04.2018-21:30)

Işık, Ayhan, "İlme Adanan Ömür: Ömer Nasûhi Bilmen (1883-1971)", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, S.24, 2015.

Kabaklı, Ahmet, "Müftüler Semineri", *Tercüman,* 21 Ağustos 1965.

Kara, İsmail, "Din İle Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum*", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S.18, 2000.

Karaman, Fikret, "Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Hazırlama Politikası", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998) II,* Ankara, 2003.

Kayapınar, Hüseyin, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Hizmetleri", *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim 2009),* Ankara, 2009.

Kayadibi, Fahri, "Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998) II,* Ankara, 2003.

..... “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yaygın Din Eğitiminde Yeri ve Fonksiyonu”, *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi,* S.8, 2001.

Keskin, Abdulbaki, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Varlığı, Yapısı, Genel Hizmet Politikası Hakkında Bazı Mülahazalar”, *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993),*C. II, Ankara, 1995.

Koç, Ahmet, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi,* S.8, 2001.

Köycü, Erdoğan, “Hasan Hüsnü Erdem’in Hayatı ve İlâhî Hadîsler Adlı Eserinin Kudsî Hadîs Literatürü’ndeki Yeri”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C.7, S.2, 2018.

Ogan, M. Raif, “Diyanet Riyaset Teşkilatı Tasarısı Hakkında Bazı Mülahazalar”, *Sebilürreşad,* C.XIV, S.346, 1963.

Omay, İbrahim Saffet, “Diyanet İşlerinde Çalışanların Feraha Kavuşacaklar”, *Tercüman,* 12 Şubat 1964.

Orhon, Orhan Seyfi, “Doğruysa Çok Ayıp”, *Son Havadis,* 17 Ekim 1964.

Öcal, Mustafa, *Diyanet İşleri Başkanları ve Hizmetleri,* İstanbul, 2016.

Özdemir, Sadettin, “Antalya’nın Yetiştirdiği Diyanet İşleri Başkanları”, *Dünden Bugüne Antalya,* C.II, Antalya, 2010.

Özender, Hasan, “Merhum Hasan Hüsnü Erdemi de Kaybettik”, İslam’ın İlk Emri Oku, Y.14, C.13, Ekim 1974.

Tayla, Hüsrev, “Kocatepe Camii”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* C.26, 2002, Ankara.

Turhan, İbrahim, “AB Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı: Özerklik ve Temsil Sorunu Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S.31, 2011.

Uçar, Hasan Hüseyin, Uçar, Ahmet Ali, *Antalya İli Akseki İlçesi-Sadıklar Köyü,* Haz: Mustafa Nuri Özyılmaz, İzmir, 1990.

Yıldız, Ahmet, “Diyanet Riyaseti Hakkında M.B.K. Azasından Ahmet Yıldız’ın Beyenatı”, *Sebilürreşad,* C.XIII, S.318, 1961.

Yılgın, Mehmet, “Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Din Eğitimi”, *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim 2009),* Ankara, 2009.

Yılmaz, Mehmet Nuri, “DiyanetİşleriBaşkanlığı ve Milli Bütünlüğümüz”, *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye (Sempozyum 17-18 Haziran 1995),* Ankara, 1996.

Guy De Maupassant'ın 'Hikâye Tarzı'ndan Ömer Seyfettin'in Hikâyelerine İzler ve Yansımalar

Tracks and Impressions from The Forms of Stories of Guy de Maupassant to Omer Seyfettin's Stories

Hüseyin YAŞAR*
Agit AYDIN**

Öz

Ömer Seyfettin, bir mefkûre ve dava adamıdır. Eserlerini içerik olarak bu esas üzerine geliştirmiştir. Türk edebiyatının en önemli hikâye yazarlarından Ömer Seyfettin, eserlerini olay hikâyesi (Maupassant tarzı hikâye) tarzında kaleme almıştır. Olay hikâyesi, Fransız hikâyeci Guy de Maupassant geliştirmiş ve dünya edebiyatında da çok tercih edilmiş bir tarz ve kurgu sistemidir. Bu tercih çoğu yazarda tesir derecesindedir. Türk edebiyatında Maupassant tesiri birçok hikâyecide mevcuttur. Bunlardan biri Ömer Seyfettin'dir. Ömer Seyfettin hikâyelerini olay hikâyesi tarzında yazmıştır. Yeni Lisân'ın öncüsü Ömer Seyfettin, düz yazılarında da Fransız yazarın hikâyelerine olan hayranlığını açıkça ifade etmiş ve Maupassant'ın birkaç hikâyesini Türkçeye çevirmiştir. Bu makalede karşılaştırmalı edebiyat bilimi çerçevesinde Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde Guy de Maupassant tesiri üzerinde durulmaktadır. İki yazarın farklı yönleri olmakla beraber eserlerinde ve yaşantılarında benzerlikler tespit edilmiş ve karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Ömer Seyfettin, Guy de Maupassant, karşılaştırmalı edebiyat, hikâye, üslup, betimleme, kültür, aşk, kadın.*

Abstract

Ömer Seyfettin is a man with a cause and an ideal. He developed his works on this basis. Ömer Seyfettin, who is one of the most important writer

* Doç. Dr. Siirt Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0003-1316-4330 hyasar@siirt.edu.tr

** MEB, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, Orcid: 0000-0002-9237-3087 agit34aydin@gmail.com

Geliş tarihi: 21.11.2018 / **Kabul tarihi:** 15.12.2018

of Turkish literature, wrote his works as an event story(Maupassant story). Event story, which was developed by French storyteller Guy de Maupassant, is a preferred style and editing system in the world literature. This preference is very effective for most authors. Maupassant effect in Turkish literature is available in the works of many storytellers. One of them is Ömer Seyfettin. Ömer Seyfettin wrote his stories in the style of the event story. Ömer Seyfettin, who was the pioneer of new language, also expressed his admiration for the stories of French writer in his plain writings and he translated several stories of Maupassant into Turkish. In this article, the influence of Guy de Maupassant on the stories of Ömer Seyfettin in terms of comparative literature is emphasized. Similarities in their Works and lives have been identified and compared with each other.

Keywords: *Ömer Seyfettin, Guy de Maupassant, comparative literature, story, wording, description, culture, love, woman*

Giriş

Mukayeseli edebiyat veya karşılaştırmalı edebiyat, edebiyat bilimine bir canlılık ve yeni bir alan kazandırmıştır. On dokuzuncu asırda ayrı bir bilim dalı olarak ortaya çıkan mukayeseli edebiyat Fernand Baldensperger (1871-1958) ile ivme kazanmış, öğrencileri Paul Hazard (1878-1944) ve Paul Van Tieghem (1871-1848) ile etkili olmuştur. Paul Van Tieghem çıkardığı *Mukayeseli Edebiyat* adlı eserle karşılaştırmalı edebiyatın teorisini yazmıştır. Bu bilim dalı zamanla bütün dünyada yayılmış, farklı yorumlar ve metotlarla gelişerek yerini almıştır. Sadece benzer özellikleri değil aynı zamanda edebiyatta iki milletin gelişmesi arasındaki farklılıkları da ortaya çıkaran bu disiplin, başlangıçta tutucu bir tavır sergilemiş, yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra bu tavrını değiştirmiştir. Türkiye'de 1940'larda ortaya çıkmıştır. Üniversitelerde toplam dört fakültelerde karşılaştırmalı edebiyat bölümü yer almaktadır. Bu alanda az sayıda kitap yayımlanmıştır. Bunların başında Gürsel Aytaç'ın *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, İnci Enginün'ün *Mukayeseli Edebiyat* ve Kamil Aydın'ın *Karşılaştırmalı Edebiyat* adlı kitapları vardır. Söz konusu kitaplar, bu alandaki boşluğu dolduramamıştır. Ali Donbay'ın bu alan ile ilgili aktardığı ilginç bilgiler tespitlerimizle örtüşmektedir: "*Kâmuran Birand'ın "18. Asır Fransız Tefekkürü ve Nâmık Kemâl" (1945) adlı makalesi ve Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri (1955) kitabı ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974)'nun çalışmaları aynı doğrultuda değerlendirmelidir. Bununla birlikte Batı filolojilerindeki asıl edebî komparistik çalışmaları Cevdet Perin (1914-1994) ile başlar. Cevdet*

Perin, Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri (1946) adıyla kitaplaştırdığı çalışmasında, ilkin Tanzimat'tan önceki etkileri ele alır ve ardından bu dönemin dil, şiir ve roman alanındaki etkileşime değinir. Nâmık Kemâl ve Abdülhak Hâmit Tarhan üzerindeki Fransız etkisini inceleyen yazar, son olarak Fransızcadan yapılan çevirileri liste halinde verir. Cevdet Perin'in üniversiteden ayrılmasından sonra bu alanda bir duraklama olmuştur. Bu boşluğu dolduran iki önemli isim olarak Prof. Dr. Berna Moran (1921-1993) ve Prof. Dr. Gürsel Aytaç (d.1940) görünmektedir."[1]

Karşılaştırmalı edebiyat, Türkiye'de farklı nedenlerden dolayı yeterince gelişememiştir. Bu nedenlerden bir tanesi de dil konusunda yaşanılan sıkıntıdır. Batı edebiyatında büyük tesirleri olan ve aynı zamanda Türkiye'de yeni bir edebiyatın doğmasında öncü olan Fransız ve Alman edebiyatlarını orijinalinden okuyup değerlendirecek yetişmiş elemanların giderek azalmasıdır. Yukarıda adı geçen kitapların yazıldığı dönemde, yabancı bir dili özellikle Fransızca ve Almancayı akademik düzeyde bilenlerin sayısı oldukça fazlaydı. Fransız ve Alman Dili ve Edebiyatları filoloji bölümleri Türkiye'de büyük rağbet görmekteydi. Bu bakımdan yabancı edebiyatların rüzgârı kuvvetli bir şekilde esmekteydi. Ancak bugün ise söz konusu bölümler tamamen etkisini yitirmiştir. Buna paralel olarak karşılaştırmalı edebiyat alanı da etkisini kaybetmek üzeredir. Yapılan çalışmalar, birkaç makale seviyesindedir. Bu bakımdan, Türkiye'de "karşılaştırmalı edebiyat bilimi" doğduktan sonra tıbbi makinelerle hayatta kalan bir bebek gibidir. Giderek sağlıklı yaşama şansını yitirmektedir.

Ömer Seyfettin, kuşkusuz Türk edebiyatının en önemli hikâye yazarlarındandır. "Türkçülük akımından büyük oranda beslenen yazar, birçok konuda yazmasına rağmen, millî şuur ve Türk-Osmanlı tarihinin kahramanlık dönemlerini işlediği hikâyeleriyle tanınır."[2] 11 Mart 1884'te Balıkesir'in Gönen kazasında doğan yazar 4 Mart 1920'de hayata gözlerini yummuştur. Otuz altı yaşında genç denilebilecek bir yaşta vefat eden yazar, bu kısa ömürde pek çok eser kaleme almıştır. Ömer Seyfettin'in kısa ömrünün dışında, edebi hayatına engel teşkil edecek bir başka unsur en verimli yıllarının Osmanlı devletinin en buhranlı yıllarına denk gelmesidir. Bu buhranlı yıllarda Ömer Seyfettin, askerlik yapmak zorunda kalmıştır. 1896 ile 1914 yılları arasında aralıklarla askerlik görevini yaptığı gibi savaşa da katılıp esir düşmüştür. Bu bakımdan ömrünün en verimli olabilecek yıllarını ve olgunluk döneminin başlangıcını askerde, çalkantılı

1 Donbay, Ali, Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmalarının Yeni Türk Edebiyatındaki Gelişme Çizgisi, 2013, s.496. International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/8 Summer.

2 Karabulut, Mustafa, Hikâye Tekniği Bakımından Ömer Seyfettin'in "Beyaz Lale" Hikâyesi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları 2013, Yıl: 10, Sayı: 18, s.118.

bir atmosferde geçirmiştir. Kısa ömrünü ve askerde geçen buhranlı yılları da düşündüğümüzde yazarın çok kısa zaman diliminde edebi eserlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Mesleği gereği birçok yere giden yazarın edebî hayatında bu yerlerin de önemli bir yeri vardır. Nitekim önceleri "Mecmua-yı Edebiye", "Pul", "Malumat" ve "Çocuk Bahçesi" gibi dergilerde Servet-i Fünûn tarzı şiirler yazarken Baha Tevfik'in tavsiyesiyle Fransızcasını ilerletir, bu sayede yaptığı okumalar da onun edebiyat anlayışında değişmelere sebep olur. Nitekim bir eseri aslından, yazıldığı dilde, okumak farklı bir lezzet verir. Fransız yazar Guy de Maupassant'ın (1850-1893) eserlerini aslından okuması da onda daha etkili bir tesir oluşturmuştur. Ayrıca Ömer Seyfettin, İzmir'de Baha Tevfik'in yanı sıra Yakup Kadri, Şahabettin Süleyman ve Necip Türkçü (Mehmet Necip) ile tanışır. Özellikle Necip Türkçü onun düşüncelerini önemli ölçüde etkiler.

Ömer Seyfettin bir mefkûre insanıdır. "Onun için Türk milletini ismini lisanını öğretmek asıl amaçtır."[3] Ziya Gökalp'ın tavsiyesiyle ordudan ayrılan yazar Genç Kalemler dergisinde imzasını kullanmadan yayımladığı Yeni Lisan makalesiyle ses getirmiştir. Ayrıca burada yayımladığı *Bahar ve Kelebekler* adlı hikâyesi ondaki hayat değişikliğini gösterir. Olay hikâyesi ya da Maupassant Hikâye Tarzı denilen tarz ile asıl ününü kazanan yazar doğal olarak Guy de Maupassant etkisinde kalmıştır. Tieghem'in bir yazarın üslubunun bireysel duygu, gelenek ve yabancı tesirlerden oluştuğuna dair ifadesi aslında Ömer Seyfettin için söylenebilir: "Malûm olduğu üzere, her dil, beşer ruhunun sonsuz derecede mütenevvi senfonilerini terennüm için, ancak birkaç nota arz edilebilen eksikli bir klâvyeden başka bir şey değildir. Yabancı tesir, bu klâvyeyi birkaç nota ile zenginleştirir. Hulâsa, herhangi bir yazının üslûbu şu üç unsurdan müteşekkildir: şahsi hisse, milli gelenek ve yabancı tesirler."[4]

Ömer Seyfettin de Fransız yazardan aldığı unsurları Osmanlı milletinin yaşamıyla birleştirmiş ve kendine özgü bir üslup yaratmıştır. Guy de Maupassant, Türk Edebiyatında sadece Ömer Seyfettin'i etkilememiş modern tarzda hikâye yazan birçok hikâyeciyi de etkilemiştir. Bunlardan biri Refik Halit Karay'dır. Karay'ı da etkileyen Maupassant sadece kendi çağına değil geleceğe de etki etmektedir. "Bütün bunları bir araya getirdiğimiz zaman, Fransız yazarın hikâyelerini yazıldığı dilden okumuş olan Karay'ın hem yapısal hem de içeriksel düzeyde Maupassant'dan etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir."[5] Sadece Fransa'nın değil dünyanın önde gelen yazarlarından Guy de Maupassant kendi adıyla da

3 Karabulut, Mustafa, *Modern Türk Hikâyeciliği ve Şevket Bulut,* Manas Yayınları, Elazığ 2017, s.43.

4 Tıeghem, Paul Van, Mukayeseli Edebiyat, (Tarihsiz), s.65.

5 Yaşar Hüseyin, Guy de Maupassant'ın "Sicim"inden Refik Halit'in "Vehbi Efendi'nin Kuşkusu"na İzler, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları, Yıl: 9, Sayı: 16, Bahar, Ankara 2012, s.235.

anılan olay hikâyesini dünya edebiyatına kazandırmıştır. Serim, düğüm, çözüm gibi bölümleri olan bu hikâye türünde olay, yer, zaman, kişi, önemli bir yer tutar. Türkiye'nin dışında, birçok dünyaca ünlü hikâyeciyi de etkilemiştir.[6]

Maupassant'ın edebiyat hayatında annesinin çocukluk arkadaşı Gustave Flaubert'in (1821–1880) etkisi büyüktür. Onun evinde katıldığı edebi toplantılarda Emile Zola gibi büyük yazarlarla tanışmıştır. Flaubert'in etkisiyle şiir ve tiyatrodan hikâye türüne yönelir. Bir başka realist Fransız yazar Honoré de Balzac'tan (1799-1850) karakter kurgusu ve toplumun geleneklerini yansıtma açısından etkilenmiştir. Uğur Yönten, Maupassant'ın *Bel-Ami* (Bir Dost) eserindeki kahramanın Goriot Baba (Le Père Goriot) romanındaki kahramanlar arasında dünyaya bakış açısından bağlantı kurar. Kahramanların hayata bakış bakımından benzerliklerin varlığına dikkat çeker. Goriot Baba'nın başkahramanı Rastignac'ın başarılı olmak ve servet edinmek için Paris'te her yolu deneyen bir genç olduğunu ileri sürer.[7] Yönten, *Bel-Ami*'nin başkahramanı George Duroy'ın da genç bir taşralı iken sınıf atlamak, zengin olmak için Paris'te kadınları kullanmak dahil her türlü meşru ve gayri meşru yolu denediğini açıklar.

Edebiyatta genellikle her yazar, bir başka yazardan etkilenmiştir. Bu etkilenme kendisiyle aynı toplumdan ve aynı dili konuşanlar arasında olabileceği gibi farklı bir toplumdan farklı dili konuşanlar arasında da gerçekleşebilir. "Modernleşme dönemi edebiyat tarihinin kuramsal bir okumasını zorunlu sayan Ahmet Hamdi Tanpınar da, genellemelerinde oryantalizmin etkisine karşın, aslında yine ulus ötesi yorumlara yönelmek zorunda kalmıştır."[8] Yazarların birbirinden etkilenmesi her devirde meydana gelen bir olgudur. İlk başlarda kimi edebiyatçılar bunu açıkça dillendirmese de daha sonra "tesir" olayının bir yazar için eksi bir değer

6 Bunlardan biri, İtalyan hikâyeci Gabriele d'Annunzio (1863-1938)'dur. Annunzio'nun bütün hikâyelerinde tematik açıdan Fransız yazarınkilere benzer koku, renkler ve izler vardır. Edouard Maynial, Maupassant'ın Normandiya'dan gözlemlediği tipleri, geleneksel çizgileri, anekdotları, Annunzio'nun ödünç alarak basit bir transformasiyonla memleketi Pescara'ya uyarladığını savunur. Bu bağlamda, geçişlerin özellikle dört hikâyede net olarak görüldüğünü belirtir. Fransız yazarın tamamıyla Normandiya'yı anlatan dört hikâyesinin Annunzio'nun eliyle İtalya'nın Pescara bölgesinde tekrar hayat bulduğunu isim vererek açıklar. Örneğin Maupassant'ın "Dönüş" (1885) hikâyesindeki temanın Annunzio'nun "Turlendana'nın Dönüşü" hikâyesinde yer aldığını ifade eder. Aynı şekilde, "Denizde" (1883) hikâyesi "Deniz Cerrahı"na, "Eşek" (1884) "Büyücülük"e, "Sicim" (1884) de "Candia'nın Sonu"na şaşırtıcı bir şekilde dönüştüğünü belirtir (Maynial, 1954: 216-217). Gabriele d'Annunzio, Normandiya'ya ait yer imlerini ve karakter isimlerini değiştirmekle yetinmiş, temalara dokunmamıştır. Ancak, çalışmamızın da konusu olan "Sicim" (La Ficelle) hikâyesindeki başkahraman yaşlı köylü, "Candia'nın Sonu"nda temizlikçi kadına, hırsızlık suçlamasına yol açan "ip, küçük sicim", "gümüş kaşığa" dönüşür."

7 Yaşar Hüseyin, Guy de Maupassant'ın "Sicim"inden Refik Halit'in "Vehbi Efendi'nin Kuşkusu"na İzler, s.691.

8 Oğuzertem, Süha, Eleştirinin üst boyutu karşılaştırmalı edebiyat), Varlık Dergisi, Eylül, İstanbul 2009, s.3.

olmadığı kimi zaman artı bir değer olduğu ifade edilmiş ve farklı ülkelerin yazarları etkilendikleri yabancı edebiyatçıların isimlerini söylemişlerdir. Burada mevzu bahis olan kimi edebiyatçıların işin kolayına kaçarak yaptıkları "adaptasyon"dan söz etmiyoruz. Bu bakımdan Tanzimat döneminde yayımlanan adaptasyon eserler konumuz dışındadır. "Tesir" ve "adaptasyon" çok farklı şeylerdir. "Tesir" yazarı güçlendirir, okuduklarını hazmettirerek farklı bir kimlikle okuyucunun karşısına çıkarır. İnci Enginün, Türk Edebiyatındaki tesir sürecini şöyle açıklar: "Bir yazar sadece içinde yaşadığı toplumdan ve yakın çevresinden tesir almaz, o kültüre çok yabancı kültürlerden de beslenir. Eski edebiyatımızdaki İran ve Arap tesirlerinin incelenmesinden başlayarak, Tanzimat sonrasında ortaya çıkan Fransız edebiyatı tesiri, 2. Dünya Savaşı sonrasında Amerikan tesiri edebiyatımızı, kültürümüzü orijinallik, mevcut geleneklere yabancılaşma şeklinde besleyerek geliştirir. Bütün dünya edebiyatlarında bu türden yabancı kültürlerle beslenme söz konusudur."[9] Nitekim Maupassant, Flaubert'den etkilenmiş kendisi de birçok ülkeden farklı yazarları etkilemiştir. Türk edebiyatından da Ömer Seyfettin, Maupassant'dan etkilendiğini açıkça ifade ettiği gibi adı geçen yazardan da çeviriler yapmıştır. Confession, Mehtap, Evailde,[10] Tamir Edilemez Hata gibi hikâyelerini Türkçeye çevirmiştir. Hemen şunu eklemek gerekir ki, çeviri basit bir dil ameliyesi olarak görülmesin. Aslında bir yazardan çeviri yapmak açıkça onu bir başka ülkeye ve onun edebiyatına davet etmek, okuyucu kitlesiyle tanıştırmaktır. Ömer Seyfettin de Guy de Maupassant'ı Türk Edebiyatına davet ederek Türk yazar ve okuyucuların istifadesine sunmuştur. Ömer Seyfettin bir mektubunda da ona olan hayranlığını açıkça ifade etmiştir: *"Mensur ve Manzum Fransız müellefal-ı makbulesinin esamisini istiyorsunuz... Buna hacet yok kardeşim. Mademki şimdi müptedisiniz, nazmı sonraya bırakmak icap eder. Âsâr–ı mensureye gelince, Guy de Maupassant'ın âsâr-ı nefsiyesi kadar açık, sade yazılmış bir eser hiçbir lisanda yoktur diyebilirim. Bütün asarının fihristini leffediyorum. Şâyân-ı intihab olanlarını da işaret ettim. Mahaza hepsi şâyân-ı intihab ve mükemmeldir.*[11] Bu çalışmada "Kapalı Bir Gönülle Yazılmış Açık Dilli Eserler"[12], "Ölüler Ne der? Namus mu Zeytin Ekmek mi?"[13] "Benzer Hayatlar Benzer Hikâyeler

9 Enginün, İnci, Mukayeseli Edebiyat, 3. B. İstanbul: Dergâh, 2011, s.15.

10 Ömer Seyfettin, Maupassant'ın *"Jadis" adlı eserini "Evailde" olarak çevirmiştir. Faruk Yener ise aynı eseri "Aşk Başkadır" olarak Türkçeye çevirmiştir. Makalede de Faruk Yener çevirisi kaynak olarak alınmıştır.*

11 Polat, Nâzım Hikmet (2016), Ömer Seyfettin, Bütün Nesirleri (Fıkralar, Makaleler, Mektuplar ve Çeviriler), 1. B. TDK, Ankara 2016, s.986.

12 Bu başlık karşılaştırılan iki yazarın (Maupassant-Ömer Seyfettin) da aşk-aile problemi yaşaması ve ikisinin de eserlerinin sade dille yazılmasından hareketle oluşturulmuştur..

13 Bu başlık Maupassant'ın "Ölülerin Dedikleri" ve Ömer Seyfettin'in "Zeytin Ekmek" isimli hikâyelerinde ele alınan "namus" konusundan hareketle oluşturulmuştur.

Meydana Getirir"[14] başlıkları altında, Ömer Seyfettin'in hikâyelerindeki Guy de Maupassant tarzının izleri araştırılacaktır.

Kapalı Bir Gönülle Yazılmış Açık Dilli Eserler

Ömer Seyfettin, eserlerini yalın ve akıcı bir üslup ile yazmıştır. Yeni Lisân makalesinde dilin sadeleşmesi gerektiğini öncelikle dile getirmiştir. Onun benimsediği açık, sade anlatım biçimi, Honoré de Balzac ve Gustave Flaubert gibi realist yazar olan Maupassant'ın üslubunun tesirinden kaynaklanır. Hemen şunu belirtmek gerekir ki; iki yazar en çok bu konuda benzerlik gösterir. Zira Ömer Seyfettin de Fransız yazarın açık ve sade bir dille yazdığını açıkça belirtmektedir: "Guy de Maupassant'**ı**n âsâr-ı nefsiyesi kadar açık, sade yazılmış bir eser hiçbir lisanda yoktur diyebilirim. Bütün asarının fihristini leffediyorum." Bu anlatım biçimi Ömer Seyfettin'i çok şaşırtmıştır. Şimdiye kadar edebiyat ağdalı ve külfetli bir dildi. Yazarın mecazlarla ifade etmek istediği meramını okuyucu anlamak için çok gayret sarf etmek gerekirdi. Bu nedenle Fransız yazarın benimsediği yalın anlatım Ömer Seyfettin'i derinden etkilemiştir. Genç Kalemler dergisinde yayımladığı Yeni Lisân makalesinde savunduğu düşüncelerin kaynağının Maupassant'ın üslubunun olması, kuvvetle muhtemeldir. Öncekilerin tam tersine Ömer Seyfettin ağdasız ve külfetsiz bir dili tercih etmiştir. Ağdasız, külfetsiz ve mecazdan uzak dil ve üslub, hem Maupassant'ın hem de Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde net bir şekilde görülmektedir. Aşağıda her iki yazarın hikâyelerinden alınmış metinler yer almaktadır:

"İnsan, uzun süre tek bir kadını ya da tek bir erkeği sevebilir mi? İşte tartışılan konu buydu. Bu soruyu bazıları "elbette sevebilir", bazıları da, "buna imkân yok" şeklinde cevaplıyorlardı."[15]

" – Birdenbire aşkın ölümü! dedi, evet, aşk yavaş yavaş doğar. Fakat birdenbire ölür. Aşkın hastalığı yoktur. Benim bir tanıdığım var. Yirmi beş senedir birini seviyordu. Hem nasıl? Uzaktan uzağa, son derece samimî, son derece namuskârane... "[16]

Her iki yazardan alıntılanan iki pasaj da söz sanatlarından, belağattan ve mecaz anlatımdan uzaktır. İki yazar benimsedikleri açık, sade anlatım biçimiyle benzerlik gösterse de, kendine özgü üslupları onları birbirinden ayırır. Ait oldukları kültür, doğup büyüdükleri çevre ve farklı yaşantılara sahip olduklarından benzer konuları farklı bakış açılarıyla ele almışlardır.

14 Bu başlık altında Maupassant ve Ömer Seyfettin'in farklı milletlere mensup olsalar da benzer yaşayışlara sahip olmaları ve yaşadıklarını eserlerinde işlediklerinden eserlerinin de benzerlikler göstermesi üzerinde durulmuştur.

15 Maupassant, Guy de, *Mutluluk*, (Çev: Semih Atayman), İstanbul: Bordo Siyah Klasik 2003, s.9.

16 Seyfeddin, Ömer, *Yüksek Ökçeler,* (Hzl: Pürlen Kaleli), 1. B. Çağrı, İstanbul 2010, s.100.

Bu çerçevede Ömer Seyfettin'in "*Bahar ve Kelebekler*" ile Guy de Maupassant'ın "Aşk Başkadır" (Evailde) hikâyeleri hem konu hem de hikâyede yer alan kişiler bakımından benzerlik gösterir. Her iki hikâye aşk, evlilik, mutluluk izlekleri bakımından benzeşir; fakat olayların gelişimi farklı bir boyut kazanır. Ömer Seyfettin'in bu hikâyesinde Maupassant etkisinde kaldığı açıkça görülür. Türkçe'ye çevirisini de (Evailde olarak çevirmiş) yaptığı hikâyenin tasvirlerine benzer tasvirler "*Bahar ve Kelebekler*"de de yer alır.

"On altıncı Louis çağına göre döşenmiş eli sepetli güzel kadınlar, yakışıklı şövalye resimleriyle süslü küçük bir salonda çok yaşlı bir kadın oturuyordu. Mumyalaşmış elleri, koca bir koltuğun iki yanından sarkmaktaydı. Canlılığını öylesine yitirmişti ki, ilk bakışta ölmüş sanılabilirdi. Tülle örtülmüşe benzeyen gözleri durgun bir bakışla, gençliğine ait görüntüleri görmek istermişçesine parka yönelmişti. Ara sıra hafifçe esen rüzgâr, salonu çayır ve çiçek kokusuyla dolduruyor, kadının anılarla dolu başının iki yanından inen bembeyaz saçlarını okşuyordu.[17]

"Küçük salonun fes renginde kalın ve ağır perdeli geniş penceresinden dışarısı muhteşem ve parlak bir sulu boya levhası gibi görünüyordu. Saf, mavi bir sema. Çiçekli ağaçlar. Cıvıldayan kuşlar... Uyur gibi sessiz duran deniz... Karşı sahilde mor, fark olunmaz sisler altındaki dağlar... Korular, beyaz yalılar... Bütün bunların üzerinde bir esatir rüyasının havaî hakikati gibi uçan martı sürüleri! Pencerenin önündeki şişman koltuğa gayet zayıf, gayet sarı, gayet ihtiyar bir kadın oturmuştu."[18]

Hikâyeler arasındaki benzerlikler, giriş bölümünde de kendini göstermektedir. Örneğin *Aşk Başkadır*'da hemen başta yaşlı bir kadın ve genç bir torun salonda otururken ninenin genç kızdan gazete okumasını istemesi; *Bahar ve Kelebekler*'de ise ninenin ona ne okuduğunu sormasıyla başlar. Her iki öyküde de konu aşk ve mutluluktur. Geçmiş zaman aşkları değişmiş yerini farklı bir anlayışa bırakmıştır. Genç kuşak ile ihtiyar kuşağın (eski kuşak) aşktan beklentileri, aşka bakışı farklıdır. Kişiler ve kişilerin yaşları da benzerlik gösterir.

"Yanında büyük bir gergefe gerili mihrap örtüsünün işlemelerine dalmış genç bir kız oturuyordu. Sarı saçları iki örgüyle sırtına inmişti. Parmakları makine gibi işlerken rüyalı gözlerinden düşüncelerinin nerelerde olabileceği kolayca seziliyordu.

İhtiyar başını yavaşça çevirdi:

17 Maupassant, Guy de, *Aşk Başkadır,* (Çev. Faruk Yener), 1. B. SAY, İstanbul 2003, s.8.

18 Seyfeddin, Ömer, *Bahar ve Kelebekler,* (Hzl: Cemile Kaygısız), 1. B. Çağrı, İstanbul 2010, s.3.

"Berthe! dedi; bana biraz gazete oku. Dünyada neler olup bittiğini bileyim."

(...)

"Berthe başladı okumaya. Kezzaplı bir öyküydü bu; bir kadın kocasının sevdiği kadından öç almak amacıyla yüzüne kezzap dökmüş, yaralamıştı. Bu davranışına karşılık daha ilk duruşmada beraat etmiş, mahkeme salonunu dolduran halkın alkışları arasında çıkıp gitmişti." [19]

– Söyle yavrum o roman ne diyor?

Genç kız büyük gözlerini kaldırdı. Kitabı dizlerine indirdi.

Nazik bir şiveyle:

- Büyük anneciğim, Fransızca bir roman işte... dedi. Lakin büyük nine merak ediyordu, mutlaka anlamak istiyordu:

- Adı ne?

- Desenchenté...

- Ne demek?

- " Sevinçten, saadetten mahrum kadınlar" demek.

- Onlar kimmiş?

- Biz... Türk kadınları...[20]

Her iki hikâyede de yaşlı nine karakteri vardır. Bu karakterlerin kendi zamanlarındaki aşkı yüceltip torunlarına nasihatte bulunması bir diğer benzerlik unsuru olarak karşımıza çıkıyor. Toplumsal, kültürel ve ahlaki farklılık konuyu ele alış biçimini kısmen değiştirmiştir.

"Çağımızda delirdi insanlar. Evet, delirdiler. Tanrı sizlere hayatın en büyük zevkini, soluk aldığımız sürece en tatlı meyveyi, aşkı vermiş, sen kezzap ve kurşunla yok et bu nimetleri. Bütün bunlar İspanyol şarabına sokağa pisliği katmaktan başka bir şey değil...

(...)

İhtiyar eski hoppa çağını hatırlatan bir titremeyle sarsıldı:

"Kutsal olan aşktır. Şimdi beni iyi dinle, sevgili kızım. Üç kuşağın büyüdüğünü gören, erkekler ve kadınlar hakkında çok şey bilen bir ihtiyarı dinle! Evlilik de aşk da ayrı cinslerden iki insanın beraber olmasıdır. İnsan, aile kurmak amacıyla evlenir, toplum düzenine yardımcı olmak amacıyla

19 Maupassant, Guy de, *Aşk Başkadır*, s.8-9.

20 Seyfeddin, Ömer, *Bahar ve Kelebekler,* s.5.

aileyi kurar ve aslında insan toplumu aile müessesesinden vazgeçemez. Eğer toplumu bir zincir olarak düşünürsek, her aile bu zincirin bir halkası demektir…"

(…)

"Siz utanç verici bir kitle oldunuz. Düşük düzeyde bir kitle! Devrimden sonra şükran duygusu ve gereği kayboldu. Her konuyu büyük sözlerle örtüyor, can sıkıcı birtakım görevleri varlığınızın korunması uğruna yapıyor, eşitliğe ve ebedî aşka inanıyorsunuz. Bazı insanlar aşktan ölünebileceğini söylemek için dizeler sıralıyor. Benim çağımda dizeler, erkeklere kadınları nasıl sevmeleri gerektiğini öğretmek için yazılırdı. Yine benim çağımda eğer bir soylu genç hoşa gidiyorsa hemen bir uşak gönderilirdi… Ve yeni bir zevk kapısı açılmışsa, eski âşığa veda edilirdi… Bazen ikisi de pek güzel idare olunurdu."[21]

" – Sevinçten, saadetten mahrum kadınlar, Türk kadınları mı? dedi. Hayır, hayır! Türk kadınları asla sevinçten, saadetten mahrum değildiler. Sevinçten, saadetten mahrum olanlar sizsiniz. Şimdiki kadınlar… Siz bozuldunuz. Siz büyük annelerinize benzemediniz. Ah biz… Gençken ne kadar mesut idik. Bütün meşguliyetimiz eğlence ve neşe idi. Bahar, şu arkamdaki bahar bizi sevinçten deli ederdi. Şimdi siz bunları görmüyorsunuz, siz bu zehirleyici kitaplar üzerine düşüyor, kararıyor, soluyor, soluyor, hırçın, berbat, tahammül olunmaz bir mahluk oluyorsunuz…

(…)

Büyük nine düşünmeye başladı; evet ne yapsın? Şimdi hakikaten her taraf hapishaneye dönmüştü. Sene evvelki hayatı birden hatırlıyordu; o vakit erkeklerden ayrı bir kadınlar âlemi vardı ki şimdi tamamıyla dağılmıştı. Bu âlem pek genişti. Binlerce kadınlar birbiriyle konuşur, görüşür, eğlenirlerdi. Kendilerine mahsus eğlenceleri, zevkleri vardı. Moda yoktu. Annelerinin esvaplarını kızlar giyer, büyük annelerinin mücevherlerini torunlar takardı… Sırmalı, çedik pabuçlar, kırmızı feraceler… Ah hele kırmızı feraceler… Baharın yeşil çimenleri üzerinde, seyir yerlerinde kadınlar tıpkı birer gelincik çiçeği gibi parlarlardı. Hiç aralarında çirkin, yani zayıf ve hastalıklı yoktu. Erkekler yalnız kadınlarını tanırlar, işlerinden sonra erkence evlerine gelirler, zevcelerine doyulmaz aşk ve muhabbet sahneleri ibda ederlerdi…"[22]

21 Maupassant, Guy de, *Aşk Başkadır*, s.9-11.

22 Seyfeddin, Ömer, *Bahar ve Kelebekler,* s.6-7.

Ölüler Ne der? Namus mu? Zeytin Ekmek mi?

Ömer Seyfettin'in Guy de Maupassant etkisinde kaldığının diğer bir kanıtı onun bazı hikâyelerini Türkçe'ye çevirmesidir: Confession, Mehtap, Evailde (Aşk Başkadır), Tamir Edilemez Hata. Bir yazar ancak beğendiği, etkisinde kaldığı eserleri kendi diline çevirir ve okuyucuya paylaşır gerçeğinden hareket edersek, Ömer Seyfettin de Maupassant'ı beğenerek okumuş ve hikâyelerini çevirmiştir.

İki yazar da aşk, kadın, evlilik, namus konularını hikâyelerinde ele almıştır. Maupassant genellikle evliliklerin olumsuz yanlarını kadına bağlamış, daha ziyade erkeklerden yana bir tavır sergilerken; Ömer Seyfettin bu konuda katı bir tutum sergilememiştir. Aldatma konusunda da Maupassant genellikle kadınların kocalarını aldatmaları üzerinde dururken Ömer Seyfettin konunun kendisi üzerinde durmuştur.

"Ne hoş giysileri vardı, ne de mücevherleri, hiçbir şeyi yoktu, ne var ki hoşlandığı tek şey de bunlardı. Böyle şeyler için doğduğunu hissediyordu. Başkalarını etkisi altında bırakmak, büyülemek, kadınları kıskandırmak, erkeklerin gönlünü çelmek ona ne büyük zevkler verirdi!"[23]

"Mermer taşın üstünde az önce okuduğum:

Sevdi, sevildi, öldü

Kelimelerini silmişti. Onların yerine şu satırları okudum:

Sevgilisini aldatmak için

evden çıktı, yağmura tutuldu,

soğuk aldı ve öldü."[24]

"Jülyen'e ihanet etmek ve bu dejenere güzel mahlûğun tutkusuna alet olmak? Hayır, hayır, böyle şeyler düşünecek halde değildim artık. İş çığırından çıkmış ok yaydan fırlamıştı; ben ona, o bana birbirimizi parçalayıp yok etmek ister gibi bir şiddet ve öfkeyle sarılmıştık. Bu melodram sahnesinin, birkaç dakika içinde utanç veren perdesiyle üstümüze kapanması kaçınılmazdı."[25]

"Naciye karanlığın içinde yürüdü. Bir yemek için bu gece namusunu feda ediyordu. Kendini yalnız bir takdim için iki yüz elli lira veriliyordu. Sonra işte bu cennet kadar muhteşem, saraylardan süslü köşkün altınlı,

23 Maupassant, Guy de, *Madam Tellier'nin Evi,* (Çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Bordo Siyah Klasik, İstanbul 2003, s.143.

24 Maupassant, Guy de *Mutluluk*, Ölülerin Dedikleri, s.25-26.

25 Maupassant, Guy de *Mutluluk*, Meşe Odunu, s.49-50.

gümüşlü, billûrlu yemek odasında karşısına yine zeytin ekmek çıkıyordu."[26]

"Kocası dışarıda ne halt ederse etsin, o kadar gücüne gitmeyecekti. Ama evin içinde... bu ne korkunç bir rezaletti! Aklına geldikçe yüreği atmaya başlar; "Allah'ım beni ne dehşetli imtihan ediyorsun!" diye dişlerini sıkar, dudaklarını büzer yine gözyaşlarını akıtmazdı. Kocası, kızdan sonra kurbanlığa da musallat olmuştu. Buna da çok canı sıkılıyordu."[27]

Benzer Hayatlar Benzer Hikâyeler Meydana Getirir

Guy de Maupassant ve Ömer Seyfettin'in eserlerindeki bu benzerliklerin dışında özel hayatlarına da bakıldığında bu iki yazarın birçok benzer yönünü tespit etmek mümkündür; Maupassant, 1850'de Fransa'nın Rouen şehrinde dünyaya gelmiştir. Ailesinden dolayı sürekli yer değiştirmiştir. Askerliğini yaptıktan sonra Denizcilik Bakanlığında çalışmıştır. 1893'te de vefat etmiştir. Maupasssant edebiyata şiir yazarak başlamış, ancak annesinin çocukluk arkadaşı Gustave Flaubert'in tesiriyle hikâyeciliğe başlamış ve kısa bir ömre, 43 yıla, üç yüze yakın hikâye sığdırmıştır. Aile hayatında daha çok annesinin tesirinde kalmış ve ona bağlanmıştır. Annesi de Gustave Flaubert'in çocukluk arkadaşıdır. Bu nedenle de annesi, edebiyatı bilen özellikle Shakespeare gibi klasikleri okuyan bir edebiyat ve kültür kadınıdır. Maupassant, edebiyatın başka nevilerinde de eser yazmasına karşın daha çok hikâyeleriyle tanınır. Romanları ve diğer eserleri hikâyeleri kadar ilgi görmemiştir. Aslında ilk edebi verimleri şiir ve piyes olmasına karşın bu alanda pek varlık gösterememiştir. En verimli yıllar 1880 ile 1890 yılları arasındadır. Bütün hikâyelerini genelde bu dönemde yazmıştır. Flaubert aracılığıyla Emile Zola, Goncour Kardeşler, Alphonse Daudet, Huysman gibi edebiyatçıları tanıma fırsatını yakalamıştır. Maupasssant'ın hocası konumundaki realist Flaubert'in çizgisinden ayrılmamıştır.

Guy de Maupassant'ın doğup büyüdüğü yer olan Normandiya'nın doğası, insanları onun eserinin çekirdeğini oluşturmuştur. Maupassant'ın eserleri dikkate alındığında genellikle kötümser bir dünya görüşüyle olayları ele aldığı görülür. Bunda da Alman filozof Schopenhauer'ın etkisi olduğu söylenebilir. Uğur Yönten de Maupassant'ın kötümser bir üslup ile yazdığını kabul ederek Fransız yazarın bu atmosferi dağıtmak için egzotik seyahatlere çıktığını savunur: "Kötümser (pessimist) bir yazar olması nedeniyle bazen hayatı sıkıcı ve çekilmez bulan Maupassant, kendine gelebilmek için uzak diyarlara gitmeyi hep istemiştir. Bulunan ortamdan uzaklaşmak, sıkıntıları ve yaşamın tek düzeliğini bir kenara atmak için

26 Seyfeddin, Ömer, *Yüksek Ökçeler*, Zeytin Ekmek, s.71-72.

27 Seyfeddin, Ömer, *Yüksek Ökçeler,* Tos, s.89.

uzak ülkelere seyahatler yapmak. "Oh! Kaçmak, yola çıkmak! Sürekli gördüğümüz yerlerden, insanlardan, aynı saatlerde yapılan hareketlerden ve özellikle hiç değişmeyen düşüncelerden uzaklaşmak"[28]

Ömer Seyfettin'in babasının memuriyeti dolayısıyla ailesi de sürekli yer değiştirmiştir. Babası başka yerlere tayin olurken Küçük Ömer Seyfettin'i bazen İstanbul'da annesiyle bırakmıştır. Bu nedenle Maupassant gibi daha çok annesinin tesirinde kalmıştır. Bunun dışında tıpkı Fransız yazar gibi o da ilk edebî ürününü nazımda yani şiirde vermiştir. Henüz on altı yaşındayken, 1890 yılında ilk şiirini "Hiss-i Müncemid" adıyla 'Mecmuat-ı Edebiyye' adlı dergide yayımlamıştır. Ömer Seyfettin, Maupassant gibi daha sonra sadece hikâyeye yönelmiş ve ününü bu alanda kazanmıştır. Her iki yazar, ömürlerinin sonuna kadar, kendi ülkelerinde hikâyeleriyle tanınmışlar ve bu alanda yoğunlaşmışlardır.

Bu çarpıcı benzerliklerin dışında eserlerine sinen bir başka benzerlik daha vardır. O da doğup büyüdükleri yerlerin hikâyelerine yansımasıdır. Balıkesir'in Gönen kazası, Ömer Seyfettin'in eserlerinde ortaya çıkmıştır. Nitekim çocukluk yıllarının acı tatlı hâtıralarını *Ant, Falaka, İlk Namaz, Kaşağı* gibi hikâyelerinde dile getirmiştir. Yine gezip gördüğü birçok yer de hikâyelerinin konusu olmuştur. Ömer Seyfettin de Ziya Gökalp'ın fikirlerinin tesirinde kalmış ve bu nedenle şiir yazmayı terk edip nesre yönelmiştir. Özellikle İzmir'de tanıştığı Baha Tevfik, Necip Türkçü ve Yakup Kadri gibi edebiyatçılarla tanışması onun hayatında dönüm noktası olmuştur.

Guy de Maupassant ve Ömer Seyfettin'in askerlikle ilgili hikâyeler kaleme alması da onların orduda görev yapmış, o havayı teneffüs etmiş olmasının bir yansımasıdır. Ancak aralarında bir fark vardır. Fransız yazarda, askerlik ve savaşa dair olumlu izlenimlere pek rastlanmaz. Askerliğini yaptığı sırada karşılaştığı sahneleri realist bir bakış açısıyla aktarır. Bu sahnelerin çoğu acıklı sahneler olup insanlığın ilkel vaziyetini anlatır. Bu nedenle savaş onun hikâyelerinde insanın vicdanında hapsedilmiştir. Ulusal ve dinî duyguları öne çıkarmak yerine savaşın yarattığı tahribata karşı hümanist bir bakış sergilemiştir:

"Birdenbire arkalarında ayak sesleri duyarak titrediler. Başlarını çevirince, hemen hemen omuz başlarında tepeden tırnağa silah, adamlar gördüler, iri yarı, sakallı dört Alman askeri çevrelerini sarmıştı."[29]

"O gün yüzbaşı yanıma on süvari almamı ve üç hafta içinde tam beş

28 Yönten, Uğur, "Guy de Maupassant'ın Güzel Dost Adlı Romanında Sömürgecilik", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/10 Fall, p. 755-761, Ankara 2013, s.756-757.

29 Maupassant, Guy de, *Mutluluk*, Balık Avı, s.65.

kez dövülmüş olan Porterin kasabasını işgal etmemi, kasabayı bütün gece kontrol altında bulundurmamı emretmişti. Kasabada ayakta sağlam duran ancak yirmi kadar ev ve bir düzine kadar insan kalmıştı." (Maupassant, Mutluluk, Krallar, 2003: 163). Burada geçen "titremek", "tepeden tırnağa silahlı adamlar", "çevresini sarmak", "Kasabada ayakta sağlam duran ancak yirmi kadar ev ve bir düzine kadar insan kalmıştı." gibi ifadeler Maupassant'ın savaşa karşı tutumunu göstermek için yeterlidir.

Ömer Seyfettin'in mefkuresi ise Türkçülük ve milliyetçilik üzerine kaimdir. Eserlerinde milli duygular temel sebep teşkil eder. Milli duyguları coşturan ve sanattan çok edebiyatta fikir ve içeriğe önem veren yazar, "Başını Vermeyen Şehit" gibi hikayelerde evrensel değerlerden ziyade milli duyguları önemsediği çok açıktır. Hikayelerinin isimleri sembolik değer taşımaktadır:

"Oğlu:

- Vurulursun! Vatana hasret giderin! diye onu gemide bırakmak istedi. Kara Memiş o vakit birdenbire gençleşmiş bir kaplan gibi doğruldu. Duramıyordu. Kalkan kılıç istedi. Sonra geminin çıkışında sallanan sancağı göstererek:

- Şehit olursam bunu üzerime örtün! Vatan, bayrağının dalgalandığı yer değil midir? dedi."[30]

Sonuç

Millî edebiyatın en önemli öncüsü sayılan ve Türk edebiyatının en önemli hikâye yazarlarından Ömer Seyfettin, eserlerini olay hikâyesi (Maupassant tarzı hikâye) tarzında kaleme almıştır. Bu türü geliştiren dünyanın en önde gelen yazarlarından Maupassant'dan etkilenmiştir. Bu etkiyi kendisi açıkça belirttiği gibi Ömer Seyfettin'in eserlerinde de rastlanılmaktadır. Ömer Seyfettin'in Fransız hikayeciye olan hayranlığını açıkça ifade etmesi, onun bazı eserlerini Türkçeye çevirmesi de bunu açıkça gösterir.

Dünya edebiyatına olay hikâyesini kazandıran Maupassant ile Türk edebiyatının hikâyede öncü yazarı Ömer Seyfettin arasındaki etkileşim (Maupassant eserlerini daha önce kaleme aldığından doğal olarak etkilenen Ömer Seyfettin) sadece eserlerindeki benzer unsurlarla sınırlı değildir; yazarların hayatlarına da bakıldığında ilginç benzerliklerle karşılaşılır: iki yazarın da edebî hayatlarına şiirle başlamış olması, tanıştıkları büyük yazarların etkisiyle şiiri bırakıp onlara asıl ününü kazandıran hikâyeye yönelmeleri, orduda görev almış olmaları, aşk hayatlarında mutlu

30 Seyfeddin, Ömer, *Bahar ve Kelebekler,* Forsa, s.126.

olamamış olmaları ve birbirine yakın yaşlarda vefat etmeleri (Maupassant 43, Ömer Seyfettin 36). Bunca benzerlik eserlerinde kendini göstermiş ve ünlü yazarlar kısa denilebilecek bir ömre birçok eser sığdırabilmişlerdir.

İki yazar arasındaki en büyük benzerlik ise eserlerini kaleme alış şeklidir. Maupassant hikaye tarzının gereği olarak, açık, sade bir dil kullanmaları, canlı betimlemeler; aşk, aile, kadının mutsuzluğu, askerlik, doğup büyüdükleri, gezdikleri yerlerle ilgili konuları işlemeleri elde edilen benzerlikler arasındadır. Ömer Seyfettin, Maupassant'dan etkilenmişse de bütün büyük yazarlar gibi kendi üslûbunu oluşturabilmiş, kültürel ve ahlakî farklılıklar sonucunda da benzer konulara kimi zaman kısmen kimi zaman da tamamen farklı bir yaklaşım sergilemiştir.

Kaynakça

Donbay, Ali (2013). Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmalarının Yeni Türk Edebiyatındaki Gelişme Çizgisi, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/8 Summer.

Enginün, İnci, (2011), *Mukayeseli Edebiyat*, 3. B. Dergâh, İstanbul.

Karabulut, Mustafa (2013). Hikâye Tekniği Bakımından Ömer Seyfettin'in "Beyaz Lale" Hikâyesi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları, Yıl: 10, Sayı: 18.

Karabulut, Mustafa (2017). *Modern Türk Hikâyeciliği ve Şevket Bulut,* Manas Yayınları, Elazığ.

Maupassant, Guy de, (2003), *Aşk Başkadır,* (Çev. Faruk Yener), 1. B. SAY, İstanbul.

Maupassant, Guy de, (2003), *Madam Tellier'nin Evi,* (Çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Bordo Siyah Klasik, İstanbul.

Maupassant, Guy de (2003), *Mutluluk*, (Çev: Semih Atayman), Bordo Siyah Klasik, İstanbul.

Troyat, Henri, (2004), *Guy de Maupassant Fransız Edebiyatının Özgür Tayı*, (Çev: Ahmet Çetin Ertürk) 1. B. Hece, İstanbul.

Oğuzertem, Süha, (2009), Eleştirinin üst boyutu karşılaştırmalı edebiyat, Varlık Dergisi, Eylül, İstanbul.

Polat, Nâzım Hikmet (2016), *Ömer Seyfettin, Bütün Nesirleri (Fıkralar, Makaleler, Mektuplar ve Çeviriler)*, 1. B. TDK, Ankara.

Seyfeddin, Ömer, (2010), *Bahar ve Kelebekler,* (Hzl: Cemile Kaygısız), 1. B. Çağrı, İstanbul.

Seyfeddin, Ömer, (2010), *Gizli Mabed,* (Hzl: Gizem Yaman), 1. B. Çağrı, İstanbul.

Seyfeddin, Ömer, (2012), *Seçme Hikâyeler* (Başını Vermeyen Şehit, Teke Tek, Kurumuş Ağaçlar, Yalnız Efe), 4. B. Cedit, 2012, Ankara.

Seyfeddin, Ömer, (2010), *Yüksek Ökçeler* (Hzl: Pürlen Kaleli), 1. B. Çağrı, İstanbul.

Tıeghem, Paul Van, (Tarihsiz) *Mukayeseli Edebiyat*.

Yaşar, Hüseyin, (2012), Guy de Maupassant'ın "Sicim"inden Refik Halit'in "Vehbi Efendi'nin Kuşkusu"na İzler, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları, Yıl: 9, Sayı: 16, Bahar, Ankara.

Yönten, Uğur (2013). "Guy de Maupassant'ın Güzel Dost Adlı Romanında Sömürgecilik", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/10 Fall, p. 755-761, Ankara.

Yönten, Uğur (2012). "L'arrivisme Dans Bel-Ami De Maupassant", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/10 Fall, p. 689-761, Ankara.

Bir "Rind-i Bî-Kayd"ın Düşünce Atlasına Yolculuk (Şeyhülislâm Yahyâ'da Rindlik)

A Travel To The Thought's World Of A Disregardful Rind
(Thought of Rind in Shaykh al-Islam Yahya)

Kenan BOZKURT*

Öz

Klasik şiirin vazgeçilmez unsurlardan birisi olan rind, şâirlerin asırlarca kendilerini ifade etmek için başvurdukları kavramdır. Yoğun olarak işlenen bu kavram, eski kültürün bir parçasıdır ve tasavvuftaki hâl ve makamları ifade eder. Klasik kültürün ideal insan tipinin bir yansıması olduğu gibi rind, aynı zamanda bir zihniyetin de temsilcisidir. Bu zihniyet, kâlden ziyade hâle önem veren, içselleştirilmiş imanın yaşam tarzına dönüştüğü inançtır. Bu anlamda rinde atfedilen şarap içme, sarhoşluk, vurdumduymaz olma, anı yaşama gibi vasıflar, onun iman ve irfan yolundaki hâllerinin sembolik ifadeleridir.

Bu çalışmamızda Şeyhülislâm Yahyâ'nın divanından hareketle şâirin hem rindlik düşüncesi ve hayat algısı hem de şiirlerinde yer alan şarap, felek, rind-zâhid çatışması, riyakârlığa karşı olma, kaza ve kadere boyun eğme gibi tasavvufta irfânî düşüncenin bir parçası olan kavramlar ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Şeylülislam Yahyâ, rindlik, tasavvuf, aşk, şarap, rind-zâhid çatışması.*

Abstract

Thought of rind, one of the indispensable elements of classical poetry, is the concept which is employed by poets in order to express themselves for centuries. This concept that has been extremely is a part of the old culture explains the states and modes in Sufism. Just as classical culture is a reflection of the ideal human type, rind is also a representative of a mentality. This

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Orcid: 0000-0002-5227-0614, kenan.bozkurt@batman.edu.tr

Geliş tarihi: 07.11.2018 / **Kabul tarihi:** 18.12.2018

mentality is the belief which interiorises faith by means of giving importance to behavior rather than words and then it is transformed into a way of life. In this sense, the attributes referred to wine are drunk, drunkenness, life-like qualities, and symbolic expressions of the state of faith and wisdom.

In this study, with reference to the divan of Shaykh al-Islam Yahya, in his poems, such concepts as the poet 's thoughts of rindness and life perception as well as the wine, fate, the conflict of rind-zahid, to be against hypocrisy, predestination, bowing to the fate that are part of gynostic thought in Sufism, will be discussed.

Key Words: *Shaykh al-Islam, rindness, sufism, love, wine, the conflict of rind-zahid.*

Giriş:

"*Rind*" sözcüğü, Farsça kökenli olup "*harâbâtî ve kalender*" sözcüğüyle aynı anlama gelmektedir. Hafız'a kadar klasik Fars şiirinde yer almayan bu sözcük, Hafız'la beraber Fars şiirinde boy göstermiş ve ondan sonraki şâirler de bu sözcüğü kullanmıştır.[1] Bu sözcük ilk zamanlar, Farsçada olumsuz bir anlamı karşılarken sonradan Hafız'ın ona tasavvufî bir anlam yüklemesiyle anlam değişimine uğrayarak kâmil insanı karşılamak için kullanılmıştır. Sözlüklerde rind; "*Kalender, dünya işlerini hoş gören, aldırışsız,*"[2] *"işret vesâir şeylerden ihtirâz etmez lâubâli adam, harâbâtî, zâhiren lâubâli ve gayr-i muhteriz görünen, ehl-i dil adam,*"[3] *"Hind vezninde bî-kayd u lâubâlî ve zeyrek ve münkir manâsındadır. Türkîde yosma derler. Zâhiri melâm ve bâtını selîm kimseye de ıtlâk olunur ki melâmiyye tâ'ifesidir,*"[4] *"laubali meşrep, kayıtsız, münkir, sarhoş, görünüşte tenkidi, hakikatte selameti mucip hâl,*"[5] *dünyanın gösterişine, dünya malına değer vermeyen, derbeder bir hayat süren*[6]*, sarhoş, ayyaş"* şeklinde tanımlanmıştır. Mine Mengi rindi "*âhiret çıkarı gözetmeyen, aşkla zevk yolunda yürümeyi yeğ tutan, gösterişsiz, tasasız gönül eri*"[7] şeklinde tanımlar. Kesik ise onu "*kayıtsız, olgun ve ârif*"[8] şeklinde tanımlamaktadır. Rindi tanıtan kaynaklar arasında yer alan şuara tezkirelerinde rind için kullanılan "*ayyâş, evbaş, kallaş*" gibi sıfatlarla

1 Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi* (çev. Hicabi Kırlangıç), İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 226.

2 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugât*, Aydın Kitabevi, Ankara 2003, s. 894.

3 Şemsettin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 526.

4 Ahmed Asım, *Burhân-ı Katı*, TDK Yayınları, Ankara 2000, s. 304.

5 Ahmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü c.3,* MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 48.

6 Ahmet Mermer, Neslihan Koç, *Eski Türk Edebiyatı Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 87.

7 Mine Mengi, *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 215.

8 Beyhan Kesik, "Nefi'de Rindlik", EKEV Akademi Dergisi, Yıl: 11 Sayı: 33, Erzurum 2007, s. 258-259.

rindin içki tutkusu belirtilirken; "*şuride, şüh-pişe, şahid-baz, ehl-i işret*" de onun zevk ve eğlenceye düşkün yanını ifade eder.[9]

Yapılan bu tanımlamalar, rindin zâhirî ve batınî yönüne yapılan göndermeler olup kendi içinde çelişkili gibi görünse de bu durum, klasik şiirin dilinden ileri gelmektedir. Klasik şiirde rind her ne kadar zâhirî kavramlar üzerinde ele alınmışsa da şiirin anlamsal çerçevesinde batınî yön ihmal edilmemiş, asıl kastedilen onun batınî, irfânî boyutu olmuştur. Bu da klasik şiirde rindin, batınî irfan ile süslü olduğu hâlde, zâhiri sade görünen, nazarında acı ile tatlıyı, iyi ile kötüyü, neşe ile kederi bir tutan,[10] surette tenkide açık tarafları olsa da hakikatte aldırışsız hâl ve kıyafetle gezecek derecede dünyaya değer vermeyen bilge kişilerin ortak adı"[11]şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmıştır.

Nasrullah Pürcevadî'ye göre rindlik: *"Geç elde edilen bir sanat ve aynı zamanda ezelî bir yazgıdır. Rind zevk, safa, içki, ayyaşlık, şâhid-bâzlık, nazar-bâzlık ehlidir ve takvaya zühde kayıtsız, tevbeye karşı ve aldatmaca ve riyanın düşmanıdır. Rind kalender, melametî ve âşıktır. Görünürde sefil, iç dünyada ise yüksek mertebelidir."* Pürcevadî göre rind için verilen vasıflar, tek tek rindin zâhir ya da batın sıfatlarını karşılar. Ona göre; *"Rindliğin özü aşktır. Fakat rindlik aşkın öz mertebesi ve hakikatiyle aynı değildir. Aşkın özü, Hafız'ın düşünce ufkunda ve genel olarak da İran içrek felsefesinde (hikmet-i zevkî) mutlak ve her türlü taayyünden münezzeh bir hakikattir." "Gazalî'nin aşkın derece ve mertebelerine ilişkin çizdiği tabloya göre rindlik ruhun halk âleminden ve mülk sarayından çıktığı; fakat henüz yolun sonuna, yani aşkın hakikatine ve tevhid makamına ulaşmadığı bir makamdır."*[12]

Pürcevâdî'nin de izahından anlaşılacağı gibi rind kavramı, tasavvufun oluşturduğu ıstılahlardan biri olup tasavvuf yoluyla şiire sirayet ederek şiirsel anlatımın bir parçası olmuştur. Zira tasavvufa göre dünya nimetlerinden el çekme, tüm varlığıyla kendini Allah'a adama, aşk yoluyla mârifet bilgisine ulaşıp kalp gözünü açma ve bu yolla eşyada var olan aşkın boyutu yakalama, riyadan uzak durma, nefsin istek ve arzularından yüz çevirme gibi özellikler, rindin de özelliklerindendir. Rindliğin klasik şiirde önemli bir yere sahip olması, tasavvufun insan modelinden kaynaklıdır. Rind, şarka has bir davranış tarzını, bir hayat görüşünü ifade ettiğinden[13]

9 Mine Mengi, *Divan Şiirinde Rintlik*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 1985, s. 13.

10 Mehmet Vanlıoğlı-Mehmet Atalay, *Edebiyat Lügati*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1994, s. 246.

11 Beyhan Kesik, Nef'î'de Rintlik, s. 258-259.

12 Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 221.

13 Mehmet Kaplan, "Yahyâ Kemal ve Rindlik", *Yahyâ Kemal İçin Yazılanlar c.2*, (haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları. İstanbul 2000, s. 496.

şâirler rinde dair hasletleri barındırmasalar bile idealize edilen bir kişilik olmasından ötürü hiç tereddüt etmeden kendilerini rind olarak büyük bir gururla tanıtmakta ve rinde dair tabirleri şiirlerinde sıkça yer vermekteler. Diğer insanlara karşı sevecen, hoşgörülü ve mütevazı olan rind; bilgiyi önemseyen ve insanı sadece maddî bir varlık olarak görmeyip onun manevî yönüne de değer veren zihniyetiyle, sûfî insan tipinin en güzel örneğidir.[14]

Agâh Sırrı Levend, bu tutumun şâirlerin bazen rind ve derbeder görünme isteklerinden kaynaklandığını söylemektedir.[15] Hâlbuki bu düşüncenin aksine klasik edebiyatta rindin muteber bir kişilik olarak kabul edilmesinden kaynaklı şairler, kendini rind kabul eder. Zira rind, dışsal olarak olumsuz gibi görünen, hoş karşılanmayan özellikleri içinde barındırsa da içsel olarak ilahî aşk şarabıyla kendinden geçmiş sâlikin temsilidir. Bu anlamda rindliği ortaya çıkaran unsurlar, hayata karşı bedbin oluşun ve kaderci dünya görüşünün hâkim olması[16] veya İslâm'ın katı kurallarından kurtulma isteğine bağlansa[17] da yerinde bir tespit olamaz. Rindliği ortaya çıkaran yegâne unsur, tasavvufun varlık düşüncesi ve aşk yoluyla kemale erip Allah'a ulaşma idealidir. Bu anlamda klasik şiirin benimsediği aşk uğruna rüsva olma, şarap ve meyhâne düşkünlüğü vb. dinî değerler açısından hiç de hoş görülemeyecek durumların şiir geleneği içindeki yapısını kavrayabilmek için Horasan mistik ekolünün benimsediği melâmet meşrebinin iyi anlaşılması gerekmektedir.[18] Bununla beraber rind tipini temsil eden Mevleviliğin Şems kolunu; Mevlânâ ve çevresindekiler arasında melâmet temâyülünde olan Kalenderî, Bektâşî, Hamzavî gibi bâtınî zümrelerle fütüvvet ehlinin görüşlerini irdelemek gerekir.[19] Andrews'e göre bu tarikatlarla birlikte avarelik kavramı da rindlik içinde yer alabilecek kavramlardandır.[20] Bu anlamda rindlik kavramı, Fuzûlî'nin *Rind u Zâhid* eserinde olduğu gibi tasavvufun insan idealinden bağımsız ele alınamaz.

1. Kendi Dilinden Şeyhülislâm Yahyâ:

Şeyhülislâm Bayramzâde Zekeriya Efendi'nin oğlu olarak İstanbul'da dünyaya gelen Yahyâ Efendi kültürlü bir aileden gelmenin etkisiyle iyi

14 Nilgün Sucu, "Hakikatin Estetik Boyutu Tasavvuf ve Divan Şiirinin Müşterekleri", II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu, Kastamonu 2014, s. 59.

15 Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı,* Enderun Yayınları, İstanbul 1984, s. 558.

16 Sucu, "Hakikatin Estetik Boyutu Tasavvuf ve Divan Şiirinin Müşterekleri" s. 60.

17 Mine Mengi, *Divan Şiirinde Rindlik*, s. 14.

18 A. Attilla Şentürk-Ahmet Kartal, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005, s.349.

19 Şener Demirel, "Mevlevilik ve Burdur'da Yaşamış İki Mevlevi Şâir: Fedâyî Dede ve Servî Dede", 1. Burdur Sempozyumu, c.2 Burdur 2005, s. 323.

20 Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 106.

bir eğitim almıştır.[21] Dönemin önemli şâirlerinden olup şiir meclislerinin vazgeçilmez isimlerinden biri olmuştur.[22] Şeyhülislâm Yahyâ, her şeyden önce aldığı eğitim ve yaşam tarzıyla bir din adamı kimliğine sahiptir. Tezkireler, onun birçok alanda bilgi sahibi olduğu ve faziletli bir kişiliği olduğundan kendisinden övgüyle bahseder. Ancak Şeyhülislâm Yahyâ, divanında farklı bir kimlikle karşımıza çıkar. Yahyâ Efendi, şiirlerinde çoğunlukla kendini bir rind, ârif, âşık, divane, mestâne olarak tanımlar. Mescid yerine meyhâneyi tercih eder. Bu durum, bir kimlik çatışması olmayıp şâirin bu kavramlara yüklediği anlamdan ileri gelir. Eğer bunu gerçeklik bağlamında ele alırsak şâirin şeriata aykırı davranan bir kişiliğe sahip olduğu sonucu çıkar ki şeyhülislâm olan birinden asla beklenemeyecek bir davranıştır. Bu anlamda şâirin tüm bu tabirleri, birer sembol olup irfânî boyuta yapılan göndermelerdir. Şâir, divanında bunu açık bir şekilde kendisi de dile getirmektedir. Şâir, bunu halk bağlamında ele alır. Halkın nezdinde harâbâtta sâkînin kendisine sunduğu ilahî aşk şarabıyla aşkın boyuta ulaşmış, gördüğü karşısında dehşete kapılıp mest olmuş rind, gaflettedir. Ancak şâire göre asıl uyanık olan ve gerçeği idrak eden tek kişi rindin bizzat kendisidir ve gaflette olansa bunu idrak etmekten aciz olan halktan başkası değildir:

Mest ü medhûş yatan rindi harâbât içre
Halk gafletde sanur ben ana âgâh derin G:275/3

Şeyhülislâm Yahyâ, divanında kendini bir şâir olarak tanıtmamıştır. Şiirlerinde şâirliği kendi mesleği olarak kabul ettiğine dair bir işaret bulmak çok zordur. Şâir, Fuzûlî'yi hatırlatırcasına kendini âşık, şiirlerini de âşıkâne şiir olarak niteler. Şâirin bu tutumu, İslâm'ın şâire yüklediği anlamın bir sonucu olabileceği gibi şâirin kendisine bakışının da bir sonucudur:

Söz kim zebânuma gele gûyâ zebânedür
Ben 'âşıkam sözüm de benüm 'âşıkânedür G:87/1

Divanında kendisini "rind" olarak da tanımlayan şâir, şiirlerinde rinde dair kavramları olumlu değerlendirirken zühde dair kavramlara daha az ve olumsuz bir şekilde yer vermiştir. Yapılan bir çalışmada, Şeyhülislâm Yahyâ'nın divanında "meyhâne" ve "mescit" istiarelerinin kullanımı oransal olarak ele alınıp incelemiştir. Buna göre şâirin divanında meyhâne ile ilgili kelimelerin, zühd ve zâhidle ilgili kelimelere oranla daha olumlu anlamda kullanıldığı görülmüştür. Buna göre Şeyhülislâm Yahyâ divanlarında "harâbâtî" kavramı etrafında meyhâne ile ilgili kavramlar, yüzde doksan dört oranında olumluyken "zühdî" kavramlar ise yüzde altmış dokuz

21 Hasan Kavruk, *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı,* MEB Yayınları, İstanbul 2001, s. XIII-XIV.

22 Hakan Yekbaş, "Mahallîleşme ve Şeyhülislâm Yahyâ", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/5 Summer, 2009, s. 334.

oranında olumsuz anlamda kullanılmıştır. Bu oranlar şâirin içki ve ona bağlı kullanımları gerçek anlamlarıyla kullandığını göstermemektedir. Bilindiği gibi klasik şiirde şarapla ilgili kavramlar etrafında gerçek mananın yanında ağırlıklı olarak tasavvufî mana taşıyan istiareler kullanılmaktadır.[23] Aşağıdaki beyit, şâirin bu kavramlara yüklediği anlam ve kendisinin durduğu noktayı açıkça ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir:

Mescidde riyâ-pîşeler etsin ko riyâyı
Mey-haneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî *G:432/1*
Peymânesini her kişi toldurmada bunda
Şimden girü bu mescide mey-hâne disünler *G: 92/2*

Yukarıdaki beyitlerde meyhâne ve mescit kavramları kullanması, onun klasik şiirde yer alan sembolik unsurlardan faydalandığını gösterir. Buna göre riyakârlığın sembolü zâhidin mekânı mescitken aşk ehli rindlerin mekânı da meyhânedir. Bu noktada şâirin kendini rind olarak konumlandırdığı açıktır. Bu konumlandırmaya bağlı olarak şâir, kendini ârif olarak da tanımlar. Ârif olmak demek, maddeden manaya ulaşmış, manevi yolculuğunu tamamlayarak hakikatin sırrına varmış kimse demektir ki bu da şâirin kendine bakış açısının şiire yansımasıdır. Şâir, aşağıdaki beyitlerinde sohbetlerinin ârifçe olduğunu söylerken bir diğer beytinde cahilin ayıplamaları karşısında gönlüne seslenerek "*ârif isen gel*" demektedir:

Her kişi nakd-i cânını âmâde eylesün
Yârân-ı 'aşk sohbetimüz 'ârifânedür *G:87/3*
Acı dil virdügine kalmayalum nâ-dânun
Ey gönül 'ârif isen gel beru deryâ olalum *G:243/4*

Şâir, kendini "*âşık, ârif*" olarak tanımladığı gibi günlük dilde olumsuz bir anlamı içinde barındıran "*mestane ve divane*" kavramlarıyla da tanımlamaktadır.

Sun sâgarı sâkî bana mestâne disünler
Uslanmadı gitdi gör o dîvâne disünler *G:92/1*

Bu iki kavram, şâirin bilinçli seçiminin bir sonucu olup tasavvufî literatürde sâlikin ulaştığı üst mertebeye işarettir. Şâir için sarhoşluk/mestlik ve divanelik akıldan azadeliği ifade eder ki tasavvufta âşığın ulaşması gereken nihai mertebelerden biridir. Tasavvufta kalb-i ilim, hakikate ulaşmada önemli bir araçken akıl bir mertebeden sonra aşkın

23 Ali Yıldırım, "Taşlıcalı Yahyâ İle Şeyhülislâm Yahyâ Divanlarında Zühdî ve Harâbâtî Kelimelerinin Kullanımı", F.Ü.S. Bilimler Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 217, Elazığ, 2007, s. 77-82.

olana ulaşmada aşığın kurtulması gereken bir engeldir.[24] Bu anlamda mestlik ve divanelik, aşırı muhabbetin bir sonucu olup varlıktaki ilahî tecellînin temâşâsı veya Allah'la kul arasında bir hâlin keşfedilmesi[25] ve bu keşifle kendinden geçme, aklî yetilerini yitirmeyi ifade eder. Hücvirî, bunu beşerî sıfatlardan eksilme, beşerî tedbir ve ihtiyarın gitmesi, cinsine muhalif olarak onda mevcut olan bir kuvvettin bekası ile kendindeki beşerî tasarrufların fânî olmasıyla kaim olma diye târif eder. Ona göre sekrin temel sebebi ilahî hakikatin, güzelliğini âşıklara göstermesidir.[26] Bu hâli şâir, aşağıdaki beytinde sâkîye seslenerek mestliğinin üzüm şarabıyla olmadığını söyleyerek ifade eder. Diğer beyitlerinde ise divane ve şeyda oluşunun tek sebebinin aşk olduğunu ve bu aşkın yarattığı mestliğin de başlangıcının ezelde ruhun Allah'la ahitleştiğinde ilahî güzelliğin temaşasıyla başladığını dile getirerek şarap, mestilik ve divaneden ne anladığını izah eder:

Yahyâ'ya eylersin cefâ feryâdın anlarsın hevâ
Sâkî mey-i engûr ile mestâne mi sandun beni *G:437/5*
Gelünüz aşk ile dîvâne vü şeydâ olalum
Yakalar çâk idelüm halka temâşâ olalum *G:243/1*
Ezel bezmindeki câm-ı mahabbet mestisin Yahyâ
Belâ-keş Kays'a Mecnûn olmaga Leylâ mıdur bâ'is *G:33/5*

Şeyhülislâm Yahyâ'nın kişiliğinin anlaşılmasında en önemli unsur, aşktır. Klasik şiirde şâirin aşk anlayışı, onun meşrebi hakkında bilgi verdiği gibi şâirin değerlendirilmesinde yanılgıya da sebep olur. Gelenek göz arda edilerek yapılan çalışmalarda aşkın bu yönünden dolayı şâirin; pervâsızca aşk, zevk, heves ve şaraptan bahsettiği, şuh bir eda ile güzelleri methettiği, gazellerinin fikrî yönünün sınırlı olduğu, şiirlerine konu ettiği aşkın beşerî aşk olduğu, ilahî aşka yer vermediği iddia edilmektedir.[27] Ancak yukarıdaki beyitte de görüldüğü gibi ezelden başlamış bir aşkın beşerî olması söz konusu olmadığından şâirin dile getirdiği aşkı, beşeri aşk olarak tanımlamak, tüm şiirlerinde beşeri aşkı işlemiştir demek pek de isabetli bir görüş olamaz. Aşağıdaki beyitlerden de anlaşılacağı gibi şâir, aşka tasavvufî pencereden bakmış ve aşkı âlemin yaratılış gayesi, kenz-i mahfi sırrının bir parçası kabul etmiştir:

24 Kenan Bozkurt, *Fuzûlî'de Güzellik Tasavvuru* (Basılmamış Dr. Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Malatya 2016, s. 414.

25 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf* (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 169.

26 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 248-251.

27 Melek Dikmen, *Klasik Türk Şiirinde Dini-Tasavvufî ve Profan Şiir Tasnifinin İncelenmesi ve Şeyhülislâm Yahyâ Örneği* (Basılmamış YL Tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2004, s. 87-88.

Aşkdır âlemde seyr-i rûy-zibâdan garaz
Neşe tahsîl etmedir câm-musaffadan garaz *Müfredat: 9*
Açalum tavr-ı niyâz ile gönül âyînesin
Göz göre mazhâr-ı envâr-ı tecellâ olalum *G:243/2*
Tarîk-i aşkdan ol kim çıkar yabâna gider
Merâma irmek uman râh-ı âşıkâna gider *Müfredat: 6*

Şâirin kullandığı sembolik dil, hem günümüzde hem de zamanında onun hakkında yanlış kanâatlere varılmasına neden olmuştur. Bu tarz yanlış değerlendirmelerin farkında olduğu gibi bunlar, şâirin değerinden bir şey eksiltmemiştir. Şeyhülislâm Yahyâ, kendi hakkında yapılan yanlış değerlendirmeleri tahmin etmiş olacak ki bu tür ithamlara divanında cevap vermiştir. Şâir, aşağıdaki ilk beytinde yüce kimselerin kadrinin yüce bildiğini, zillet toprağı içinde olan kimselerin ise onu değersiz gördüğünü söyler. İkinci beytinde ise dostlarına seslenerek tüm sözlerinin muhabbet sırrını içinde taşıdığını, bu sözlerin anlamını açığa vurmamalarını söyleyip bunu anlamayanların bu sözlerini varsın yavan olarak değerlendirsin der:

Kadrümi 'âlî nazarlardur benüm âlî bilen
Hâk-i zilletde görenler gerçi pest anlar beni *G:390/2*
Yahyâ'nun olup sözleri hep sırr-ı mahabbet
Yârân işidüp söyleme yâbâne disünler *G: 92/5*

2. Şeyhülislâm Yahyâ'da Rindliğe Dair Unsurlar:

2.1. Şaraba Bakışı:

Rinde atfedilen özelliklerden biri de onun şaraba düşkünlüğüdür. Tezkirelerde rindle beraber kullanılan ayyaş, kallaş, evbaş gibi sıfatlar rindin içki tutkusunu açıklamak için kullanılır[28] ve şiirde rind anıldığında şarap da anılır. Harâbâtî kelimesi, rind için kullanılan kelimelerden biridir ve rindin içkiye düşkünlüğünü açıklamak için kullnılır. Tasavvufta şarap, ilahî aşkı karşılayan bir sembol olduğundan harâbât ehli, ilahî aşk şarabının zevkinden kendinden geçmiş derviştir. Tasavvufun soyut ve derin yapısını ifadede bunlar birer semboldür. Zâhir yönüyle İslâm'ın şiddetle yasakladığı içki ve onun etrafında dönen düşüncelerin, tasavvufî düşünceyi anlatması tamamen çelişkili, hatta abes görünmektedir. Şüphesiz bu, dilin sembolik yönünden kaynaklanmaktadır.[29] Zira tasavvufta şarap; aşkı, muhabbeti,

28 Mine Mengi, *Divan Şiirinde Rintlik*, s. 12-13.

29 Ali Yıldırım, "Eski Türk Edebiyatı Kaynaklarında Görülen Yanlış ve Çelişkiler", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 2/4 Fall* 2007, s. 1051.

şevki ve vecdi temsil eder.[30] Şeyhülislâm Yahyâ'nın şiirlerinde genel olarak tasavvufî anlamıyla ele alınan şarap, kişinin aşkın bilince ulaşması için akıl melekesini güçlendiren, gönül aynasını parlatan bir araçtır. Kimi mutasavvıflar, sarhoşluğu âşığın maşukun cemâlinin görmesine ya da maşukun cemâl sıfatının varlıkta tecellîsiyle irtibatlandırmıştır.[31] Şarabın yarattığı sarhoşluk, aşkın bene ulaşma sonrasında oluşan hâli, tecellî karşısında vecde gelmeyi karşılar. İçkinin içerdiği sembolik anlamından dolayı Yahyâ, vaizin içki karşısında takındığı durumu oldukça anlamsız bulur. Yahyâ, vaizin içkiye karşı olumsuz tutumuna karşı çıkar ve içkiyi her derde deva, her türlü gönül yarasına şifa olarak kabul eder:

Va'izâ çak böyle zemm itmek olur mı bâdeyi
Her ne denli zahm olursa dilde merhemdür hele G: 340/3

Genelde aşkla bütünleştirilmiş bir şekilde aktarılmakla beraber şarap, aşkın ana objesi konumundadır. Ayrıca şarap, kişiyi kontrolüne alarak onun bütün hâllerine sirayet ettiği için tasavvufta kişinin ilahî olanla bütünleşmesi anlamına da gelmektedir. Çünkü içki ve yarattığı sarhoşluk kişiyi dış dünyadan koparak onun gerçek kimliğinin dışavurumunu sağlar. Bu yüzden Ebû Nuvâs, vücudu mantık ve geleneğin kontrolünden kurtaran sarhoşluğu, tam kurtuluşun simgesi olarak kullanır.[32] Aşkla bütünleşen ilahî bilgi ve güzellik tecellîleri, ârifin gönlünde bir cezbeye dönüştüğünde ve ârif ilahî güzellik ve bilgiyle eşyanın hakikatini keşfettiğinde ilahî hikmet karşısında derin bir vecde girer. Bu vecd hâli, hakikatin ve güzelliğin sırrının bir sonucu olduğundan sarhoşluk, sıradan ve aşağılanan bir hâl olmanın ötesinde yüce bir makama dönüşür. Bu noktada âşık, iradesini kaybederek ilahî olana büyük bir şevkle yönelir.[33] İçkinin bu özelliğinden dolayı Yahyâ'ya göre içki aşk pirinin irşadı olup riyayı bertaraf eden bir araçtır:

Destüme sâgar alup itdüm riyâyı ber-taraf
Pîr-i aşkun bana Yahyâ şimdi irşâdı budur G:111/5

Âşığın atıldığı dünyada çektiği acılarını dindirecek yegâne şey, şarap/aşktır. Ancak şâir, aşağıdaki beytinde şarabın eğlencelerde bu değerinin pek bilinmediğinden yakınır. Âşık bu gam meclislerinde acı şarabı içerek kaygı ve gamından sıyrılır, huzura erer. Acı şarap ancak gam meclislerinde tadına varılmış, işret meclislerinde ise bu lezzet hala fark edilmiş değildir. Bundan dolayı şâir, "rez duhterini/şarabı" devrin sâkîsine buldurmalarını yoksa uzun gecelerde sıkıntılarla uyunamayacağını söyler:

30 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* Marifet Yayınlar, İstanbul 1999, s. 485.

31 Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 308.

32 Adonis, *Arap Poetikası* (çev, Emrullah İşler), YKY Yayınları, İstanbul 2004, s. 59.

33 Kenan Bozkurt, *Fuzûlî'de Güzellik Tasavvuru, s. 300.*

Şarâb-ı telh-i bezm-i gamda bir lezzet bulur 'âşık
Komamışlar meger ol çâşnîyi câm-ı 'işretde G:345/3
Rez duhterini sâkî-i devrâna buldurun
Böyle şeb-i dırâzda gussayile yatmanuz G. 143/4

Şâir, bu beyitte "uzun gece"yle insanın bu dünyaya atılmışlığını ve maddeye bulaşıp beden zindanına hapsedilişini anlatmaktadır. Zira insan, bir yönüyle semâvî olanı, bir yönüyle de maddî olanı temsil etmektedir. İnsanın cennetten kovuluşu semâvî yönüyle olmuş; ama maddî yönüyle bu dünyaya atılmıştır. Bu dünya tasaların, korku ve sıkıntıların yurdudur. İnsanın beden kaydından kurtulup anavatanına, o huzur ülkesine dönmesi için tek bir yol vardır ki o da mânen yükselmesidir. Bunu sağlayacak yegâne araç da aşk şarabıdır. Bu yüzden şâir, zayıf düştüğü gam ve endişe köşesinden kurtulmak için sâkîye sagarı sunmasını söyler:

Künc-i gam u endûhda kaldık za'îf u bî-mecâl
Sâkî getür sun sâgarı kim derde dermân kendidür G. 64/4

Şarap/aşk, aşkın olan güzelliğe ve mârifet bilgisine ulaşmada ve kalbi örten maddî perdeleri kaldırıp aklın çaresizliğini gidermek, maddenin ardındaki gerçekliğe varmak için hakikat erinin başvurduğu yegâne unsurdur. Şarap/aşkla hakikat eri, Allah'ın rızasını kazanırken aynı zamanda kalp gözü de açılarak kendisine sırlar âleminin kapıları aralanır ki buna mutasavvıflar keşif adını verir. Hakikat eri, aşk ile gönül aynasını parlattığında keşif yoluyla mutlak olanla arasındaki bütün varlık perdelerini kalkar ve böylece gönül aynasında hakikatin kendisi yansır. Kalp gözü açılan kimse de tüm güzelliklerin aslında tek bir güzelliğin tecellîleri olduğunu anlar. Kalp gözünün açılması, aşkla mümkün olduğundan şâir, şarabı İskender'in tüm dünyayı temsil eden ve üstünde hakikat bilgisini taşıyan aynasına veya âlemi yansıtan Cem'in kadehine benzetir:

Gören âyîne-i âlem-nümâ-yı câm-ı sahbâyı
İdermiş âlem-i âb içre dünyânun temâşâsın G:258/4
'Aks-i ruhsârunla mir'ât-i Sikender didiler
Ben Halîl'üm âteş-i Nemrûd dirdüm bâdeye G. 344/2

Elest bezmi ruhla Allah'ın ahitleştiği yerdir. Mutasavvıflara göre aşkın ve sarhoşluğun başlangıcı Elest bezmidir. Zira Allah'ın insanlara verdiği özel yetkinlik ve seçkinlikle Elest ahdinde aşkı tecellî ederek onlara aşkı vermiştir. Bu da Allah'ın insana bir tekrimidir. Bu yüzden mutasavvıflar, bu ahde aşk ahdi de derler.[34] Yahyâ da bu geleneği takip ederek kendini Elest bezminin sevgi sarhoşu olarak tanıtır ve Mecnun'u mecnun yapanın

34 William C. Chittick, *İlahi Aşk* (çev. Ö.Saruhanlıoğlu-K.Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul 2018, s. 89.

Leyla değil, Elest bezminde içtiği muhabbet şarabı olduğunu söyler:

Ezel bezmindeki câm-ı mahabbet mestisin Yahyâ
Belâ-keş Kays'a Mecnûn olmaga Leylâ mıdur bâ'is *G: 33/5*

Pürcevâdî, şâirin yukarıdaki beyitte dile getirdiği görüşü, rindliğin ezeli bir yazgı olmasına bağlar. Ona göre rindlik, aşk kuşunun ezel yuvasından inip güzellik kıblesine yöneldiği bir mertebedir.[35] Yukarıdaki beyitte de görüldüğü gibi Yahyâ'ya göre rindlik/âşıklık ezeli bir yazgı olup bu yazgının başlangıcı Elest bezmidir:

Ezelden ser-nüviştüm harf-i gam kılmışlar ey Yahyâ
Anunçündür elif kaddüni levh-i câna yazmışlar *G:129/5*
Neşvedâr itmişdi Yahyâ'yı mey-i bezm-i elest
Dahı peydâ olmadın 'âlemde âdem neşvesi *G:404/5*

İlâhî güzellik karşısında titreyip dehşete kapılan insan ruhuna Allah, ezelden beri ve ruhların "*bela/evet*" demesinden önce, onun kalbine güzellik sevgisini yerleştirmiştir. Aşkın ezel sabahından beri ilahî güzelliğin temâşâsıyla başladığı düşüncesi, tasavvufî aşk şiirinde aşkın ezelliliğine yapılan güçlü bir vurgudur. Şâirin bu ezelî aşkın başlangıcını "seher humarı"na bağlaması, buna bir göndermedir. Ancak seher humarı, elest bezminde içilen şarabın yarattığı baş ağrısı olduğundan bu baş ağrısından kurtuluş da yine aşk şarabı olmalıdır:

Ne zevkdür ne safâdur ne hazdur ey sâkî
Seher humârdan açup gözümi bâde görem *G. 240/4*

Seher humarından kurtulmanın tek yolu, şarap olduğundan şâir, sâkîye içki sunması için seslenir ve rind kadehini dolu sunmasını ister. Sarhoşluk bir bilinç yitimi olduğu gibi benliğin aradan çıkmasını sağlayan ve âşığın ruhen maşukuyla vuslata ulaşmasına yardımcı olacak bir ruh hâlidir. Zira rindin bulunduğu makam âşıklık ve mâşukluk makamı olduğundan vuslatın gerçekleşmesi, benliğin arada durmasından dolayı mümkün değildir. Şâirin bardağı dolu sunmasını istemesi, sarhoşluğun gerçekleşmesi içindir:

Pür it sâkiyâ câmı rindâne sun
Gözet ahd u peymânı peymâne sun *Sâkî-nâme:8*

Şarap, ilahî aşk şarabıysa yani şeyhin müridine telkin ettiği ilim ve mârifetse bunu ancak bu alanda terbiye almış kişiler anlar ve onu hayatının bir parçası hâline getirir. Yoksa şeyhin verdikleri, cahiller tarafından yanlış anlaşılarak yoldan çıkmasına sebep olabilir. Bunun farkında olan

35 Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 223.

şâir, sâkîyi uyarır ve ona içkinin cahilin de bilginin de içtiğini; ancak zevk sahibinin diğer bir deyişle bu ilme vakıf olan kimselerin zevkine varacağını söylüyor:

Sâkî şarâb-ı telhüni dânâ içer nâ-dân içer
Zevkin alan bu neşvenün ehl-i mezâkîdür yine *G.336/3*

Şâire göre şarabın zevkine varmak için şarabın sıradan bir şarap olmaması gerekir. Çünkü şarabın aşkı saflaştırma özelliği vardır. Ama bu da şarabın saf olmasına bağlıdır. Eğer şarap saf olmazsa bu kişiye herhangi bir nitelik de kazandıramaz:

Neşvemüzden bilürüz 'aşkımuzun pâklıgın
Bâde sâf olmayıcak 'âdeme hâlet mi virür *G:107/2*

2.2. Felek Algısı ve Felekten Yakınma

Rindliğin önemli özelliklerinden biri de felekten yakınmadır. Rind düşüncesinde felek, rindin anı yaşayıp mutlu olması önündeki en büyük engeldir. Felek genelde kader anlamıyla beraber kullanılmış ve talihin yaver gitmediği durumlarda sürekli kendisinden şikâyet edilmiştir. Mecâzî bir kavram olarak değerlendirilen "felek", birbiriyle ilgili veya ilgisiz gibi görünen gök, gökyüzü, sema; dünya, âlem; talih, kader, baht, şans; zamane, devran; her gezegene mahsus gök tabakası[36] gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ortaçağ İslâm kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gök küre; gezegenlerin yörüngesi şeklinde değerlendirilir.[37] Ayrıca, *denizde oluşan girdap* için de bu ad kullanılır.[38] Klasik şiirde ise felek; yedi veya dokuz kat olan gökyüzü, iç içe girmiş bir çanak veya kâse gibi tasavvur edilmiştir.[39]

Kaderden, talihten, felekten yakınma bütün klasik şâirlerde görülen ortak ifadelerdir. İnsanın yaşantısının kendisi tarafından değil, kader, talih ya da başkaları tarafından belirlendiği düşüncesi, kişinin hem kendi benliğine hem çevresine yabancılaşmasını ve yalnızlık duygusuna kapılmasını doğurur.[40] Şeyhülislâm Yahyâ da aynı görüşte olup ona göre felek insanın asla mutlu olmasını ve huzur bulmasını istemez. Kişiye nimet veriyorsa verdiği nimet bile onun huzur bulması için değil, bu nimetin

36 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü,* Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 181.

37 Esma Şimşek, "Yakınma/Yakarışlar Dünyasında Felek ve Türk Halk Edebiyatına Yansımaları", alk Edebiyatına Yansımaları, Millî Folklor, Yıl: 21, Sayı: 84, Ankara 2009, s. 34-35.

38 İlhan Kutluer, "Felek", *TDV İslâm Ansiklopedisi c. 12,* TDV Yayınları, İstanbul 1995, 303-307.

39 Esma Şimşek, "Yakınma/Yakarışlar Dünyasında Felek ve Türk Halk Edebiyatına Yansımaları", s. 34.

40 Zülfü Güler, " Fuzûlî'nin Divanına Sosyal Psikoloji Açısından Bir Bakış (Ötekileştirilmiş Fuzûlî)", Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 4, Sayı: 7, Adıyaman Aralık 2011, s. 104.

kaygısını taşıyıp acı çekmesi içindir:

Zevâli gussasın çeksün diyü ni'met virür yohsa
Felek ehl-i dilün sanman ki mesrûr oldugın ister *G:57/4*

Klasik şiirde, yoğun bir kaderciliğin etkisiyle insan iradeden yoksun bırakılmış, çaresiz bir varlığa dönüştürülmüştür. Kişi kendi kaderine yön verme gibi bir güce sahip olmadığından feleğin elinde bir oyuncaktan farksızdır. Bu düşünceyi diğer şâirler gibi Şeyhülislâm Yahyâ da savunmaktadır. Ona göre kişinin içinde yaşadığı dönemde bir zevk, eğlence elde etmesi, feleğin elindedir. Felek müsaade etmezse kişinin elinden hiçbir şey gelmeyecektir:

Bu rûzgârda bir berg-i ayş girmez ele
Felek müsâ'ade itmezse bi-mürüvvet olur *G:60/3*

Felek insana bazen güzel bazen de çirkin şeyler göstererek sınamaktadır. Bunun farkında olan şâir, zamanın kendilerine gösterdiği bütün olumsuzluklara rağmen ümidini kaybetmez ve hayattan zevk almaya devam eder. Zaman kendisine şu an çirkin yüzünü gösterip acı çekmesine sebep olmuşsa da geçmişte yaşadığı güzel günler onun için bir tesellidir ve o günleri anarak hayattan zevk almaya, mutlu yaşamaya devam eder:

Cevr-i eyyâmdan incinmeyelüm Yahyâ biz
'Ayş u nûş ile geçen günleri de yâd idelüm *G: 242/5*

Yahyâ, talihini uğursuz, aciz ve düşkün, bahtını etkisiz ve kara sıfatlarıyla birleştirir. Talihinin uğursuz ve âciz olmasından dolayı hiç mutlu olamamış; bahtının karalığı, etkisizliği, hiç uyanmaması yüzünden devrin zulmüne yenik düşmüş, arzularına ulaşamamış, ne yapacağını bilemeden, donuk bir vaziyette, hep ayrılık acısıyla ağlaya inleye ömrü tükenmiş; yine talihsizliği onu, halk içinde saygıdeğer bir kişi iken hor görülen birisi durumuna düşürmüştür:

Hamîde kâmetüme bir bakar yok ey Yahyâ
Felek beni şu hilâl itdi kim seher görinür *G:126/5*

Yahyâ'nın felekten fazla bir beklentisi de yoktur. Ama tamamen kayıtsız da değildir. O, bir gönül ehli olduğundan azla yetinmeyi bilmektedir ve kendi meşrebine uygun olarak felekten mal mülk yerine sadece şarap/ilahî aşk istemektedir. Çünkü ona göre şarap hayatı anlamlandıran ve hayatın kaygılarından onu uzaklaştıran yegâne şey olduğundan az da olsa felekten şarap istemektedir:

Biz dimezüz ki mihrveş câm-ı zer olsun ey felek
Sen bize mâh-ı nev gibi bir kadeh-i şikeste vir *G:109/3*

Şâir, feleğin sürekli kendisine cevr u cefa etmesinden dolayı da kızgındır. Felekten hiçbir beklentisi olmadığı hâlde feleğin ona bu şekilde davranmasını da anlamaz. Şâirin ona yüz vermediği hâlde feleğin nazlı bir sevgili gibi ona cevr etmesini anlamaz. Bunun üzerine şâir ona olan bî-kaydlığını hatırlatarak bunlardan vazgeçmesini söyler:

Dil mi virdüm sana kim şîve vü nâzun götürem
Ey felek cevri koy a cânuma cânâne gibi *G:409/4*

Bazen felek güzel yüzünü göstererek âşıkları sevindirdiği, onlara dünyanın güzel nimetlerini sunduğu da olur. Ancak şâirimiz bunların geçici ve aldatıcı olduğunu çok iyi bildiğinden buna aldanmaz. Kendisi feleğin bu tür oyunlarına aldanmadığı gibi çevresinde bulunan diğer rindleri de bu hileye aldanmamaları konusunda uyarıp kendilerini cevr u cefalara hazırlamalarını ister:

Felegün sûret-i ikbâline aldanmayalum
Kendimüz cevr ü cefâ çekmege mu'tâd idelüm *G.242/3*

2.3. Zamanın Geçiciliği Karşısında İbnü'l- Vakt Olma

Rind dünya görüşünün en önemli özelliklerinden biri de "ibnü'l-vakt" olmaktır. Bu kavram, aslında yinelenen tecellîlerin algısında olmayı işaret etmektedir. Geçmiş özlemi ve gelecek kaygısından sıyrılan sûfîler, sürekli bu anı tecrübe ederler.[41] İbnü'l-vaktlığı sûfînin hasleti olarak ele alan Mevlana'ya göre de sûfî düşüncesinde yarın diye bir şey söz konusu değildir.[42] Çünkü sürekli değişim içinde olan bu âlemde her şey sürekli yenilenmekte ve sûfînin bu değişime ayak uydurabilmek için anı yakalaması gerekir. Bunun temel sebebi de an/zamanın İslâm varlık anlayışının bir parçası olmasından ileri gelir. Bu varlık anlayışına göre âlem diye bildiğimiz mevcudat, "ân" diye târif ettiğimiz zaman dilimleri içinde var olup yok olmaktadır. Bu durum, o kadar seri cereyan eder ki, her şey var gibi gözükür; ancak hakikatte yoktur.[43] Bu anlamda sûfî için içinde bulunduğumuz an tek gerçek zamandır. Gelecek ve geçmişin kesişme noktasında yer alan anı fırsat bilip onun gereğini yapmak esastır. Bu yüzden sûfîye düşen, anı en iyi şekilde yaşamaktır. Anı yaşamak, rindliğin temel özelliği olup dünya nimetlerinin kaygısını taşımama, günü en iyi şekilde değerlendirme düşüncesini tamamlayan yegâne unsurdur. Bu, sûfînin ulaşması gereken bir mertebedir ve bu mertebeye gelmek için

41 Ali Yıldırım, "Bir Tasavvuf Düsturu Olarak 'An-ı Daim', 'İbnü'l-Vakt', 'Ebu'l-Vakt' Düşüncelerinin Klasik Şiire Yansımaları", Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, Sayı:7, Tuzla Eylül 2015, s. 148.

42 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi ve Şerhi C.1,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 58.

43 Ali Yıldırım, "Bir Tasavvuf Düsturu Olarak 'An-ı Daim', 'İbnü'l-Vakt', 'Ebu'l-Vakt' Düşüncelerinin Klasik Şiire Yansımaları", s. 146.

sûfînin benliğini kayıtsız şartsız ortadan kaldırması; tam bir teslimiyetle kendini Allah'a adaması gerekir.

İbnü'l-vakt olma, içinde bulunduğumuz hâli ifade eder. Sûfîlere göre tarikat fiillerini icra etmede vakti gözetmenin, fiillerin neticesinde meydana gelen hâli murakabe ve nefsi daima muhasebe etmenin Hakk'a vuslatta önemli kurallardan biridir.[44] Hücvirî, ibnü'l-vaktlığı ilahî tecellînin bir parçası olarak kabul eder. Ona göre Allah'tan ilahî bir tecellî kulun kalbine varıp onu cem' hâline ulaştırdığında artık onun keşfinde ne gelecek ne de geçmiş hatırası kalır. Kul, geçmiş ve gelecek kaygısından kurtularak Hak ile sarhoş olur.[45] Kişinin içinde bulunduğu hâlet-i ruhiye onun zaman algısını da şekillendirdiğinden sûfî o an neyi arzuluyorsa odur. Mutasavvıflar, anı, yatay boyutuyla görmüşler ve düz bir mantıkla geçmişin özlemi ve geleceğin endişesinden uzak olmakla izah etmişlerdir.[46] Ancak İbn Arabi, zamanı Allah'ın "dehr" isminin tezahürü olarak görür; zaman kavramını, Allah'ın zatının bir parçası olarak ele alır.[47] Bu bağlamda Allah'ın zatına ait olan bir kavramın bilincinde olmak ancak belli bir mertebeye ulaşmış kimselere mahsus bir durumdur. Sûfîlere göre akıllı kimse o an ne gerektiriyorsa onun hükmünce hareket eder. Sûfî, nefsin hükmünden kurtulup hâdiselerin arkasındaki hakîkati idrak ettiği anlarda diri, nefsine mağlup olduğu anlarda ise ölü hükmündedir. Kenan Rifâî, bu kişileri seyirlerini Allah'la yapan kimseler olmalarına rağmen, vaktin mahkûmu olarak tanımlar.[48]

İbnü'l-vakt sözcüğünü Şeyhülislâm Yahyâ, doğrudan ele almamış olsa da an kavramını sûfîlerin kullandığı anlamda kullanmıştır. Şâir, geçmişin pişmanlıklarına ve geleceğin kaygısına kapılmadan anı en iyi şekilde değerlendirmeyi aşağıdaki beytinde dile getirirken bu düşüncesini mutasavvıfların meseleye baktığı pencereden bakarak varlık ve yokluk arasında yer alan an/vaktin geçiciliğine vurgu yapar. Şâir, aşağıdaki beyitlerinde muhataplarını zamanın geçiciliği karşısında uyararak bahar eyyamı/zamanını, eldeki tek sermaye olan anı zayi etmemeye ve ele geçmiş olan bu fırsatı en iyi şekilde değerlendirmeye çağırır:

Vakt-i güldür gelinüz fırsatı fevt itmeyelüm
Sanmanuz kim bize bâkî kala eyyâm-ı bahâr *G. 52/5*
Şimdilik bülbül ü gül nâz u niyâzı komasun

44 Semih Ceyhan "Vakit" TDV İslâm Ansiklopedisi, C.42, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 492.

45 Osman Nuri Küçük "Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul 2002, s. 229.

46 Ali Yıldırım, "Bir Tasavvuf Düsturu Olarak 'An-ı Daim', 'İbnü'l-Vakt', 'Ebu'l-Vakt' Düşüncelerinin Klasik Şiire Yansımaları", s. 147.

47 William C. Chittick, *İlahi Aşk*, s. 136.

48 https://akademi.nefesyayinevi.com/tasavvufta-vakit-kavrami/ (Erişim tarihi: 02.12.2018)

Bu safâ demlerini, bulmayalar nice zamân *G:294/4*

İbn Arabî'ye göre Tanrı için "zaman"; ezeliyet, ebediyet ve zamansızlık anlamında bir gerçekliğe sahipken insan için zamanın gerçekliği, içinde bulunduğu vakte aittir.[49] İnsanın içinde bulunduğu ve ait olduğu bu zaman kavramı, akışkandır. Bu akışkanlığın içine kendini salmayan kişi, zamanın akışın dışında kaldığında anın kendisine sunduğu tüm nimetlerden de mahrum kalacaktır. Ancak insanların gelecek kaygısı, içinde bulunduğu toplum, yetiştirilme tarzı, hayata bakış açısı onun anı yaşaması önündeki engellerdendir. Bazen de engel, bizzat kendisidir. Yahyâ, hayattan kâm almayla bütünleşen ve anı yaşamanın sembolü olan bahar üzerinden anı yaşamaya ve hayattan kâm almaya davet eder insanları. Ona göre insan, ister yaşlanmış olsun isterse de başka bir hâlde olsun bahardan kâm almalı ve bunun için de gerekirse bülbülden şevki ödünçlemekten de çekinmemelidir:

Pîrâne ser ne hâl ise kâm al bahârdan
Ar itme isti'are-i şevk it hezârdan *G: 254/1*

Bu âlemde bulunan canlı ve cansız her şey zamanın hükmünde olduğundan her varlık kendisine biçilen zamanı yaşamaktadır. İbnü'l-vakt olan rind, zamanın hükmünün akışına kendini bıraktığından ve yok oluşun bilincine tam vardığından onun eldeki fırsatı kaçırmaya niyeti yoktur. Bu yüzden şâir, sâkîye seslenerek eğlence vaktinin geldiğini, içkiyi acele bir şekilde bezme getirmesini, kadehin hatırını kırmadan onu tam dolu bir şekilde sunmasını ister:

İrişdi vakt-i safâ sâkiyâ getür bezme
Sakın sakın ki olur hâtır-ı kadeh meksûr *G:114/4*

Her şeyin zamanın hükmünce yok olacağı düşüncesini Şeyhülislâm Yahyâ, toprağa düşmüş cür'a/bir yudumluk içecek üzerinden anlatır. Zira insana biçilen zaman sınırlıdır. Şâir, cüzî akıl sahibi olan insanın hiç durmadan bu dünyaya dalmasına ve hayatın geçiciliğini idrak etmeksizin çabalamasına anlam vermemiş olacak ki ona ölümü hatırlatır ve bunu şarabın mucidi, zevk ve eğlencenin sultanı Cem üzerinden anlatır. Ona göre insanın akıbeti toprağa düşmüş bir yudum su gibidir. Nasıl ki bir yudum suyun toprak karşısında bir hükmü yoksa Cem gibi saltanat kadehini elinde tutsa da insanın menzili, nihayetinde tıpkı bir yudum su gibi toprakta kaybolmaya mahkûmdur:

Cür'a gibi 'âkibet hâk-i fenâdur menzilün
Tutalum kim saltanat câmını çekdün Cem gibi G:420/5

49 Osman Nuri Küçük "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", s. 227.

2.4. Kanâatkârlığı ve Dünya Nimetlerine Meyletmemesi:

Tok gözlülük, azla yetinme rindin beğenilen niteliklerindendir. Rindin dünyaya nimetlerine karşı böyle ilgisiz kalmasını sağlayan onun kanâat ve istiğna sahibi olmasıdır. Zira kanâat, tasavvuf erbabında aranan en temel özelliklerden biridir. Kanâat sahibi olmak hak âşığının vasfıdır.[50] Tasavvufta kanâat, bütün cehdini sarf ettikten sonra eline geçene razı olmaktır.[51] Diğer bir deyişle kişinin elindekileriyle yetinip daha fazlasının kaygısını yaşamaması ve Allah'ın kendisine verdiği nimetten dolayı şükretmesidir. Şeyhülislâm Yahyâ da rind yaşam tarzının belirlediği kanâatkârlığı benimseyerek dünya nimetlerinin peşine düşmez. Kuru ekmek ile kanâat etmeyi hakiki bir nimet, istiğna köşesini de dünyanın en rahat yeri kabul etmekle beraber dünya nimetleri için kimsenin minneti altına girmeyeceğini ve minnet belasını çekmeyeceğini söyler:

Nân-ı huşk ile kanâ'at gibi bir ni'met mi var
Künc-i istignâ gibi bir gûşe-i râhat mı var *G:108/1*
İzzet-i dünyâ içün memnûnı olmam kimsenün
Çekmege bâr-ı belâ-yı minneti tâkat mi var *G:108/3*

Şâir, kanâatkârlığını doğan kuşu imgesiyle anlatır. Doğan kuşu, padişahların av kuşudur ve ancak seçkinlerin sahip olabileceği bir kuştur. Doğan yükseklerde uçan bir kuş olduğundan şâir, onu istiğnayla bir tutarak kendi kanâatkârlığını, dünya nimetlerini umursamadığını anlatmaya çalışmıştır. Şâir, iyiliğin kanâat kuşunun umursamazlığının en yüksek noktasında uçarak kanâat avını avladığını söyler:

Evc-i istignâdadur pervâzı bâz-ı himmetün
Hamdü li'llâh kim kanâ'at saydın itmişdür şikâr *G. 47/4*
Evc-i istignâdan ey Yahyâ tenezzül eyleyüp
Himmetüm şeh-bâzı alçaklarda pervâz itmedi *G. 395/5*

Kanâatin kişide hasıl olması için olması gereken şeylerden biri de şâire göre tevekküldür ve şâir tevekkülü fakirin kıblegâhı olarak görür. Çünkü tevekkül, kişinin tüm benliğiyle kendini Allah'a teslim etmesidir ki insanın elindekiyle yetinmesini sağlar. Tevekkülün bu özelliğinden hareketle şâir, kanâati altın bir oluğa benzetir:

Tevekküldür fakîrün kıblegâhı
Kanâ'at hod hemân altun olukdur *Kıta:21/2*

50 Cemal Kurnaz, *Hayâlî Divanı Tahlili,* MEB Yayınları, İstanbul 1996, s. 104.

51 Mahir İz, T*asavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s.120.

İnsanın insana kulluğunun temel sebebi, insanın elindekiyle yetinmemesidir. Ona göre kanâat bir hazinedir ve selamet köşesinde bu hazineye sahip olan kimse fakir olur; ama padişahlara bile boyun eğmez. Ona göre kanâat ehline sığınacağı bir köşeyle ölmeyecek kadar azık yeterlidir:

Kanâ'at gencine mâlik olup künc-i selâmetde
Fakîr olur şeh-i devrâna baş egmez gedâlarda *G.346/4*
Nasîbüm künc-i mihnetde gam-ı gamzeyle hûn-ı dil
Kanâ'at ehline Yahyâ yeter bir gûşe bir tûşe *G.344/5*

Şâir, o kadar kanâat sahibidir ki acı şarabı şahne şerbetine, sâkînin itiş kakışlarını, azarlamalarını da başkasının gönül okşayan sözlerine tercih eder:

Ey şahne şerbetünden hoşdur bana mey-i telh
Gayrun nevâzişinden yegdür 'itâb-ı sâkî *G. 434/3*

2.5. Özgür Olma İştiyakı

Rindliğin önemli hasletlerinden bir de azadeliktir. Bu tabir, rindin hiç kimseye bağlı olmaması, hiçbir şey için onun kimseye boyun eğmemesinden dolayı kendisine verilen bir unvandır ki onun özgür kişiliği vurgulanır. Azadelik, dünya ve ahiret, madde ve mana kayıtlarından kurtulmak, benlik ve bencillikten halas olmayı ifade eder. Dünyadan kurtulmak, nefsin heva ve isteklerinden, ahiret kayıtlarından kurtulmak ise, ibadeti tüm çıkarlardan soyutlayarak sadece Allah'ın rızasını ummayı ifade eder.[52] İbadeti sırf, Allah'ın azabından kurtulmak ve cenneti elde etmek için yapmak, Allah'la bir pazarlığın içine girmek anlamına gelir. Kanâat ve istiğna ise dünya nimetlerinden hiçbir şeye malik olmama ve olmayı arzu etmeme durumunu ifade eder. Kendi kuru ekmeğini padişahın en görkemli sofrasına, yattığı viraneyi saraya tercih eder de yine dünya nimetleri, korku, küçük çıkarlar için özgürlüğünden taviz vermeyi düşünmez. Bir rind olan Yahyâ, istiğna ve kanâat sahibi olup dünyevi olan her şeyden uzak durduğunu ve herhangi bir şeyin kölesi olmadan bu hayatta özgür olduğunu söyleyerek övünür; âşığın kendisi gibi dünya bağından kurtularak kendine bir isim oluşturduğunu söyler.

İdüp Yahyâ gibi kayd-ı cihândan kendisin âzâd
Olup âlemde bî-nâm u nişân bir ad ider âşık *G.185/5*

Dünyayı ancak her türlü kaygıdan ve prangadan kurtulmuş olan zihinler özgür bir şekilde müşahede edebilir. Korkular, kaygılar insanın

52 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi ve Şerhi*, s. 47.

eşyayı anlaması ve anlamlandırmasında bir engeldir. Bunun farkında olan şâir, sevgilinin saçlarına tutulup oradan nasip almayı dünyanın bütün bağ ve bahçeleriyle eşdeğer gördüğünü söylerken ekler: Bahçeye benzettiği dünyayı seyretmek için özgür bir zihne ihtiyaç vardır:

Zülfi kaydında olan bâg u bahârı neyler
Seyr-i gülzârda bir hâtır-ı âzâd ister *G. 85/2*

Şâir, aşkı da insanın özgürlüğünü elinden alan unsurlardan birisi olarak kabul eder. Zira aşk, bir sarmâşık gibidir. Sarıldığı bedeni tamamen esir alarak iradeyi yok eder. Aşkın bu özelliğinden dolayı şâir, gönlüne her saçı zincir gibi halka halka olana esir olmanın kendisine lazım olmadığını, bu dünyada az da olsa tüm kayıtlardan azade yaşamasını önerir. Şâir, bir adım daha ileri giderek Mecnûn'un tam Leylâ'yla evlenme akdiyle özgürlüğünü yitireceği demde ondan kaçıp sahraya sığınmasıyla özgürlüğünü kurtarmıştır:

Her saçı zencîre lâzım mı esîr olmak sana
Ey gönül bir iki gün âlemde bî-kaydâne gez *G: 135/4*
Giriftâr olayazdı pay-bend-i 'akd-ı Leylâ'ya
Kaçup sahrâlara kurtuldı Mecnûn hâne kaydından *G:291/2*

Şâire göre azadeliğin önündeki en büyük engel, dünyanın geçici nimetlerine meyildir. Şâir, bunu kuş-yuva imgesi üzerinden anlatmaktadır. Ona göre insanın belalara düşme sebebi, insanların dünya nimetlerine meyletmesidir. İnsanın kurtuluşunu şair, kuş imgesi üzerinden anlatır. Ona göre kuş yuvadan kurtulunca özgürleştiği gibi dünya nimetine meyleden gönül de nimetlerinden yüz çevirdiğinde belalardan kurtulup kuş gibi özgür olmuştur:

Gönül şol mürge döndi kurtulınca lâne kaydından
Giriftâr ola bir dâm-ı belâya dâne kaydından *G:291/1*

Şâir, azade olmayı arzulasa da dünyaya meyletmenin insanın doğası gereği olduğunun bilincindedir ve insanın dünya nimetlerinden, iktidar olma hevesinden kolay kolay vazgeçemeyeceğini bilir. Şâir, bunu "ola mı" soru cümlesiyle ifade eder ve "Bu dünyanın tacından kabasından kurtulup derviş gibi bu âlemde başıboş gezmek mümkün mü?" diye sorar:

Ola mı kurtulavüz tâc ü kabâ kaydından
Gezevüz 'âlem-i ıtlâkda dervîşâne *G. 331/4*

2.6. Kader ve Kazaya Boyun Eğme:

Şeyhülislâm Yahyâ'nın rind anlayışında, kaza ve kadere boyun eğmek

önemli unsurlardandır. Bu anlayış, imanın da temel şartlarından birisidir. Kaza ve kader, Allah'ın nesneleri ve olayları özellikle sorumluluk doğuran beşerî fiilleri, ezelde planlayıp zamanı gelince yaratması anlamına gelir. Sözlükte "gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak" gibi mânalara gelen kader, "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirlemesi" diye târif edilir. "Hükmetmek; muhkem ve sağlam yapmak; emretmek, yerine getirmek" anlamlarındaki kaza ise "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi" şeklinde tanımlanır.[53] Tasavvufun rıza adını verdiği on makamından biridir, kader ve kazaya boyun eğmek. Rıza mertebesinde sâlik, tecellî eden her şeye kayıtsız şartsız boyun eğer.[54] Rind, kendini gönül adamı olarak kabul ettiğinden inancının ve yaşam tarzının gereği olarak kazaya ve kadere boyun eğer. Şeyhülislâm Yahyâ, bir rinddir, başına gelen her şeyin Allah'tan geldiğine imanı tam olduğundan isyan etmekten kendini uzak tutar ve olan her şeye sabrederek kaderine teslim olur ve rıza gösterir:

Çün hükm-i kazâdur bu cefâlar bu belâlar
Yahyâ'ya düşen cân ile teslîm ü rızâdur *G. 78/5*

Şeyhülislâm Yahyâ, kader ve kaza için gösterdiği teslimiyeti, ecel için göstermez, ecele yalvararak onu rahat bırakmasını ister. Çünkü şâirin sevgili için nakd-ı can olarak ayırdığı canı, ecel ondan istemektedir. Bundan dolayı da şâir, ecelden canını almaması için yalvarmaktadır:

Ey ecel sen de tekâzâ itme alma cânımuz
Lâzım olur virmege cânâna nakd-i cân bize *G. 326/4*

İslâmî inançta yeryüzünde halk edilen her şey Allah'ın kudretinin bir ürünüdür ve Allah'ın "ol" emriyle meydana gelmiştir. Şeyhülislâm Yahyâ da bu düşünceden hareket ederek âşıkların aklını başından almasına neden olan sevgilideki güzelliğin kader kalemi tarafından meydana geldiğini yani Allah'ın bir tecellîsi olduğunu aktarır. Şâir, sevgilinin güzelliğini güzellik kitabına benzeterek bu kitabı yazanı da kaza kalemi olarak tasavvur etmiştir. Bu güzel kitabın bitişini, mührünü, süsünü de sevgilinin dudakları etrafındaki tüyler olarak tasvir etmiş ve aşkı kaderin bir parçası saymıştır:

Yazmış ey Yahyâ kitâb-ı hüsnini kilk-i kazâ
Hatt-ı la'li ol kitâb-ı müstetâbun hatmidür *G. 128/5*

53 Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 24*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, s. 58.

54 Mahir İz, *Tasavvuf*, s. 126.

2.7. Samimi Olma ve Riyadan Yüz Çevirme:

İslâm'ın temel kıstası, kendini mümin diye târif eden kimsenin İslâm'ın belirlediği inancı ve düşünceyi kendine yaşam tarzı haline getirmesi ve bununla özdeşleşmesidir. İslâm düşüncesinde davranışa dönüştürülmemiş iman, sadece sathi bir inanç olur; ama eğer kişi bunu sırf toplumda itibar elde etmek için yapıyorsa bu riyakârlık olur ki bu durum İslâm'ın ön gördüğü en büyük günahlardan biridir. Zaten rind ile zâhid, bu noktada birbirinden ayrılır. Rindin, imanında menfaat, dünyevî makam elde etme gayesi olmadığından ve saf bir aşkla Allah'a bağlandığından onun imanı kâmil bir imandır; ancak zâhidin imanında cennet kaygısı vardır, ibadette kurduğu Kevser ve huri hayalleri onu samimiyetten uzak tuttuğu gibi imanına da zeval getirir. Bu da onu ikiyüzlü davranmaya sevk eder. Rind, böyle bir şeyi kendisine asla yakıştırmaz ve bu tür şeylerden uzak durur. Sürekli nasihatte bulunan zâhidin nasihatleri de samimiyetten uzak olduğu için rind bunların hiçbirine itibar etmez:

Rind-i bî-pervâ riyâ vü zühdü rû-pûş eylemez
Kavl-i nâsih olsa dür gûşına mengûş eylemez
Gül gibi sâgar gire destine kim nûş eylemez
Vâ `iz-i şehrün kimesne pendini gûş eylemez
'Ayş u nûşa es-salâdur bir mübârek rûzdur *Tah. 20/2*

Baharın gelmesiyle zevk ve safa devri yeniden başlar. Çünkü kış boyunca uzak kalınan içki meclisinin baharla yeniden kurulması demektir. İçki meclislerinin yeniden kurulup rindlerin doyasıya eğlendiği dönemdir. Rind, sarhoş olup gerçek kişiliğini ortaya koyduğundan bahar mevsimi riyanın ortadan kalktığı dönemdir. Bu yüzden şâir, zâhide seslenerek baharın gelmesiyle riya devrinin bittiğini haber verir:

Cülûs itdi serîr-i bâga gül irdi safâ devri
Be zâhid halka-i rindâna gel gitdi riyâ devri *G.399*

Vaiz, şeyh, imam, sûfî, softa olarak da anılan zâhid, rindin sürekli saldırılarına maruz kalır. Tabiî rind, zâhide saldırırken zâhid de geri durmaz ve onu dinden çıkmakla suçlar. Rind, zâhidin ya da vaizin güttüğü züht davasında samimi olmadığını çok iyi bilir. Her ne kadar züht davası gütse de görüntü itibariyle pek dinle, zühtle ilişkisi olmasa da asıl züht sahibi rindin kendisidir. Dışta dindar görünmese de içinde dini samimiyetle yaşan rind, bu yüzden züht davasının nasıl güdüldüğünü zâhide göstermek ister:

Dâ'vâ-yı zühdi gösterelüm biz de vâ'ize
Nâ-dân sanur ki zerk u riyâyı tuyurmadı *G. 424/4*

2.8. Zâhir ve Batın Bağlamında Rind ve Zâhid Algısı

Klasik şiirde idealize edilmiş bir tip olarak karşımıza çıkan rind, genelde zâhid ile beraber kullanılır.[55] Harâbâtî olan rind, meyhâneden çıkmayan devamlı sarhoş bir gönül ve umumi mânada bir tasavvuf eridir. İki dünyayı terk ederek Allah'a yönelmiş[56] samimi bir âşıktır. Eski şiirde aşk sadece bağlanma biçimi değil, aynı zamanda bilmenin sırrına da ulaşmanın yoludur. Âşık irfan sahibidir ve bilgiyi sezgi yoluyla elde eder.[57] Eski kültürde irfan her zaman okunarak elde edilen ilimden üstün tutulur. Kitabi olarak elde edilen bu ilim amele yansıtılmadığından sathi olup sadece şekilseldir. Hâlbuki irfânî ilim bir yaşam tarzıdır ve özümsenerek, yaşanarak elde edilmiştir. Bu iki ilim arasındaki fark, zâhidle rind arasındaki farkın temelini oluşturmuş, zâhid zâhire saplanıp kaldığından batına ulaşamayıp hakikatten mahrum kalmıştır. Bu mahrumiyet onun rindin irfânî boyutunu görmesini engellediğinden rinde sürekli saldırmasına neden olmuştur.

İslâm dininin temel amacı Allah'a ulaşmaktır ve bu dine ait tüm gruplar da aynı amaç için bir araya gelmiş olsa da bu grupların tarzları birbirinden farklı olduğundan gruplar arasında çatışma da kaçınılmaz olmaktadır. Ancak her kesimin iddiası, kendi yolunun doğru diğerinin yanlış olduğudur. Tasavvuf erbabı olan rind, Allah'a ulaşma yolunda her şeyin terk edilmesi ve Allah'la kul arasına girecek her şeyi aradan çıkarmayı hedefleyerek mutlak bir terk anlayışını geliştirmiştir. Her ne kadar zühdîlik kavramı günlük dilde olumlu bir anlam ifade edip salih imanı temsil etse de tasavvufun içerdiği irfânî boyutun etkisiyle olumsuz bir anlam kazanmıştır. Zühdî kelimelere bu noktadan bakıldığında, hedef olarak vahdeti yani mutlak olanı değil, onun vaat ettiği cennetini amaçlayıp cehennemden kaçmayı hedeflediği gözlemlenmektedir.[58] Bu iki bakış açısının yarattığı farklılık, zâhidin rindin aşkın olana ulaşmak için bir araç ve aşama olarak gördüğü unsurları zâhiren anlayıp olumsuz kanâate varmasına sebep olur. Şâir, zâhide seslenerek harâbât ehlini elindeki kadehe, cebinin boş olmasına bakarak hor görmemesini söyler:

55 Ali Yıldırım, "Taşlıcalı Yahyâ İle Şeyhülislâm Yahyâ Divanlarında Zühdî ve Harâbâtî Kelimelerinin Kullanımı", s. 74.

56 Kurnaz, *Hayâlî Divanı Tahlili,* s. 115.

57 Muhsin Macit, *Kırklar Divan,* Kapı Yayınları, İstanbul 2009, s. 10.

58 Ali Yıldırım, "Taşlıcalı Yahyâ İle Şeyhülislâm Yahyâ Divanlarında Zühdî ve Harâbâtî Kelimelerinin Kullanımı", s. 74.

Hor bakma gel harâbâtun kadeh-cerrârına
Gam degül ceybi tehî olduysa bî-gamdur hele *G:340/4*

Rinde göre dünya, insanlar için hazırlanmış bir mekân, insanlara sağlanmış bir imkân ve yine insanlara sunulmuş bir fırsattır. Fırsatlar, belirli zaman dilimi içinde insanlara tanınan ayrıcalıklardır. Hayat, imkânsa yaşamak fırsat olmalıdır. İmkânlar bitmeden, fırsatlar ganimet bilinmelidir.[59] Şâir, rindin elindeki kadehi bir fırsat olarak bilse de zâhid için şarap, ayıplanması gereken büyük bir günahtır. Çünkü zâhid şarabın, mestliğin hakikatini ve keyfiyetini idrak edemez; şâire göre bu, Allah'ın herkese bahşetmediği bir özelliktir:

Ne bilsün meclis-i rindânı zâhid
O bezme her kişi olmaz murahhas *G.165/4*

Şeyhülislâm Yahyâ, kendini beğenmiş zâhidin bu ayıplamalarını hoş görmez. Günah olsa bile sarhoşluğun cürmü ayıpsız ve riyasız oluğundan zâhidin ayıplamayı bırakmasını ister. Şâir, zâhide Allah'ın Settâr olup tüm günahları örttüğünü de hatırlatmaktan geri durmaz:

Pür cürm ise de ta'nı ko ey zâhid-i hod-bîn
Bî-'ayb u riyâdur hele cürm ü güneh-i mest *G.23/2*
Tutalum gözi açıklardan olmuşsın be hey zâhid
Hudâ Settârdur ta'n itme rinde 'ayb-bîn olma *G.313/3*

Rind ü Zâhid anlatısında mekân ile kişileri arasında görme, anlama ve yansıtmaya bağlı olarak karşılıklı bir ilişki vardır.[60] Mekân, kişilikle özdeşleştiği için şâire göre mescid mutlak varlığa erişmeden, bütün kayıtlardan vazgeçip onun varlığıyla var olmadan inanılan ve tapılan vehmin ve isteğin yarattığı Tanrı'ya inanan[61] kuru softaların mekânıyken inancı özümsemiş ve tüm benliğiyle kendini Allah'a adamış samimi âşıkların mekânıysa meyhânedir. Bu yüzden şâir, mescidi riyayla bütünleştirirken meyhâneyi samimiyetin mekânı olarak telakki eder:

Mescidde riyâ-pîşeler itsün ko riyâyı
Mey-hâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyi *G. 432/1*

Zâhid, dinin temel vazifelerini yerine getirirken bile bunları bir samimiyet olsun diye değil, riyakârlığı yüzünden yapmaya çalışır. Kendini

59 Ömer İnce, "Hafız'ın Bir Gazelinin Modern Yaklaşımla Açıklama (Şerh-Tahlil) Uygulama Denemesi", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/6 Fall 2009, s. 257.

60 Ahmet İçli, "Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid Eserinde Mekân: Meyhâne ve Mescit", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1 Winter 2012. s. 1308.

61 Mustafa Çevik, *Mevlânâ'da Aşk ve Varoluş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 22.

dindar ve takva sahibi biri göstermek için de üzerinde hırka ve cübbe, başında sarık ile ortalıklarda gezmeye başlar. Tasavvufta, hakikate ancak aşkla ulaşılacağına inanılır. Yalnızca ilim ve akılla ya da şekilsel hareketlerle Hakk'a vasıl olmak mümkün değildir. Bu sebeple mutasavvıflar insanı Hakk'a götürmeyen zâhirî ilme değer vermezler.[62] Rind, kerametin kuru bilgiden, akl-ı maaştan, cübbe ve sarık bağlamakla olmayacağını çok iyi bilir. Bunlardan zâhidin vazgeçmesini ister. Ancak zâhidde İbrahim Edhem'in coşkunluğunun olmadığını bildiği hâlde tac-ı Ekrem'den, yani İbrahim Edhem'in fakrı tercih ederek tacından ve dünyevî olan her şeyden vazgeçişini örnek alarak bu yoldan vazgeçmemesini salık verir:

Hırka vü tâc ile zâhid kerem it sıkleti ko
Ademe cübbe vü destâr kerâmet mi virür *G:107/5*
Tâc-ı Edhem neş'esin terk itme bâri zâhidâ
Çünki yokdur sende İbrâhim Edhem neşvesi *G:404/2*

Zâhidin rindi güzel sevmekten, bâde içmekten men etmesi, rindliğin temel hasletlerini kınaması aslında onun hiç güzel sevmemiş, bâde içmemiş ve ilahî aşk badesinin keyfiyetine varmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer o, rindlerin meclisindeki safayı görmüş olsaydı, savunmuş olduğu bütün değerleri bırakıp mescid yerine meyhânenin yolunu tutardı. Zaten toplum içinde de revaç bulan zâhidin bulunduğu mescit değil meyhânedir. Şâir, zâhidin bir gün bunu anlayıp zühd binasını viran etmesinden korkmaktadır:

Bir revâcı var harâbâtun ki bir gün korkarın
Zâhid-i şehre bînâ-yı zühdi vîrân itdürür *G:62/4*

Zâhid, gelecek kaygısı taşıyıp yarını düşünürken rind, gelecekle ilgilenmez. O, ibnü'l-vakttır. Bundan dolayı da riya ve zühtten yüz çevirmiş ve bunların arkasına gizlenmekten de şiddetle kaçınmıştır. Zâhid, sürekli vehimler üreten ve ilahî kudret karşısında şaşkın olan aklının tedbirleriyle nasihatlerde bulunur. Şâirin durduğu noktada akıl, insanı doğruya ve hakikatin bilgisine, ilahî güzelliğe yöneltmediği gibi insanı gam bataklığına salarak orada aciz bırakır. Çünkü akılla ilahî hakikat ve onun sırlarına ulaşmada sâlikin ulaşacağı yer sadece şaşkınlık kalesidir.[63] Bundan dolayı rind, zâhidin cüzî aklının ürünü olan hiçbir sözüne kulak asmayı uygun görmez:

Nâsıhâ pendün kabûl olmaya şâyed diyesin
Hayf kim pîr-i mugânun tutmadum irşâdını *G:433/4*

62 Ali Canip Yöntem, "Eski Edebiyatımızda Aşk", *Prof Dr. Ali Canip Yöntem 'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri,* (haz. Ahmet Sevgi-Mustafa Özcan), Sözler Yayınları, İstanbul 1996, s. 137.

63 Kenan Bozkurt, Fuzûlî'de Güzellik Tasavvuru, s. 413.

Sonuç:

Klasik edebiyatın önde gelen gazel şâirlerinden Şeyhülislâm Yahyâ, gerek yazdığı şiirlerle gerek kişiliği, sahip olduğu ilim irfanıyla döneminde takdir kazanmış ve saygı bulmuş bir şahsiyettir. Şâir olarak ön plana çıktığı hâlde o, şiirlerinde kendini şâir olarak tanıtmaz; kendini rind, ârif, âşık ve divane olarak tanıtır. Ancak rindlik, Şeyhülislâm Yahyâ'nın şiirlerinde sadece bir istiare olmayıp şâir için bir yaşam tarzıdır. Yahyâ, Şeyhülislâm olmasına rağmen rindin temel özelliği olan aşk, şarap, meyhâne gibi konulardan uzak durmamış, kuru softalığa, riyakârlığa karşı çıkmıştır. Ancak onun dile getirdiği görüşler, İslâm kurallarına zâhiren aykırı gibi görünse de şâir, klasik şiirin tasavvufî söylemle yoğrulmuş, irfânî bir boyut kazanmış mecâzî diliyle somut unsurlar üzerinden tasavvufî konuları, ideal insan tipi olan rindi başarıyla anlatmıştır. Şeyhülislâm Yahyâ, tabiatındaki rindâne edayla insan ömrünün kısalığı karşısında anı yaşamayı, bu kısacık ömrü zayi etmeden ezelden kendisine sunulan aşk badesinden cür'alar çekerek tüm benliğiyle her anı ilahî aşka adamasını savunur. Ondaki zevk, safa, hayattan kâm almalı, gam ve kederden uzak bir yaşam sürme gibi tüm unsurlar tasavvufun temel unsurlarının sembolik söyleminin bir parçasıdır. O, yaşamın gayesini, hayatın anlamını şarap/ilahî aşk neşvesinde saklı bulur. Şarap, onun için yaşamın özü; düşüncenin cilasıdır.

TYB AKADEMİ / *2019/25: 153-179*

Kaynakça

Adonis (2014), *Arap Poetikası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ahmed Âsım (2000), *Burhân-ı Katı*, TDK Yayınları, Ankara.

Andrews, Walter G. (2000), *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bozkurt, Kenan (2016), *Fuzûlî'de Güzellik Tasavvuru* (Basılmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.

Ceyhan, Semih (2013), "Vakit" *TDV İslâm Ansiklopedisi, C.42*, TDV Yayınları, İstanbul.

Chittick, William C. (2018), *İlahi Aşk* (çev. Ö.Saruhanlıoğlu-K.Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul.

Çevik, Mustafa (2004), *Mevlânâ'da Aşk ve Varoluş,* İnsan Yayınları, İstanbul.

Demirel, Şener (2015), "Mevlevilik ve Burdur'da Yaşamış İki Mevlevi Şâir: Fedâyî Dede ve Servî Dede", 1. Burdur Sempozyumu, c.2. Burdur.

Devellioğlu, Ferit (2003), *Osmanlıca-Türkçe Lügât*, Aydın Kitabevi, İstanbul.

Dikmen, Melek (2004), *Klasik Türk Şiirinde Dini-Tasavvufî ve Profan Şiir Tasnifinin İncelenmesi ve Şeyhülislâm Yahyâ Örneği*, (Basılmamış YL Tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Güler, Zülfü (2011), Fuzûlî'nin Divanına Sosyal Psikoloji Açısından Bir Bakış (Ötekileştirilmiş Fuzûlî)", Adıyaman Üniversitesi SBE Dergisi, Yıl: 4, Sayı: 7, Aralık.

https://akademi.nefesyayinevi.com/tasavvufta-vakit-kavrami/ (Erişim tarihi: 02.12.2018)

Hücvirî (2010), *Keşfü'l-Mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ) Dergah Yayınları, İstanbul.

İçli, Ahmet (2012), "Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid Eserinde Mekân: Meyhâne ve Mescit", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1 Winter.

İnce, Ömer (2009), "Hafız'ın Bir Gazelinin Modern Yaklaşımla Açıklama (Şerh-Tahlil) Uygulama Denemesi", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/6 Fall.

İz, Mahir (1997), *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Kaplan, Mehmet (2000), "Yahyâ Kemal ve Rindlik",Yahyâ Kemal İçin Yazılanlar c.2, (haz. Kazım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları. İstanbul.

Kavruk, Hasan (2001), *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*, MEB Yayı., İstanbul.

Kelâbâzî (1992), *Doğuş Devrinde Tasavvuf* (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul.

Kesik, Beyhan (2007), "Nefi'de Rintlik", EKEV Akademi Dergisi, Yıl:11 Sayı:33, Erzurum.

Komisyon (2005), *TDK Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara.

Kurnaz, Cemal (1996), *Hayâlî Bey Divanının Tahlili*, MEB Yayınları., İstanbul.

Kutluer, İlhan (1995), "Felek" *TDV İslam Ansiklopedisi C. 12,* TDV Yayınları, İstanbul.

Küçük, O.Nuri (2002), "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul.

Levend, A.Sırrı (1984), *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

Mengi, Mine (1985), *Divan Şiirinde Rintlik*, Bizim Büro Yayınları, Ankara.

Mengi, Mine (2000), *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Mermer, Ahmet–Koç, Neslihan (2005), *Eski Türk Edebiyatı Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Nasrullah Pürcevâdî (1998), *Can Esintisi* (çev. Hicabi Kırlangıç), İnsan Yayınları, İstanbul.

Pakalın, Mehmet Zeki (1993), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü c.3*, MEB Yayınları, İstanbul.

Pala, İskender (1997), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Sucu, Nirgül (2014), "Hakikatin Estetik Boyutu Tasavvuf ve Divan Şiirinin Müşterekleri, II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu, Kastamonu.

Şemsettin Sami (2017), *Kâmûs-i Türkî*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul.

Şentürk, A.Atilla- Kartal Ahmet (2006), *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul.

Şimşek, Esma (2009), "Yakınma/Yakarışlar Dünyasında Felek ve Türk Halk Edebiyatına Yansımaları", Millî Folklor, Yıl: 21, Sayı: 84, Ankara.

Vanlıoğlu, Mehmet-Atalay, Mehmet (1994), *Edebiyat Lügâti*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum.

Yavuz, Yusuf Şevki (2001), "Kader" *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 24*, TDV Yayınları, İstanbul.

Yekbaş, Hakan (2009), "Mahallîleşme ve Şeyhülislâm Yahyâ", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/5 Summer.

Yıldırım, Ali (2007), "Eski Türk Edebiyatı Kaynaklarında Görülen Yanlış ve Çelişkiler", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 2/4 Fall.

Yıldırım, Ali (2007), "Taşlıcalı Yahyâ ile Şeyhülislâm Yahyâ Divanlarında Zühdî ve Harabatî Kelimelerinin Kullanımı", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 17, Sayı:217, Elazığ.

Yıldırım, Ali (2015), "Bir Tasavvuf Düsturu Olarak 'An-ı Daim', 'İbnü'l-Vakt', 'Ebu'l-Vakt' Düşüncelerinin Klasik Şiire Yansımaları", Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, Sayı:7 Eylül, Tuzla.

Yöntem, Ali Canip (1996), "Eski Edebiyatımızda Aşk", *Prof Dr. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri,* (hz. Ahmet Sevgi-Mustafa Özcan), Sözler Yayınları, İstanbul.

TYB Akademi Dergisine Gönderilecek Yazılarda Uyulması Gereken Kurallar

TYB Akademi Dergisi yılda üç kez yayımlanan yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

1. Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yayın Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
2. TYB Akademi Dergisi Türkçe'nin yanı sıra başta Arapça, Farsça ve İngilizce olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.
3. Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
4. Gönderilen yazı bir bildiriyse ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınabilir.
5. Yazılarda makaleler için üst sınır metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 8 bin kelimedir.
6. Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile (97 veya daha ileri bir versiyonuyla) yazılmalıdır.
7. Gönderilmesi planlanan yazılar şu eposta adreslerine iletilmelidir.

   tybakademi@gmail.com

   mekala@ybu.edu.tr
8. Yazıların başına (başlıktan hemen sonra), 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde öz (abstract) eklenmelidir.
9. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (keywords) her bir özetin altına yerleştirilmelidir.
10. Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez. Yazısı yayımlanan yazarlara ve yazıların hakemlerine dergiden 1 (bir) adet gönderilir.
11. TYB Akademi Dergisinde yayımlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.
12. Yayımlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.
13. Dipnotlar aşağıdaki usule göre verilmelidir:
    - **a. Makale**: Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası. Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çev. adı-soyadı, *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.
    - **b. Kitap**: Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası. Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörün Adı-soyadı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası. Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çev. Adı-soyadı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.
    - **c. Tekrar eden atıflar için**: Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitabın sadece yazarı, makale ya da kitap adı ve sayfa numarası yazılacak.
    - **d. Ansiklopedi maddeleri**: Yazarı bilinen maddeler için; Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası. Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için: "Madde başlığı", Ansiklopedinin Adı, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.
14. Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.
15. Yazarın isteği, editörün de onayıyla makalelerde APA sistemi de kullanılabilir.