

İlim Yayma

YIL 1 • SAYI 1 • YAZ 2005

Edebiyat

Tarih

Din

Siyaset

Ekonomi

İlim Yayma Vakfı Bülteni



Mis gibi
yumuşaklık...

Bingo[®]

soft



İlim Yayma'dan

Çıkarken

Ömer Ferit Kam, Mahir İz'le beraber Saraçhane'den Vefa'ya çıkarlarken, şöyle derin bir iç çeker ve der ki:

- "Azizim, Vefa yokuşunu epey düzlediler!" Mahir İz, sözdeki nükteyi hemen anlar tabii.

Elinizde tuttuğunuz bülten, *Vefa yokuşunun* henüz düzlenmediğini, kendileri için emek çeken büyüklerine lâıyk olmaya çalışan bir genç neslin capcanlı yetişmekte olduğunu göstermeye talip. Buna bakılıp, ekilenlerin yeşermeye başladığını görmenin hazzı tadılınsı diye...

İlmin yayılmasını kendisine amaç edinmiş bir camianın mensupları olan genç araştırmacıların, dağarcıklarında biriktirdiği şeyleri nazar-ı dikkatinize sundukları ilk sayımızla karşınızdayız. Okuduklarından, gördüklerinden, dinlediklerinden biriktirdiklerini zihinlerinin ve gönüllerinin imbiğinden geçirerek huzurunuza getirdiler. Omuzlarına yüklenen *istikbali inşa etme sorumluluğunun* bilincinde olarak...

* * *

Her şeyin ilki zordur. Hele bu, süreli bir yayın işi ise, zorluklar da kat be kat artar. Üç ayda bir yayınlanacak bültenimizin bu ilk sayısını hazırlarken, *izlenecek* ve *referans gösterilecek* bir yayın ortaya çıkarmanın tatlı endişesini taşıyarak çalıştık.

Bu sayıda, çeşitli alanlarda akademik çalışmalar yapan ve Misafirhanemizde ikamet eden genç arkadaşlarımızın, üzerinde titizlikle çalıştıkları ürünlerini; edebiyat, din, ekonomi, tarih ve siyaset başlıkları altında bulacaksınız. Fakat bültenimizde sadece bu sahalarda yapılmış çalışmalar yer almayacak. Sizlerin vereceği destek ile birlikte, muhtevamız zenginleşecek, çeşitlenecek ve renklenecek.

Şunu da belirtmeliyiz ki, makalesi yayınlanan arkadaşlarımız, profesyonel anlamda akademisyen değil, akademisyenlik yolunda adım atan genç arkadaşlarımızdır. Zaten bu bültenin yayın gayelerinden en mühimi, geleceğin ilim adamları olan genç araştırmacıların yazılı eser vermeye alışmalarına önayak olmaktır. Bu sebeple, okuyacağınız yazıların, sahalarında son sözü söylediği ve kesin hükümler içerdiği düşünülmemelidir. Okurken, değerlendirirken ve bazı kusurları tespit ederken, bu hususun gözden uzak tutulmamasını dileriz. Katkılarınız, emeği geçenleri ve geçecek olanları, daha doğru düşünebilme ve düşündüklerini daha derli-toplu aktarabilme noktasında yüreklendirecektir.

Sizi bu ilk sayımızla baş başa bırakırken, daha çaplı ve doyurucu bir muhteva için her türlü teklif, destek ve yapıcı eleştirilerinizi beklediğimizi tekrar ifade ederiz.



İlim Yayma
İlim Yayma Vakfı Bülteni

YAZ 2005 • Yıl 1 • Sayı 1

İmtiyaz Sahibi:

İlim Yayma Vakfı Adına,
Mütevelli Heyeti Başkanı
Doç.Dr. Kahraman EMMİOĞLU

Yazı İşleri Müdürü:

Ömer AYDIN

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 2

Eminönü - İstanbul

Tel : 0212 511 22 90 (pbx)

Fax : 0212 511 22 91

E-mail : bulten@ilimyaymavakfi.org

Web : www.ilimyaymavakfi.org

Grafik Tasarım : Simetri Ajans

Baskı : Toprak Grafik ve

Matbaacılık Ltd. Şti.

Ücretsizdir. Üç ayda bir yayınlanır.
Kaynak gösterilerek iktibas yapılabilir.
Yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

İÇİNDEKİLER

Edebiyat

Mesnevi Hikayesi: Yahudi Vezirin Hıristiyanlara Hilesi / İbrahim ALLAHVERDİYEV	3
Dil-Düşünce-Varlık Ekseninde İnsan ve Dil İlişkisi Üzerine Bir Yaklaşım / İlyas ALTUNER	7

Tarih

Osmanlı Devletinin / Hanedanının Doğuşunda Rüya Motifleri / Mustafa Naci DOKUMACI	9
Osmanlı Devleti'nde Nevruz / Fatih KÖSE	14
Azerbaycan Vakıfları / Qiyas ŞÜKÜROV	17

Siyaset

Putin Dönemi Rus Dış Politikası / Salman KELİEV	20
Avrupa Yerel Özerklik Şartı ve Türk Hukuku'nun Uyum Sorunu / Bedrettin KESGIN	23

Din

Vahyin Tanımı, Çeşitleri Ve Gerçeği / Mohamad İBRAHİM	26
Kitab-ı Mukaddes Nedir? / Yasin MERAL	28
"Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri"ne Dair Notlar / Taha KILINÇ	30
Gazâlî Şüpheliğinden Harekette İslâm Düşünce Geleneğini Okumaya Dair Bir Yöntem Denemek / Ali TEKİN	35
Misyonerlik Faaliyetleri Ve Türkiye / Abdülkadir YELER	39

Ekonomi

Türkiye ekonomisinin tarihsel seyri (1) / Mehmet Nuri ÇETİN	43
Avrupa Birliği'nin Vergilendirme Politikası ve Türk Çevre Politikalarında Uygulanan Mali Araçların (Vergiler) Etkinliği / Abdülselem DEĞER	45
Kayıtdışı Ekonomi Olgusuna Farklı Bir Bakış / Elnur OSMANOV	48
Küreselleşmenin İstihdam Üzerine Etkisi / Ahmet TÜRKAN	51

Sevgili Okuyucum,

Vakfımız, 1973 yılında İlim Yayma Cemiyetinin ihlas sahibi kurucu ve yöneticilerinin teşebbüsü ile kurulmuş ve aynı yıl aynı ihlasla çalışmalarına başlamıştır. Kurucularımızdan ahirete irtihal etmiş olanlara Cenab-ı Haktan rahmet, sağ olanlara ise sağlık ve afiyetler niyaz ediyoruz.

Kuruluşumuzun temel hedefi; Ülke ilmine katkı sağlamak ve bu maksatla ilim yolunda olan insanımızın çalışmalarına maddi ve manevi katkı sağlamaktır. Bu bağlamda ilim yolunda ilerleyen gençlerimizden lisans ve lisans üstü çalışmalar yapanların ihtiyaç duydukları imkanların sağlanmasının ve geleceğe ümitle bakan vasıflı insanların yetişmelerinin başlıca misyonumuz olduğunu belirtmeliyiz.

Çalışmalarımızı Daha geniş kitlelere, özellikle de Vakfımız imkanlarından yararlanan ve Vakfımıza yardımlarını

esirgemeyen değerli insanlarımıza kısa da olsa duyurmak ve müstait gençlerimizin ilmi ve edebi yazılarını neşredek bir vasat oluşturmak maksadıyla "İLİM YAYMA" adıyla elinizdeki bu küçük hacimli ilmi ve edebi bülteni çıkarttık. Bunun ilk Bülten olması sebebiyle bir takım kusurlarımız olacaktır. Her başlangıçta bir takım acemiliklerin olması ve gözden kaçırılan hususların olması tabiidir Siz okuyucularımızdan bu gibi hata ve eksiklikler için affınızı ve engin müsamahanızı diliyor daha verimli ve doyurucu bir Bülten haline getirmede sizlerin katkılarını istirham ediyoruz.

İlmi araştırma ve edebi yazıları ile Bültenin çıkarılmasında katkıda bulunan akademisyenlerimize ve yazarlarımıza, Tertip Komitesine teşekkürlerimi arz ederim.

Bültenin, Vakfımıza ve yayın hayatına hayırlı olmasını dileriz.

Doç. Dr. Kahraman Emmioğlu
İlim Yayma Vakfı
Mütevelli Heyet Başkanı

Mesnevi Hikayesi: Yahudi Vezir'in Hıristiyanlara Hilesi

İbrahim ALLAHVERDİYEV*

Peygamberlik zamanı ve sırası İsa'nındı. Mûsâ devri geçmişti. Öyle olmakla beraber O, Mûsâ'nın; Mûsâ da O'nun ruhu mesabesindeydi.¹

Nakline başlanılan şu hikaye, tarihi gibi görünüyorsa da, değildir. Zaten onun nakledilmesinden maksat da tarihi vakıa nakletmek değil, okuyan ve dinleyenlere ibret vermek içindir. Hazret-i Mevlânâ, münafıkların hem sapık, hem de başkalarını sapıtıcı olduğunu anlatmak için, bir hikaye söylüyor. Yahudiler arasında müteassıb ve Hıristiyan düşmanı bir hükümdar tasvir ediyor. O hükümdarın Hazret-i İsa'nın peygamberliği devrinde bulunduğunu haber veriyor. Sonra Hazret-i Mûsâ ile Hazret-i İsa arasında "Allah'ın peygamberlerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz",² nazm-ı celîli mûcibince ayrılık, gayrilik olmadığını bildiriyor. Vâkıa "O peygamberler (yok mu?) Biz onların kimine, kiminden üstün meziyetler verdik. Allah onlardan biriyle söyleşmiş, birini de birçok derecelerle yükseltmiştir. Meryem'in oğlu İsa'ya o açık âyetleri biz verdik ve onu Ruh'u'l Kuds (Cebrâil) ile destekledik."³

Ayet-i kerimelerde sûreta muhalefet var gibi görünüyor, çünkü birinde peygamberler, birbirinden ayırt edilmiyor, diğerinde aralarında mertebe itibarıyla fark bulunduğu haber veriliyor. Fakat aslında bir tenakuz söz konusu değil, çünkü bütün peygamberler tevhit dinini tebliğ için gelmişlerdir, bu açıdan onlar arasında bir fark yoktur. Yoksa peygamberlerin dereceleri vardır.⁴

Bu hükümdarın, hile ile akan suyu durduran bir veziri vardı. Vezir hükümdara, insan vicdanlarına ölüm cezasıyla tesir edilmez dedi, buna karşı hile bulalım; en iyisi sen beni cezalandırmış görün. Elim, kulağımı kestir, başımı gözümü yarıdır, beni asmaya gönder. Sonra bir şefaatçi beni kurtarsın. Bunu herkesin ortasında yap ki, Hıristiyanlar buna inansın ve beni uzak bir şehre sür. Ben orada Hıristiyanları kandırırım ve onlara derim ki, suçum sizin gibi Hıristiyan olmaktadır.

Padişah bunu öğrendiği için bana bu cezayı reva gördü. Padişah vezirin hilesini anladı, onun dilediğini yaptı ve uzağa sürdü.

Hıristiyanlar vezire aldandılar. Bununla beraber bu aldandış beyhude değildi. Onlar da aldanmaya elverişli ve ham ruhlu idiler. Çünkü kalbinde hakiki aşk ateşi yanan kişi, hakikatte yi ile kötüyü ve kalp ile halisi sezen ve seçen bir ruha sahip olur. Gerçi vezir, bunları aldatmak için gereken her hileyi yapmış onlara dört başı mamur bir mümin gibi görünmüştü. Böylelerinin hilesinden bizleri ancak Allah'ın hidayet nurları kurtarır.⁵

O imansız vezir, adeta badem ezmesi içine, sarımsak saklar gibi hile ile din nasihatçiliği yapıyordu. Hıristiyanlar arasında zevk ve anlayış sahibi olanlar, vezirin tatlı sözleri arasında bir acılık duyuyorlardı. Vezir çok manalı, nükteli sözler söylüyordu, fakat o sözler içine zehir karıştırılmış şeker şerbeti gibi idi. Sözü'nün dış yüzünden;"Hakk yolunda gayretli ol, çabuk ol," manası çıkıyordu. Hakikatte, çalıp da ne yapacaksın, tembellik et, keyfine bak dediği seziliyordu. Vezirin sözleri, anlayışlı ve zevk sahipleri olmayanların boyunlarına birer halka olup geçiyordu. Vezir, altı sene yahudi padişahın uzak kaldı ve bu müddet içinde İsa ümmetinin adeta sığınağı oldu. Bütün Hıristiyanlar dinlerini de, gönüllerini de ona verdiler. Herkes onun emri ile seve seve ölüme atılıyordu. Padişahla vezir arasında haberleşmeler vardı. Padişah, gizlice ona gönül alıcı vaatlerde bulunuyordu. Vezire;"Ey benim değerli ve makbul vezirim, vakit geldi çattı. Artık gönülünden bu dert çıksın" diye bir mektup yazdı. Vezir de ona;"Padişahım, ben şu anda İsa dininde olanlara fitneler fesatlar salmaktayım," diye cevap verdi. O devirde İsa dininde olanları yöneten on iki emir vardı. Bu on iki emir ile uyanlar, o soysuz vezirin tuzağına düşmüşlerdi.⁶

Yahudi vezir, İsa'nın tek renkliliğinden koku almamış

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, Doktora Programı Öğrencisi.

¹ Mevlânâ, *Mesnevi*, tercüme ve şerh eden Tâhiru'l-Mevlevî, 2.baskı, İstanbul, 322.beyit, 1.cilt, s. 238.

² Bakara, 285.

³ Bakara, 253.

⁴ Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevi*, tercüme ve şerh, 1.cilt, s.238 - 239.

⁵ Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, İstanbul, 1973, s.70 - 74.

⁶ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, tercüme Şefik Can, Birinci ve İkinci Cilt, İstanbul, 1997, s.35 - 36, beyit, 450 - 460.

olduğu gibi, İsa küpünün mizacından da huy edinmemişti. Yüz renkteki elbise, o safi küpde, sabâ rüzgarı gibi sade ve tek renk olurdu.⁷

Mevlânâ şu iki beyit ile tarihi vakalardan ve Hazret-i İsa'nın mucizelerinden birine işaret ediyor. Hazret-i İsa'nın hayatının nasıl geçmiş olduğu pek de malum değildir. Kendisini Allah'ın oğlu, hatta Allah'lık derecesine çıkararak Hıristiyanlar bile, onun otuz üç senelik hayatını, nerelerde ve nasıl geçirdiğini bilmezler. Hazret-i İsa Kudüs'te babasız olarak doğmuştu. Gerçi tabiaten babasız çocuk olmaz, fakat mucize tabiatın üstünde olan, benzerini yapabilmekte insanları aciz bırakan hadise demektir.

Kâdî tefsiri haşiyesinde, Hazret-i Meryem oğlunu bir boyacının yanına çıkar vermiş. Bir gün ustası Hazret'e birkaç parça kumaş vermiş, renklerine göre batırılacak boya küplerini de göstermiş ve işine gitmiş. Hazret o kumaşların hepsini bir küpe daldırarak, bırakmış. Ustası gelip işi anlayınca, hiddetlenmiş. Fakat Hazret-i İsa, bir boya küpünden istenilen renge boyanmış kumaşları çıkarmış. İşte Mevlânâ da bu mucizeye işaret ediyor. İsa'nın küpünden rengarenk kumaşlar çıktığı gibi, vahdet küpünden de böyle türlü türlü renk ve mahlukların zuhur eylemiş olduğunu, eşyada görülen şu kesretin yegane menbainin, vahdet bulunduğunu anlatmak istiyor. Lakin yahudi vezir İncil'deki hükümlerin nevelerine baktı, fakat menba itibarıyla onların bir olduğunu idrak edemedi, diyor.⁸

Padişah gibi vezir de cahil ve gafildi. Varlığı vacip olan Kadim Tanrı ile pençeleşiyordu. Öyle bir kudretli bir Tanrı ile pençeleşiyordu ki bir anda bu alem gibi yüz tanesini var eder. Senin gözüne kendini görmek hasasını verince nazarında alem gibi yüzlerce alem meydana getirir. Her ne kadar dünya senin yanında azametli ve nihayetsiz de bil ki kudrete karşı bir zerre bile değildir. Zaten bu alem sizin canlarınızın hapisanesidir, uyanın o tarafa gidin! Zira o taraf, sizin sahranız mesire yerinizdir. Bu alemin hududu vardır, o alem ise esasen hadsizdir. Nakış ve suret o manaya settir, maniadır. Firavunun yüz binlerce mızrağını tek bir Müsâ'nın bir tanecik asasıyla kırdı. Yüz binlerce Calinus'un yüz binlerce hekimlik hünerleri vardı; İsa'nın ve nefesinin yanında batıl oldu. Yüz binlerce şiir defterleri vardı, bir tek Ümmi'nin kitabına karşı ayıp ve ar haline geldi. Aşağılık olmayan kişi böyle galip Tanrı huzurunda niçin ölmesin? Akıl ve zekada kemale ermekle Tanrı'ya varılmaz. Padişahın

fazıl ve ihsanı aczini bilen kişiden başkasını kabul etmez. Hey gidi hey.. Çok köşe, bucaq kazıcı ve hazine doldurucular, o kurup duran kişiye, o öküze (vezire) maskara oldular. Öküz kimdir ki, sen onun maskarası olasan, toprak nedir ki sen onun otu olasan. Bir kadının kötü işten yüzü sararınca, utanınca Tanrı onu çarpıp, Zühre yıldızı yaptı.⁹

Harut, Marut adlı iki melek, insanoğullarının kötülüklerini görüp Tanrı'ya şikayette bulunmuşlar. Tanrı onlara "Onlardaki şehvet sizde de olsa daha beter olursunuz" demiş. Fakat bu melekler, isyan etmeyeceklerini söylemişler. Bunun üzerine Tanrı bunlara şehvet verip Babil'e inmelerini buyurmuş. Babil'de hakimlik ederlerken gayet güzel bir kadın bir iş için geliyor. Melekler kadına meftun oluyorlar. Fakat kadın, ya kocasını öldürmelerini, yahut puta tapmalarını, yahut da şarap içmelerini, aksi takdirde onlara ram olmayacağını söylüyor. Şarap içmeyi ehven bulup içiyorlar, bunun üzerine kadın "Her gece İsm-i âzam okuyup göğşe çıkıyorsunuz, o ismi bana da öğretin" diyor, öğretiyorlar. Kadın göğşe çıkınca Tanrı onu bir yıldız şekline sokuyor. Zühre yıldızı bu kadınmış. Meleklerle de dünya azabıyla ahiret azabından birini kabul etmelerini söylüyor. Dünya azabını kabul ediyorlar. Tanrı bunları Babil kuyusuna baş aşağı astırıyor, orada kıyamete kadar azap çekmekte. Kuran'da "Bu iki meleğin Babil'e indikleri, halka sihir öğrettikleri, kendilerine müracaat edenlere sihir öğretmeden, biz Allah tarafından sizlere bir imtihan olarak geldik, sihir öğrenip kafir olmayın,"¹⁰ dedikleri hikaye olunmakta, yukarıdaki vaka anılmaktadır.¹¹

Hilekar vezir sahtekarlığı o dereceye götürdü ki, yanına şefaaf için gelen müridlerini kovdu. Onlara: "Ey bütün marifetleri dışarıdan görmek ve kulakla işitmekten ibaret olanlar! Böyle halleri bırakın... Hakikatleri gönül gözüyle görüp, içinizle duymaya çalışın!... Bizim sesimizi değil, Hakkın seslenişini duymak ve bizim çehremizi değil, Hakkın didarını görmek için kendi içinize eğilin. Şunu bilin ki duygu ve düşüncesi yaratılmışların dıştan görünüşlerine kapılmış olanlara, iç alemin zevki de kapalı kalır. Hak yolunda kendi beşeri varlığını yok edip, dünya gösterişlerine gözsüz ve dünya çağırışlarına kulaksız kalmadıkça, kişinin Hakka varması mümkün değildir. Biz yalnız dünya görüşleri içinde kaldıkça yine yalnız bize görünen alemleri görebiliriz. Halbuki yaratılmışları kendi içimizle görmek ve bu alemin dışında yükselen alemlerde seyre çıkmak der ecesine ererek görebileceğimiz yücelikler sonsuzdur. Ancak o zaman

⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, tercüme ve şerh eden Tâhiru'l-Mevlevî, beyit 498 - 499, 1.cilt, s. 318.

⁸ Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî*, tercüme ve şerh, 1.cilt, s. 318 - 319.

⁹ Mevlânâ, *Mesnevî* 1, Veled İzbudak tarafından tercüme edilmiş, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından muhtelif şerhlerle karşılaştırılmış ve esere bir açıklama ilave edilmiştir, 2. baskı, İstanbul, 1956, beyit, 520 - 535, s. 41 - 43.

¹⁰ Bakara, 12.

¹¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, 1.cilt, s. 336.

semaların üzerinde dolaşır, ancak o zaman ulvî ruhların ve meleklerin bulunduğu melekût alemi'ni; ilahi kudret ve güzelliğın daha açık ve daha yakından görüleceğı ceberût âlemini; nihayet mutlak varlığın tam bir münezzehtik ve mukaddeslik halinde bulunduğı lâhut veya gayb âlemini, gönlümüzle ve ruhumuzla görebilmek gibi, bu yedi semanın üstünde bir saadet alemine ulaşırız.¹²

Müridlerin hepsi birden dediler ki: "Ey vezir; biz senin kemalini inkar etmiyoruz. Bizim sözümüz ağıyar sözüne benzemez. Senden ayrı düştüğümüz için, gözlerimizden yaşlar akmada, canımızın ta içinden ahlar, eyvahlar coşup durmaktadır." Aslında biz yokuz, bizim fani varlığımız da senin mutlak vücudunun bir görüntüsünden başka bir şey değildir.¹³

Bu beyit tasavvufun ruhu vahdet-i vücûda işaret etmektedir.¹⁴ Vahdet, birlik demektir. Hakiki anlamda bir (vahid) Hak'tır. Onun için gerçek anlamda birlik de onun için söz konusudur. Üç türlü vahdet vardır, vahdet-i kusûd: Maksatta, murada ve matlabta söz konusu olan birlik, Hakkın irade ettiğı ve istediğı ile kulun irade ettiğı ve istediğı şeyin bir ve aynı olması. Böylece iki irade birleşmiş ve tek bir irade olmuştur, ancak burada gerçek bir birleşme söz konusu değildir. Zira kul kendi iradesini yok ederek, yerine Hakkın iradesini koyarak bu sonuca ulaşmıştır. Artık burada kulun iradesi ve arzusu geçerli değil, sadece Hakkın iradesi var, her kes bütün Müslümanlar bu anlamdaki irade birliğini en mükemmel Müslümanlık sayarlar.¹⁵

Oldur bana murâd ki oldu sana murâd

Hâşâ ki senden ola özge muddea bana.(3/7)¹⁶

Vahdet-i şühûd, bir görme, sâlikin Allah olarak görmesi, Ondan başkasını görmemesi halı.¹⁷

Bende olan âşikâr sensin,

Ben hod yohum ol ki var sensin¹⁸

Üçüncüsü ise vahdet-i vücuttur. Vücut hangi surette tecelli ederse etsin birdir, bu manada görülebilen ve görülemeyen sahaları dahil tüm Varlık alemi, vücud'un tek bir hakikatinden ibarettir.¹⁹ İlkesel gerçekliğin ilk belirlenimi

varlıktır, varlık da yaratmanın kaynağıdır. Vücûd aynı zamanda " huzûr " da olduğundan bu dereceler (varolma dereceleri) "Beş İlahi Varoluş" olarak adlandırılmıştır. Bunlar İlahi Öz'den gelip çeşitli varoluş safhalarından geçerek maddi aleme varırlar. Ancak varoluş düzeylerinin çokluğuna rağmen sadece bir varlık vardır ve bütün bu düzeyler nihâf anlamda Bir'in tezahürleridir.²⁰

Allah her şeyi, yani bütün varlıkları, hem ilmiyle hem de vücûduyla kuşatmıştır.²¹ Şu halde herhangi bir varlığın Hakkın varlığı haricinde herhangi bir müstakil bir varlığı yoktur. Eğer Onun vücûdu haricinde herhangi bir şey olabilseydi, Onun " sonsuz" olan vücûduna bir had ve hudut çizilmiş olurdu ki, " mutlak vücûd " hakkında bunun tasavvur edilmesi mümkün değildir. Öyleyse mutlak olan " vücûd" birdir, sonsuzdur ve Onun haricinde, yani vücûdunun kuşatmamış olduğ, herhangi bir müstakil varlık yoktur.²²

A.Avni Konuk bu konuyu şöyle açıklamaktadır, "Ey varlıkları kendi ilminde tasvir edip, mutlak vücûdun tenezzülleriyle, o ilmi sûretlere, şu kainat aleminde vücut vermek sûretiyle halk eden! Bu halk ettiğın eşyayı hem ilim ve hem de şu "ayn", yani şu "kesif cisimler" mertebesinde, Sen kendi nefsinde câmi'sin. Bilindiğı gibi "ahadiyet" mertebesinde "mutlak zât"ın aynı olan bütün sıfat ve isimler, Haktan zuhûr talebinde bulundular. "Âlemlerden ganî olan Zât" kendi isimlerine bir rahmet olarak, kendi zâtı ile, kendi zâtında ve kendi zâtına tecelli edip o isimlerin sûretleri, önce "ilm-i ilâhî" de zahir oldu. Bu zuhûrun kemâlî için "ilmî sûretlerin" "ilim mertebesinde" "ayn mertebesine" gelmesi icap etti. Kesafetin gerçekleşmesi için maddenin varlığı gerekiyordu, halbuki "mutlak vücûd" dan başka bir vücut yoktu. Şu halde kesif olan madde ve cisimler âleminin zuhûr bulabilmesi için, mutlak vücûdun mertebe mertebe "tenezzül" edip, ilminde sübût bulan "ilmî sûretler"e ruhlar, misâl ve şehâdet mertebelerinde zuhûr eden Hak'tır. Çünkü o vücudun haricinde başka bir vücut yoktur.²³

Vahdet-i vücûdu bir kavrama yakın manada ilk kez kullanan Sadreddin Konevi ve daha sonrası talebesi,

¹²Kenan Rifâi, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, s. 104.

¹³Şefik Can, *Mesnevi Tercümesi*, 1.cilt, s. 40 - 41. beyit, 595 - 605.

¹⁴Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevi*, tercüme ve şerh, 2.cilt, s. 377.

¹⁵S.Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.552.

¹⁶Tarlan, Ali, Nihat, *Fuzûlî Divân'ı Şerhi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1985, 3. gazel, beyit, 7.

¹⁷S.Uludağ, s.559.

¹⁸Fuzûlî, *Leyle Mecnun*, T.Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, 1.cilt, s.134.

¹⁹T.İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s.70, çeviren İbrahim Kalın.

²⁰S.H.Nasr, *Makaleler* 2, s.49, çeviren; Ş.Yalçın.

²¹Nisa, 4/126.

²²M.Tahrallı, "Vücüt Birdir ve Her Şeyi Kuşatmıştır", Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l - Hikem Tercüme ve Şerhi*, hazırlayanlar Mustafa Tahrallı - Selçuk Eraydın, İkinci Baskı, İstanbul, 1997. 2.cilt, s.15.

²³A.A.Konuk, *Fusûs Tercüme ve Şerhi*, 2.cilt, s.16, hazırlayanlar; M.Tahrallı - S.Eraydın.

Saîdüddîn el-Fergânî olmuştur.²⁴ Sonradan bir çok müellif bu kavramı kullanmıştır.²⁵

Vezir, halvetine yalnız on iki emirini çağırdı. Onlarla birer birer halvet oldu ve nefsindeki şeytanın en iblisçe hilesine onları alet etti. Onların her birine ayrı ayrı,"Benim yeryüzündeki halifem yalnız sensin ve sen olacaksın, böylelikle İsa peygamber'in yegane nâibî olan bana yalnız sen vekalet edeceksin. Diğerleri sana uymağa mecburdur, baş kaldıran olursa tereddütsüz onları yok edebilirsin. Bunu ben öldükten sonra yapacaksın. Benim hayatım ise uzun sürmeyecektir.

Vezir hilesini kendini öldürmek suretiyle tamamladı. Bu ölüm halkın ona inancını defalarca artırmış oldu. Halk bu büyük veliye kimin halife olacağını merakla başladı. Bunu

on iki emire sordular."Madem ki artık o yoktur, şimdi onun kokusunu bize kim duyuracak?" diyorlardı.

Emirler, kendilerine:"Hanginiz onun halifesisiniz?" diye soran temiz gönüllü, vefalı ve inanmak ihtiyacıyla dolu halkın önünde hemen harekete geçtiler. İlk atılan;"Onun halifesi benim!" diye seslendi, "Elimdeki tomar da şahidimdir. Onun emirleri bu tomarda yazılıdır!" Fakat bunu ikinci, üçüncü velhasıl bütün emirler takip etti. Hepsini de aynı inanç ve kuvvetle aynı iddiada bulundular, tomarlarını şahit gösterdiler. Büyük kavga başladı, emirler kılıçlarını çektiler. Bir ellerinde kılıçları, öteki ellerinde tomarları birbirilerine girdiler. Aralarında büyük savaş oldu, meydan kesilen başlarla doldu. Vezirin ettiği fitne ve fesat tohumu meyvesini vermiş, Hıristiyanların başına büyük felaket gelmişti.²⁶

KAYNAKÇA

- İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çeviren İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, İstanbul, 1973.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de varlık ve mertebeleri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), tez danışmanı, Prof. dr. Mustafa Tahralı.
- M. Tahralı, "Vücut Birdir ve Her Şeyi Kuşatmıştır", Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l - Hikem Tercüme ve Şerhi*, hazırlayanlar Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın, İkinci Baskı, İstanbul, 1997. 2.cilt.
- Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, tercüme Şefik Can, Birinci ve İkinci Cilt, İstanbul, 1997.
- Mevlânâ, *Mesnevi 1*, Veled İzbudak tarafından tercüme edilmiş, Abdülbaki Gölpinarlı tarafından muhtelif şerhlerle karşılaştırılmış ve esere bir açıklama ilave edilmiştir, 2. baskı, İstanbul, 1956.
- Nasr, Hüseyin, Seyyid, *Makaleler II*, çeviren Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevi*, tercüme ve şerh, 1. ve 2.cilt, İstanbul.
- Tarlan, Ali, Nihat, *Fuzûlî Divân'ı Şerhi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1985.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Dördüncü Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.

²⁴ Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de varlık ve mertebeleri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), tez danışmanı, Prof. dr. Mustafa Tahralı. s.253.

²⁶ Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, s. 117 - 124.

Dil-Düşünce-Varlık Ekseninde İnsan ve Dil İlişkisi Üzerine Bir Yaklaşım

İlyas ALTUNER*

Dil, bize armağan olarak verilmiştir. Var olma boyutunu düşünce boyutuyla birleştirerek bütün bunların bir anlam dahilinde dışavurumunu üstlenen dilin, insanın varlık dünyasının bir aynası olarak karşımıza çıktığı görülür. Kadim zamanlardan günümüze dek daima sürüp gelen tartışmaların odağında yer alan dil ve buna bağlı olarak anlamlandırma sorunu, hâlâ hayret uyandıran bir vakıa olmaya devam etmektedir. İnsan denen canlı ve düşünen varlık, tüm bu sürecin hem başlangıcında hem de nihayetinde yer almaktadır.

Dil adı verilen mefhumun insan sayesinde bir anlama sahip oluşu, insanın düşünen ve düşündükleri arasında bir bağ kurarak onları anlamlandıran yegâne varlık oluşundan ileri gelir demek yanlış olmaz. Gadamer'in dediği gibi, eşya hakkında, onlar arasındaki ortak şeylerin ve uyumun kendisinde tamamlandığı araçtır dil.² İnsan, dil yardımıyla, varlıklar arasında bulunan ve akıl yoluyla kavranabilen bağıntıları anlamlandırmaya muktedir olur.

Akıl sahibi varlık olarak insanın anlam dünyasının, kendisinin nesnesi olan dış dünyaya dikte ettiği lisanî edimsellik sayesinde özne olmaya lââyı olmasının bir yönü olan anlamlandırma, insanı bu bakımdan ziyadesiyle şerefli kılmaktadır. Her bir anlamlandırma girişimi, sonucunda yorumlar zincirini de beraberinde getiren bir metne doğru bizi sürükler. Metin, Eco'nun tabiriyle, yorumlamayı geçerli kılacak bir parametre olmaktan çok yorumlamanın yapılandığı bir nesnedir.³ İnsan, işte bu metin karşısında kendi bilinci ve de sorumluluğuyla baş başa kalan özne olmasından dolayı, kendini tarih boyunca yenileyen ve kendisine yeni anlamlar yükleyip daha sonra bu anlamları farklı yorumlara tabi tutan lisanî ve akıllı bir varlık olmayı sürdürmüştür.

Herhangi bir düşünceyi belli bir düşünceyle dile getirme imkânı olsa bile, kuşkusuz hiçbir düşünce belli bir dile bağlı olarak ortaya çıkmaz.⁴ Bu nedenle dil ve düşünce, biri

"Armağan saydığın şey, çözmen gereken bir sorundur."⁴

diğerinin yerine kullanılıp ayrılaştırılan şeyler değil, aksine ayrık olan ve herbiri bütünü tamamlayarak bu bütünün tanımlanmasını sağlayan, ancak birbirlerinden yoksun olmalarının ontik açıdan imkânsızlığı bilinen iki farklı yapıdır. Dolayısıyla insanın düşüncesi dile gelme açısından, söylemleri de düşünme açısından mümkün olup her iki yapının birbirini tamamlamasıyla "logos" yani "kelâm" ortaya çıkar. Logos bir yandan düşünce ve akıl, diğer yandan da sözü ifade etme yeteneğini kendinde bulunduran bir kavramdır. Hem düşünce hem de söylem logosta içerilmiş olarak bulunmaktadır.

İnsanın kendini ifade etmesinin ilk şartı olarak kendini bilmesi ve tanıması, varlığının ayırında olması gerekir. Bunun için insanın kendi kendine ne olduğunu ve niçin var olduğunu sorabilmesi ve ardından bunu cevaplama şekli, kendini ifade etme tarzının açık bir göstergesidir. Descartes'ın yaptığı şey aynen budur: " Öyleyse ben neyim? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir? Şüphe eden, anlayan, kavrayan, tasdik ve inkâr eden..."⁵ İnsanın tüm bu ifadeleri, netice olarak dile getirilebilir olmaktan başka şey değildir. Anlamlandırılmayan düşünce yoksa, ki olmadığını düşünüyoruz, onu anlamlı kılan şeyin dil olduğu görülür. İnsanın bir tür konuşması olarak nitelenen düşünce,⁶ tek tek nesnelere birbirine bağlayan aklın bir edimi olması yanında, kelâmın da bir edimi olmaktadır. Bu anlamda kelâm yani logos, ilâhî söz olmakla, dilin de kaynağı ve en temel unsuru sayılabilir. Her ifade kendini bir dile açığa çıkarırken, her bir söz de kendini bir düşüncede içselleştirir. Böyle bir kurgunun merkez noktasında yer alan canlı olmasından ötürü insan, her türlü düşünce ve söylemin gerçekleştiği kutsal yapı hâlini alır. Çünkü insanın Tanrı ile ilişkisi, kelâmın anlamını düşünerek tanrısal aklın ifade edildiği soyut kavramları kendinde barındırmasıyla mümkündür.

Dil, insana verilmiş yani hediye edilmiş olması bakımından, düşüncenin verilmişliğini de ortaya koyar. Dil hakkındaki her tefekkür, her zaman dil içinde önceden yer

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı Öğrencisi.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Yan Değışiniler*, çev. Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Yayın, İstanbul 1999, fr. 53.

² Hans-Georg Gadamer, "el-Luğa ke Vasıtun li'l-Hibrati'l-Hermenvütkiyye", Ar. çev. Georg Tâmer, *Fikrun wa Fann*, sy. 75 (2000), s. 45.

³ Umberto Eco, *Alımlama Göstergelimi*, çev. Sema Rifat, Düzlem Yayınları, İstanbul 1991, s. 39.

⁴ Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 37.

⁵ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, İng. Çev. E.S. Haldane- G.R.T. Ross, *Key Philosophical Writings*, Wordsworth Edition, Hertfordshire 1997, s. 143.

⁶ Platon, *Kratylos*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000, 408a.

almış vaziyettedir. Zira dil üzerinde düşünmek, düşünmenin yapıldığı araç olan dilin içinde bu düşünmenin içerildiğini belli ölçüde belirler. İnsan dilinin belli bir düşünceyi şekillendiren aslı unsur olmasının yanında, kendisini dil yapan özsel unsurların ne olduğunu kavrayacak yapıya sahip olma yeteneği vardır. Söylenen sözlerin niteliği, onun belirli düşünce çevresinde şekillenmesine bağlı olarak, dilin mahiyeti hakkında da bilgi verir. Augustinus, dildeki tekil sözcüklerin nesnelere adlandırdıklarını söylerken, insan zihninin şekillenmesine de vurgu yapar.⁷ O burada yalnızca bu adlandırma sırasında zihnin nesnelere karşısındaki durumunun bir resmini çizmekle kalmaz, aynı zamanda her bir sözcüğün kendi anlamıyla ilişkisini de serimler.

İnsanın eylemleri, onun nesnelere adlandırma ve anlamlandırma süreçlerinde düşünmeyi kullanmasından doğar. Wittgenstein gibi söyleyecek olursak, dil ile dilin örendiği eylemlerden oluşan bütüne "dil oyunu" diyebiliriz.⁸ Her düşünce de belli bir dil oyunu içinde gerçekleştirilir ve aynı oyun içinde anlamlandırılır. Öyleyse insan, düşündüğü ve eylediği zaman dilden bağımsız hareket etmiş olmaz. Dil, semboller de dahil olmak üzere, hem düşüncenin hem de eylemlerin belirlenmesinde asıl durumda bulunan bir gerçeklik olarak kendini ortaya koyar. Dili olmayan insan, düşünmeden yoksun olarak kalan bir nesne durumudur.

İnsan, düşünen ve dile sahip bir varlık olması dolayısıyla, doğru düşünmenin de belli kurallara dahilinde yapılmasını sağlayan bir varlık olarak karşımızda durur.⁹ Bu düşünmenin yansımaları en güzel bir biçimde dilde açığa çıkar. Yaratma fiilinin taklidi olarak düşünme ve insanın söylemlerine indirgenen logos yani kelâm, insanı en yüce makama çıkararak bir nitelik olması bakımından yine ilâhî olma özelliğini kaybetmemiştir.

Dil, düşünme gücünün, varlık alanıyla iletişim sağladığı araçlardan biri değildir. Çünkü insan dünya ile asla bir bilinç ya da düşünce olarak karşılaşmaz. İnsan gerek kendisi

gerekse varlığını gerçekleştirdiği ortam hakkında sahip olduğu bilgilerde, daima kendine ait bir dil tarafından kuşatılmıştır. İnsanın konuşmayı öğrenmesi, hâlihazırda bir enstrümanı öğrenmesi gibi değildir, aksine dış dünyayı tanıma ve onu hem anlama hem de anlamlandırma girişimi sayılmalıdır.¹⁰

Dil, hem düşünce hem de insanların birbirleriyle olan ilişki ve etkileşiminde temel bir rol üstlendiği için, elde edilen kazanımları olanaklı kılan içkin insan yetenekleri konusunda akla yatkın birtakım söylemler üzerinde konuşulabilir.¹¹ Aklın kazanımları böyle bir durumda, kendini dilde ve eylemlerde gösterirken, düşüncenin varlıkla olan ilişkisini eylemler ortaya koymuş olmaktadır. Dilsel edimler de bir eylem sınıfına dahil edilir ve o eylem sınıfında anlamlandırılmaya çalışılırlar. İnsan denen düşünen, eyleyen ve dile sahip canlı varlık, bütün yönleriyle anlama konu olurken, anlamlandırmayı eylemleriyle belirleyip sınırlandırmış olur.

İnsan hem düşünen ve hem de söze sahip eyleyen bir varlık olmasından dolayı kendinde düşünce ve dili beraber bulunduran, ancak her iki yapının varlığını sınıflandırıp birbirine karıştırmadan ilişkilerini birlikte yürüten canlıdır. Bu yüzden insan eylemleri daima değerli ve sorumluluk duygusundan dolayı da bir karşılığa erişme şerefine nail eylemler sayılmıştır. Tabiatı verili olan şeyleri kavrayarak onları ilişkilendiren akıl sayesinde üstün bir varlık olan insan, kendi öz-bilincinin mahiyetini anlamaya başladıktan sonra, ilâhî olma özelliğini de kavrayacaktır. Hem kelâm sahibi hem de akıl sahibi bir varlık olmanın ötesinde insan, Tanrı ile olan zihinsel ve edimsel bağından dolayı da en güzel ve en iyi varlık olmayı kazanmış bir canlı olmakla şereflenmiştir. İnsanın ne düşüncesi ne dili ne de varlığı birbirinden kopuk olarak yaşayamaz. İnsan olmayı gerçekleştirmenin yani insanlığın bilincine varmanın ve bu bilinci dış dünyaya dikte ederek yaşamanın başka bir yönü yoktur.

⁷ Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 21.

⁸ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalara*, çev. Deniz Kanit, Küyerel Yayınları, İstanbul 2000, par. 7.

⁹ Aristoteles, doğru düşünmenin ya da bir anlamda dili iyi kullanmanın yani güzel söz söylemenin yöntem ve ilkelerini koyan bir analitik bilim olarak retorik geliştirmiştir. Bkz. Aristoteles, *el-Hitâbe*, thk. Abdurrahmân Bedevî, Vekâletü'l-Matbû'ât ve Dâru'l-Kalem, Beyrut ve Kuveyt 1979, 1359b.

¹⁰ Gadamer, "İnsan ve Dil", çev. ve der. Medeni Beyaztaş, *Hakikat Nedir: Felsefi Fragmanlar*, Efkâr Yayınları, İstanbul 2004, s. 116-7.

¹¹ Chomsky, bu konuda zihinsel edimlerle inaç dizgelerinin birbirleriyle olan ilişkilerini ele almaktadır. Zihinsel kazanımların akliyeti ve inaç dizgelerinin hissiliği göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir ilişkinin bağıntılarını incelemek gerçekten saçma olacaktır. Bu, yalnızca kendi içinde bir anlam ve değer taşımaktadır. Konu hakkındaki görüşler için bkz. Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınevi, Ankara 2002, s. 9 vd.

Osmanlı Devletinin / Hanedanının Doğuşunda Rüya Motifleri

Mustafa Naci DOKUMACI*

Gerek Doğu âleminde gerekse de Batı âleminde gelecekte vuku bulacak hükümdar olmak, hanedan sahibi olmak, devlet kurmak, geniş topraklara ulaşmak gibi çok önemli gelişmelere işaret etmek üzere önceden haber veren, çeşitli temalar içeren ve görüldüğü iddia edilen rüyalar değişik zamanlarda ortaya çıkmıştır. Motifler farklı olsa bile görülen ve/veya görüldüğü söylenen bu rüyalarda esasen hâkimiyete ilahi meşruiyet verme ve cihanşümül devlet telakkisine katkı sağlama amaçlanmaktadır.

Osmanlı'dan önceki Türk devlet ve hanedanlarının kuruluş ya da kuruluş öncesi döneme rast gelen çeşitli rüya motiflerine dayalı olarak gerçekleştirilen ilahi tasdik ve meşruiyet kazandırmaya yönelik efsanevi rüyalara ilk dönem Osmanlı tarih yazarları da eserlerinde yer vermişlerdir. XV. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazılmaya başlanan bu tür tarih kitaplarında Osmanlı Devletinin Türklük yönünü vurgulamaya hitaben hanedanın soyağacının Oğuz Kağan'a kadar götürülmesiyle Osmanlı Hanedanının soyu Oğuz Kağan'ın büyük dallarından gelmiş olmakta ve ihtiyaç duyulan dünyevi saltanat iddiası meşrulaşmaktaydı. Ancak, diğer taraftan ilahi meşruiyete de ihtiyaç vardı. Bu ise Osman Gazi ve babası Ertuğrul Gazi'nin gördüğü ya da görmüş olduğu ileri sürülen rüyalar sayesinde olmaktadır. Halk arasındaki yaygın inanişe göre, Allah, insanla rüya aracılığıyla konuşabildiğinden Osman Gazi ve Ertuğrul Gazi hakkındaki rüya motifli anlatıları ilk dönem Osmanlı tarih kitaplarında bulmak mümkün olmaktadır.¹ Osmanlıların hanedan efsanesinde yer alan rüyalarda ağaç, Kur'an'a ta'zim ve kaynayan su motifleri Osman Gazi ve/veya Ertuğrul Gazi için kullanılmaktadır. Ancak kaynayan su motifli rüyada geçen isim sadece Ertuğrul'dur. Biz öncelikle Osman Gazi'nin ağaç rüyasını Aşıkpaşazade'den naklederek açıklamaya başlayalım.

Osmanlı tarih yazıcılığının en eski ve en önemli isimlerinden

olan Aşıkpaşazade tutarlı bir bütün olarak sadece Osmanlılara ayrılmış olarak açık bir şekilde kendi damgasını taşıyan ilk olma özelliğine sahip eserinde Osman Gazi'ye ait bir rüyaya yer vermektedir. Eseri yazarken Orhan Gazi'nin imamı İshak Fakih'in oğlu Yahşi Fakih'in evinde kaldığı zaman Yahşi Fakih'in kendisine armağan ettiği Menakıb-ı Al-i Osman adlı kitap ile anonim olan bir "Tevarih"den ve görüp işittiklerinden yararlandığını söyleyebiliriz. Aşıkpaşazade kendisinden böyle bir tarih kitabının yazılmasını isteyenlerin dervişler olduğunu esas olarak Vefai tarikatine mensup dervişler- ve amacının Osmanlı ailesinin kökenini, asıl yurtlarını, fetihlerini anlatmak olduğunu belirtmektedir. Ancak onun asıl hedeflerinden biri de bir Vefai halifesi olan Şeyh Edebalı'nın Osmanlı hanedanının ortaya çıkmasındaki rolünü ortaya koymak olduğunu eserinde yer alan Osman Gazi'nin rüyasıyla görmekteyiz.²

Aşıkpaşazade bu rüya ile ilgili olarak kroniğinin dördüncü babında şunları anlatmaktadır. "Osman Gazi niyaz etti ve bir lahza ağıladı. Uyku galib oldu. Yattı, uyudu. Osman Gazi'nin ve arkadaşlarının arasında bir aziz şeyh vardı. Hayli kerameti gözükmüştü. Bütün halkın ona inancı vardı. Adı derviştî ama dervişlik içinde ve gönlündeydi. Dünyalığı, nimeti, davarı çoktu. Misafirhanesi hiçbir zaman boş kalmazdı. Osman Gazi de zaman zaman gelip bu dervişe konuk olurdu. Osman gazi uyuyunca rüyasında gördü ki bu azizin koynundan bir ay doğar, gelir, Osman Gazi'nin koyununa girer. Bu ayın Osman Gazi'nin koynuna girdiği demde göbeğinden bir ağaç çıkar. Gölgesi dünyayı tutar. Gölgesinin altında dağlar var. Her dağın dibinden sular çıkar. Bu çıkan sulardan kimi içer, kimi bahçeler sular, kimi çeşmeler akıtır.

Osman Gazi uykudan uyandıktan sonra Şeyhe haber verir. Bunun üzerine şeyh der ki: "Oğul Osman! Sana müjde olsun ki :Hak Teala sana ve nesline padişahlık verdi. Mübarek olsun

* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek lisans Programı Öğrencisi.

¹ Colin Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", çev.: Seyfettin Erşahin, *İslami Araştırmalar*, XII/1(1999), s.23.

² Halil İnalcık, "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?", *Söğüt'ten İstanbul'a*, derleyenler: Oktay Özel - Mehmet Öz, makaleyi çev.: Fahri Unan, , 1.baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2000, s. 127.

ve benim kızım Malhun Hatun senin helalin oldu." Hemen nikah edip kızını Osman Gazi'ye verdi."³

Bu rüya ile Osman Gazi ve onun nesli alplik, erdem, cesaret gibi vasıflarının yanına artık eski Türk geleneğindeki kut sahibi olmayı eklemektedirler. Bu yolla geleneğin gerektirdiği ilahi menşei vurgulamaktaydı.. Aşıkpaşazade'nin böyle bir rüyayı Şeyh Edebalı'nın evinde geçtiğini ve Şeyhin pek çok üstün yanlarından bahsetmesiyle rüyadan kendi tarikatının de faydalanmasını sağlamayı amaçladığı görülmektedir. Aşıkpaşazade'nin Baba İshak'a kadar giden seceresindeki isyancı dede izlerini silmek ve kendi sülalesini ve tarikatının Osmanlı Devletinin başlangıcındaki etkisini ortaya koymak istemesi ihtimali kuvvetlidir. Böylece Osmanlıların soyu da bir tarikata bağlamaktaydı. Bir rüya ile hem bir hanedana ilahi bir meşrulaştırma sağlamakta hem de Şeyh Edebalı'nın mensup olduğu tarikat sayesinde o tarikatın üyeleri de popüler ve saygı gören kişiler olmaktadır.⁴

Bu rüyada geçen temel motif olan ağacın, Osmanlılardan önceki diğer Türk devlet ve hanedanlarının kuruluş safhalarında kullanılmıştır. Bundan dolayı Aşıkpaşazade'nin de bu tür rüya hikayelerini bildiğini düşünebiliriz. Türk mitolojisinde Tanrı kendi haberlerini ağaç yolu ile yollamaktaydı. Ağaç, aynı zamanda kökleriyle yerin altından yayılmakta, dalları ve yaprakları sayesinde göğe uzanmaktaydı. Rüyadaki ulu ağaç, Osman Gazi ve neslinin dünyanın dört bucağını kaplayacağını gösterir. Rüyada geçen ay ile de bir dönemin bitip diğer bir dönemin başladığı vurgulanmak istenir. Ayın, Şeyhin karnından çıkması ise ondan olan bir kız vasıtasıyla Osman Gazi ve neslinin yayılacağını ifade eder.⁵

Aşıkpaşazade'nin kullandığı bu rüya, kendisinin ve daha başka tarih yazarlarında yararlandığı Osmanlı tarih yazıcılığının ilk dönemlerinin ilk eserlerinden olan F. Giese'nin neşrettiği Anonim Tevarih-i Al-i Osman'da Ertuğrul Gazi'ye atfedilmektedir. Burada Ertuğrul Gazi aynı Osman Gazi'de

olduğu gibi aziz bir şeyhe konuk olur. Ancak bu aziz şeyhin yanına mekan değiştirerek varır. Bazılarının Abdülaziz olarak bazılarının da Edebalı olarak bildiği bu aziz şeyh Konya'da idi. Ertuğrul, aziz şeyhe onun koynundan çıkan ayın kendi koynuna girdikten sonra göbeğinden bir ağacın yükselip gölgesinin alemleri kapladığını anlatır. Bunun üzerine Edebalı, Ertuğrul'un kendisine ve nesline padişahlık verilip Osman adında bir oğlunun olacağı müjdesini verir. Oğlu Osman'ın ise kendi kızını alacağını söyler. Bir müddet sonra Osman dünyaya gelir.⁶ Burada Ertuğrul Gazi'ye Osman Gazi'nin doğumuyla yapacağı büyük işler rabbani bir ilham ile bildirilmiştir. Bu rüyada da Edebalı, üstün vasıfları olan, keramet sahibi, halkın çok sevdiği biri olarak tanıtılır.

Aşıkpaşazade'nin Anonim Tevarih'te anlatılanları bildiğini ve Ertuğrul Gazi'nin yerine Osman Gazi'yi koyduğunu her iki rüyadaki diğer ayrıntılara bakarak pekala söyleyebiliriz. Aşıkpaşazade'den kısa bir süre sonra eserini yazan Neşri, II. Bayezid'e sunduğu evrensel tarih kitabı olan "Cihannüma"sında yer verdiği Osmanlı Tarihini oluştururken Aşıkpaşazade, tarihi takvimler ve adı bilinmeyen bir yazması Bodlerian Kütüphanesinde bulunan bir kitaptan yararlanarak yazmıştır.⁷ Neşri eserinde Osman Gazi'ye atfen yukarıda bahsettiklerimizden farklı olarak ağaç rüyasının yanısıra Kur'an'a ta'zim rüyasından bahseder. Öncelikli olarak bahsettiği Kur'an'a ta'zim rüyasında Osman Gazi bir köyde imamın evine konuk olur. Burada oturduğu yer ardındaki pencerede yer alan Kur'an-ı Kerim'i ev sahibinin almak istemesi üzerine Osman bunun nasıl bir kitap olduğunu merak ederek sorar. Ev sahibi bunun Allah Kelamı olduğunu söyler. Osman Gazi, ev sahibinin uyuması üzerine kalkıp abdest alıp Kur'an-ı Kerim önünde sabaha kadar saygı ile el kavuşturup önünde durur. Ancak bu arada uyku bastırır ve yüzü Kur'an'a dönük olarak uykuya dalar. Uykusunda gördüğü rüyada Allah tarafından Kur'an-ı Kerim'e gösterdiği saygıdan ötürü kendisinin ve neslinin yüceltiği ve şereflendiği bildirilir. Böyle bir rüya motifinin Selçuklularda da vardır. Ayrıca bu rüyada Osman Gazi'nin Kur'an'ı tanımaması hadisesi kroniklerden yararlanarak yazılan ikincil

³ Aşıkpaşaoğlu Tarihi , yayına haz.: Nihal Atsız, 2. baskı, İstanbul: M.E.B. yayınları, 1992, s.16

⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü", Efsaneler ve Gerçekler (Tartışma/Panel Bildirileri - 19 Mart 1999, Ankara), 1.baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2000, s.78 ; İnalçık, a.g.m., s.131-132, 142-143

⁵ Sencer Divitçioğlu, Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu , 1.baskı, İstanbul: Eren Yayınları, 1996, s.36

⁶ Anonim Tevarih-i Al-i Osman (Eser; Friedrich Giese neşri esas alınarak hazırlanmıştır), haz. Nihat Azamat, İstanbul : Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992, s.10.

⁷ Victor L. Menage, "Osmanlı Tarih yazıcılığının İlk Dönemleri" Söğüt'ten İstanbul'a, derleyenler : Oktay Özel - Mehmet Öz, makaleyi çev.: Fahri Unan, , 1.baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2000, s. 127.

kaynaklarda farklı yorumlara neden olmuştur. Bu konuyu ilerleyen kısımlarda irdeleyeceğiz. Neşri'nin bize anlattığı diğer rüya ise Aşıkpaşazade ile neredeyse tamamen benzerlik gösterir. Ancak Neşri'nin tarihinde Osman Gazi'nin Malhun Hatun'a gönlünü rüyayı görmeden önce kaptırdığı anlatılır ki Malhun Hatun'un da gönlü olmasına rağmen Osman Gazi'den aralarında denklik olmamasından ötürü çekinir. Böyle bir rüya evliliği de kolaylaştırmaktaydı.⁸

F. Giese'nin neşrettiği Anonim Tevarih'te anlatılan rüyanın bir benzeri de Edirneli Oruç Bey'in yazdığı eserde de bazı değişik anlatımlarla mevcuttur. Oruç Bey'in eserinde, Osman Gazi'nin başarıları karşısında Sultan Alâeddin'in elçisi Abdülaziz denilen kişi ile ona tuğ, sancak, davul, bayrak gibi alamet içeren ihсанları gönderdiğini ve Osman Gazi'nin Abdülaziz denilen bilgili ve akıllı kişiyi evinde misafir etmesinden bahisle bu şahsın Osman Gazi'ye babası Ertuğrul'un gördüğü bir rüyayı anlattığını görmekteyiz. Buna göre Ertuğrul Gazi, bir gece garip bir rüya görür. Uyandıktan sonra bu rüyayı düşünür ve sabah namazını kıldıktan sonra atına atlayıp Konya'ya varır. Burada Şeyh Edebalı adında bilge ve kerametli kişiye bu rüyadan bahseder. Bunun üzerine Sultan Alaeddin'in de itimat ettiği Şeyh Edebalı'ye daha önce bahsettiğimiz ağaç rüyasını anlatır. Oruç Bey'i bu rüya mevzuunda ilginç kılan⁹ Anonim'de Ertuğrul Gazi'nin rüyasını yorumlaması için anlattığı kişi olan Abdülaziz'in Osman'ın karşısına babasının gördüğü rüyayı anlatan bir elçi olarak çıkması ile Şeyh Edebalı'nın kızının adının Rabia olmasıdır.⁹

Fatih döneminin önemli isimlerinden Karamanlı Nişancı Mehmet Paşa'nın eserinin iki bölümünde de kaynak göstermemesine rağmen onun Enveri, Şükrullah, Ahmedi gibi evrensel tarih yazmış isimlerden yararlandığını söylememiz mümkündür. Ayrıca bunların dışında pek çok kaynaktan yararlandığı da muhakkaktır. Onun Osmanlı Sultanları Tarihi adındaki eserinde Neşri'nin Osman Gazi'ye atfen anlattığı Kur'a'na ta'zim rüyasında Ertuğrul Gazi'nin

isminin geçmiş olduğunu ve diğer bütün bölümlerin aynı olduğunu görmekteyiz ki belki de Neşri, Nişancı Mehmed Paşa'nın eserindeki rüyayı Osman Gazi'ye atfen yazmıştır.¹⁰

Bu arada isimleri geçmişken hemen belirtelim evrensel tarih eserleri olan yazarlardan Ahmedi İskendername adlı eserinin "Dastan-ı Tevarih-i Mülük- Al-i Osman" bölümünde bu türden rüya anlatılarına yer vermemiştir. Aynı şekilde Şükrullah'ın evrensel tarihi Behcetü't-Tevarih adlı eserinin Osmanlı Tarihine ilişkin kısmında da rüyalara ait anlatılar yer almamaktadır.¹¹ Bir diğer evrensel tarih yazmış olan tarihçi Enveri ise Ertuğrul ve Osman Gazi'ye ait rüyalarından söz etmemesine rağmen farklı türden bir rüyayı anlatmıştır. Düsturname adlı eserinde Enveri, Osmanlı Hanedanının atası durumuna gelen Hz. Muhammed'in ashabından birisinin, Han'ın kızı ile nişanlandıktan sonra rüyasında öldüğünü ve toprak olduğunu görür. Bu topraktan bir ağaç ve ağaçtan da altı dal çıkar. Herkes bu ağacın altında toplanmış ve ağacın gölgesi tüm dünyayı sarmıştır. Peygamberin ashabından bir başkası bu rüyayı altı oğlu olacağı ve bunlardan birisinin- Osmanlı Hanedanı - soyunun dünyanın sonuna kadar yaşayacağı şeklinde yorumlamıştır. Enveri'nin rüya anlatısı da, tıpkı soyağacı¹² gibi kendine özgü olarak kaldı. Ancak bununla birlikte, ağaç motifi, resmî kabul görececek olan rüyada ana unsur olmaktaydı.¹³ Enveri'nin Ertuğrul Gazi'nin, Hızır ile görüşmesi hikâyesi de oldukça orijinaldir. Burada Hızır'ın, Ertuğrul Gazi'nin eline bir kılıç vererek onun İslam fetihlerini gerçekleştireceğini ve soyunun bütün Rumeli'yi fethedeceğini müjdelemesi de diğer Osmanlı kroniklerinde geçmemektedir.¹⁴

Kanuni döneminde Şeyhülislamlığa kadar yükselen ve olaylarda bir düzenlilik görmeye çalışan ve gelecekteki politikalara ışık tutacak bir rehberlik arayan bir düşüncenin sahibi olarak Osmanlı tarih yazıcılığına farklı bir boyut getiren Kemalpaşazade¹⁵ İdris, Neşri, Karamanlı ve öncekilerden yararlanarak yazdığı Tevarih-i Al-i Osman adlı eserinde, Neşri'nin Osman Gazi'ye atfettiği Kur'an'a ta'zim

⁸ Mehmed Neşri, *Neşri Tarihi*, I, haz.: Mehmet Altay Köymen, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 42-43, 46.

⁹ *Oruç Bey Tarihi*, haz.: Nihal Atsız, İstanbul: Tercüman yay. 1972, s.23-25.

¹⁰ Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, çev.: Konyalı İbrahim Hakkı, Osmanlı Tarihleri, I, yay. haz.: Nihal Atsız, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949, s. 341, 343-344.

¹¹ Ahmedi'nin ve Şükrullah'ın yukarıda zikrettiğimiz eserleri için bakınız: Nihal Atsız (derleyen), *Osmanlı Tarihleri*, I, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949.

¹² Enveri, *Gündüzalp'i Ertuğrul Gazinin babası olarak gösteren ilk Osmanlı tarihçisidir.*

¹³ Imber, a.g.m., s. 24 ; *Düsturname-i Enveri*, Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466), haz.: Necdet Öztürk, İstanbul: Kitabevi Yay., 2003, 8-9, 21-22

¹⁴ a.g.e., XLIV-XLVI.

¹⁵ Ménage, a.g.m., s.88.

rüyasını Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa gibi Ertuğrul Gazi'ye izafe etmiştir. Diğer taraftan, ağaç rüyasını Ertuğrul Gazi'ye atfeden Anonim ve Oruç Bey'in aksine, bunu Osman Gazi'ye mal eden Aşıkpaşazade ve Neşri ile aynı görüşü paylaşmıştır.¹⁶

Kanuni'nin sadrazamlarından Lütfi Paşa ve Rüstem Paşa'nın tarihlerinde de Osman Gazi'nin ağaç düşü kısaca yer almıştır. Aynı dönemin bir diğer önemli ismi olan Gelibolulu Mustafa Ali ise Osman Gazi'nin ağaç rüyasını öncekilere benzer bir biçimde ve nesir şeklinde eserinde yer vermiştir. Tac'üt-Tevarih adlı eserinde Hoca Sadedin Efendi, manzum bir şekilde yine benzer içerikte ancak farklı bir anlatımla Osman Gazi'nin ağaç rüyasını ifade etmiştir.¹⁷ XVI-XVII. yüzyılda yaşamış olan tarihçi Bayatlı Mahmud Oğlu Hasan ise Cam-ı Cem- Ayin adlı eserinde Osman Gazi'nin pek çok rüya gördüğünü belirtmektedir.¹⁸

XVII. yüzyıl tarihçilerinden Münecimbaşı Ahmed Dede'nin Münecimbaşı Tarihi adlı eserinde buraya kadar anlattıklarımızdan Osman Gazi'nin ağaç rüyası bilinen kısa şekliyle yer almaktadır. Ertuğrul Gazi'ye aften ise iki rüya vardır. Bunlardan Kur'an'a tazim rüyasını önceki kaynaklarda da görmüştük. Burada da benzer bir biçimde yer almaktadır. Onun eserinde yer alan bir başka rüya ise Ertuğrul'a atfen geçmektedir. Burada, Ertuğrul Gazi, Osman Gazi doğmadan evvel, bir gece rüyasında ocağından bir suyun gittikçe çoğaldığını, büyük bir deniz haline gelerek bütün yeryüzünü doldurduğunu görmüştür. Uyanınca rüyayı bilge bir kimseye anlatarak tabirini istemiştir. O da Ertuğrul Gazi'ye bir oğlu olacağını, onun ve soyunun bütün yeryüzünde ya da büyük bir kısmında hakim olacağı müjdesini verir. Bu rüyadan birkaç gün sonra da Osman Gazi doğmuştur.¹⁹

Bu rüya bazı farklılıklarla, Hayrullah Efendi'nin tarihinde de "II. Beyazid zamanında yazılan bir Tevarih-i Al-i Osman'da rivayet edildiğine göre" diye başlayarak yer almaktadır. Ancak burada, Ertuğrul Gazi'nin rüyasını anlattığı kimse Abdülaziz adında Sultan Aleaddin'in katibi olan bir azizdir.

Biz daha önce bu kimseyi Ertuğrul Gazi'nin Kur'an'a ta'zim rüyasında görmüştük. Hayrullah Efendi, Osman Gazi'nin ağaç rüyasına ise Osman Gazi'nin Malhun Hatun tutulması üzerinde durarak yer vermektedir.²⁰

Buraya kadar anlattığımız rüya motiflerinde Ertuğrul Gazi ve Osman Gazi'nin adları geçmekteydi. Fatih Kütüphanesinde bulunan "Hikayet-i Zuhur-i Al-i Osman" adlı Anonim bir yazma eserde Ertuğrul Gazi'nin adı Erdoğdu olarak, babası ise Tebriz havalilerinde bir Türkmen Beyi Ahmed Bey olarak geçmektedir. Ahmed Bey'in Ertuğrul doğmadan evvel gördüğü rüyada kendi göbeğinden çıkan bir ağaçtan bahsedilir. Ahmed Bey bu rüyayı Tebriz'de bir müftüye tabir ettirmek istediğinde, müftü, Ahmed Bey'den kendi kızını eş olarak almasını kabul etmesi halinde rüyayı yorumlayacağını söyler. Ahmed Bey bunu kabul edince, müftü, ona kendi neslinin nice şehirler fethedip büyük bir devlet sahibi olacağını müjdelere. Daha sonra bu yazma eserde adı Erdoğdu olarak geçen Ertuğrul Gazi dünyaya gelir. Ertuğrul Gazi'nin Anadolu'yu mesken tutmasının ardından ise yine eserde adı Osmanlı olarak geçen Osman Gazi doğar.²¹

Görüldüğü gibi Osmanlı Devletinin-Hanedanın kuruluşunda bir değil birden fazla rüya rivayeti vardır. Bunlardan ağaç ve Kur'an'a ta'zim rüyası hem Osman Gazi'ye hem de Ertuğrul Gazi'ye izafe edilirken, kaynayan su motifli rüya ise yalnızca Ertuğrul Gazi'ye atfedilmektedir. Bunların yanısıra her ikisinin de adının geçmediği; ancak Osmanlı Devleti ve Hanedanın doğuşu ile genişlemesini müjdeleyen rüyaların da var olduğunu görmekteyiz.

En eski Osmanlı kroniklerine bu şekilde giren rüyalar, bu kroniklere ve daha başka birincil kaynaklar vasıtasıyla oluşturulan ikincil kaynaklarda ya tamamen göz ardı edilmiş, ya da farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kimileri kroniklerin verdiklerini genişletmişler, kimileride tezlerine dayanak yapmaya çalışırken bazıları da masal, hikâye diyerek küçümseme cihetini seçmişlerdir.

¹⁶ İbn-i Kemal, *Tevarih-i Al-i Osman*, I. Defter, yay. haz. : Şerafettin Turan, 2.baskı, Ankara: T.T.K. yay. , 1991, s.26.

¹⁷ Mihail P. Guboğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Efsanesi", *I. Milletlerarası Osmanlı Sempozyumu (Eylül 1986, Söğüt)*, İstanbul: Pamuk Ofset Matbaası, 1988, s.29.

¹⁸ Bayatlı Mahmud Oğlu Hasan, *Cam-ı Cem Ayin*, sadeleştiren: Kırzioğlu Fahrettin, Osmanlı Tarihleri, I, yay. haz. : Nihal Atsız, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949, s.395.

¹⁹ Münecimbaşı Ahmed Dede, *Münecimbaşı Tarihi*, yay. haz. : İsmail Erünsel, İstanbul: Tercüman Yay. s.44-46.

²⁰ *Hayrullah Efendi Tarihi*, I, yay. haz.: Zuhuri Danişman, İstanbul: Son Havadis Yay., 1971, s.100, 163-164.

²¹ Cemal Anadol - Fazile Abbasova, *Türk Kültür ve Medeniyeti*, 1. baskı, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2001, s.600-603.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu" adlı eserinde Gibbons, Osman Gazi'nin Kur'an'a tazim ve ağaç rüyalarından önce müşrik olduğunu, bunlardan sonra ise ihtida ederek Müslüman olduğunu belirtmektedir. Gibbons'un bu tezine öncelikli muhalefet ise iki yönden gelmiştir. F. Giese ve Fuad Köprülü eserlerinde Gibbons'u eleştirmişlerdir. Giese, her şeyden önce, Osmanlı Tarihine yönelik eserler veren Avrupalı tarihçilerin çoğu gibi Gibbons'un da olaylara Avrupa merkezli baktığını, bu durumda ise Türklerin dış kenarda kaldıkları ifade ederken, XIII. yüzyılın büyük siyasi ve kültürel mücadelelerin bir sonucu olan Osmanlı Devletinin kuruluş meselesine Doğu tarihinin merkezinden bakmak gerektiği kanısındadır. Bu tür rüyaların, menkıbelerin tarihin yeniden inşasında kullanılmasının çok dikkat edilmesi gereken bir durum olmasını Gibbons'un bilmesine rağmen Osman Gazi'nin din değiştirme merasimi gibi rüyalara bakması Köprülü ve Giese tarafından yadırganmıştır. Her şeyden önce bizim de yukarıda belirttiğimiz gibi hangi rüyayı kimin gördüğü konusunda tam olarak bir açıklık yoktur. Kaldı ki en eski kroniklerde kısa halleriyle verilen bu rüyalar daha sonraki kaynaklarda çok daha uzun bir şekilde anlatılmaktadır. Bu noktada bu rüyaların Osmanlı Devleti için anlamı ilahi meşruiyet ile rakip Türk-İslam hanedanlara karşı üstünlük sağlamayı açıkça amaçlamaktadır.²²

Diğer taraftan az evvel belirttiğimiz bir başka durum ise bu rüyaların anlatımın daha sonraki kaynaklarda zenginleşmesine baktığımızda Hammer'in Osmanlı Tarihinde rüyaların anlatıldığı kısımda onun birçok kroniğe dayanarak rüyada geçen bazı kısımların açık adlarının verildiğini

görmekteyiz. Coğrafi yer adlarının- Dicle, Fırat, Toros, Kafkas, Atlas- yanı sıra İstanbul'un adının da açıkça yazıldığı Hammer ve ondan yaralanan daha başka ikincil kaynaklarda görülmektedir. Ayrıca rüyadaki ağacın cennette rastlanılacak olan esrarlı "Tuba" ağacı olduğunu da görmekteyiz.²³

Bu tür rüyalara karşı küçümse içeren bakışlar da vardır. Hammer bu rüyaların aslına olmasa da görenleri, yani Doğu insanlarını, Müslümanları hayalperest ve garip rivayetler anlatmayı seven insanlar olarak görmekte, hatta bunları, bu insanların mümeyyiz vasıflarından kabul etmektedir.²⁴ Bu bakış açısını yalnızca yabancılarla değil Türk tarihiyle ilgilenenler Türk akademisyenler arasında da olduğunu görmekteyiz. Mükrimin Halil Yınanç, Z. Velidi Togan ile aralarında bu konu ile geçen bir mektuplaşmada, bu türden rüyaların hurafelerin bir araya toplanmasından başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Zeki Velidi Togan ise bunların birer tarihi destan olduğunu ve bu tarihi destanlardan yaralanmanın bir metot işi olduğunu vurgulamaktadır.²⁵ Bu konuyla ilgili olarak Türk Milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Osman Turan da ele aldığı meseleleri temellendirmek için tarihi kaynakların yanında, efsane, destan, menkıbe, rüya, hadis gibi çok çeşitli kaynaklardan yararlanmıştı. Bunu yapmasının gerekçesi olarak ise bu türden kaynakların toplum ve olaylar üzerindeki etkisi olduğundan söylemektedir.²⁶ Aynı şekilde Nevzat Kösoğlu da Kur'an'a ta'zim ve ağaç rüyalarıyla ilgili olarak bunların gerçekliklerinden öte, Devleti kuran çevrenin manevi yapısını ve değer hükümlerini oluşturan ana fikirlerinin içerik ve yönünü işaret etmesi açısından önemli olarak görmekteyiz.²⁷

²² Friedrich Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", *Söğüt'ten İstanbul'a*, derleyenler : Oktay Özel - Mehmet Öz, 1.baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2000, s. 150-154; Köprülü, M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, 2. baskı, Ankara: T. T. K. Yayınları, 1984, s. 6; Divitçioğlu, a.g.e., s.36.

²³ Joseph Von Hammer Burgstall, *Osmanlı Devleti Tarihi : (Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Kaynarca Muahedesine kadar)* c.1, çev. Mehmed Ata; yayına haz. : Mümin Çevik, Erol Kılıç İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983 (Tasvir Gazetecilik Matbaacılık) s.64-66; A.de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*, çeviren: Serhat Bayram, İstanbul: Sabah Gazetesi Yay. , 1991, s.38; C. M. Jh. Mie. Jouannin, *Osmanlı İmparatorluğu (Askerlik Sanatı, Örf ve Adetleri)* çev.: M. Reşat Uzman, İstanbul: And Kartpostal ve Yayıncılık, 2000, s.20.

²⁴ Hammer, a.g.e., s.64.

²⁵ A. Zeki Velidi Togan, *Oğuz Destanı (Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili)*, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1972., s.111.

²⁶ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi I-II*, 6.baskı, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980, s.43.

²⁷ Nevzat Kösoğlu, "Kültürel-Dini Dinamikler", *Beylikten Cihan Devletine (Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları VII. İlmî Kongresi, 3-4 Aralık, 1999, Eskişehir)*, yay. haz.: Bahaeddin Yediyıldız, Yücel Hacıoğlu, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2000, s. 101.

Osmanlı Devletinde Nevrûz

Fatih KÖSE*

Nevrûz insanlık tarihi boyunca birçok topluluk tarafından yeni yılın başlangıcı, ilkbaharın gelişi ya da yeniden varoluş, diriliş ve esâretten kurtuluş bayramı olarak farklı adlarla ve benzer törenlerle kutlanmıştır. Osmanlı döneminde Müslüman Türkler tarafından Nevrûz, Kurban ve Ramazan bayramından sonra âdeti üçüncü sırada yer alan bir bayram olarak görülmekteydi. Nevrûz, Osmanlı'da hediyeleşme kültürünün canlı bir şekilde yaşatıldığı bir gündü¹.

Osmanlı sosyal hayatında Nevrûz'un önemini göstermesi açısından bu konuda fetva makamı olan Şeyhülislâm tarafından verilen fetvâlar dikkate değerdir. Din (İslâm) hükümlerinin dikkate alındığı bir toplum olan Osmanlı'da dönemin Şeyhülislâmı Ebu's-Suud Efendi'nin Nevrûz'a dair bir soruya verdiği cevap fetvâ kitaplarında kayıtlı olup oldukça önemlidir:

"Mesele: Nevrûz gününde Zeyd müselleme eyü libaslarını giyüp yiyüp içse, yârânlarıyla sahrâya gitse ism lâzım gelür mi?"

Cevab: Nesne lâzım gelmez. Nevrûz Mecûsî degüldür, Nevrûz, sultânîdür"².

(Zeyd, fetvâlarda herhangi bir erkek yerine kullanılan isimdir. "Nevrûz günü bir erkek güzel elbiseler giyip arkadaşlarıyla kırlara gitse günah olur mı?" diye fetva makamına sorulmakta, verilen cevapta ise: "Günah olmaz. Çünkü, Nevrûz, Mecûsî âdeti değil, örfte var olan sultana ait bir âdettir" denilmektedir).

Ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi de gezdikleri yerlerde Nevrûzla ilgili gördüğü bilgi ve anlatımlara eserinde yer vermektedir. Evliya Çelebi'nin anlatımlarında Nevrûz yılın ilk ayı olarak zikredilerek³, kurban bayramına eşdeğer güzellikte bir gün olarak görülmektedir, Kadir gecesi de en güzel, en mübarek gece olarak anılmaktadır. Örneğin

Bağdat'ta geçirmiş olduğu bir geceyi anlatırken "gicemiz Kadir ve rûzumuz rûz-ı Nevrûz-i Harezmsâhi ve yevm-i îd-i adhâ idi" demektedir. Evliya Çelebi Erzurum'un şiddetli soğuğundan bahsederken de " Hatta bir kerre bir kedi damdan bir dama pertâb ederken mu'allakda donup kalır. Sekiz aydan Nevrûz-i Harzemşâhî geldikde mezkûr kedinin donu çözülp mırnav deyûp yere düşer. Meşhûr latîfe-i darb-ı meseldir" der⁴.

Osmanlı sarayında nevrûz eski bir gelenek olarak canlı bir şekilde kutlanmaktaydı. Başta padişah ve sadrazam kendi aralarında olmak üzere Sarayda bulunan bütün hizmetlilere Nevrûziyye adı altında, hediyeler ve atıyeyler sunulmaktaydı. Hekîmbaşı da hazırlamış olduğu Nevrûziyye tatlılarını başta padişah olmak üzere saray sakinlerine sunmaktaydılar.

Topkapı Sarayı'nda, Hekîmbaşı kulesinde ve sarayın mutfak kısmındaki Helvahane'de hekîmbaşların nezaretinde XIX. yüzyılın ortalarına kadar yılda bir defa Nevrûz'da olmak üzere büyük kazanlarda Nevrûziyye macunu yapılmaya devam edilmiştir⁵. Nevrûziyye macunu konan kâselerin kapakları kurdalelerle bağlanır, kurdaleler arasına, günün Hamel yani Koç burcuna hangi saat, hangi dakika ve hangi saniyede gireceğinin yazıldığı bir de kağıt iliştilirdi. Buna Nevrûziyye kulağı denirdi⁶.

Bu macunlardan halk arasında en yaygın olarak bilineni Mesir macunuydu. Bu macunun adının Pontus krallarından Mithridates Eupator VI. (M.Ö. 132-63)'in hazırlamış olduğu 56 maddeden meydana gelen macundan geldiği düşünülmektedir. Grekçe "th", "s" okunduğu için bu ad zamanla "misir" ve "mesir" şekline dönüşmüştür⁷. 1539 yılında Yavuz'un eşi ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan hastalanması üzerine O'nun yaptırdığı Darüşşifa'da hekimlik yapmakta olan Merkez Muslihiddin Efendi kırk çeşit bitki ve baharattan bu macunu terkip ederek

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul Tarihi Bilim Dalı, Doktora Programı Öğrencisi.

¹ Fatih Köse, *Arşiv Belgelerinden hareketle XVIII. Yüzyılda Nevrûz* (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2004, s. 78.

² *Kitâb-ı Fetevâ-yı Ebu's-suud Efendi*, TSMK., III. Ahmed, nr. 786, s. 388b-394a; Filiz Kılıç, "Osmanlı Devletinde ve Klasik Edebiyatımızda Nevrûz", *Türk Dünyasında Nevrûz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri* (18-20 Mart 1999 Elazığ), AKMB., 2000, s. 203-214.

³ *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, YKY., İstanbul 2001, s. IV, 66.

⁴ *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, II, 109.

⁵ Arslan Terzioğlu, *Helvahane Defteri ve Topkapı Sarayında Eczacılık*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1992, s. XXXVI.

⁶ Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlılarda Nevruz Kutlamaları", *Nevruz ve Renkler*, haz. Sadık Tural-Elmas Kılıç, AKMB, Ankara 1996, s.185.

⁷ Süheyl Ünver, "Türkiye'de Nevruz ve Nevruzîye", *Vakıflar Dergisi*, c. XI, 1976, s. 224.

Hafsa Sultan'a ilaç olarak takdim eder ve sultan kısa sürede iyileşir. Daha sonra bu macun sultanın isteği üzerine Nevruz gününde şifa niyetine halka dağıtılır⁸. Nevruz gününde ve ilkbaharda doktorların tavsiyesine göre mesir ve ditos yemek faydalı kabul ediliyordu. Saraydaki Harem hizmetkarlarına yalnız Nevruz günü için bu macunun yenilmesine izin verilmekteydi⁹.

Müneccimbaşılar da hazırlamış olduğu takvimi yine Nevruzda padişaha ve ileri gelen devlet büyükelere "Nevruz Pîşkeşi (hediyesi)" olarak takdim ediyorlardı. Bunun yanında yakınlarına ve taşradaki bazı önemli kişilere de hazırlamış oldukları bu takvimleri gönderirlerdi¹⁰. Osmanlı Devleti'nde en eskisi 848 (1444) tarihli olduğu bilinen takvimler her yıl Nevruzdan itibaren takvim-i sâl (yılın takvimi) ve ahkâm-ı sâl (ahkam takvimi) olmak üzere iki kısım halinde hazırlanmıştı. Bu takvimler XVI. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı devletinin resmî görevlilerinden biri olan Müneccimbaşılar tarafından hazırlanarak; başta Padişah ve sadrazam olmak üzere diğer devlet adamlarına sunulmaktaydı¹¹. Üç bölümden oluşan ve Nevruz'u ilk gün, yani takvimin başlangıç günü olarak alan bu takvimler de başta Padişah olmak üzere devlet adamları için hazırlanırdı¹².

Müneccimbaşılar padişah ve sadrazâma takdim ettikleri yeni yıl takvimi karşılığında Nevruzîyye adı verilen bir takım hediyeler, o zamanki adlandırışla atıyyeler almışlardır. Müneccimbaşı ve Müneccimler takvimlerini Nevruzdan Nevruza hazırlayıp takdim ettiklerinden dolayı aldıkları ücrete de Nevruzîyye denilmekteydi.

"Nevruzîyye Pişkeşi"ne hediyeler arasında çok değerli eyer takımları ve özenlilerin bulunması dolayısıyla "Rikâbiyye Pişkeşi" de denilmekteydi. Bu hediyelere "Bahar Atıyyesi" adı da verilmiştir¹³.

Osmanlı Devlet Yönetiminde Nevruz

Osmanlı Devleti, kış mevsiminde üretimin yetersizliği

ve vergilerin toplanması ile İstanbul'a gönderilmesinin zorluğu ve riskli bir iş oluşu karşısında Nevruz tarihine büyük önem vermekteydi. Gerek vergi toplanmasında gerekse vergilerin İstanbul'a ulaştırılmasında Nevruz, önemli tarih olarak kullanılmaktaydı¹⁴.

Nevruz ve Ağustos'ta merkezî hazineye yapılan ödemeler (irsâliye) yanında¹⁵. Yine Osmanlı'da devletin gelir kaynaklarından biri olan mukataalar (gelir kaynakları) da Nevruz başlangıcından itibaren iltizâma (ihâlâye) verilebilmekteydi¹⁶. Mesela resm-i ganem adlı hayvan vergisi, Osmanlı halkından toplanırken Nevruz'da kuzu ve oğlaklarıyla birlikte hayvan sayımı yapılır ve iki baş hayvan için bir akçe ödenirdi¹⁷.

Yine aynı yüzyılda "nevruzdan nevrûza gelinceye kadar tevcih olunan tımarlar" ile Nevruz tarihine göre düzenlenen bütçe hazırlanmıştı¹⁸. Vilayetlerden toplanan vergilerin de Nevruz'dan önce İstanbul'a gönderilmesi gerekmekteydi. Nevruz irsaliyesi ile ilgili olarak Nevruz muhasebesi düzenlenirdi¹⁹. Nevruz, baharın ilk günü ve yıl başı olduğundan takvimler hep Mart'tan başlıyordu. Mart ayı, Nevruz'dan dolayı büyük öneme sahipti. Bu sebeple Osmanlılarda malî yıl başlangıcı Nevruz olarak alınmış ve hemen bütün kânûnnâmelerde verginin ilk taksidinin toplandığı zaman olmuştur. 1677, 1740, 1794, ve 1840 yıllarında önemli kararlar almış sonunda Mart ayı malî yılbaşı olmuştur²⁰. Bu durum Cumhuriyet döneminde de 1980'li yıllara kadar malî yılbaşı olarak devam etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde bir yabancı devlet ile savaşılırken veya bir iç isyan bastırılmaya çalışılırken askerî birliklerin ve ihtiyaçlarının Nevruz'a kadar hazır duruma getirilmesi prensibi hakimdi. Hazır olan birlikler, hareket merkezi olan İstanbul'a Nevruz'da ulaşır oradan cepheye hareket ederdi. Burada Nevruz'un esas alınmasından amaç, ilkbahar mevsiminin gelmesi ile ulaşım ve nakliyenin kolaylaşması ve gıda ihtiyaçlarının da daha rahat sağlanması idi²¹. Sultan

⁸ Ünver, s. 224-225.

⁹ Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâidü'n-Nefâis fi-Kavâidi'l-Mecâlis*, TTK., Ankara 1997, s. 180.

¹⁰ BOA., Cevdet, Maarif, nr. 5316.

¹¹ *Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü Astronomi-Astroloji-Matematik Yazmaları Kataloğu I.*, s. 5.

¹² Salim Ayduz, *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar*, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 1993, s. 76.

¹³ Müjgan Cunbur, "Bir Osmanlı Müneccimbaşısının Nevruz Tebrükleri", *Nevruz ve Renkler*, haz. Sadık Tural-Elmas Kılıç, AKMB, Ankara 1996, s. 124.

¹⁴ Ömer Lütfi Barkan, *XV. ve XVI. İnci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukûki ve Mâlî Esasları*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 1943, s. 145-156, 170-172, 200-204, 228; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûki Tahlilleri*, Fey Vakfı, İstanbul: 1991-1994, III, 221, 227, 232, 252, 253, 276-77, 299-300, 488, 493; IV, 563-64, 608; V, 103, 187, 595, 598-99, 613-14, 618-19; VII, 188, 195-96, 211, 400, 616.

¹⁵ BOA., MAD., nr. 6169, s. 3; Baki Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)*, Kitabevi, İstanbul 2003, s.139.

¹⁶ BOA., D.BMK., nr. 22457; BOA., MAD., nr. 7534., s. 1528.

¹⁷ Barkan, *XV. ve XVI. İnci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukûki ve Mâlî Esasları*, s. 170-71.

¹⁸ Akgündüz, IV, 382, VII, 380-82.

¹⁹ Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1989, II, 546-47.

²⁰ Ahmet Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, Matba'a-i Osmâniye, Dersââdet 1309, VI, 150-157.

²¹ Özcan Mert, "Son Dönem Osmanlı Belgelerinde Nevruz", *Türk Dünyasında Nevruz*, haz. Nadir Devlet, Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 1999., s. 20

IV. Murâd vezîri Bayram Paşa'ya yönelik bir fermânında "Nevrûz-i Sultânî'de 'Acem Şâhı üzerine seferim vardır. Kullaruma te'kîd edüp, hâzır u âmâde olsunlar" demektedir²².

Nevrûz, Türk denizciliği bakımından da önemli bir tarihtir. Denizcilikte ilkbahardan itibaren hava şartlarının daha müsait olması sebebiyle donanma Nevrûz'da denize açılacak duruma getirilirdi²³. Ayrıca yeni yapılan başlarda ve kalyonlar Nevrûz'da veya hemen sonrasında denize indirilirdi²⁴.

Nevrûz'u uğurlu bir gün, güzel bir bayram kabul eden Osmanlı şâirleri padişahlara ve diğer devlet büyüklerine bu gün dolayısıyla "Nevrûziyye" denilen şiirler yazıp zamanın hükümdarlarına ve devlet büyüklerine yazmış oldukları bu Nevrûziyyeleri takdim etmişlerdir²⁵.

Şâirler yanında, padişahlar, vezirler, şeyhülislâm ve kadiasker efendiler gibi üst düzeydeki din ve devlet adamları da Nevrûz için şiir yazarak, şiirlerinde Nevrûz motifini türlü şekillerde kullanarak hünerlerini göstermişlerdir. hükümdar şâirlerden, Hatayî (Şah İsmail), Bahtî (I.Ahmed) ve Murad (IV. Murad)'ın ve devletin en büyük dînî otoritesi olan Şeyhülislâm Yahyâ'nın da Nevrûziyyeleri vardır²⁶.

XVI. yüzyıl şâirlerinden Vardar Yeniceli Usûlî'nin "Kasîde-i Bahâriye"sindeki

Her günün Nevrûz u 'îd olsun gecen Kadr ü Berât

Devlet ile behcet ü şâdîde ol leyl ü nehâr²⁷.

son beyitte yaptığı duasında Şâir: "Her günün Nevrûz ve bayram olsun, her gecen Kadir ve Berât gecesi gibi olsun" demektedir ki bu ifade Nevrûz'a mânevî ve dînî bir nitelik katma eğilimini gösterir. Bu örnekleri Şeyhî'nin, Ahmedî'nin, Bakî'nin, Nefî'nin, Şeyh Galib'in kısaca bütün dîvan şâirlerinin eserlerinde görmek mümkündür²⁸.

Nâilî ise beyitinde,
Tîzdir feryâdı meşk-i nâleden bülbüllerin
Eylesin nutribler âheng-i nevâ nevrûzdur.

Nâilî: "bülbülün nâle meşk ettiği feryâdı yüksektir, nutribler (sâzendeler) nevâdan âheng yapsınlar; çünkü, mevsim nevrûzdur." demektedir. Nevâ ve nevrûz birer mûsikî makamlarıdır. Şâir burada nevrûz adlı mûsikî makamına ihâm yapmış yani Nevrûz'un dize içerisinde bütün anlamlarını kastederek kullanmıştır²⁹.

Yeniçeri Ocağı'nın başı (Yeniçeri Ağası) aynı zamanda Bektaşî Babası olarak kabul edilmekteydi. Yeniçeri Ocağı 1826 yılında II.Mahmûd tarafından ortadan kaldırıldıktan sonra buna bağlı olarak Nevrûz kutlamaları da Ocağı hatırlatacağı endişesiyle resmen kaldırılmıştır³⁰. Ancak halk arasında Nevruz kutlanmaya devam etmiş ilkbaharın ilk günü olarak Nevruz Haliç, Kadıköy, Şişli gibi dönemin mesire yerlerinde eğlenceler tertib edilerek ve kayak sefalari yapılarak kutlanmıştır³¹.

²² Topçular Kâtibi Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil), Yayına Hazırlayan: Ziya Yılmaz, TTK, Ankara 2003, s. 1007.

²³ Mert, s. 21.

²⁴ BOA., Mühimme Defteri, nr. 3, s. 328-31, 375, 401; Mühimme Defteri nr. 12, c.II, s. 27-28, 31, 36-38, 40-42, 45-47, 50.

²⁵ Hikmet Celkan, "Nevruz'un Tarihiçesi", *Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri* (18-20 Mart 1999 Elazığ), AKMB., 2000, s. 437.

²⁶ Kılıç, s. 211.

²⁷ Usûlî, *Dîvân*, haz. Mustafa İsen, Akçağ, Ankara 1990, s. 66-68.

²⁸ Celkan, s. 439.

²⁹ Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, haz. Cemal Kurnaz, Ankara 2000, s. 325.

³⁰ Sadık Tural, "Kültürümüzün En Eski Parçalarından Nevruz'a Dair", *Türk Edebiyatı*, sayı 270 (Nisan 1996), s. 6.

³¹ "The Nevrouz", *The Levant Herald and Eastern Expres*, 24 Mart 1890, s. 139.

Azerbaycan Vakıfları

Qiyas ŞÜKÜROV

Giriş

Bir şahsın taşınır veya taşınmaz mallarının tamamını veya bir kısmını kendi hür iradesiyle kendi belirlediği şartlarda ebedi olarak bir amaca tahsis etmesi şeklinde tanımlanabilen vakıf, bir sosyal dayanışma kurumu olarak, Müslümanların tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte Endülüs'ten Endonezya'ya, Orta Asya'dan Güney Afrika'ya kadar uzanan geniş bir coğrafi alana yayılma imkânı bulmuş, muhtelif islâmî cemiyetlerinin iktisâdi, içtimaî, hatta siyasî bünyelerinde kendisine yer edinmiştir. Bu kadar geniş bir alana yayılmış bir medeniyetin belli başlı kurumlarından biri olan vakıf müessesesinin izlerini, bu medeniyete bağlı her bir ülkede olduğu gibi, Azerbaycan'da da sürebiliriz. Burada okurlara sunulacak bu makale, nispeten az çalışılmış bir konuya, yani şimdiki bağımsız Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bulunduğu coğrafi alanda tarihin muhtelif devirlerinde kurulmuş vakıflar konusuna eğilmekte, konuya genel bir bakış açısıyla bakılarak, bu alanla ilgili daha kapsamlı çalışmaların yapılmasına kapı açmayı amaçlamaktadır.

1. İlk Dönem Azerbaycan Vakıfları

Azerbaycan'da ilk vakıfların kuruluş tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Bu kurumun izleri, daha ziyade Selçuklu dönemi ve sonrası yapıtlarda ve tarihi kayıtlarda sürülebilir. XVI. yüzyıla kadar devam ettiği düşünülen bu merhalede Azerbaycan'da kurulan vakıflar ve onların faaliyetleriyle ilgili birkaç araştırma yapılmıştır¹. Bu araştırmalardan hareketle söylenebilir ki, XVI. yüzyıla kadar Azerbaycan coğrafyasında vakıf kurma geleneği en güçlü olan bölge Gence, Karabağ ve Nahçıvan bölgeleri olmuştur. Tiflis ve İrevan bölgelerinde ise, vakıf kurma geleneği nispeten zayıf kalmıştır. Safevîler ve Osmanlılardan önce bölgede kurulmuş vakıflar genellikle toplum katında "kutsal" olarak nitelendirilen şahısların türbeleri için kurulan vakıflardı. Gence-Karabağ bölgelerinde Şeyh Nizami, Şeyh Siraceddin, İmamzade Şeyh Muhammed vakıfları, Nahçıvan'da Ali er-Rza Vakfı, Seyid Haşim zaviyesinin vakfı, Şeyh Eminüddin Vakfı, Bakü'nün Şihlar köyünde İmam Rıza'nın kız kardeşi Höküme Hanım Vakfı bu vakıflardan birkaçıdır.

Bu vakıfların kendi tarım alanları, gelir kaynakları

olmuştur. Mevlana Süleyman Vakfı'na iki üzüm bağı, Mevlana Muhammed Vakfı'na bir mezra ve iki köy, Acısu Vakfı'na bir çiftlik, Şeyh Siraceddin Vakfı'na dört köy ve dört mezra, Şeyh Nizami Vakfı'na bir köyün gelirinin yarısı, bir çeltik arsası, İmamzade Şeyh Muhammed Vakfı'na üç mülkün tam geliri, iki mülkün ise gelirinin yarısı tahsis edilmişti². Vakıfların gayrimenkulleri arasında değirmen ve eczane türünden gelir kaynakları olurdu, örneğin, Şeyh Nizami ve İmamzade Şeyh Muhammed vakıflarından her birinin Gence şehrinde bir değirmeni, Mevlana Süleyman Vakfı'nın ise bir eczanesi vardı.

2. XVI.-XIX. Yüzyıllarda Azerbaycan Vakıfları

XVI.-XIX. Yüzyıllar Azerbaycan'da vakıfların gelişim aşamasını tamamladığı ve toplumda kendilerine özgü bir konum işgal ettikleri safhadır. XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'yle Safevîler Devleti arasında belli aralıklarla meydana gelen savaşlar sonucunda Azerbaycan'ın Şirvan, Gence ve bazen de Tebriz gibi önemli şehir ve bölgeleri sürekli el değiştiriyor ve bir süre Osmanlı idaresinde, bir süre de Safevî idaresinde kalıyordu. Bu siyasî değişikliklere rağmen, bölgede mevcut sosyal dayanışma ve yardımlaşma geleneğinin devam ettirildiği, inkıtaya uğramadığı, aksine yeni hayır kurumları tesis etme yönünde eğilimler olduğu görülmektedir. Fakat, görünüşe bakılırsa, XVI-XVIII. yüzyıllarda Azerbaycan'da kurulan bu vakıfların yayılma coğrafyası geniş bir alanı kapsamamakta, bilakis, belli bölgelerle sınırlı kalmaktadır. Bu bölgeler arasında Gence, Karabağ ve Nahçıvan bölgeleri öne çıkmaktadır.

Azerbaycan'da bu dönemde kurulan vakıflar, genellikle iki kategori altında incelenebilir:

1. Hayır maksadıyla tesis edilmiş vakıflar.
2. Evlât vakıfları

Bu dönem için arşiv belgelerinde isimleri geçen 18 vakıftan yalnız üçü - Gence, Karabağ bölgelerindeki Şeyh Siraceddin, Şeyh İzzeddin vakıfları ve Nahçıvan nahiyesindeki Mevlana Muhammeddin Vakfı - evlât vakfı olmuştur. Diğer vakıfları ise birinci kategoriye alınabilir. Birinci kategori içine giren vakıfların tesisçilerinin vakfın gelirlerine ve gelir

¹ H. Araslı, "Nizami veqfi haqqında yeni sened", *Edebiyat ve İnceneset Qezeti*, (25.02.1983); Z. Bünyadov, H. Memmedov, "Nizami veqfi haqqında yeni senede dair", *Edebiyat ve İnceneset Qezeti*, (03.08.1984); T. Musevi, Bakı Şehri Haqqında Farsdilli Senedler, Bakı 1965, vb.

² Hüsameddin Memmedov, "Osmanlılar Dövründe Azerbaycan'da Veqfler", *Kafkasya'da İslam Medeniyeti* (Bakü - Azerbaycan, 9-11 Aralık 1988), ed. Rafiq Aliyev, Halil Bal, İstanbul: Yıldız Matbaacılık ve Yayıncılık, 2000, s. 91.

kaynaklarına karşı hiçbir temennisi olmadığı halde, evlat vakıflarının hepsinde bir soydan olan kişilerin tamamen ortada bulunmaması halinde aynı vakıf fakir insanlara ve her hangi bir hayır kurumuna tahsis edilebilirdi. Osmanlılar tarafından tesis edilen vakıfların arasında askeri sınıfa ait kişiler tarafından kurulanlar da vardı. Buna örnek olarak Nahçıvan şehrinde XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde faaliyette olan Hazret Paşa Camii'nin vakfını gösterebiliriz. XVIII. yüzyıla gelindiğinde, Azerbaycan'da mevcut vakıfların sayısının arttığı ve vakıf geleneğinin Azerbaycan'ın başka bölgelerinde de yaygınlaştığı görülmektedir. XVI. yüzyılın sonunda İrevan eyaletinde hiçbir vakıf kurulmadığı halde, XVIII. yüzyılın ilk yarısında İrevan şehrinde ve İğdir nahiyesinin İbrahimabad köyünde I. Mahmud adına dikilmiş iki camii için bir vakıf kurulmuştu. Vakıf geleneği zengin bölgelerde de yeni vakıflar tesis ediliyordu, örneğin, bu dönemde III. Ahmed tarafından Gence şehri camisinin vakfı kurulmuştu³. Buna ilaveten, aynı devirde Nahçıvan bölgesindeki vakıf müesseselerinin sayısında çoğalma görülmektedir. Kıyaslama yapılırsa, Nahçıvan nahiyesinde XVI. yüzyılın sonunda dört, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ise beş vakıf vardı. Tiflis nahiyesinde ise XVIII yüzyılın ilk çeyreğinde dört vakıf vardı.

Azerbaycan topraklarında Osmanlı öncesi faaliyette başlamış vakıflara, bu dönemde de kendi işlerini devam ettirme müsaadesi verilmiş ve onların gelir kaynaklarının hazine için özel önemi olmadıkça onların sosyal ve siyasi varlıklarına dokunulmamıştır. Hatta, bazı durumlarda Safeviler'den geri kalan mülkler de vakıflara tahsis ediliyordu. Şah Abbas tarafından 1612'de Ton Hamamı varidatının buradaki Şah Abbas Camii'ne vakfedilmesi ve Osmanlı döneminde aynı vakıf varidatına dokunulmayıp, faaliyetini sürdürmesine imkan sağlanması bu husus açısından önemli bir örnek teşkil eder. Söz konusu vakıf dönemin zengin vakıflarından biriydi; vakfın üç kervansarayı, iki arsası ve iki çiftliği vardı (bu çiftliklerden biri olan *Dar-beklü veya Dere-beklü* Gence nahiyesinde bulunuyordu)⁴.

Azerbaycan'da tesis edilen vakıfların tesisçilerinin mal varlığının ne kadar geniş olduğunu belirlemek zordur. Ama vakıflara gelir kaynağı sağlayan alanlar gösterilebilir; vakıfların gelir kaynakları arasında vakıflara bağlı olarak verilen mülk, dükkân, iskele, hamam ve iş hanları vardı. Vakıf gelirlerinin sarf edileceği yerlere ise vakıf mütevellî heyeti karar vermekteydi ve bu hususla ilgili olarak defterlerde özel kayıtlar bulunmaktadır. Nahçıvan şehrindeki Sultan Murad

Camii, Hazret Paşa Camii ve Seyid Haşim zaviyesi vakıflarının geliri ile ilgili yazılanlara göre, harçlar ödendikten sonra gelirden fazla kalan kısmın kandil ve başka ihtiyaçlar için sarf edilmesi, Ordubad'daki Sultan Murad Camii Vakfı gelirinin artı kalan kısmı mütevellinin uhdesinde olmakla birlikte gerek oldukça, gelirin geri kalan kısmı camiinin ve onun vakfına ait işlerin yapılmasına sarf edilmesi tavsiye edilmekteydi⁵.

3. Çar Rusyası Dönemi Azerbaycan Vakıfları (1828-1917)

Azerbaycan vakıflarıyla ilgili Çarlık Rusyası döneminden kalma bilgiler, genellikle Bakü, Gence, Şuşa şehirlerdeki vakıf mülklerini kapsamaktadır. Dönem itibarıyla, vakıf mülkleri varidatı camilere aitti ki, bunlar da Diyanet İşleri Vekaleti'nin yönetiminde bulunan Meşhata tabi idi. Ama bazen de vakıf mülkünün bir kısmını vakıfların akrabalarına veya vakıf mülklerine komşu kasabaların ahalisine îade edildiği görülmektedir.

Çarlık Rusyası dönemi Azerbaycan vakıflarının gayri menkulatı, malikânelerden, meyve bahçelerinden, ziraâta elverişli topraklardan, otlaklardan, meralardan ve cemaat tarafından hediye edilmiş ufak eşyalardan teşekkül bulmaktaydı. Ayrıca, evliyadan Bibi-Heybet ve Hakim-Hatun türbelerinin vakıfları gibi vakıflar sırf müminler tarafından nezir olarak getirilen halı, kumaş ve sair eşyadan ibaretti⁶. Vakıflara ait dükkanlar kiraya verilmekte, böylece camiinin kendi hazinesine nakit paralar şeklinde gelir kaynağı sağlanmaktaydı. Bu gelirler camiinin bütün varidatını teşkil ediyordu. Böyle vakıflardan biri Bakü'deki Hacı Pirverdi Camii'nin vakfı idi. Bu camiinin vakıf emlakı 9 dükkândan ibaretti ve menkul malları yoktu. Bakü şehrinin Bayraşlar mıntıkasında bulunup hangi camiye ait olduğu belli olmayan vakıf emlakı ise 4 kârgir dükkândan, 4 ambardan, bir katlı hamamdan ve bir kışlaktan ibaretti. Hamamın üçte ikisi hususî bir mülk olup, ancak üçte biri vakfa aitti. Guba şehri camisinin vakıf mülkleri arasında ise 14 dükkan vardı. 1917 senesinde camiinin 384 ruble nakit parası vardı. Şuşa şehrinin vakıfları daha zengindi. Birçok çiftlik, dükkan ve ev Gevher ve Mescidü'l-aksâ camilerine aitti. Şuşa şehrinde bu camilerin 12 ahşap dükkanı, 4 kargir dükkanı, boş bir arsası ve bir kervansarayda altıda bir payı vardı⁷. Göyçay şehrinde ise 18 vakıf dükkanı vardı. Bu şehrin vakıf mülklerinden alınan yıllık gelir 1919'da 2676 ruble, 1920 senesinde 2634 ruble olmuştu. Aynı vakfın 1920 senesinde sarfiyatı 257 ruble 50 kop. idi⁸. Ağdaş'taki camiinin de vakıf

³ Gence-Karabağ eyaletinin icmal defteri, İstanbul-Başbakanlık Osmanlı Arşivi, No. 699, s. 286-289; Gence Karabağ eyaletinin mufassal defteri, İstanbul-Başbakanlık Osmanlı Arşivi, No. 903, s. 36, 44, 51, 56, 150-151, 159.

⁴ K. S. Gubaydulın, "Azerbaycan Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* (Ankara 1938), No.1, s. 142.

⁵ Memmedov, a.g.m., s. 94.

⁶ Gubaydulın, a.g.m., s. 139.

⁷ a.g.m., s. 143.

⁸ a.g.m., s. 145.

mülkleri birkaç dükkandan ibaretti. Bu devirde Zengezur, Şeki, Lenkeran bölgelerinde vakıfların mevcudluğu hakkında henüz elimizde sarıh bilgiler yoktur.

Camii vakıflarının sarfiyatı hizmetkârlarına verilen maaştan, camii ve avlusunun temizlenmesi için verilen paradan, vergilerden ve diğer ufak harçlardan ibaretti.

1920'de Bakü, Gence, Şuşa ve çevresindeki ziraât sâhaları, hamamlar, kervansaraylar ve dükkanlardan müteşekkil vakıf emlakinin tahminî geliri 689.897 ruble, gideri ise 293.408 ruble idi⁹.

1917 Bolşevik ihtilalinden sonra hızla Kafkaslar'ı işgal eden Sovyetler, dine münasebetleri önceden belli olduğu için, bu bölgelerdeki dinî eğilimi olan her bir müesseseyi yok etme çabası içinde bulunmuşlar. Bunun sonucu olarak, camii ve vakıflar da bu tahribattan kendi paylarını almış, bir kısmı kapatılmış, bir kısmı ise başka kurumların kullanımına verilmiştir. 1991 sonrası bağımsızlık döneminde ise bu eski geleneğin birtakım hayır kurumları adı altında faaliyetlerini ihya etme çabaları görülmektedir, fakat yeterli düzeye ulaştığı söylenemez.

Sonuç

İslâmiyet'in yayılmış olduğu coğrafi alanlarda etkin sosyal yardımlaşma ve dayanışma kurumlarının başında gelen vakıf müessesesi, ilk dönemlerden itibaren Azerbaycan'da da kendisine faaliyet alanı bulmuştur. Toplum katında saygın konuma sahip şahısların ve önde gelen insanların mezar ve türbeleri (örneğin, Genceli şair Nizami'nin türbesi), mülk ve varidatı bu kurumların oluşumuna ve faaliyetlerini sürdürmelerine temel teşkil etmiştir. Azerbaycan vakıfları, tarihin belli süreçlerinde oluşum, gelişim süreçlerinden geçmiş, 1920 Sovyet işgaline paralel olarak inkıta süreci yaşamıştır. XVI. yüzyıla kadarki safha, genellikle oluşum ve gelişim safhası olarak nitelenebilir. Bölgenin Safevi ve Osmanlı kontrolünde bulunduğu XVI.-XVIII. yüzyıllar boyunca da vakıflar varlıklarını sürdürmüş, faaliyet alanlarını genişletmek ve gelir kaynaklarını çoğaltmak suretiyle gelişim aşamasını tamamlayıp, önemli bir dayanışma ve yardımlaşma örneği göstermiş, zorluk ve sorunların paylaşımı ve çözümüne sivil düzeyde yardımda bulunmuşlar. Vakıf geleneği, 1920-1991 yılları arasındaki süreçte inkıtaya uğramasına rağmen, bağımsızlık sonrasında bu geleneğin devamı mahiyetinde ihya çabalarının sarf edildiği ve çeşitli hayır kurumları, sivil oluşumlar adı altında şekillendiği görülmektedir.

⁹ Bahaeddin Yediöldüz, "Vakıf", *İA (MEB)*, İstanbul 1986, c. 13, s. 159.

Putin Dönemi Rus Dış Politikası

Salman KELIEV*

1999 yılında Rusya'da tanınmayan bir kişiye, eski KGB Albayı Vladimir Putin'e iktidar yolunun açılması ve iktidarın bizzat dönemin Rusya Devlet Başkanı Boris Yeltsin tarafından teslim edilmesi akıllarda birçok soru doğurmuştur. Her ne kadar Putin'in merkeziyetçi politikaları Yeltsin ve onun döneminden kalma kadroların, medya kuruluşlarının ve Rus elit kesiminden bazı kimselerin tepkilerini çekmiş olsa da, komünizm karşıtları ile liberal akımlara dayanan düşünce koalisyonlarının ortaya çıkma şansını da güçlendirmiştir. Bunu takiben, siyasal yaşamın askeri araçlarla güvenlikleştirilmesi (securitization) ve yeni kadroların asker/istihbaratçı kökenlilerden oluşturulmaya başlanması, devlet merkeziyetçiliğinin farklı bir boyutunu oluşturmuştur. Rus siyasal tarihinde özel bir konuma sahip olan ordu, SSCB'nin yıkılmasından sonra devletin ve toplumun içine düştüğü otorite-demokrasi, liberalizm-devlet müdahaleciliği ve kolektivizm-bireysellik tartışmaları bağlamında eski önemini yitirmişti. Yeltsin döneminin başında başkanlık rejimi güçlü bir konumdayken, ekonominin demilitarizasyonu, federalizmin ön plana çıkması ve devletin karşısında üreten, sivil nitelikli bir toplum dinamiğinin oluşmaya başlamasıyla birlikte bir güç yitimi sendromu yaşanmaya başlamıştır. Kurumsal anlamda ordu, 1993 olaylarında¹ başkanlık rejimi ile parlamenterizmin, daha sonra da Çeçenistan'daki savaşla birlikte federalizm karşısında merkezi devletin yerleştirilmesinde önemli bir rol üstlendiği halde, hep siyasal iktidarların güdümünde kalmıştır. Sivil ve askeri yönetim anlayışlarının devlet içinde farklılaşmasıyla birlikte, ordunun dış politika karar alma sürecinde etkin aktör pozisyonunu yitirmeye başladığı söylenilebilir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi, iktisadî politikaların sonuçlarıdır; asker maaşlarının azalması, savunma sanayinin modernizasyonunun başarısız olması ordu açısından belirli bir prestij yitimini de beraberinde getirmekteydi. Öte yandan 1992-1993 ve 1996 yıllarındaki yasal düzenlemelerle birlikte Savunma Bakanlığı'nın Devlet Başkanlığı'nın özel alanına dâhil edilmesi, bütçe konusunda yürütme-yasama organları arasındaki yetki paylaşımı, Bakanlığın sivilleştirilmesi, eski generallerin Duma ve Federasyon Konseyi vekilliklerine seçilmelerinin sağlanması gibi gelişmelerle birlikte ordunun

demokratik devlet anlayışına uyarlanma çabaları söz konusu olmuştur.

Putin'in iktidara gelişiyle birlikte devlet organlarının orduya bakış açılarında belirgin bir değişme gözlemlenmektedir. II. Çeçen Savaşı'yla birlikte siyasal meşruiyetini kazanan Putin, devletin yeniden toparlanabilmesi için belirli bir merkezileşme politikası izleme çabasına girmiştir. Çeçen savaşının başlamasıyla halk nezdinde Putin'in iradeli, kararlı ve otoriter bir lider olarak tanınmasından sonra, oluşturulan Yedinstvo Partia'nın (Birlik Partisi) tek ideolojisinin Putin'i desteklemek olduğunu bildirmiş ve kısa bir sürede enformasyon alandaki hâkimiyetini de kullanan iktidar, partinin Duma seçimlerinde başarılı olmasını sağlamıştır.² Bu bağlamda Rus ordusu, iktidarın güdümündeki temel araçlardan biri olarak kullanılmıştır. Bu açıdan Putin yönetimiyle birlikte ordunun, Rus kimliğini ve varlığını uluslararası planda temsil edecek başat bir güç olarak görüldüğü söylenilebilir.

İktidar değişimi sonrasında, devletin ve toplumun önceliklerinin yeniden tanımlanabilmesi amacıyla Rus politikacılar, eski rejimden gelen gelenekler ve pratik alışkanlıklar çerçevesinde hareket etmek durumunda kaldılar. Yeni Rusya'nın lider kadroları, bürokrasiye egemen olan "nomenklatura"³ anlayışının bilincindeydiler, ancak bu eski yapıların kendi içlerindeki rekabeti de yeni yönetim anlayışına karşı direnişlerin olmasına yol açmaktaydı. 1992 Nisan ayında kurulmuş olan Ulusal Güvenlik Konseyi, her ne kadar Batılı örneklerden yola çıkılarak kurulmuş olsa da, Yeltsin döneminde işlevsel anlamda başarılı olduğu söylenilemez. Bazı kriz dönemlerinde, Ulusal Güvenlik Konseyi kritik aşamadaki kararların alınmasında belirgin bir rol üstlenmiş olsa bile, söz konusu kurumsal hiyerarşi hiç kuşkusuz siyasetin kişileştiricilik etkisine de maruz kalmıştır. Bu konudaki en önemli örnek olarak, S. Ivanov'un önce Güvenlik Konseyi'nin genel sekreteri olarak ve daha sonrasında ise, Rusya tarihindeki ilk sivil kökenli Millî Savunma Bakanı olarak Putin tarafından atanması gösterilebilir. Nitekim S. Ivanov'un öncülüğünde Konsey yeniden yapılanma sürecine girmiş ve İkinci Çeçen Savaşı

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ 1993'de Rusya'da darbe girişimi oldu. Bunun sonucunda Rusya'nın Anayasası değişti.

² Anar SOMUNCUOĞLU "Putin'in İktidarı: Sovyet Sonrası Rus Siyasi Rejiminin Sağlamaştırılması" Stratejik Analiz, Cilt 2, Nisan 2002, s. 86.

³ Bu kelime partinin en önemli kişileri anlamına gelmektedir. Bunlar parti hiyerarşisini belirler. Aktörler bunlar tarafından seçilir.

sırasındaki etkinliği de genişlemiştir. Bu aşamada, askeri önlemlerin yoğun bir biçimde ön plana çıkarılması ve uluslararası kamuoyunun tepkisini azaltabilmek amacıyla, görsel basına dayalı farklı bir söylem biçiminin geliştirildiği görülmektedir. Bunun bir uzantısı olarak Putin döneminde, ulusal güvenliğe ilişkin belirli resmi belgelerin benimsenmesi söz konusu olmuştur: Ocak 2000'de ilan edilen Ulusal Güvenlik Konsepti, Nisan 2000'de Askeri Doktrin, 2000 Haziran'ında Bilgi Güvenliği Doktrini ve Temmuz 2000'de Dış Politika Konsepti. Bütün bu dokümanlar, devletin içinde bulunduğu yapısal krizi tanımlama ve çözebilme çabalarının sonucudur.

Putin döneminde güvenlik politikalarıyla devlet içi hiyerarşik düzen anlayışı arasında doğrudan bağ kurulduğundan, bunun başka bir yorumu da devlet organlarının rollerinin yeniden tanımlanması olarak değerlendirilebilir. Yeltsin döneminde Başkan ile Devlet Duma'sı arasındaki rekabet, bugün yeni bir nitelik kazanmış gibi görünmektedir. Putin döneminde, yürütme organı karar alma aşamasında yaşamının da desteğini alma çabalarına girişmeye başlayınca, Duma ile Federasyon Konseyi arasındaki düşünce farklılıkları da belirginleşmeye başladı. Bu bağlamda, Putin'in Duma içindeki siyasal etkinliğini ve destek arama girişimlerini hızlandırmasıyla birlikte, Federasyon Konseyi'nin işlevlerinin ve yapılarının yeniden tanımlanması tartışmaları gündeme gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Rusya'nın parlamenter çoğunluğa dayanan bir hükümete doğru mu gittiğini sorgulamak gerekecektir. Bu noktada Batılı kurumlarla "nitelikli" ilişkilerin geliştirilmesi de esastır. Bunun ötesinde, Avrasyacı yaklaşımın bir uzantısı olarak da, büyük güç söylemini benimseyen ya da bölgelerinde güç odağı durumundaki devletlerle (ABD, AB, Çin, Hindistan) ikili düzeyde özel ilişkilerin geliştirilmesi, yaşamsal bir öncelik taşımaktadır.

Putin'in Rusya'nın yakın çevresiyle olan ilişkilerinin yeniden tanımlama yaklaşımı, aslında Y. Primakov döneminde başlamış bir eğilimdir. Bu yeni yaklaşımın zemini, karşılıklı bağımlılık unsurlarının geliştirilmesi, hatta Rusya'nın doğal kaynaklarından ve ulaşım şebekelerinden elde ettiği ekonomik ve lojistik avantajları burada ön plana çıkarması söz konusuydu. Buradaki esas amaç, eski Sovyet alanındaki coğrafi bütünlüğü yeniden sağlamak ve jeopolitik ve işlevsel bütünleşmeyi yeniden gerçekleştirmek gibi görünmektedir. Bu yaklaşım, aslında Avrasyacı paradigmanın neo-liberal anlamda yeniden değerlendirilmesidir. Farklı bölgesel bütünleşme modelleri çerçevesinde Rusya lehine bir bağımlılık ya da asimetrik karşılıklı bağımlılık ağı yaratma çabası, "yakın çevre konsepti"ne yeni bir anlam katmak istemektedir. Tabii ki bunun kısa ve orta vadeli maliyeti, eski Sovyet cumhuriyetleri için daha düşük olacaktır. Bu saptamanın ötesinde, Rusya'nın kendi yakın çevresindeki

jeo-ekonomik çıkarlarının gelişimi, ülkenin hem bölgesinde merkezi anlamda konumunu daha önemli kılacaktır, hem de kendi büyük güç (hegemonya) söylemini uluslararası sistem içersinde yeniden benimsetmiş olmasına olanak sağlayacaktır. Birçok yazar bu eğilimleri, neo-emperyalizm olarak da nitelendirmektedir.

11 Eylül sonrası uluslararası teröre karşı cephe almak ve dolayısıyla güvenlik sorunlarının en geniş anlamda tanımlanması çabalarından faydalanmak, Yeltsin döneminde uluslararası çevrelerce çok eleştirilen Rus güvenlik konseptlerinin Putin iktidarıyla birlikte sistem içersinde benimsenmesi olanağını da yaratacağı. Bunun aksine, yeni uluslararası düzende, terör karşıtı bloklaşma çabalarından uzaklaşacak bir Rusya'nın sistem dışı alternatifleri tek başına üretebilmesi pek olanaklı olamayacağından, Putin'in aktif bir dış politika izlemekten başka bir çaresi de yok gibiydi. ABD'nin tek kutupluluk arayışlarını aşabilmek amacıyla, Rusya'nın, çok kutuplu sistem içersinde kalarak ve özellikle de AB üyesi ülkeler ve Çin ile işlevsel işbirliği modellerine girerek yeni bir politika izleyeceğini öngörebiliriz. Her ne kadar Rus basınında Rusya-NATO yakınlaşması Batı'ya teslimiyetçilik açısından çok eleştirilse de, kendi coğrafyasına sıkışmış bir Rus devletin çok seçeneği, çok vektörlü bir dış politika izleyebilme şansının sınırlanacağı gerçekliği de göz ardı edilmemelidir.

Bu stratejinin uzantılarında Avrupa güvenliğinin tek yönlendiricisi olmak isteyen AB'nin teknik ve materyal anlamda ABD'ye bağımlılığı, Rusya tarafından da arzu edilen bir süreçtir. Bu yılın Mayıs ayında NATO-Rusya arasında imzalanan yeni işbirliği anlaşması ile Putin-Bush imzalarıyla gündeme gelen START III girişimi, birçok yazar tarafından, 11 Eylül sonrasında dünya arenasında atılmış olan radikal adımlar olarak yorumlanmıştır. Bu yeni süreçte, Moskova'nın memnuniyeti çok belirgin olmakla birlikte, Rusya'nın Batılı kurumlara ilişkilerini geliştirme çabalarını Putin'in Atlantikçi yorumlarındaki esnekliğe bağlamak gerekiyor. Atlantikçi söylemin tamamlayıcı bir sonraki adımı ise, Rusya'nın Dünya Ticaret Örgütü'ne kabul edilmesi olacaktır. Öte yandan, Putin'in dış politika stratejisi, Avrasyacı yaklaşımların önde gelen Asya ülkeleriyle olan ilişkilerin de gündemde tutulmasıyla farklı bir manevra kabiliyeti göstermektedir. Bu bağlamda Şanghay örgütü çerçevesindeki Rus-Çin yakınlaşması ve işbirliği süreci ile Moskova'nın Keşmir sorununa müdahil olma çabalarını da saymamız olasıdır.

Rusya, son dönemlerde ABD'nin Büyük Ortadoğu Projesi'yle (BOP) Avrasyacılık ve Batıcılık arasına sıkışmıştır. Bu anlamda ABD'nin bölgede etkinliğini artırmaya çalışması, uzun vadede bölgesel bir güç olmayı hedefleyen Rusya ile bir mücadele yaşanacağını en somut göstergesidir. ABD'nin bölgede etkinliğini artırmaya yönelik çabalarının yanı sıra,

Putin ile birlikte Rusya'nın da dünya siyasetinde daha aktif rol almak için çeşitli girişimlerde bulunması dikkate değerdir. Rusya bu çerçevede öncelikle eski SSCB ülkeleri üzerindeki etkinliğini tesis etmek ve güçlendirmek çabalarına girmiş,

bu durum da iki süper güç arasında çeşitli çekişmelere yol açmıştır. Gürcistan, Ukrayna ve Kırgızistan gibi ülkelerde yaşanan son gelişmeler bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Avrupa Yerel Özerklik Şartı ve Türk Hukuku'nun Uyum Sorunu

Bedrettin KESGİN*

Türkiye'nin AB'ye girme sürecinde en önemli kilometre taşlarından birisi de AB'ye uyum sorunudur. AB'ye girmek beraberinde bölgesel güç olarak ekonomiden siyasete, yönetimden eğitime, çevreden hukuka birçok alanda "AB standartlaşması"nın ortaya çıkaracağı için, Türk hukukunun da uyumu bu süreçte önem kazanmaktadır. Biz bu çerçevede Avrupa Yerel Özerklik Şartı ve Türk hukukuna uyumunu inceleyeceğiz.

Küreselleşme süreci ile birlikte birçok alanda, ulus devletlerin akıbeti tartışılmakta, egemenlik kavramının zedelendiği belirtilmektedir. Küreselleşme "tek dünya algısı"nın güçlendirirken, beraberinde yerelleşme ve bölgeselleşmeyi de kaçınılmaz kılmaktadır. Şüphesiz küreselleşme-yerelleşme-bölgeselleşme eğilimleri paradoks değil tamamlayıcı unsurlardır. Önemli bölgesel güç olarak ortaya çıkan AB'de yerel yönetimlerin ne olacağı, kentlerin özerk yapılarının "Brüksel bürokrasisi"ne devredilip devredilmeyeceği zihinleri meşgul ederken, Avrupa Birliği üye ülkeleri bu kaygıyı ortadan kaldırmak için Avrupa Yerel Özerklik Şartı'nı bağlayıcı hukuk normu olarak ortaya koymuştur. Bu yasa ile yerel yönetimlerin özerkliği garanti altına alınmış oldu.

Şart'ın özellikle 4. maddesinin 3. ve 4. fıkraları "Subsidiarity" ilkesinden lâfzen bahsetmemekte, ama anlam olarak yerellikten bahsetmekte, 1992 (3/B fıkrası, yine A maddesi 2. fıkrası) yılında yürürlüğe giren Maastricht'te ise, bağlayıcı bir ilke olarak Subsidiarity ilkesinin konulduğunu görmekteyiz. Halka en yakın birim olarak tanımlanan yerel yönetimlerin, yetki hususunda tam ve münhasıran yetkili olduğu bu yasa ile tescil edilmiştir. Aynı zamanda bu yasa ile yetkilerinin başka birimler ve merkezler tarafından zayıflatılmayacağı da teyit edilmektedir.¹ Türkiye özerklik şartı'nı 1988 yılında imzaladı. 1991 yılında 3723 sayılı yasa ile onaylayarak iç hukuk bakımında bağlayıcı kılmıştır. 1992 yılında ise, resmi gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.

T.C. Anayasası 90. maddesine göre, iç hukukun bir parçası olan ve aynı zamanda kanunların üzerinde olan uluslar arası antlaşmalar iç hukuka aykırı oldukları gerekçesiyle de anayasa mahkemesine dava konusu olmayacak antlaşmalardandır. Türkiye'nin de onayladığı Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı'nın gereği olarak Özerklik

Şartı'na uygun düzenlemelerin yapılması kaçınılmazdır. Özelde Anayasa'da genelde hukuki mevzuatın tümünde Şart'a uygun düzenleme yapılma zorunluluğu vardır.

Yerel yönetimlerin, yerel özerkliğinin ve yerel demokrasinin hem kuramsal hem de düşüncel merkezi ve kökeni olan Avrupa'nın, bugün klasik gelişim çizgisini ve anlayışını mükemmelleştirme adımlarının en ileri ve en olgun meyvesi olarak görülebilecek Özerklik Şartı ile, üye ülkeler için yerel yönetim alanında hem yönetim ilkelerini hem de uygulama standartlarını ortaya koymaktadır. Yerel yönetim birimlerinin Özerklik şart'ı ile uyumlu kılınmaları zorunlu olmuştur. Özellikle yerel yönetimleri özerklikleri, denetimleri ve mali kaynakları bağlamında yeniden düzenleme gereksinimi vardır.

Özerklik Şart'ının 4. maddesi, 2. Fıkra ile yerel yönetimler, kanun tarafından belirlenen sınırlar içerisinde, yetki alanlarının dışında bırakılmış olmayan veya başka makama verilmemiş olan konularda yetkili oldukları kabul edilmiştir. 3. Fıkra ise, kamu sorumluluklarının genellikle ve tercihen vatandaşa en yakın birimler olan makamlar tarafından yerine getirilmesini ve bunu yaparken yerel yönetimlerin de takdir yetkisine sahip olmalarını şart koşar. Bu ilke ile (Subsidiarity, genellik, takdir ilkeleri), hizmette halka yakınlık, yerindelik, yetkileri yerele dağıtma şarttır. Hizmette halka yakınlık ilkesi üst düzeyde bulunan yöneticilerin alt düzeydeki yönetim basamağına yardımda bulunması engellemez. Bu yardım yerel yönetimlerin özerkliğini özendirir ve güçlendiren bir yardım olması gerekmektedir. Yerel yönetimleri doğrudan doğruya ilgilendiren her konuda yerel yönetim birimlerine en uygun ölçüde danışılacaktır. Özerlik şart'ı Madde 3, Fıkra 2, ile ortaya konulduğuna göre, yerel yönetimlere verilen bu hakkın, doğrudan, eşit ve genel oya dayanan gizli seçim sistemine göre, serbestçe seçilmiş üyelerden oluşan ve kendilerine karşı sorumlu yürütme organına sahip meclisler tarafından veya kurul toplantıları tarafından yerine getirileceği belirtilmiştir.

Anayasa madde 123 ile idarenin bir bütün olduğu ve kuruluşları ile görevleri merkezi yönetim ve yerinden yönetim esaslarına göre belirleneceğini belirtilir. 127. madde ile de, mahalli idarelerin kuruluş ve görevleri ile yetkileri, yerinden

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Mahalli İdareler ve Yerinden Yönetim Bilim Dalı, Doktora Programı Öğrencisi.

¹ Zerrin Toprak, Avrupa Konseyi Avrupa Yerel ve Bölgesel Yönetimler Kongresi Antlaşmaları ve İlgili Mevzuatı, DEÜ Yayını, İzmir 2003, s. 8.

yönetim ilkesine uygun olarak kanunla düzenleneceği belirtilmiştir. Anayasa belirtilen bu genel çerçeveye ek olarak, yerinden yönetim ilkesinin ne olduğunu ve nasıl olacağını kanunlardan öğreniyoruz. Özerklik şart'ındaki "halka yakınlık ilkesi" gereği yeterli yetki alt basamaktaki birimler öncelenecek oluşturulmalıdır. Anayasa'nın "toplum yararı" ve "mahalli ihtiyaçların gereği gibi karşılanması" farklı şekillerde yorumlanıp kullanılabilir. Buna meydan vermemek için yasaları gereği gibi açıkça ve şart'a uygun olarak düzenleme gereği açıktır.

Halka yakınlık ilkesi ile "halkın ihtiyaçlarını halka en yakın birimler karşılar" şeklindeki ifade ile de ortaya konduğu gibi, yerel ihtiyaçların karşılanmasında yerel yönetimler birincil konumda ve ilk sorumlu olan birimler olurken, merkezi idare birimi ise, ikincil konumda olmaktadır. Yerindelik ilkesinin Avrupa Özerklik Şartı'na uygun olarak düzenlenmesi ve oluşabilecek suistimalinin önlenmesi için Anayasa'da açıkça belirtilmeli ve diğer yasalarla gerekli uyum sağlanmalıdır. Çünkü yerindelik ilkesi farklı kişiler ve toplumlar tarafından farklı algılanabilmekte, bunu engelleme de ancak bağlayıcı Anayasa hükmü ile mümkün olabilir.

Yerel halkın kendileri için nelerin öncelikli ve gerekli olduğuna karar vermesi için doğrudan halk ve seçmen kesiminin kararları olması gereği de açıktır. Bunun için de seçimle oluşan meclislere halk katılımını sağlayacak ve doğrudan demokrasi ilkelerini hayata geçirecek (referandum vb.) tedbirleri de yerel yönetimlerin alması gerekir. Yerel kararlara katılımda önemli aracı kurum olan STÖ'lerin katılımın teşvik edilmesi ve buna uygun düzenlemelerin yapılması da gerekmektedir. Sivil toplum örgütlerinin çalışmasını düzenleyen yasaların her zaman daha özgür ve geniş yorumlanması gereği açıktır. STÖ'leri kararlara ortak etme ve her devrede bu birimleri yönetime katmak gerekmektedir. Yerel yönetimlere özerklik verilerek bu ilkelerin anayasa ve yasalarda yer alması gerekir. Özerklik özellikle yetki ve mali alanda olmalı, yerel yönetimlere dönük denetim daha çok yasalara uygunluk denetimi olmalıdır. Ağır idari vesayet yerel yönetimlerin özerkliklerini zedeleyecektir.

Denetim konusuna gelince; Özerklik Şartı'nın 8. maddesi ile denetimin ancak anayasa ile veya kanunla düzenleneceği ve "anayasal ilkelere uygunluğu" denetleyeceği hükmü getirilmiştir. Ayrıca denetimle, yerel makamlar, yetkili kılındıkları hususlarda ortaya konulan ilkelere uyulup uyulmadığının kontrolü de yapacaklardır. Denetim yapılırken, denetleyen makamın müdahalesinin, korunması amaçlanan çıkarların önemleri ile orantılı olmasına özen gösterilmesi ve müdahalenin bu sınırla kayıtlı olması kararlaştırılmıştır.

Mahalli idarelerin görev ve sorumlulukları açıklanırken kullanılan, toplum yararı ve mahalli ihtiyaçların karşılanması ifadeleri muğlaktır. Mahalli ihtiyaçları belirlemede objektif kriterler konulabilir. Objektif ilkelerin yanında yönetim birimlerinin denetimi, yasa çerçevesinde ve amaca uygunluk ölçüsünde tutulacaktır. Yerel meclislere halkın katılımının sağlanması yanında, halk denetimi de sağlanmalıdır. Denetim hukuki denetimle sınırlandırılmalı ve denetim idarenin eylem ve işlemleri neticesinde olmalıdır. Sonuç odaklı denetim gereklidir. Her türlü denetim yargıya bırakılmalıdır. Yargı da yalnız yasalara uygunluk denetimi yapmalıdır. Denetim ve vesayetin çok sınırlı, gerekçeli ve anayasa ile ortaya konulan ilkelere, Özerklik Şart'ına uygun çerçevede de kalmalıdır.

Mali özerklik yerel yönetimler açısından özerkliğin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Özerklik Şartı'nın 9. maddesi, yerel yönetimlerin mali kaynaklarını ortaya koymaktadır. Bu ilkeye göre, yerel yönetimlere serbestçe kullanabilecekleri yeterli öz kaynaklar sağlanmalıdır. "Sorumluluk ve görevlele orantılı kaynak sağlanması gerekmektedir." Mali kaynakların belli bir bölümünün, belli yasalar çerçevesinde, oranlarını kendilerinin belirleyeceği yerel vergilerden oluşması da yerel özerkliğin bir gereği sayılmıştır. Ayrıca devlet yardımları, yerel yönetimlerin uygun gördükleri politika uygulamaları özerkliklerini de ortadan kaldırmamalıdır. Özerklik şart'ı ile dağıtılan kaynakların yerel makamlara tahsisinin nasıl yapılacağı konusunda, kendilerine danışılacaktır. Anayasa'nın 124. maddesi ile mahalli idarelere görevleriyle orantılı gelir kaynağı sağlanacağı ifade edilmektedir. Bu ibare çok genel ve soyuttur. Yerel yönetimlerin gelirleri ve mali kaynakları için özerkliğe sahip olmak yerine "mali bağımlılık"larından söz edebiliriz. Hangi birimlere ne kadar kaynak aktarılacağı kişilerin takdirine bırakılmamalıdır. Mali kaynakların bölüşümü düzenli, sistemli olmalı ve kişilerin takdirlerine bırakılmamalıdır.

Hizmette halka yakınlık ilkesi, pozitif ve negatif yükümlülüklerle sağlanmalıdır. Yerellik ilkesi ile özerk yerel yönetime, yalnız yeterli kaynak sağlayarak -yani pozitif yükümlülüklerin gereğini yerine getirmek suretiyle- değil aynı zamanda, merkezi yönetimlerin yerel yönetimlere müdahalesini engellemeyi de kapsayan negatif yükümlülükler de sağlanmalıdır.² Keleş'in belirttiği gibi yasa üzerindeki şarttan daha önemlisi yasayı uygulamak, özerkliği hem siyasal boyutu ile hem de ekonomik boyutu ile benimsemek gerekmektedir.³

Bu Şart, yetkilerin dikey paylaşımının yerine yatay paylaşımını zorunlu kılmaktadır. Bu ilke ile sağlanmak

² Ruşen Keleş, Yerel Yönetimlerde Yeniden Yapılanma, Türk Belediyecilik Derneği-Konrad Adenauer Vakfı, Ankara 1994, s. 29.

³ Ruşen Keleş, Kent ve Siyaset Üzerine Yazılar, IULA, İstanbul 1993, s. 255.

istenilen yetkilerin, ulusal düzeyden sokaktaki yurttaşlara aktarımıdır. İdari ve mali özerklik ile halka yakın birimler olan yerel yönetimlerin halk katılımını sağlayarak daha iyi hizmet yapmaları önündeki engelleri kaldırmaktır. Bunun

içinde yerel özerklik, yönetimlere görevlerini daha iyi yapabilmeleri için tanımlanmış bulunan tüzel bir durum statüsüdür.

KAYNAKÇA

- KELEŞ, Ruşen. *Kent ve Siyaset Üzerine Yazılar*. IULA. İstanbul 1993.
- *Yerel Yönetimlerde Yeniden Yapılanma*. Türk Belediyecilik Derneği -Konrad Adenauer Vakfı. Ankara 1994.
- Toprak, Zerrin, *Avrupa Konseyi Avrupa Yerel ve Bölgesel Yönetimler Kongresi Andlaşmaları ve İlgili Mevzuat*, DEÜ, İzmir 2003.

Vahyin Tanımı, Çeşitleri ve Gerçeği

Mohamad İBRAHİM*

Lügavî anlamlar:¹

Arap Dilinde 'vahy' kelimesi, birçok anlamlarda kullanılır: 'İşaret etmek' bu anlamlardan bir tanesidir. 'Ona vahyetti' denildiğinde, 'ona işaret etti' anlamına da gelir. 'Vahy'in başka bir anlamı da 'göndermek'tir. 'Allah Kur'ân'ı vahyetti' de denilir 'Allah Kur'ân'ı gönderdi' de denilir. Vahy ayrıca 'ilham' anlamında da kullanılmıştır. Şu ayette geçtiği gibi: (Rabbin balarısına şöyle vahy etti...Nahl.16/68)

'Vahy'in bir diğer manası 'anlatmak'tır.

Psikolojide vahy kavramı 'tesir etmek' anlamında kullanılır. 'Ona vahyetti' cümlesi 'ona tesir etti' anlamına gelir. Vahyin genel anlamı 'bir başkasına, bilsin diye, bir bilgiyi aktarmak'tır.

Şer'î anlam:

Allah'ın, kullarından seçtiği kimselere, bilmelerini dilediği hidayet bilgilerini, gizli ve insan aklının kavrayamayacağı bir biçimde bildirmesidir.

Vahiy çeşitleri:

1. Allah'ın, tıpkı Musa ile konuştuğu gibi, kuluyla konuşmasıdır.
2. Allah'ın, seçtiği kulun kalbine, onun reddedemeyeceği bir tarzda bildirmesidir.
3. Tıpkı sabahın gelişinin kesin oluşu gibi, kesin bir şekilde gerçekleşen rüya-i sâdika. Hz. Âişe'den şöyle rivayet edilmiştir: "Rasulullah'a vahiy, ilk defa sabah aydınlığı gibi berrak rüya-i sâdika şeklinde gelmiştir"
4. Allah'ın elçilerine vahy getirmekle görevli melek Cibrîl vasıtasıyla bildirilen vahy. Ki, vahiylerin çoğu bu şekilde gelmiştir. Kur'ân vahyinin tamamı bu yolla gelmiştir. Buna 'vahy-i celî' denilir. Allahu Teâlâ şöyle buyurur: (Onu Rûhu'l-Emîn (Cibrîl), senin kalbine, uyarıcılardan olman için, apaçık Arap lisaniyle indirdi. Şuara.193-195)

Vahiy, Allah tarafından seçilmiş olan kullara gönderilir. Seçilen elçiler, diğer insanlardan, çeşitli kabiliyetleriyle ayrılmış, mümtaz şahsiyetlerdir. Elçiler, gönderilen vahiy alabilecek bir özelliklerle donatılmıştır. Bir defasında Hz.Peygamber'e vahyin

özelliği, şekli ve geliş biçimi hakkında sorulduğunda, o, vahyin bazen çan sesi şeklinde geldiğini anlatmıştır. Bu şekilde gelen vahy, Rasulullah için en ağır olanı idi. Çan sesi bitince, kendisine söyleneni anlıyordu. Bazen de, vahiy meleği Cibrîl bir insan kılığına girerek gelir ve Rasulullah ile konuşarak vahy edilecek şeyi bildirirdi. Vahyin geliş sırasında Rasulullah, tarif edemediği bir zorluk duyuyordu. Yine Hz.Âişe'den şu rivayet edilmiştir: "Çok soğuk bir günde Rasulullah'a vahiy gelirdi de, vahy bitince, alnında terler birikmiş olurdu." Rasulullah bütün bu sıkıntıları, Allah'tan gelen emir ve yasakların ağırlığı sebebiyle yaşıyordu.

Allah'ın seçtiği bu kullara vahiy gelirken, elçi olarak seçilen şahıs, insanî varlığından çıkarak melekî bir varlığa geçiyordu. Böylece, vahiy gibi zor bir işe onun ruhu da hazırlanmış oluyordu. Tarihçi İbn Haldun, vahyin çeşitlerini ve mertebelerini ilmî olarak açıklamış ve vahy edilen elçinin, bu sırada insanî varlığından soyunduğunu söylemiştir. İbn Haldun'a göre, elçiler, bu şekilde, Allah'ın hitabını duyacak hale gelirler.² Vahy, elçi tamamen anlayıp kavrayana kadar devam eder. O anlamadıkça bitmez. Melek insan olarak geldiğinde de, Hz.Peygamber onun söylediklerinin tamamını, mükemmel şekilde aklında tutuyordu. Vahiy hali bitince, kendisini vahy edilen şeyleri tam olarak kavramış olarak, elçi tekrar eski haline dönüyordu.

Vahiy, eğer pozitif ilimler açısından açıklayacak olursak, onu mıknaş etkisine sahip bir uyuşmaya benzetebiliriz. İnsan kendi aklından, batınî bir boyuta geçer. İnsan bu haldeyken işitir, görür, hisseder; yani duyular aleminin dışına çıkmaz. Ama aldığı vahiy, kendisinden başka kimse görüp bilemez. Ruh ise, kendisinden tamamen ayrılıp başka bir aleme geçer. Vahiy halindeki elçinin durumu, karınca, balarısı gibi tabiattaki canlıların hareketlerine benzetilebilir. (Vahyin çeşitlerinden bahsederken bu konuya değinmiştik). Onlar da, kendilerine Allah'ın verdiği bir ilhamla hareket ederler. Vahiy de Allah tarafından yapılan bir müdahaledir.

Vahiy konusu, imanî bir meseledir. Aklın bu konuda söyleyebileceği fazla bir şey yoktur. İmandan nasibi olmayan

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstîtüsü, Tefsir Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı Öğrencisi.

¹ El-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâsî, El-Munazzamatu'l-Arabiyye li'-terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm.

² Ez-Zâhiratu'l-İstîsrâkiyye..., Dr. Sâsî Sâlim el-Hâc, s.352, Merkez Dirâsâti'l-Âlemi2l-İslâmî, Libya.

kimseler, vahiy gibi gaybî konulara teslim olamazlar. Müsteşrikler, Rasulullah'a gelen vahyi sara hali, vesvese ya da şairlerin saçmalamalarına benzetmişlerdir.

Mesela Fransız Gusvate Le Bon, Rasulullah'ın vahiy sırasında yaşadığı farklı halleri, sara hastalığına tutulan bir adamın rahatsızlıkları olarak açıklamıştır. Müsteşriklere göre vahiy, Allah'tan gelen bir bilgi değil, bir hastalık belirtisidir. Başka bir düşünür, vahyin, Rasulullah'ın gördüğü hayallerden ibaret olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, vahy, uykuyla uyanıklık arası bir yakaza halinde görülen hayallerdir. Bu konuda çok fazla dînî efsane vardır. Vahyin hakikatine inanmayan müsteşriklerin sayıları ve görüşleri, burada

sayılamayacak kadar fazladır.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki:

Müslümanlar olarak biz, vahyin, Allah tarafından seçilen elçilere, Allah'ın, emir ve yasaklarını bildirmesi olduğuna iman ediyoruz. Bunun ayrıntılarını da yukarıda açıkladık. Bu bölüme, Kur'ân-ı Kerîm'den vahiy ile ilgili iki ayetin mealiyle son veriyoruz:

"Onu Rûhu'l-Emîn (Cibrîl), senin kalbine, uyarıcılardan olman için, apaçık Arap lisanıyla indirdi." (Şuarâ.193-195)

"O kendi hevâsından konuşmaz. Onun söyledikleri, bildirilmiş bir vahiydir" (Necm.3-4)

Kitab-ı Mukaddes Nedir?

Yasin MERAL *

Greçe "Ta Biblia" (kitaplar) kökünden gelen Bible; Yahudilerin (Eski Ahit) ve Hıristiyanların (Yeni Ahit) kutsal kitaplarının, tek bir kitapta yani iki kapak arasında bir araya getirilmiş haline, Hıristiyanlar tarafından verilen addır. Türkçe'deki tam karşılığı "Kitâb-ı Mukaddes" veya "Kutsal Kitap" olan "Bible" kelimesi, çevirilerde bazen yanlış bir şekilde "İncil" kelimesiyle karşılanmaktadır. İncil sadece 27 kitaptan oluşan Yeni Ahit'in ilk dört kitabına verilen addır. Fakat İnciller Hıristiyan kutsal kitaplar arasında şeref yerini işgal ettikleri için zaman zaman bütün bir Yeni Ahit için İncil denildiği de olmuştur. Ülkemizde genelde İncil diye kastedilen şey de aslında Yeni Ahit'tir. Fakat yanlışlıkla bu ilk dört kitap olan İncil bütün bir 27 kitabın yer aldığı Yeni Ahit'in yerine kullanılmaktadır. Bununla birlikte "Bible" kelimesi, "Yahudi" veya "İbrânî" sıfatıyla birlikte (The Jewish Bible) kullanıldığında Yahudilere ait kutsal yazıların bütünü ifade eder.

Yahudi inancına göre Tanrı, tarih boyunca insanlarla çeşitli ahitler yapmıştır. Bu çerçevede, Hz. Nuh ile ona iman edenlerin kurtuluşu ve Tufan'ın bir daha vuku bulmaması için bir ahit yapılmış ve buluta konan yay (gökkuşağı) bu ahdin sembolü sayılmıştır.¹ Yine Hz. İbrahim ve soyundan gelenlerle bir ahit yapılmış ve "sünnet olmak" bu ahdin işareti kabul edilmiştir.² İsrailoğulları ile de Sînâ'da, Horeb'de Hz. Musa'nın aracılığı ile bir ahit yapılmıştır³ ki bu ahde göre İsrailoğulları Tanrı'nın sözünü dinleyip yapılan ahde sadık kaldıkları takdirde, bütün kavimlerden daha üstün, "Allah'ın kâhinler melekûtu ve mukaddes milleti" olacaklardır.⁴ Ahdin şartı olarak onlardan On Emir'e uymaları istenmiştir.⁵ Ahdin sembolü ise Sebt/Şabat (cumartesi) günü ve ona riayettir.⁶

Eski zamanlarda yapılan ahitler konusunda Yahudiler ile aynı görüşü paylaşan Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın şahsında Tanrı'nın insanlıkla yeni bir ahit yaptığını kabul ederek daha önceleri Tanrı ile İsrailoğulları arasında yapılan ahdin yazılı ifadesi olan metinlere "Ahd-i Atîk/Eski Ahit"; yeni ahdi ihtiva eden metinlere de "Ahd-i Cedîd/Yeni Ahit" demişlerdir. Ancak Hıristiyanlar, bizzat Hz. İsa'nın: "*Kutsal Yasa'yı ya da*

peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim."⁷ şeklindeki sözleri ve kendinden önceki Yahudi Kutsal Kitabı'na (Eski Ahit/Tevrat) birçok atıfta bulunması sebebiyle Yahudi kutsal metinlerini de kendi kutsal yazılar koleksiyonlarına dahil edip ona iman etmişlerdir. Zaten ilk dönem Hıristiyanları Yahudi oldukları için ve İsa bu toplumda mesajını duyurduğu için Eski Ahit, ilk müntesipler arasında Kutsal Kitap olarak kabul görmekteydi.

İfade edildiği üzere "Eski Ahit" kalıbı, Yahudi kutsal kitaplarını karşılamak üzere Hıristiyanlarca kullanılan bir tabirdir. Yahudiler ise kendi kutsal metinlerini ifade etmek için "TaNaKH" kelimesini kullanırlar. TaNaKH; Ahd-i Atîk'i teşkil eden üç ana bölüm olan "Tora, Neviim ve Ketuvim"ın baş harflerinden oluşturulmuş bir kelimedir.

Eski Ahit, Yahudi ve Hıristiyanlarca ortak olarak kabul edilen otuz dokuz kitaptan meydana gelmektedir. Ancak Yahudiler bu sayıyı yirmi dört, hatta İbrânî alfabesindeki harf sayısına yirmi iki olarak da göstermektedirler. Bu farklılık, Hıristiyanlarca her biri müstakil kabul edilen birkaç kitabın Yahudilerce bir tek kitap sayılmasından ileri gelmektedir. Yahudi Kutsal kitaplarının, en son Yavne Sinod'unda MS. 110 yılında yapılan bir toplantı sonucu iki kapak arasına alınma işlemi tamamlanmıştır.

Yahudilerin yaptığı tasnife göre TaNaKH (Eski Ahit) şu şekilde yirmi dört kitaptan oluşmaktadır:

A. Torah (Tevrat): 1. Tekvîn (Yaratılış) 2. Mısır'dan Çıkış 3. Levililer 4. Sayılar (Çölde Sayım) 5. Tesniye (Yasa'nın Tekrarı)

B. Neviim (Peygamberler): 6. Yeşu 7. Hâkimler 8. Samuel (1-2) 9. Krallar (1-2) 10. İşaya (Yeşaya) 11. Yeremya 12. Hezekiel 13. On İnkiler (Amos, Hoşea, Yoel, Obadya, Nahum, Mika, Habakkuk, Yunus, Haggay, Tsefanya, Zekarya, Malaki)

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı Öğrencisi.

¹ Tekvîn 6/18; 9/12,15,16.

² Tekvîn 13/15,17; 15/18; 17/2-8.

³ Tesniye 5/2; 29/1.

⁴ Çıkış 19/5-6.

⁵ Tesniye 4/13.

⁶ Çıkış 31/16-17.

⁷ Matta 5/17.

C. Ketuvim (Kitaplar): 14. Mezmurlar (Zebur) 15. Süleyman'ın Meselleri 16. Eyub 17. Neşideler Neşidesi (Ezgiler Ezgisi) 18. Rut 19. Yeremya'nın Mersiyeleri (Ağıtlar) 20. Vaiz 21. Ester 22. Daniel 23. Ezra ve Nehemya (Ezra-Nehemya) 24. Tarihler (1-2)

Bible'in ikinci kısmını oluşturan ve sadece Hıristiyanların kutsal kabul ettiği "Yeni Ahit" ise Trent Konsili'nde tespit edilip kesinleşen şekliyle yirmi yedi kitaptan oluşmaktadır. Yeni ahit'in iki kapak arasına alınma süreci de uzun zaman almış ve asırlar boyu bazı kitaplar kutsal sayılırken bazıları da doğru kabul edilmeyip listeye dâhil edilmemiştir. Eski Ahit'te olduğu gibi Yeni Ahit de üç ana kısma ayrılmaktadır.⁸

A. Tarihi Kitaplar:

İnciller: 1. Matta 2. Markos 3. Luka 4. Yuhanna
Elçilerin İşleri: 5. Resullerin İşleri (Elçilerin İşleri)

B. Tâlimî Kitaplar:

Pavlus'un Mektupları: 6. Romalılar'a Mektup 7. Korintliler'e 1. Mektup 8. Korintliler'e 2. Mektup 9. Galatyalılar'a Mektup 10. Efesliler'e Mektup 11. Filipililer'e Mektup 12. Koloseliler'e Mektup 13. Selanikliler'e 1. Mektup 14. Selanikliler'e 2. Mektup 15. Timoteos'a 1. Mektup 16. Timoteos'a 2. Mektup 17. Titus'a Mektup 18. Filimon'a Mektup

Katolik Mektuplar: 19. İbraniler'e Mektup 20. Yakup'un Mektubu 21. Petrus'un 1. Mektubu 22. Petrus'un 2. Mektubu 23. Yuhanna'nın 1. Mektubu 24. Yuhanna'nın 2. Mektubu 25. Yuhanna'nın 3. Mektubu 26. Yahuda'nın Mektubu

C. Peygamberlik: 27. Yuhanna'nın Vahyi (Vahiy)

Bible (Kitâb-ı Mukaddes)'in ilk Türkçe tercümesi asıl adı Albert Bobowski olan ve IV. Mehmed zamanında Dîvân-ı Humâyun baş tercümanlığında bulunan Ali Ufkî Bey tarafından yapılmıştır. 1666'da tamamlanan bu tercüme 1827'de neşredilmiştir. Günümüzde -Yeni Ahit'i bir kenara bırakırsak- bir bütün olarak Kitâb-ı Mukaddes'in iki Türkçe çevirisi bulunmaktadır. Bunların birincisi, Ali Ufkî Bey'in tercümesi esas alınarak sadeleştirilip 1941 yılında ilk kez Latin harfleriyle basılan ve bugün de mevcut olan "Eski Çeviri"dir. Diğeri ise 1989-2001 yılları arasında bir çeviri kurulu tarafından gözden geçirilip tekrar baskıya hazırlanan "Yeni Çeviri"dir.⁹

Bugün Hıristiyan Kutsal Kitap anlayışı ana hatlarıyla şu şekilde ifade edilmektedir: "*Mesih İsa'nın havarilerine emanet ettiğini, havariler kutsal ruhun esiniyle Mesih'in görkemli dönüşüne kadar tüm kuşaklara vaazlarıyla ve yazıyla aktardılar. Kutsal gelenek ile kutsal kitap tanrı sözünün biricik mirasını oluşturur, gurbetteki kilise onlarda bir aynada gibi her türlü zenginliğin kaynağı tanrıyı seyredir. Doktriniyle, yaşamıyla, kültürüyle, kilise inandığını ve kendinde olan ve her şeyi her kuşağa aktarmaya ve sürdürmeye çalışır. İmanın doğüstü niteliği sayesinde tanrı halkının tümü tanrısal vahyin armağanını sürekli olarak almaya, onu daha derinlemesine anlamaya ve onu tam olarak yaşamaya devam eder. Tanrı sözünü resmi olarak yorumlama sorumluluğu yalnızca kilisenin yetkili kuruluna ve bu kurul ile düşünce birliği içinde bulunan papa ve piskoposlara emanet edilmiştir.*"¹⁰

⁸ TDV İslâm Ansiklopedisi, *Ahd-i Cedîd mad.*, C.1, s.501-507.

⁹ Daha detaylı bilgi için bkz. *Başlangıçta Söz Vardı*, (Kutsal Kitap Yeni Çeviri Tanıtım Kitapçığı), İstanbul 2001.

¹⁰ Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri, Çev. Dominik Pamir, Yayıncılık Matbaacılık Ltd. Şti., İstanbul, 2000, s.44.

"Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsiri"ne Dair Notlar

Taha KILINÇ*

1) Kur'ân Kur'ân'ı Tefsir Eder

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ve konularının bir bütünlük içerisinde düşünülmesi, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren önemsenen bir şeydir.¹ Zira vahyin ilk ve en büyük muhatabı Rasulullah'ın da bu metodu kullandığı bilinmektedir. Rasulullah'ın tefsir anlayışından izler de bulacağımız bazı rivayetleri aktaralım: "İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarıdır ve onlar doğru yolu bulanlardır"² nazil olunca Ashab'dan bazılarının, az-çok herkesin zulme bulaştığını söyleyerek eseflenmeleri üzerine Rasulullah, "...Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür"³ ayetini okuyarak, burada kastedilen zulmün 'şirk' olduğunu açıklamıştı.⁴

Rasulullah, "De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir"⁵ ayetini okuduğunda, orada bulunan bir adam 'Şirki de mi ya Rasulullah?' diye sordu. Rasulullah bu sorudan hoşlanmadı ve: "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur"⁶ ayetini okudu.⁷

Hz. Âişe ile sohbetlerinde Rasulullah "Andolsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz ve (dünyada) size verdiğimiz şeyleri arkanızda bırakacaksınız..." ayetini okuyunca Hz. Âişe, şaşkınlık içerisinde, kadınlarla erkeklerin o gün birbirlerinin avretlerine bakacaklarından bahsetti. Bunun üzerine Rasulullah "O gün, herkesin kendine

yetip artacak bir derdi vardır"⁸ ayetini okuyarak cevap verdi.⁹ Bu konuda daha birçok rivayetler vardır¹⁰.

Kur'an'a bütüncül yaklaşmak ve mesajın bağlamından kopmamak, daha da önemlisi ayetleri indî fikirlere payanda yapmamak ve Kur'an'ın kendi içindeki bütünlük ve ahengi kavramak için Rasulullah'ın da bizzat kullandığı bu yöntemi kullanmak lazımdır. Sağlıklı bir tefsir anlayışının ilk adımı sayılabilecek 'Kur'an, Kur'an'ı tefsir eder' düşüncesi, eski ve yeni bir çok usul kitabında yer almış, pek çok müfessir Kur'an tefsirinin kaynaklarını sayarken, Kur'an'ın kendisini ilk sıraya yerleştirmişlerdir¹¹.

İbn Teymiyye de, kaleme aldığı tefsirin mukaddimesinde Kur'an'ın iç bütünlüğünü ve gelişkilere uzak dokusunu anlatarak, çeşitli örnekler vermektedir¹².

Moritanyalı müfessir Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed eş-Şenkîti de kaleme almış olduğu Advâu'l-Beyân adlı mufassal Kur'an tefsirinin uzun ve ayrıntılı mukaddimesinde¹³ Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri konusuna değinir ve çeşitli örnekler vererek konuyu izaha çalışır. Ama Şenkîti'nin izahları, Kur'an üzerinde modern yöntemlerle çalışacak araştırmacılar için bir metodoloji sunmak yerine, iyi niyetli müslüman bir müfessirin temennileri olarak kalmaktadır.Yine Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri konusunda, sahasında ilk olduğu için eksikleri bulunsa da, Arapça bir doktora tezinin varlığından haberdarız.¹⁴

Emin el-Hûlî "Bir konuyu tamamen kavrayabilmek için,

¹ İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı Öğrencisi.

² İbn Kesir, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, Mukaddime, c.I, s.4, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1988.

³ En'am.6/82.

⁴ Lokman.31/13.

⁵ İbn Kesir, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, Mukaddime, c.II, s.158, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1988.

⁶ Zümer.39/53.

⁷ Nisa.4/48.

⁸ Taberî, Camiu'l-Beyan, c.VIII, s.449, nakl. Prof. Dr. Suat Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, s.202, Kayihan Yay. İstanbul, 1998.

⁹ Abese.80/37.

¹⁰ İbn Kesir, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, c.VII, s.218, nakl. Prof. Dr. Suat Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, s.204, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1998.

¹¹ Suat Yıldırım, a.g.e, s.200-205.

¹² Süleyman b. Salih Kar'âvî - Muhammed b. Ali el-Hüseyn, *el-Beyan fî Ulûmi'l-Kur'an*, s.308, Mektebetu el-Zilâl, al-Ahsâ, 1994 - Ahmad von Denffer, *Ulûm al-Qur'ân*, s.126,127, The Islamic Foundation, Leicester, United Kingdom, 1989 - Mennâ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.335, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1987 - Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, s.37-44, Dâru İhyai't-Turâs'il-Arabî, Beyrut, ts.

¹³ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c.I, s.90-91, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

¹⁴ Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed eş-Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, Mukaddime, c.I, s.5-37, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1988.

¹⁵ Abdulkasım Abdulhadi Ca'fer "Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kur'an Usuluhû ve Menahicuhû", Mısır.

o konudaki bütün ayetlerin bir araya getirilmesi ve konunun bundan sonra sonuca kavuşturulması ve nihai yorumun ancak ondan sonra yapılması gerekir" der.¹⁵ El-Hûlî'nin tefsir anlayışı ve tekliflerini, bu konuya ayırdığımız müstakil bir başlık altında inceleyeceğiz.

Eski ve yeni usul kitapları, Kur'an'ın Kur'an'ı tefsir biçimlerinden bahsetmektedirler.¹⁶ Ama burada verilen örnekler, ne yazık ki, konuyu pratik olarak anlatmaktan çok, rivayet usulüyle, belli ifadeleri tekrarlamaktan öteye gidememektedir. Bol bol misal vermek ve uygulamalı anlatmak suretiyle konuyu izah eden ve doyurucu bir biçimde ortaya koyan bir usul çalışması ne yazık ki yoktur.

II) Kur'an'ın Üslûbu

"Kur'an-ı Kerim, bir defada nazil olmadığı gibi, yazılı metinlerin düzeniyle giriş, gelişme, sonuç şeklinde de kompozite edilmemiştir. Metnin kurgusu, birbiriyle irtibatlı ve fakat müstakil pasajlar halinde olup ayetler farklı zamanlarda, farklı mekanlarda, farklı konularda ve farklı topluluklara hitaben nazil olmuştur"¹⁷. Bizatihi Kur'an'ın üslubu ve tertibi de, Müslümanları, onu tam olarak anlamayı temin edecek bir usul geliştirmeye zorlamaktadır. Kur'an ayetlerinden her hangi birini veya bir kaçını bağlamından kopararak 'kullanma'nın ve ayetlerin mesajının yanlış noktalara kaydırılmasının önüne ancak böyle geçilebilecektir. Kur'an'ın tertibi ve konularını ele alış tarzı, onu bir bütün halinde okumayı ve bir bütün halinde değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bazı ayetler üslup itibarıyla daha başka bilgileri de gerektirdiği halde, çoğu kez ayette sadece atf vardır. Bu sebeple ayetin neyi kastettiğini kavrayabilmek için bağlantılı olduğu, atf yaptığı, işaret ettiği, genişlettiği, daralttığı bütün referansları bilmek ve ayetleri birbiriyle bağlantılı olarak düşünmek gerekir. "Bunun için, ayetler taranarak, ciddi bir şekilde gözden geçirilip aynı mevzuda olanlar bir araya getirilecek, iniş sıraları, birbirleri ile olan münasebetleri, karşılıklı ilişkileri tesbit edilecek; sonra da, bütün bunlar toplu olarak tekrar gözden geçirilerek, ayetlerin anlaşılmasına ve tefsirine girişilecektir. İşte bu şekilde yapılan bir tefsir, manaya varmak için daha doğru bir yol ve onun tespiti için de daha sağlam bir usuldür.

Kur'an'ın mevcut tertibi içinde, sure sure tefsiri ise, tek bir surenin ihtiva ettiği muhtelif mevzulara parça parça değinmekten başka bir şey değildir. Sonra müfessir tabiatıyla, başka bir surede aynı konulara tekrar dönecektir. Bu konular

hakkında sadece mevzunun geçtiği ilk surenin tefsirini yaparken konu hakkında toplu bir bilgi vermeye çalışsa, bu takdirde o da konuların tefsirine girişmiş olacaktır. Fakat her konuda birbirinden ayrı ayrı olan bu uzun duruşları ile, surenin tefsirini terk etmiş ve dolayısıyla eserini ihlal etmiş olacaktır.

Tek bir konuya, çeşitli surelerde, geçtiği her yerde tekrar tekrar değindiği takdirde ise, kesintisiz, toplu ve derinlemesine bir inceleme yapamayacağından mevzunun birliğini bozmuş olma durumuna düşecektir.

Bu durumda - öyle anlaşılıyor ki- en doğru yol, Kur'an'ın konu konu tefsir edilmesidir. Mushaf-ı Kerim'deki tertibine göre, sure sure yahut bölüm bölüm tefsir edilmesi değil... Sonra, müfessirin surelerdeki mana bütünlüğü, ayetler arasındaki münasebet ve devamlılık hakkında fikirleri varsa, bunların da ancak Kur'an'daki bu muhtelif konuların tefsiri tam olarak yerine getirildikten sonra ele alınması uygun olur."¹⁸

Başka ayetlerle bağlantılı ayetlere bazı örnekler verelim: "Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara haram kıldık. Bu, zulümleri yüzünden onlara verdiğimiz cezâdır. Biz elbette doğru söyleyiz"¹⁹ ayeti, Mekke döneminde nazil olmuş ve müslümanlar bilgilendirilmişlerdi. Daha sonra Medine'ye gelinip de Yahudi toplumuyla bir arada yaşamaya başlanınca Allah bu konuya uzun bir pasajın içinde sadece atf yapmakla yetindi: "Yahudilerin yaptıkları zulümden, bir de çok kimseyi Allah yolundan çevirmelerinden, menetmelerinden dolayı kendilerine (daha önce) helâl kılınmış bulunan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık"²⁰.

Her iki ayetle de benzer bir anlam ilişkisi içinde olan diğer bir pasaj da şöyledir:

"Sana anlattıklarımızı, daha önce, Yahudi olanlara da haram kılmıştık. Biz onlara zulmetmedik, fakat, onlar kendilerine haksızlık ediyorlardı"²¹. Bu üç ayete dikkatle bakılır ve üzerlerinde düşünülürse, hangi sıraya göre indikleri, indikleri ortamdaki vaziyet ve insanların durumları hakkında yeterli bilgi sahibi olunabilir. Hatta okuyan kişi, sebab-i nüzul, sure ve ayetlerin iniş sıraları gibi konularda fazla bilgi sahibi olmasa bile, hangi ayetin ne zaman indiğini, sırf

¹⁵ J.J.G.Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s.130, çev.Halilrahman Açar, Fecr Yayınları, Ankara, 1999.

¹⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, s.38-39, Dâru İhyai't-Turâs'il-Arabî, Beyrut, ts. - Doç Dr. Halis Albayrak, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, s.99-133, Şûle. Yay., İst., 1998.

¹⁷ Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s.17, Kitabevi, İstanbul, 1999.

¹⁸ Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s.74-75 çev. Doç. Dr. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul, 1995.

¹⁹ En'âm. 6/146.

²⁰ Nisa.4/160.

²¹ Nahl.16/118.

bu incelemesi sayesinde belirleyebilir. Bu özellik, Kur'an'ın muhteşem özelliklerinden biridir. Şimdi başka bazı örneklerle konuyu açıklamaya devam edelim:

a. Hz. Musa kendisine açık delillerle gelip de, Kendisine Allah'ın emri tebliğ edilince Firavun "dedi ki: Biz seni çocukken himayemize alıp büyütmedik mi? Hayatının birçok yıllarını aramızda geçirmedin mi? Sonunda o yaptığın (kötü) işi de yaptın. Sen nankörün birisin!"²²

Sadece bu ayeti okuyan kişi ne olduğunu, olayın iç yüzünü anlayamayacak ve aklına, cevabını bulamadığı bazı sorular gelecektir. Oysa Kasas suresinde yer alan uzunca bir pasaj²³ olaydaki düğümü çözmektedir. İyi bir Kur'an okuyucusu da bütün bu ayrıntıları gözden kaçırmaz ve olayın diğer parçalarını mutlaka görür.

b. "Ne sizin kuruntularınız ne de ehl-i kitabın kuruntuları (gerçektir); kim bir kötülük, yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah'tan başka dost da, yardımcı da bulamaz."²⁴ Ayetini okuyan kişi burada ne kastedildiğini tam olarak anlayamaz. Burada işaret edilen tavır hakkında bilgisi yoksa, ayeti özümsemeyen geçer. Oysa yukarıdaki ayet, şu ayetlerle beraber düşünüldüğünde, başka hiçbir dış müdahaleye gerek olmadan konu anlaşılabilir olur:

"(Yahudiler) Sayılı birkaç gün müstesna, bize ateş dokunmayacaktır, dediler. De ki (onlara): Siz Allah katından bir söz mü aldınız -ki Allah sözünden caymaz-, yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"²⁵

"(Ehl-i kitap:) Yahudiler yahut Nasrâniler hariç hiç kimse cennete giremeyecek, dediler. Bu onların kuruntusudur. Sen de onlara: Eğer sahiden doğru söylüyorsanız delilinizi getirin, de."²⁶

"Kendilerine Kitap'tan bir pay verilenleri (yahudileri) görmez misin ki, aralarında hükmetmesi için Allah'ın Kitab'ına çağırılıyorlar da, sonra içlerinden bir gurup cayararak geri dönüyor. Onların bu tutumları: Bize ateş, sadece sayılı

günlerde dokunacaktır, demelerinin bir sonucudur. Onların vaktiyle uydurdıkları şeyler de dinleri hakkında kendilerini yanıltmıştır."²⁷

"Yahudiler ve hıristiyanlar "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz" dediler. De ki: Öyleyse günahlarınızdan dolayı size niçin azap ediyor? Doğrusu siz de O'nun yarattığı insanlardansınız. O, dilediğini başışlar ve dilediğine azap eder. Göklerde, yerde ve ikisinin arasında ne varsa mülkiyeti Allah'a aittir. Sonunda dönüş de ancak O'nadır."²⁸

c. Bakara suresinin başlangıcında yer alan ve İsrailoğulları'nın anlatıldığı uzun pasajlar²⁹ incelenirse, önceden anlatılan ve muhataplarının hepsinin bildiği şeylerden bahsettiği görülür. Gerçekten de Allah daha önce Mekke döneminde İsrailoğulları'nın önceki hayatları ve Firavun'un zulmü altında geçirdikleri uzun yıllara dair yeterli malumatı mü'minlere vermişti.³⁰ Bu yüzden artık Bakara'nın bu pasajları çoğunlukla "...ve iz" kalıbıyla başlar. Bu ise "hani, hatırlarsınız ya..." şeklinde Türkçeleştirilebilir. Burada hem Yahudilere kendi tarihlerini hatırlatma, hem de mü'minlerin hafızalarını tazeleme vardır.

d. "Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında, şeytanların uydurup söylediklerine tâbi oldular. Halbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular..."³¹ ayeti indiğinde müslümanlar Hz. Süleyman hakkında zaten yeterli bilgiye sahiptiler³². Dolayısıyla Medine'deki inkarcı Yahudilerin Hz. Süleyman'la ilgili spekülasyonlarına³³ kulak asmadılar.

e. "(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara."³⁴ ayeti, en yakın bile olsalar ölmüş Allah düşmanları için af dilemeyi yasaklar bir mahiyette gelince, bu yeni hüküm, sahabenin aklına Hz. İbrahim'in babası Âzer için af dilemesini getirebilir ve bir çelişki yaşanabilirdi. Çünkü Allah onlara hepsi de Mekke döneminde inmiş olan bir çok pasajda İbrahim'in müşrik olan babası için af

²² Şuara.26/18-19

²³ Kasas.28/1-28

²⁴ Nisa.4/123

²⁵ Bakara.2/80.

²⁶ Bakara.2/111.

²⁷ Al-i İmran.3/23-24.

²⁸ Maide.5/18.

²⁹ Bakara.2/40-101.

³⁰ A'râf.7/127-137 - Gâfir.40/25 - Kasas.28/4-6 - Duhan.

³¹ Bakara.2/102.

³² Enbiya.21/81-82 - Neml.27/15-44 - Sebe.34/12-14 - Sad.38/30-40.

³³ İmam Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, c.I, s.20, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1987 - Muhammed Cemaluddin el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, c.II, s.207,208 - İbn Kesir, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, Mukaddime, c.I, s.139, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1988 - Fahrudin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayy*, c.3, s.182, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1990 - Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, c.I, s.98, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987.

³⁴ Tevbe.9/113.

dilediğine dair açıklamalar yapmıştı.³⁵ Böyle bir tenakuzun oluşmaması için, yukarıdaki ifadeyi hemen şu açıklama takip etti:

"İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki, onun Allah'ın düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz ki İbrahim çok yumuşak huylu ve pek sabırlı idi."³⁶ Sadece bu iki ayetin sırası ve üslubu bile bizi bir çok ayeti bir arada düşünmeye mecbur bırakmakta ve kamil bir anlama da ancak konuyla ilgili başka ayetleri de düşününce sağlanabilmektedir.

f. Benzer bir ilişki Hz. Yunus'un başına gelenlerin anlatıldığı ayet gruplarında da gözlemlenebilir. Kur'an, Mekke döneminde Hz. Yunus'u ve onun risaletini anlatırken³⁷, Medine döneminde, sadece adından ve peygamberlerden biri olduğundan bahsetmekle yetinir.³⁸ Aynı üslup özelliğini Hz. Yunus'un kavminden bahseden şu pasajda da görmek mümkündür:

"Yunus'un kavmi müstesna, (halkını yok ettiğimiz ülkelerden) herhangi bir ülke halkı, keşke (kendilerine azap gelmeden) iman etse de bu imanları kendilerine fayda verseydi! Yunus'un kavmi iman edince, kendilerinden dünya hayatındaki rüsvaylık azabını kaldırdık ve onları bir süre (dünya nimetlerinden) faydalandırdık."³⁹ Bu ayetin üslubu, muhatapların daha önce o konu hakkında bilgilerinin bulunduğunu göstermektedir. Dikkatli bir okumayla, bu ayetin konuyla ilgili diğer bütün pasajlardan sonra inmiş olduğu sonucuna varabiliriz.

Elbette Kur'an'ın kendi içindeki muhteşem bütünlük ve ahengi dile getiren daha yüzlerce ayet ve ayet grubu vardır. Ama maksadın hasıl olması açısından bu kadarını kâfi görmekteyiz.

III) Kur'an'ı Sahabe Gibi Okumak

Hz. Ali şöyle der: "Bu Kur'an kendi kendine konuşacak değildir. Onu konuşturmaya çalışın. Ben sizi ondan haberdar ediyorum. Dikkat edin, onda gelecek şeylerin ilmi olduğu gibi, geçmişten haber veren de odur. Hastalığının ilacı onda, o aranızdaki nizamın da kurucusudur."⁴⁰

Sahabe nesli, Kur'an'ı zaman içinde sindire sindire

aldığı için algıları da yavaş yavaş ve belli bir düzene göre oluşmuştu. Her ayet geldiği zaman özümsemiş ve bir sonraki ayet için sağlam bir zemin oluşturmuştu. Onların gecesi-gündüzü Kur'an'la geçtiği için Kur'an onlara bize yapmadığı tesirleri yapıyordu. Mesela Hz. Ebubekir Kur'an okurken gözyaşlarını tutamıyor, Hz. Ömer zaman zaman Kur'an okurken kendinden geçiyordu. Hatta bir defasında namaz kıldırırken ağlamaktan öylesine halsiz düşmüştü ki, onu evine omuzlar üzerinde taşıdılar ve insanlar kendisine ziyarette bulundular.⁴¹ İbn Mes'ud der ki: "Biz Kur'an'ı on ayet on ayet öğrenir, onları tatbik eder, sonra diğer ayetlere geçerdik."⁴² Bu disiplinli ve hırslı çalışma temposu sayesinde, bu gün bizim için bağlamından kopuk gözükən, oturmayan, anlaşılabilen, farklı algılanan pek çok ayet sahabenin zihninde ve gönlünde tam yerine yerleşiyordu. Onlar Kur'an'ı bir bütün olarak değerlendiriyorlardı. Bu sebeple ayetler birbirinin üzerine oturuyor, herhangi bir çelişki veya anlama kusuru doğmuyordu. Onlar her gelen ayeti gönüllerinde o ayet için hazır olan yere oturtuyorlar, böylece boşluk ve gedik oluşmuyordu.

Sahabe neslinin zihin yapısı, Kur'an'ın muhteşem üslubu ve onların Kur'an'ı konuşturmadaki gayretleri sayesinde mükemmel bir şekilde planlanmış oldu. Her yeni ayet, konunun diğer parçalarını da tamamladı ve böylece kronolojik bir problem yaşamadan belli bir düzen içinde eğitilmiş oldular. Kur'an'ın zaman içinde peyderpey inzâli de ayetlerin hazmedilmesinde önemli bir unsurdur. Vahyin tadrîciliğini anlayamayan müşriklerin "Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi?" dediklerini aktaran Kur'an, bu itiraza şöyle cevap verir:

"Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk."⁴³

Gönlün pekiştirilmesi ve başta Rasulullah olmak üzere vahye muhatap olan topluluğun manen kuvvetlendirilmesi, geçmiş ümmet ve peygamberlerin kıssalarının bildirilmesindeki maksat olarak da takdim edilmektedir:

"Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir."⁴⁴

³⁵ Meryem.19/47 - Mumtehine.60/4 - Şuara.26/86 - İbrahim.14/41.

³⁶ Tevbe.9/114.

³⁷ Saffat.37/139-148 - Enbiya.21/87-88 - Kalem.68/48-50.

³⁸ Nisa.4/163.

³⁹ Yunus.10/98.

⁴⁰ Muhammed Bakır es-Sadr, *Kur'an Okulu*, s.18-21, 24, çev. Mehmet Yolcu, Fecr Yayınları, Ankara, 1996.

⁴¹ *El-Medhal ilâ Dirâsâti'il-Kur'âniyye*, s.166,167, neşr. El-Mecmau'l-İslamî el-İlmî, Lucknow, 1994.

⁴² İbn Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, c.1, s.80, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

⁴³ Furkan.25/32.

⁴⁴ Hud.11/120.

Buradan anlaşılabilir ki, Kur'an nasıl tedricen ve yavaş yavaş indiyse, onu sindirmek ve mesajıyla gönülleri pekiştirmek için de sabırla, yavaş yavaş, üzerinde durarak okumak gerekecektir:

"Biz onu, Kur'an olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık; ve onu peyderpey indirdik."⁴⁵

"Ey örtünüp bürünen (Resûlüm)! Birazı hariç, geceleri kalk namaz kıl. (Gecenin) yarısını (kıl). Yahut bunu biraz azalt. Ya da bunu çoğalt ve Kur'an'ı tane tane oku. Doğrusu biz sana (taşınması) ağır bir söz vahy edeceğiz. Şüphesiz gece kalkışı, (kalp ve uzuvlar arasında) tam bir uyuma ve sağlam bir kıraata daha elverişlidir. Zira gündüz vakti, sana uzun bir meşguliyet var. Rabbinin adını an. Bütün varlığıyla O'na yönel."⁴⁶ Bu ayette Kur'an'ı tertil üzere okumaktan

bahsedilmektedir. Tertil, lügatte "sıralanmak, dizilmek, tertip, düzen" gibi manalara gelmekte, hatta düzgün dişli adama Arap lügatinde "râtilu'l-esnân" denilmektedir.⁴⁷ Kur'an da ipe inci dizer gibi özenle ve sindirerek okunmalıdır.

Bütün bu ayetler üzerinde düşündüğümüzde Kur'an'ın mesajı üzerinde derinlemesine kafa yormanın önemi de anlaşılacaktır. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri derken de kastettiğimiz şey, böyle bir zihni faaliyet sonucunda Kur'an'ın mesajının kendi iç yapısıyla bir bütünlük ve tutarlılık içinde algılanması ve ayetlerin birbirini tefsiri sayesinde, herhangi bir kopukluğa meydan verilmemesidir. Bugün bizim de Kur'an'a böyle bütüncül ve aşamalı olarak yaklaşmamız, bir konu hakkında Kur'an'ın ne söylediğini tam olarak anlamamız için o konuyla ilgili bütün ayrıntıları bir arada düşünmemiz ve bir yargıya varırken de yine Kur'an'ın genel prensipleriyle çelişmememiz gerekir.

⁴⁵ İsrâ.17/106.

⁴⁶ Müzzemmil.73/1-8.

⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, RTL md. thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1996 - İbn Manzûr, *Lisan'ul-Arab*, RTL md., Dâru's-Sâdir, Beyrut, ts.

Gazâlî Şüphencilikten Hareketle İslâm Düşünce Geleneğini Okumaya Dair Bir Yöntem Denemek

Ali TEKİN*

Hakikati arayanın hayatında bir defa bütün şeylerden gücü yettiği kadar şüphe etmesi gerekir. -Descartes-

1. Giriş

İslâm düşünce tarihinde, diğer teistik dinlerden Yahûdîlik ve Hristiyanlık'ta olduğu gibi, dinin ne olduğu, nasıl anlaşılacağı, nasıl anlamlandırılacağı ve nasıl yaşanacağı konusunda birbirinden farklı siyasî, îtikâdî, ictimâî, ahlakî ve felsefî pek çok söylem geliştirilmiştir. Bütün bunlar İslâm'ın tarihinden bugüne onlarca farklı yorum ve anlama biçiminin olduğunu göstermektedir.¹ Bu durumun temel sebebi, anlamaya konu olan temel metnin (Kur'an-ı Kerim) anlayandan bağımsız olamayacağı ve anlayan durumunda olan insanın, anlamaya konu olan metnin anlaşılmasında doğal olarak belirleyici etken olmasıdır.² İnsan, *belli bir biçimde anlayan* bir varlıktır. Bahsettiğimiz anlamlandırma durumunun sebepleri olarak, farklı kişiliklere sahip olma, farklı toplumsal, siyasi ve kültürel unsurlardan bağımsız olamama gibi durumları ifade edebiliriz. Farklı tarihlerde, farklı coğrafyalarda, farklı topluluklarla beraber yaşayan ve farklı algı dünyalarına sahip olan kişi ve toplumlar biraz da bunun doğal neticesi olarak kendilerine göre bir dini anlayış geliştirmişlerdir. Günümüz İslâm dünyasında da birbirinden farklı onlarca dini söylem mevcuttur. Bu söylemleri tarihten bağımsız olarak değerlendirmek imkânsız görünmektedir. Toplumların hafızaları tarihlerinde saklıdır. Benlik süreçte var olur ve bundan dolayı sürekli oluş halindedir. Her oluş, olmuş olanın, kendisini oluyor olanla yüzleştirmesi ve tarihiyle bütünleşmesidir. Bundan dolayıdır ki *anlar*, *anların* ve *hayallerin* varlık kazanmasının zamansal olarak öncelikli

koşuludur. Her *an* ve *hayal* de yine gerçekleştiği andan itibaren *anıza* dönüşmüş olacağı için aynı zamanda *anları* da biraz *yeniden var kılar*. Bu sebepler bizi geçmişle yüzleşmeye ve geçmiş tanımayla zorlamaktadır. Geçmiş, şimdi ve gelecek aynı oranda belirleyiciliklerini göstermelidirler. Aksi takdirde ya geçmişte hapsolüp anakronizme ya şimdiki mutlaklaştırıp boşluğa ya da gelecekte kaybolarak hayalperestliğe mahkûm olunacaktır. Görüldüğü gibi süreci, sürecin bir diliminde yaşamaya çalışmak zorunlu olarak bizi paradoksa sokmaktadır. İslâm düşüncesi, kendi sürecimizin bu üç boyutunun (önce, şimdi, sonra) ifadesidir.

İslâm düşünce geleneği, *öncede* düşünülmüş olanların toplamı olduğu için zorunlu olarak *şimdilerde* düşünülüyor olanların yönünü *belli oranda* belirlemek durumundadır. Bu sebepler bize, düşünce geleneğinin iyice hazmedilip değerlendirilmeye tabi tutulması gerektiğini göstermektedir. Bu düşünce geleneğinin temel disiplinleri ise felsefe, kelim ve tasavvuttur.³

Peki, bahsedilen gelenek nasıl bir okumaya tabi tutulursa daha derinlikli, daha sağlam, daha tutarlı, kısacası *daha doğru* okunmuş olur? Biz bu soruya *şüpheli okuma*⁴ şeklinde cevap veriyoruz. Şimdinin ve şimdileşecek olanın imkânı geçmişin *böyle* okunması ile mümkündür. Yöntem, bu gayeye hizmet edebildiği kadar anlamlı olabilir. Biz bu

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri", *İslâmiyât*, c. 4, sy. 4, s. 15.

² Burada insanın metni mutlak anlamda istediği gibi yorumlayabileceğini söylediğimiz zannedilmemelidir. Metni anlamaya çalışmak bile *kendini metne bırakmayı gerekli kıyor*. Ötelelerden gelen, burada varlık kazandığında bu sorunla karşılaşmamak imkansız. Bu durumda öznenin yetkinliği ve kapasitesi rol oynamaya başlıyor. Ancak bu özne metin tarafından sarsılmış bir öznedir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Burhanettin Tatar, "Temel İslâm Bilimlerinin Paradoksal Düşünme Tarzı Üzerine", *İslâmiyât*, c.6, sy. 4. a.g.mlf. "Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahiyi", *İslâmiyât*, c. 7, sy. 1.

³ Gazali ilerde de bahsedeceğimiz gibi kendi dönemini göz önünde bulundurarak bunlara Tâlim mezhebini de eklemiştir. Bkz. Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, thk. Semîh Dağım, Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1993, s. 57. Câbirî Beyan, İrfan ve Burhan şeklinde üçlü bir ayırım yapmıştır. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000. Süleyman Uludağ İslâm düşüncesinin dört farklı perspektiften müteşekkil olduğunu söylemiş ve ayırımı Seleflik, Kelam, Tasavvuf ve Felsefe şeklinde yapmıştır. Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1999. Yine konuyla ilgili olarak bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

⁴ Şüphe zorunlu olarak kaygıyı ve çabayı beraberinde taşır. Bu ise sıkıntılı bir süreçtir. İmanı *nihai derecede kaygılı olma hali* olarak tanımlayan Paul Tillich, imanın şüpheyi beraberliğinden bahsediyor ve imanda şüpheyi kabul eden şeyin de cesaret olduğunu zikrediyor. Bütün bunların sebebi ise sonlu varlığın sonsuz teürübe etme çabasıdır. Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 26-7. Bu şekilde şüphe hem iman hem kaygı hem acıyı hem de çabayı zorunlu kılan bir tavır alıştır. Bu tavır var olmanın itici gücü haline gelecektir. Gilles Deleuze "Hakikat asla önceden oluşmuş iyi niyetin bir ürünü değil, düşüncedeki bir şiddetin sonucudur" diyor. Hakikat, bizi düşünmeye ve doğruyu aramaya zorlayan bir şeyle karşılaşmaya bağlıdır. Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Kabalıcı Yayinevi, İstanbul 2004, s. 24. Bizi zorlayan şey şüphenin ta kendisi olacaktır. Şüpheyi metod olarak kullanan en önemli filozoflardan biri de René Descartes'tir. Konuyla ilgili olarak şu eserlerine bakılabilir. *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997. *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1962. *Tabiat İşği İle Hakikati Arama*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966. Metod Üzerine Konuşma, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

yöntemin anlam ve gerekliliğini Gazâlî (1059-1111) üzerinden vurgulamaya çalışacağız. Bunun için de öncelikle Gazâlî'nin hakikat serüvenini anlatacak, sonra da belli sonuçlara varmaya çalışacağız.

2. Hakikati Aramada Şüpheli Tavrı: Gazâlî Örneği

I. Kant'ın, temelleri olmadığı sürece herhangi bir görüşü, iddiayı kabul etmeme tavrı olarak ileri sürdüğü felsefi bir tavır olan şüphecilik⁵ Gazâlî'den önce de İslam dünyasında çeşitli düşünürler ve ekollerce de kullanılmıştır. Tekâfüü'l-Edille (delillerin denkliği) prensibini kabul eden İbn Mukaffâ, Ebu'l-Atahiyye, Ebû Bekir Râzî gibi aşırı şüphecilerin yanında, İhvân-ı Safâ'nın, Bâtınîler'in, Mu'tezile'nin ve Eş'arîler'in de değişik şekillerde şüpheli tavır sergiledikleri görülmektedir.⁶ Mu'tezile, şüpheyi bilginin ilk ve gerekli şartı olarak görmüş ve "elli şüphe bir kesinlikten iyidir" diyerek bu konudaki tutumlarını net bir şekilde ortaya koymuşlardır.⁷ Yine onların büyük günah meselesine bakışları da şüpheciliklerini gösterir. Mu'tezilîler büyük günah işleyen kimsenin yerinin el-menzile beyne'l-menziletayn (iki yer arasında bir yer) olacağını söylemişler ve bu fikirlerini beş ilkelerinden biri olarak dile getirmişlerdir. Onların Cemal ve Siffin olaylarında kimin haklı olduğuyla ilgili tavırları da bu bağlamda değerlendirilebilir.⁸ Bunun yanında Eş'arîlerin de husn-kubh, nedensellik gibi konularla ilgili olarak ortaya koydukları düşünceler de şüphenin ifadelendirilme biçimi olarak görülebilir. Çok kabaca bahsettiklerimizden de anlaşılacağı üzere Gazâlî öncesi dönemde İslam dünyasında şüpheli tavır değişik düşünürlerce değişik şekillerde ifadesini bulmuştur. Ancak Gazâlî, bu yöntemi bahsettiğimiz kişi ve ekollere oranla çok daha sistemli bir şekilde kullanmıştır.

Gazâlî'nin bu tavrı değişik eserlerinde kendini hissettirir. Ancak biz, bu anlamda en geniş malumatı onun kendi hakikat serüvenini anlattığı *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde bulabiliyoruz. Serüven boyunca *şüphe* ve *kaygı* kendini hissettirmektedir.

Elli yaşlarındayken bir din kardeşinin kendisinden ilimlerin gayesi ve sınırları ile mezheplerin hedef ve inceliklerini açıklamasını istemesi üzerine bu eseri kaleme aldığını söyleyen Gazâlî, gençliğinin ilk yıllarından beri bu problemle yüzleştiğini, her fırkanın akidesini araştırdığını, hangisinin hak ve hangisinin batıl olduğunu anlamaya çalıştığını söylüyor.⁹ Bunu yaparken kimsenin hakkını yememeye gayret ettiğini ileri sürüyor (s. 38). Hakikati

arama kaygısının, küçüklüğünden itibaren Allah'ın kendisine bahsettiği fitri bir alışkanlık olduğunu belirten Gazâlî, ilk olarak anne ve babasından öğrendiği akidelardan sıyrıldığını; asli fitrat ile anne-baba ve hocaları taklitte elde edilen ârîzî akidelerin hakikatini araştırmaya telkinlerle başladığını ve hangisinin hak, hangisinin batıl olduğunda ihtilaflar olan bu taklitleri birbirinden ayırmaya çalıştığını belirtiyor (s. 39). İçinde hiçbir şüphenin bulunmadığı yakînî bilginin gerekliliğini ileri süren Gazâlî, hayatı boyunca bu ilkeleri bulmaya çalışmıştır. Duyulardan (s. 40), anne-babadan öğrenilen ve akilla elde edilen bilgilerden de şüphe ettikten sonra en doğru yolun sūflilerin yolu olduğunu söylemiştir (s. 42).

Gazâlî, kendi dönemindeki değişik görüş ve fırkaları ve bunların tarihi geçmişlerini elinden geldiğince şüpheli bir şekilde değerlendirmeye çalışmış, kimsenin hakkını yememeye özen göstermiştir (s. 38). O, tek amacının hakikati bulmak olduğunu vurgulamıştır. Bunun için dalâlet ehli de olsa ondaki hakikatleri bir sarrafın halis altını kalıbından ayırarak çıkardığı gibi, hakikati delâlet ehlinde çıkarmaya çalıştığını zikretmiştir (s. 57). Düşünürümüz, hakkı arayanları dört sınıfa ayırır. Bunları şu şekilde sıralar:

- Kelamcılar (Mutekellimûn): Rey ve istidlal (nazar) sahibi olduklarını iddia ederler.
- Bâtınîler: Ta'lim mezhebinden olduklarını ve hakikatleri masum imamdan öğrendiklerini iddia ederler.
- Filozoflar (Felâsife): Mantık ve burhan sahibi olduklarını ileri sürerler.
- Sūfler: Bunlar da Allah'ın huzurunda bulduklarını, müşahede ve mükâşefe sahibi olduklarını iddia ederler (s. 44).

Hakikatin bu dört zümreden birinde olduğunu ileri sürdükten sonra, öncelikle kelam ilmiyle ilgilenmiş, o alana dair eserler kaleme almış ve nihayetinde bu ilmin gerekli olduğunu, kendi maksadını ifadeye yeter olduğunu, ancak kendisinin gayesi için kifayetsiz olduğunu belirtmiştir (s. 45).

Gazali kelam ilminden sonra felsefeye başlamış, şer'i ilimlerden arta kalan zamanlarda iki yıl boyunca hiçbir hocadan ders almadan, sadece kitap okuyarak bu ilimle

⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, İstanbul 1999, s. 73.

⁶ Bilgi için bkz. Mehmet Ayman, *Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 39-51.

⁷ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açardan İman*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1992, s. 42.

⁸ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Akilleşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 55.

⁹ Gazâlî, *Dalâletten Hidayete*, çev. A. Suphi Furat, Şamil Yayınevi, İstanbul ty., s. 37. [Bundan sonraki atıflar metin içerisinde parantez içinde gösterilecektir.]

uğraştığını söylemiştir. Bir yıl boyunca da okuduklarını tekrar etmiş, metinlerin derinliklerine inerek bunlar üzerine düşünmüştür. Bu faaliyetlerden sonra onların görüşlerinin hangisinin hakikat hangisinin hayal olduğunu anladığını ifade etmiştir (s. 46). Buna göre filozoflar, batıl iddialarını hakikati kullanarak temellendirmeye çalışmışlardır (s. 47). Gazâlî'ye göre bunların ayıklanması gerekmektedir.¹⁰ Gazali bir mezhebi detaylı olarak öğrenmeden reddetmeyi karanlığa taş atmaya benzetmiştir. Bir ilimde o alanda en yetkin olan kişileri aşmadıkça, herhangi bir bozukluğa muttali olunamayacağını belirten Gazali, bilmeden konuşmanın ve hüküm vermenin çok yanlış bir yaklaşım tarzı olduğunu ifade etmiştir. Kendisi felsefeyi ancak, iyice öğrendikten sonra eleştirmiştir. Nitekim *Makâsîdu'l-Felâsife* adlı eserini kaleme alarak o dönemin felsefesini ne kadar iyi kavradığını ortaya koymuştur. Daha sonra ise eleştirilerini *Tehâfutu'l-Felâsife*'de ortaya koymuştur. O, filozofların görüşlerini bilmeden, inançlarını öğrenmeden ve öğretmeden bir şey yapılamayacağını; kapsamlı bir şekilde algılama biçimlerini kavramadan görüşlerinin yanlışlığı üzerinde durmanın imkansız olduğunu vurgulamış ve aksi takdirde yanlış bir tavrın bilgisizliğe, yanlışlığa atılmak olduğunu dile getirmiştir.¹¹ Gazali, *Makâsîd*'de filozofların görüşlerini eleştiri ya da kabul etmeksizin sadece naklettiğini söylemiştir.¹² *Tehâfüt*'te ise Fârâbî ve İbn Sînâ'yı temel alarak filozofların görüşlerini değerlendirdiğini,¹³ netice olarak onların siyaset, matematik, ahlak, astronomi ve özellikle mantık gibi ilimler konusunda faydalı şeyler ortaya koyduklarını,¹⁴ ancak üç meselede küfre girdiklerini ileri sürmüştür.¹⁵

Felsefeyi öğrenip anladıktan sonra bundan maksadını tam manasıyla temin edemediğini, aklın her meseleyi kavrayamadığını ileri süren Gazâlî, daha sonra Ta'lim mezhebinin görüşlerini araştırmaya koyulmuştur (s. 61). Bunun için onların kitaplarını aramaya ve onlarla ilgili metinleri toplamaya başlamıştır. Reddin ve cevabın, meselenin anlaşılması ve nakledilmesinden sonra olması gerektiğini ve bununla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'i de örnek vererek açıkladıktan sonra (s. 62), meseleyle ilgili olarak *Mustazhiri*, *Huccetu'l-Hakk* ve *Mufassalu'l-Hilâf* adlı kitaplar kaleme aldığı belirtilmiştir (s. 68).

Gazâlî bu aşamalardan sonra, bütün gücüyle Süfîlerin

yoluna yönelmiş ve onların yollarının ancak ilim ve amelle tamamlandığını anladığını söylemiştir. Ona göre Süfîler, hal sahibi kimselerdirler (s. 71). Bundan dolayı en doğru yol onların yoludur (s. 74).

Gazâlî tasvir ettiğimiz hakikat serüveni süresince değişik zamanlarda aşırı rahatsızlıklar geçirmiştir. Bir defasında altı ay süren bir hastalık geçirmiştir. Doktorlar ilaçtan ümitlerini kesmişler ve "Bu, kalbe âriz bir haldir, buradan mizaca sirâyet etmiştir. Kalbe âriz olan hüznün gitmedikçe ilaçla tedavisine imkan yoktur" demek zorunda kalmışlardır. Gazâlî, hakikati ararken elinde geldiğince önyargılara karşı koymaya, insafli olmaya, bilmeden hüküm vermemeye çalışmış, öğrendikten sonra ise sahip olduğu hakikati anlatma konusunda asla ihmalkarlık göstermemiştir. O, *hakikati adamlarla tanımanın* yanlışlığını ifade etmiş (s. 57-9), dalalette olanlardan bile hakikati sökü� çıkarmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Hakikat araştırmasında en büyük engelin, bir inancı taklit yoluyla kabul etmek ve geçmişten gelen mirasa körü körüne bağlanmak olduğunu belirttikten sonra,¹⁶ hakikat arayışında, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, "şüphe etme" ilkesini vazgeçilmez bir ilke kabul etmiştir. Ama onun şüphe ilkesini istisnasız bütün alanlara uyguladığını söylemek oldukça zordur. Nitekim o, bilgi edinme ve edinilen bilgileri pratiğe dönüştürme konusunda, insanın sahip olduğu dış duylardan, iç duylardan, hatta daha da tehlikeli aklından şüphe ederken ve bu sayılanların pratik değerlerinden kuşkuyla düşerken Allah'ın bağışından, nübüvvetten, vahiy yolu bilgiden ve Süfîlerin iç denemelerinin sağladığı verilerden kuşkuyla söz etmeyi düşünmemiştir.¹⁷

3. Bulanık Sonuç

Yeniden ve farklı bir bağlamda *var olunmayı ve hayalleri hayal olmaktan çıkarıp yine şimdilerde yaşatılmayı bekleyen* İslam düşüncesi bütün bunların olabilmesi için anlarıyla yüzleşmek zorundadır. Anılarla (ki bunlar hep tatlı değil, aksine bazen acı ve günah dolu da olabilir) yüzleşebilmenin imkânını ise şüphede bulabiliriz. Yakın tarihten bize miras kalmış ve daha eskileri de öylesine yüzeysel olarak anlamayı dikte eden derinlikten yoksun *sendelenmemiş önyargıların* dağıtılması bu şekilde mümkün olabilir. Önyargıların şüpheyle beslenmesi ve yeniden derinlikli olarak diri tutulması gerekmektedir. Bizim, Deleuze'nin kavramlarıyla

¹⁰ Gazali'nin felsefeye bakışıyla ilgili olarak bkz. Ömer Mahir Alper, "Gazali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?", *İ.Ü.İ.F.D.*, sy. 4, s. 87-109.

¹¹ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, İstanbul 2001, s. 35.

¹² Gazali, *a.g.e.*, s. 37.

¹³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 1999, s. 11.

¹⁴ Gazali, *a.g.e.*, s. 20 ve Dalaletten Hidayete, s. 51-60.

¹⁵ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 243.

¹⁶ Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2000, s. 128.

¹⁷ Şahin, *a.g.e.*, s. 129.

ifade edecek olursak, *yeniden yurtlaştırmaya* en muhtaç *kavramsal kişiliklerimizden* biri Gazâli'dir. Bu anlamda onun hakikat serüveni biraz da bizim serüvenimiz *haline gelmelidir*.¹⁸ Bu tavır paradoksal olarak kendini de eleştirilmeye değer kılmakta olduğu için ayrı bir değer

kazanmaktadır. Farklı dünyaların anıları da ancak kendiyle yüzleşebilenler için anlamlı olabilir. Başkalarının anılarıyla yaşayamayız. Onlar kendimizi anlamamıza yardımcı oldukları kadar gerekli olmaya başlarlar.

¹⁸ Bu kavramlar için bkz. G. Deleuze- F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye

Abdülkadir YELER*

1. Tebliğ Metotları Açısından İslam ve Hıristiyanlık

Son ilahi din olan İslam dininin mensubu Müslümanların Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara karşı temel tavırları, yedinci yüzyılın başında Kur'an-ı Kerim'de, Hıristiyanlığın her ne kadar vahyedilmiş bir din, habercisinin de tanrının peygamberi olsa da özgünlüğünü kaybettiği ve bu yüzden de habercisi son peygamber Hz. Muhammed olan ve vahyedilmiş kusursuz bir din olan İslam tarafından gerektiği biçimde emredilmiştir.

İslam tarihini göz önünde bulundurduğumuzda, İslam dininin doğuş yıllarıyla birlikte dinler arasındaki münasebetlerin daima bir çekişme ve rekabet halinde kendini gösterdiğine tanık oluruz. Çeşitli zamanlarda her ne kadar dinler arası diyalogdan söz edilse bile, diyalog söylemleri daima dinlerin birbirine üstünlük kurma gayretlerinin gölgesinde kalmıştır. Nitekim İslam dininin ilk yıllarında Medine de Hz. Peygamberin ve Müslümanların Ehl-i kitap olan Hıristiyanlar ve Yahudilerle olan münasebetleri ve bu münasebetlerin daima karşılıklı bir mücadele halinde kendini göstermesi, bu duruma açık bir örnek teşkil etmektedir.

İslam dininin, Arap yarımadasının sınırları aşarak, yeni fetihlerle coğrafyasını genişletmesi ve özellikle Türklerin İslam dinini kabulüyle birlikte, İslam sancağını alarak Hıristiyan Bizans'ın hakimiyet sahalarını ele geçirmesi, Hıristiyan dünyasında Müslümanlara yönelik ciddi tepkilerin sebebi olmuştur.

Hıristiyan aleminin gözbebeği diyebileceğimiz Anadolu'nun Müslüman Türklerin eline geçmesiyle birlikte Batıda Haçlı ruhunun kabarması ve Müslüman Türkleri bu topraklardan çıkartıp tekrar Orta Asya'ya gönderme amaçları ekseninde Anadolu'ya yapılan sayısız akınlar, daha sonraları Osmanlı Devletine yönelik yıpratma politikaları ve 1. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra Türkiye'yi parçalamak için Batılı devletlerin kendi aralarında gizli antlaşmalar yapmaları ve bu amaçla Anadolu topraklarına tekrar bir istila girişiminde bulunmaları; Hıristiyan dünyasının, İslam'ın temel sancaktarı olan Türkleri Anadolu'dan çıkarmak ve bu şekilde

Hıristiyanlığı İslam'a galip getirmek için yaptığı bir dizi faaliyetler bütünüdür. Nitekim bu uğurda Anadolu'ya yapılan sayısız akının, yüzyıllar aralığı ile tekrarı ve sonunda Hıristiyan Avrupa'nın yediği İslam şamarı ile haçlı ruhunun mezara gömülmesi, İslam-Hıristiyan tarihinin Hıristiyanlık aleyhine yüzkarası ile kapanmıştır.¹

Hıristiyan Batı, cephede yenemediği Müslümanları nasıl yenecek, kılıçla yayamadığı Hıristiyanlığı nasıl yayacak? Bunun yollarını aramıştır ve neticede, İslam ülkelerine artık kılıçla değil, sevgiyle yaklaşmak gerektiği fikrine varmıştır.² Hıristiyanlığı diğer toplumlara tebliğ etmek için batıda organizeli bir şekilde misyoner teşkilatları kurulmuş ve tebliğ görevini yürütecek misyonerler görevlendirilmiştir. Bu durumda misyonerlik faaliyetleri, Haç-Hilal mücadelesinde Haçlı zihniyetin yeni bir metodu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tebliğ metotları açısından İslam ve Hıristiyanlığı mukayese edecek olursak, her iki dinin tebliğ metotları arasında büyük farklılıklar olduğu görülecektir. İslam dinini tebliğ eden bir Müslüman muhatap aldığı insanlara sadece İslam'ı anlatmak ve onları İslam'a davet etmekle mükelleftir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygambere tebliği hususunda; onun sadece bir uyarıcı, tebliğ edici olduğu³, hidayetin ancak Allah'tan geldiği ve Allah'ın dilediğini hidayete ulaştıracağı⁴ vurgulanmıştır. Bu durumda dinin ilk tebliğcisi peygamber bile; sadece insanları uyarmak ve onları dine davet etmekle vazifelendirilmiştir. Hidayet ise ancak Allah'ın dilemesiyle mümkün olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'deki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, bir Müslüman tebliğci muhatabını Müslüman yapmak zorunda değildir. O, sadece tebliğ ile vazifelidir. Gerektiğinde muhatabına "Senin dinin sana, benim dinim bana"⁵ diyebilme hakkına ve özgürlüğüne sahiptir. Fakat Hıristiyanlığı tebliğ eden bir misyoner için dine davet etme işi İslam'a kıyasla çok daha farklıdır. Hıristiyan misyonerler, tebliğ vazifelerinde, Hıristiyanların kutsal kitabı İncil'de geçen ve Mesih İsa'ya nispet edilen bazı sözleri referans alırlar. Mesih İsa'ya nispet edilen bu sözler, Hıristiyan misyonerlerin motivasyonlarının

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı Öğrencisi.

¹ Mehmet Aydın, Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, TDV Yay., Ankara, 1996, s.10.

² Abdurrahman Küçük, Misyonerlik ve Türkiye, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, TDV Yay., Ankara, 1996, s.10.

³ Bkz. Aliimran/20, Maide/92-99, Ra'd/40, Nur/54, Teğabün/12, Nahl/35-82.

⁴ Bkz. Yunus/25, Ra'd/27, İbrahim/4, Nahl/93, Nur/46, Kasas/56, Fatır/8, Müddessir/31.

⁵ Kafirun/6.

temel faktörlerindedir. Mesih İsa havarilerine "Şimdi, siz gidip bütün milletleri şahit edin, onları Baba, Oğul ve Ruh'u-Kudüs ismiyle vaftiz eyleyin, size emrettiğim her şeyi tutmalarını onlara öğretin, ve işte, ben bütün günler, dünyanın sonuna kadar, sizinle beraberim."⁶ "Baba beni gönderdiği gibi ben de sizi gönderiyorum"⁷ demiştir. Bu sözler Hıristiyan misyonerlerin tebliğ metotlarının şekillenmesinde başlıca etken olmuştur. Bu sebeple bir Hıristiyan misyoner, muhatap aldığı kişiyi Hıristiyan yapmaya kadar peşini bırakmaz. Herhangi bir meşruiyet sınırı gözetmeksizin Bütün yollara ve hatta hilelere bile başvurarak, muhatap aldığı kişiyi Hıristiyan yapmak ister. Dine davet metotlarında bile bu şekilde büyük farklılıklar bulunan Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında, hayatın her safhasında ve her konuda çok büyük farklılıkların olması kaçınılmazdır.

İslam, Hıristiyanlığın "teslis"ine karşılık "tevhid"i savunmuş, dolayısıyla da hak, hakikat, insaf, merhamet ve netice itibarıyla de müsavâtçı bir ictimâi adâlet getirmiştir. Haçlı Avrupa, derebeylik-krallık ve papalık müesseselerinin keyfi ve kanlı rekabeti ortasında, cehalet ve karanlıklar içinde inim inim inerken, Müslüman şark, bizâtihtâ hâmil olduğu irfan, hikmet, bilgi, teknik, refah ve adâletin aydınlığı ortasında, Endülüs ve Sicilya kapılarından o zulmetler diyarına ilim ve medeniyet meş'alesi tutuyordu.⁸ Osmanlı Devleti, hoşgörülü yaklaşımı sayesinde, asırlar boyu bünyesinde farklı milletlere ve farklı dinlere mensup olan insanları huzur ve sükun içerisinde idare etmeyi bilmiştir. Osmanlı Devleti'nin ulaştığı her yere inanç ve ibadet özgürlüğünü götürmesi ve Müslim-Gayrimüslim her vatandaşın huzur ve asayişini sağlaması, yine İslam dininin gerektirdiği hoşgörü sayesinde dir.

2. Misyoner ve Misyonerlik

Özellikle Hıristiyanlıkla birlikte bir mânâ bütünlüğü taşıyan misyon kelimesi, kilise hukukunda, bir görevi ifâ etmek amacıyla gönderilen delegasyon gücünü ifade etmektedir.⁹ En yaygın anlama göre ise; İncil'i Hıristiyan olmayan halklara yaymaktır. Bu amaçla İsa'nın da misyonu "İsrail evinin kaybolmuş koyunlarını kurtarmaktı"¹⁰ Bundan dolayı İsa'nın hayatında da misyon'un izleri vardır. Hıristiyan misyonunun kaynağı, oğlun, kutsal ruhun ve kilisenin misyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu misyonu üstlenen kişilere misyoner denilmektedir. Yani misyoner, Hıristiyan

olmayan halklara İncil'i ve Hıristiyanlığı ulaştırarak, vaaz eden bir görev adamıdır. Misyonerlerin yaptıkları tebliğ vazifesi ise; misyonerlik faaliyetleri olarak adlandırılır. Misyonerlik faaliyetleri, son derece planlı ve disiplinli bir şekilde yürütülmektedir. Başka bir ifadeyle misyonerlik "ne'nin , niçin ve nasıl yapılacağına dair verilen bir karar süreci içerisinde yapılan faaliyetlerin bir bütünü"¹¹ olarak gerçekleşmektedir.

Vazife ilhamını İncil'den ve kiliseden alan Hıristiyan misyonerler, planlı ve örgütlü bir şekilde dünyanın dört bir yanına dağılarak, her türlü olumsuz şartlara ve zorluklara göğüs gererek Hıristiyanlığı yaymaya ve farklı dinlere inanan insanları Hıristiyan yapmaya çalışırlar. Misyonerlik faaliyetlerinde birçok gizli amaçlar gözetilirken, öne çıkarılan amaç "Hıristiyan olmayan insanları Hıristiyan yapmak"¹² şeklinde özetlenebilir.

Misyonerlik faaliyetleri çoğu zaman askeri, ekonomik ve hatta kültürel sömürgecilik hareketleriyle birleşmiş, batı hegemonyasının zeminini hazırlamıştır. Bütün bunlara hedef, "Hıristiyan iman ruhunu" insanların kabul etmesine zemin hazırlamak olmuştur. Bunun için Hıristiyan inancını yaymakla görevli misyoneri, bazen bir asker, bazen bir doktor, bazen bir öğretmen, bazen de bir barış gönüllüsü olarak da görebilirsiniz. Yine onu herkesin yardımına koşan rahip ve rahibe, bir sosyal faaliyetçi veya bir düşkünler evi kurucusu olarak da bulabilirsiniz.

Misyoner, kendini kiliseye adayarak adamdır.¹³ O, İncil'in bir neferidir. O, her an İsa ile ve Hıristiyanlık uğruna canını veren mistiklerle beraberliğini düşünmektedir. Misyoner, bu hedefi için her şeyi yapmayı göze alabilir. Hiç kimsenin çalışmadığı yerlerde çalışabilir. Bunun için de yıllarca cüzzam hastanelerinde hemşire ve doktor olarak çalışan misyonerler vardır.¹⁴

Hıristiyan misyonerleri için en tehlikeli ortam, sağlam değerler sistemine bağlı toplumlardır. Pavlus'un tavsiyelerinde, misyonerlik çalışması yapılacak toplumlara nasıl yaklaşılması gerektiğini öngören ifadeler bulunur. Pavlus, "Gittiğiniz toplumda nelere değer veriliyorsa; siz de ona değer verin, onlarla aynı inançtaymış gibi davranın ve bu şekilde onların güvenlerini kazanın" şeklinde tavsiyelerde bulunmuştur. Sağlam değerler sistemine bağlı

⁶ Matta, 28, 19-20.

⁷ Yuhanna, 20, 21.

⁸ Samiha Ayverdi, Misyonerlik Karşısında Türkiye, Kubbealtı Neş., İstanbul, 2001, s.9-10.

⁹ Aydın, a.g.e, s.7.

¹⁰ Matta, 15, 24.

¹¹ Zeki Aslantürk ve Mustafa Usta, 'Doğu Karadeniz'in Toplumsal Yapısı', Din Eğitimi Araştırmaları Derg., sayı:10, (Aralık 2002), s.33.

¹² Aslantürk ve Usta, a.g.e, s.33.

¹³ Aydın, a.g.e, s.11.

¹⁴ Aydın, a.g.e, s.11.

bir toplumla karşılaşan misyonerler, ya mevcut inanç ve değerler sistemini hiç tenkit etmemekte ve hatta onları destekler görünmektedir. Böylece çevrede güven kazanmaktadır.¹⁵ Ya da bu toplumu dejenere ve yozlaştırma yoluyla sahip olduğu değerlerden koparmaya çalışmaktadır.¹⁶ Yani ahlaki değerleri zayıflatma, dini duyguları gevşetme, kısaca toplumu dayandığı temellerden koparmaktadır. Böylece misyoner, sarsılmış, boşlukta kalmış insanlara daha çabuk yaklaşabilmektedir. Bu dejenerasyonu sağlamak için de müstehcen ilimlerden, mevcut dini kötümlemeye, aile hayatını aşağılamaya kadar her şeye misyoner açık bir kapıdır.

3. Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye

Asırlardır devam etmekte olan misyonerlik faaliyetlerinin son yıllarda sistemli bir şekilde arttığını gözlemlemekteyiz. Bu faaliyetler birçok ülkeyi, özellikle de İslam ülkelerini kapsamakla birlikte, Türkiye için çok daha farklı bir öneme ve konuma haizdir. Bir ülkeyi Hıristiyanlaştırmak, Hıristiyanlığı yaymak, Hıristiyanlar arasındaki bölünmeyi durdurmak, İslâmî yayılmayı durdurmak vb. gayelerle yürütülen misyonerlik faaliyetleri,¹⁷ Anadolu'nun her tarafına uzanmış durumdadır. Amerikan misyonerlerinin 1880 tarihli raporlarının ilk başladığı cümle: "Misyoner faaliyetleri açısından Türkiye, Asya'nın anahtarıdır"¹⁸ şeklindedir. Yani Asya'ya uzanmak için Türkiye bir anahtar konumdadır, Hıristiyan Batıya Asya'ya ulaştıracak köprüdür.

Bugün Türkiye, hem Türk dünyası için hem de İslam dünyası için vazgeçilmez bir öneme sahip olmanın yanında Hıristiyan dünyası için de aynı derecede önemlidir. Hıristiyan dünyası için önemlidir, çünkü, Hıristiyanlığın mimarı Pavlus, Hıristiyanlığı yayabilmek için Anadolu'nun çeşitli vilayetlerine ayak basmıştır, gezmiştir. İstanbul, Hıristiyanlığın tarihi seyri açısından çok büyük bir öneme sahiptir. Konstantin, o güne kadar zulme uğrayan, katekomplarda Hıristiyanlığı gizli gizli yaşayan insanların, serbestçe Hıristiyan olduklarını söylemelerine mücadele etmiştir. Böylece, Hıristiyan olduklarını serbestçe söylemelerine mücadele edince, putperest Roma, Konstantin'e karşı başkaldırdığı zaman o, İstanbul'a gelip yerleşmiş, Hıristiyanların hepsi 313 Milan fermanıyla serbestçe ibadet etmeye başlamış ve böylece ilk defa Hıristiyanlar rahat bir nefes almıştır. Bu nedenle Hıristiyanlığın şahsiyet bulmasında İstanbul büyük bir öneme sahiptir.¹⁹ Hıristiyan dünyasının en ihtişamlı mabedi olan Ayasofya,

İstanbul'dadır. Rum patrikhanesi İstanbul'dadır ve patrik Bartholomeos her fırsatta Ekümenik olduğunu vurgulamaktadır. "Ekümenik" kelimesi evrensel- cihanşümül olmayı ifade eder. Bu durumda Patriğin Ekümenik olduğunu ifade etmesi, İstanbul'un Ortodoks dünyanın merkezi olduğunun açık bir şekilde ifade edilmesidir.

Türkiye, İslam dünyası için de çok ayrı bir öneme sahiptir. İslam dini, Müslüman Türkler tarafından çok geniş coğrafyalara ulaştırılmıştır ve Türkiye uzun yıllar İslam ülkelerine merkez olma vazifesini üstlenmiştir. Bugün de Türkiye, İslam ülkelerinin merkezi konumundadır. Batılıların zihninde "Müslümanlık = Türklük" şeklinde sembolik bir kavram oluşmuştur. Şimdi bugün. Bir Türk dünyası var, bunun arkasında da bir İslam dünyası var. Türkiye olmadan Türk dünyası olamaz. Türkiye olmadan İslam dünyasının olması da düşünülemez.²⁰ Türk milleti bütün tarihi boyunca, kendi dışındaki din mensuplarına yeryüzünde hiçbir milletin göstermediği toleransı göstermiş ve evrensel medeniyete "çokluk içinde birlikte yaşamak" prensibini getirmiş olarak görünmektedir.²¹ Bunun için Haçlı dünyasının zihninde her zaman Türkiye'siz bir İslam dünyası oluşturma planları yapılmıştır. Bu uğurda asırlardır her türlü zorbalığı göz alan Haçlılar, her mücadelenin sonunda hüsrana uğramıştır ve Müslüman Türkleri cephede, silahla yenmenin ve Anadolu topraklarını Türklerden arındırmanın imkansız olduğu fikrine ulaşmıştır. Bunun sonucunda ise; "Türksüz bir Anadolu" fikrinin yerini "Hristiyan bir Anadolu" fikri almıştır ve misyonerlik faaliyetleriyle Türkiye kuşatılmıştır.

Misyonerlerin çalışma metotlarını göz önünde bulundurduğumuzda, onların insanlarımızı sadece Hıristiyan yapmakla kalmadıkları, dini tebliğ etme sürecinde belirli bir noktaya geldiklerinde bu defa da etnik ayrımcılık fikirlerini empoze etmeye çalıştıklarını görüyoruz. Misyonerlerin uzun zamandır belirli aralıklarla kitaplar gönderdiği bir arkadaşımıza son olarak sözde Ermeni soykırımını propaganda eden 22 Nisan 2005 tarihli "Agos Gazetesi" gönderilmiştir. Bugünlerde çeşitli Avrupa ülkelerinin sıkça dile getirdikleri ve bir kısmının parlemontolarında kabul ettikleri sözde Ermeni soykırım tasarısı, misyonerlik faaliyetlerinin etnik bölücülük hareketleriyle birleştiğini gösteren örneklerinden sadece bir tanesidir. İsaletle belirtildiği üzere; Ermeni meselesinin gündeme gelmesi tamamen Batı kaynaklıdır.²²

¹⁵ Aydın, a.g.e, s.12.

¹⁶ Aydın, a.g.e, s.13.

¹⁷ Küçük, a.g.e, s.38

¹⁸ Küçük, a.g.e, s.38.

¹⁹ Küçük, a.g.e, s.38-39.

²⁰ Küçük, a.g.e, s.38.

²¹ Aydın, a.g.e, s.14.

²² Küçük, a.g.e, s.45.

Müslüman Türkler Anadolu'ya geldiklerinden itibaren buradaki Hıristiyanlara müsamaha göstermişler ve Gregorien Ermeniler uzun yıllar Türklerle beraber yaşamışlardır. Osmanlı Devleti döneminde Avrupa'dan kovulan on binlerce Yahudi, Osmanlı'ya sığınmış ve Osmanlı idaresinde uzun yıllar huzur içerisinde yaşamıştır. Asırlardır Türkiye sınırları içinde hiçbir sorun çıkarmadan huzur içerisinde yaşamını devam ettirmiş olan etnik gruplar, bugün Hıristiyan Batının kışkırtmaları sonucunda ülke içinde bir çok kargaşaya sebep olabilmektedirler. Doğu Karadeniz bölgesinde misyonerlik faaliyetleriyle birlikte bir Pontus kültüründen söz edilmekte ve bu hayali kültürü oluşturma çabaları devam etmektedir.

Türkiye'de ne zaman sıkıntılı bir dönem yaşansa misyonerler hemen devreye girmekteler ve insanlarımızın sıkıntılarınından istifade yollarına başvurmaktalar. 17 Ağustos 1999 yılında ilki olan ve devam eden süreçte birkaç defa daha yaşadığımız deprem felaketleri de yine misyonerlerin çalışmaları için önemli fırsat kapıları olmuştur. Deprem felaketlerinin ekonomik krizlerle kesiştiği bir dönemde ihtiyaç sahibi mağdur insanlarımızı sayfalari arasında Dolar bulunan İnciller dağıtarak Hıristiyanlık propagandasına

devam etmişlerdir. Nitekim bu çalışmaların sonunda sadece deprem bölgesinde 200'den fazla insanın din değiştirdiği, İslam'ı bırakıp Hıristiyanlığa geçtiği belirtilmektedir.²³

Dış güçlerin içeride başarılı olabilmeleri, kendilerine uygun ortam bulmalarına bağlıdır. Üç refleksin zayıflaması bu ortamı, dış güçlerin çalışmaları için uygun hale getirir. Bunlar; milli refleks, dini refleks ve ekonomik güçtür.²⁴ Maalesef son yıllarda Türk toplumu açısından bu üç refleksin de zayıflamış olduğunu görüyoruz.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, Türkiye mevcut özelliklerini koruduğu sürece çok ciddi yıpratıcı ve bölücü faaliyetlerin muhatabı olacaktır. Şüphesiz ki bu faaliyetleri etkisiz hale getirmek ancak şuurlu, bilinçli, milli ve manevi kimliğini tam anlamıyla sahiplenmiş zihni sağlam, düşüncesi sağlam bir toplum oluşturmakla mümkündür. İnanıyoruz ki asırlardır inancına, kültürüne ve kimliğine sahip çıkmış bu millet, varlığını koruduğu müddetçe kendisine yönelen bütün yıpratıcı, bölücü ve emperyalist faaliyetlere mukavemetini göstermeye devam edecektir.

²³ İber Ortaylı, Hıristiyanlaşma ve Misyonerlik, Milliyet Gazetesi, 31.08.2002.

²⁴ Aslantürk ve Usta, a.g.e, s.30.

Türkiye Ekonomisinin Tarihsel Seyri (1)

Mehmet Nuri ÇETİN*

Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze Türkiye ekonomisinin geçirdiği evrelere kısaca bakacak olursak farklı dönemler ve farklı anlayışlar karşımıza çıkacaktır. Bu evreler içinde buldukları dönemin ulusal ve uluslararası konjonktürel yapısından etkilenmişlerdir. Özellikle Cumhuriyetin kuruluş döneminde yapılan antlaşmalar (örneğin gümrükle ilgili olan ve savaş öncesi gümrük tarifesinin 1929 kadar devam etmesini öngören antlaşma), Cumhuriyetin yeni kurulması dolayısıyla oluşan iç isyanlar ve huzursuzluk, yetişmiş eleman azlığı ve sermaye eksikliği misal olarak gösterilebilir. Yine 2. Dünya Harbi, yetmişlerdeki küresel petrol krizindeki gibi dış etkenler; darbeler, siyasi krizler gibi iç etkenler bu dönemlerin şekillenmesi önemli rol oynamıştır. Bu dönemleri ayrıma tabi tutacak olursak 1920-1950 arası tek parti hükümetinin olduğu, 1929'lara kadar karma bir ekonomik ekolün uygulandığı, sonraları devletçi sanayileşme ekolüne geçildiği dönemdir. Yine 1950-1960 arası benim geçiş evresi dediğim yeni bir dönem karşımıza çıkıyor.

Bu dönemle gerçek anlamıyla çok partili demokrasiye geçilmiştir. Yapılan ilk demokratik seçimle birlikte yeni bir parti yönetime gelmiş ve yeni bir kalkınma modeli de beraberinde uygulanmıştır. Uygulanan bu model liberal ekonomik kalkınma modelidir. Bundan sonra gelen 1960-1980 yıllarını içine alan dönemde planlı ekonomik kalkınma modeli çerçevesinde ithal ikame anlayışının egemen olduğu karma bir model karşımıza çıkıyor. Ve 1980'den günümüze meşhur 24 Ocak kararları alınmasıyla geçilen ihracata dayalı serbest ekonomik modelle gelindiği görülmektedir. Bu yazıda sadece iki döneme kısaca değineceğiz onlar 1923-1950 arası dönemle 1950-1960 arası dönemler.

1923-1950 Arası Dönem:

Bu dönem çok zorlu bir dönemdir çünkü kurtuluş savaşından yeni çıkmış, ülke farklı bir anlayışla adeta yeniden inşa edilecektir. Bu olumsuzluğun üstüne birde özellikle yetişmiş eleman sorunu (çünkü zaten Osmanlı'nın son döneminde az sayıda olan bu elemanların çoğu savaşta şehit olmuş) ayrıca sermayenin yeterince olmaması başka bir sıkıntıydı. Bu dönemin yönetici kadrosu gerçek zaferlerin ancak iktisadi zaferlerle taçlandırıldığında sonuca varacağını

bilincindeydi. Bunun için Mustafa Kemal Paşa: İzmir'de toplanan İktisat Kongresinin Erzurum Kongresi kadar önemli olduğunu ifade etmiştir¹. Bu dönemde iktisadi gelişme olarak anlaşılan sanayileşme idi. Dönemin ekonomik can damarı tarımdı. %80 varan tarım nüfusu bu önemi daha iyi anlatmaktadır. Sanayinin gelişmesini sağlayacak tek sektör yine tarımdı; buradan gelecek sermaye, döviz, iş gücü sanayiye besleyecekti. Yine sanayinin gelişmesi için alt yapının ve ulaşımın da gelişmesi gerekiyordu. Bunun içinde ciddi atılımlar gerekiyordu.

Bu dönemde yapılan ilk icraatlardan biride İzmir İktisat kongresidir. Bu kongrede ekonomik kalkınmanın temel hedefleri belirlenecektir. Kongreye çeşitli kesimlerden dört farklı grup çağırılmıştı. Bunlar işçileri, sanayicileri, tüccarları, çiftçileri temsil eden dört farklı heyetti. Bu kongrede yabancı yatırımlara müsaade edilmiş yabancı şirketlerin yatırım için ülkeye gelmelerine mani olacak bir düzenleme yapılmamakla beraber; yerli sanayici, tüccar, çiftçinin çeşitli önlemler alınarak korunması kararı benimsenmiştir. 1929 a kadar bu anlayışın ışığında karma bir ekonomik sistem uygulanmıştır. Aynı dönemde ekonomik hayata yönelik çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. İş Bankası ve Ziraat Bankasının kurulması, aşar vergisinin kaldırılması ve buna benzer farklı birçok düzenleme. Yapılan bu düzenlemelerle ekonomik kalkınmaya daha hızlı şekilde geçilmesi hedeflenilmiştir. Bu dönemin ilk on yılında özel sektörün eliyle sanayileşmeye öncelik verilmiştir.

1930'lu yıllara kadar yapılan düzenlemeler ve uygulanan ekonomik model ışığında amaçlanan sanayileşme düzeyine ulaşılamamış, istenilen verim alınamamıştır. Böyle olunca farklı modellere ve düzenlemelere geçme fikri ağırlık kazanmıştır. Sanayileşmede istenilen verimin elde edilememesi nedenleri arasında yeterince teknik elemana sahip olunmamasının getirdiği sıkıntı, yerli sermayenin azlığı, gümrük tarifelerinin Lozan'da kabul edilen, 1. Dünya Savaşı öncesi tarifeye göre olması (ki bu 1929'a kadar sürmüştür) neticesinde dışardan gelen mallar tüketiciler için daha ucuz satıcı için daha karlı olmuştur. Bu durum yerli sanayinin gelişmesini engellemiştir. Diğer bir faktörde yine yabancı şirketlerin etkinliğidir.

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, İktisat Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı Öğrencisi.

¹ Tezer Öcal, Türkiye Ekonomisi, Savaş Yayınları, Ankara 2004, s. 23.

Bu dönemde idare temel malların ithal ikamesini amaçlamaktadır. Fakat bu düşünce 1930'lardan sonra hayata geçmeye başlayacaktır. 1930'lardan 1950'ye kadar dış ticaret fazlasını amaçlayan korumacı-kısıtlayıcı dış ticaret politikası uygulanmıştır. 1930'lardan sonra dış ticaret fazla vermiş bu durum 1950'lere kadar devam etmiştir. 1930'lardan sonraki dönemlerde gerek gümrük koruma yöntemine sıkı bir şekilde başlanması gerek kota uygulanması ithal ikameci sanayileşme modeliyle uygun hale getirilmiştir. Ve bu yerli sanayinin oluşmasına önemli katkıda bulunmuştur.

Bilindiği gibi 1930'larda; gerek 1929 yıllarında çıkan küresel ekonomik krizin etkisi, gerek on yıllık dönemde özel sektör eliyle beklenen sanayileşme hamlesinin gerçekleşmemesi nedeniyle devletçi sanayileşme modeline geçilmiştir. Bu model diğer sektörlerde de kendisini göstermekle birlikte asıl etkisini sanayide hissettirmiştir. 1934 yılında bu modelin etkisiyle Birinci Beş Yıllık Sanayi Planı uygulanmaya başlanmıştır. Bu planla temel stratejik maddelerin yurt içerisinde üretilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca ithal ikame modeli de benimsenmiştir. Bu Birinci Beş Yıllık Sanayi Planıyla hedeflere az çok ulaşılmıştır. Çeşitli sanayi kuruluşu kamu yatırımları sonucu oluşmuştur. Bu beş yıllık planda ulaşılan başarı 1936 yılında İkinci Beş Yıllık Sanayi Planının hazırlığına başlanmasına sebebiyet vermiştir.

1940'lara doğru Atatürk'ün ölümü ve İkinci Dünya Savaşı'nın yaşanması ekonomik dengeleri yerinden sarsmıştır. Özellikle savaş ekonomiyi derinden etkilemiş, Hükümetin sanayileşme politikalarını ayrıca kesip atılımların önüne geçmiştir. Bu dönemde seferberliğin ilan edilmesi, piyasada olumsuzluklar yaşanmasına neden olmuştur. Yurt içerisinde üretim azalması ve yine İkinci Dünya Savaşı nedeniyle ithalatın yavaşlaması arzın azalmasına talebin artması sebep olmuştur. Buda karaborsanın oluşmasına ve enflasyona sebebiyet vermiştir. Lira %50'lere varan oranda değer kaybetmiştir. Devalüasyon savaş sonrası dönemin politikalarına uyum sağlamaya yönelik olarak yapılmıştır². Ve bu dönemin sonlarına doğru devlet iç piyasaya müdahaleyi iyice artırmıştır.

1950-1960 Dönemi

Özellikle 1946 yılında çok partili hayata geçiş denemesi ve 1950'de tam olarak geçiş beraberinde yeni bir partiyi iktidara getirmiştir (Demokrat Parti). Bu ekonomik politikalarda değişikliğe gidilmesine sebebiyet vermiştir. 1923-1950 dönemleri arasında genelde devletçi-müdahaleci bir anlayış hâkimken 1950 sonrası yeni hükümetle birlikte bu anlayış yerini daha liberal bir anlayışa bırakmıştır. Demokrat Parti devletin piyasaya müdahalesini istemiyordu. Ekonomik kalkınmanın devlet eli ile değil, özel kesim vasıtasıyla yapılması gerektiği görüşünü hayata geçirmeye çalışmıştır. Bu düşünce doğrultusunda ithalat büyük ölçüde serbest bırakılmış, ayrıca fiyat kontrollerinden de vazgeçilmiştir. Kredi faizleri düşürülmüş ve özel kesimin daha fazla kredi kullanmasını yolu açılmıştır. Yine yabancı sermayenin yurda yatırımlar için gelmesinin önünü açmak için çeşitli teşvikler yasaları çıkarılmıştır.

Hükümet ilk dönemlerde KİT'leri özelleştirmek istese de bunu yapmamış, hatta KİT'lerde sermaye artırımına gitmiş ve yeni KİT'ler açılmıştır. 1950-1960 arası yatırımlarda büyük artışlar olmuştur. Bunların yarısından fazlası kamu yatırımı buna, yakın bir kısmı da özel sektör tarafından gerçekleştirilen yatırımlardır.

Bunun dışında, yine bu dönemde Marshall Planı neticesinde sağlanan makineleşme tarımda ekili alanların genişlemesine ve verimin artmasına vesile olmuştur. Bu dönemin diğer bir özelliği ise bütçe denkliliği önemsenmeyerek iç borçlanma ve merkez bankası kaynaklarına olağan finansman kaynağı gözüyle bakılmasıdır. 1950'lerin ortalarına doğru daha önceki dönemlerde uygulanmış Milli Koruma Kanunu yeniden yürürlüğe girmiş ve beraberinde fiyat kontrolleri yaygınlaştırılmıştır. Devlet müdahaleleri çok fazla artmış, serbest piyasa modelinden sapmalar görülmüştür. Bu müdahalelerin en önemli nedeni dış ticaret açıklarıdır. 1930-1960 arası büyüme oranlarına bakacak olursak faktör fiyatlarıyla yıllık ortalama %6,3 tür. Bu özellikle tarım sektöründeki gelişmeler ABD den sağlanan dış krediler ve yapılan yeni yatırımlar sonucudur.

² Yakup Kepenek, Türkiye Ekonomisi, Remzi Yayınları, İstanbul 2002.

Avrupa Birliği'nin Vergilendirme Politikası ve Türk Çevre Politikalarında Uygulanan Mali Araçların (Vergiler) Etkinliği

Abdüsselam DEĞER*

Kopenhag kriterlerine uyumun bir parçası olan, Türkiye'nin Avrupa Birliği mevzuatına uyum çalışmaları, aslında 1963 yılında AET ile Türkiye arasındaki Ortaklık Anlaşması'nın imzalanmasından ve yürürlüğe girmesinden bu yana belirli ölçülerde devam etmektedir.

Mevzuat uyumu alanındaki en önemli aşamayı kuşkusuz, 6 Mart 1995 tarihli ve 1/95 sayılı Ortaklık Konseyi Kararı ile kurulan Gümrük Birliği süreci oluşturmuştur. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üye adaylığının teyid edildiği 10-11 Aralık 1999 tarihli Helsinki Zirvesi ise, Türk mevzuatının AB müktesebatına uyumlaştırılması sürecini gerek nitelik gerek nicelik açısından yeni ve farklı bir düzeye getirmiştir. Bu yeni aşama, AB'ye uyum yönünde her alanda mevzuat yakınlaştırması çalışmalarının hızlandırılması gereğini doğurmuştur.

Bilindiği gibi, AB hukukunun en temel özelliği, üye Devletler ve üye Devletlerdeki gerçek ve tüzel kişiler açısından doğrudan uygulanabilir ve bağlayıcı nitelikte oluşudur. Bu durum, Konsey'de alınan kararın aleyhinde oy veren ülkeler için de geçerlidir. AB, bu hukuki işlemleri gerçekleştirebilme yetkisini kurucu antlaşmalardan almaktadır. Kurucu Antlaşmalar, AB'nin yetki alanına giren hususları bir Anayasa gibi tarif etmektedir. Bu çerçevede gerçekleştirilen bir hukuki işlem, kabul edildikten sonra bunun üye ülkelerin hukuk sistemine aktarımı, yorumlanması ve uygulanması, kararları bir yüksek mahkeme kararı gibi tüm AB'de doğrudan etki yaratan ve üye ülkelerde Anayasa Mahkemeleri dâhil hiç bir mahkeme tarafından sorgulanamayan Avrupa Toplulukları Adalet Divanı'nın yargı yetkisine girmektedir. Supranasyonel (uluslarüstü) bir hukuk olarak adlandırılan AB'nin hukuki işlemleri bu açıdan ulusal düzeydeki hukuk işlemlerinden farklılık arz etmektedir.

AB'ye katılmak isteyen tüm ülkeler için mevzuat uyum süreci, ülkenin siyasi, ekonomik ve sosyal sisteminin tüm aşamalarını her düzeyde derin ve temelden etkileyecek uzun soluklu bir süreçtir. Bu sürecin kapsamı ve düzeyi Türkiye'nin neden mevzuat uyumuna başlamak için siyasi kriterlerin tamamlanmasını beklemekle vakit kaybedemeyeceğini de açıklamaktadır. Mevzuat uyum süreci, Kopenhag siyasi ve ekonomik kriterlerine uyum ile eş zamanlı olarak yürütülmektedir. Bir bütünün birbirini tamamlayan parçaları

olarak görülmesi gereken bu üç kritere uyumun paralel yürütülmemesi halinde, sistemin dengelerini korumak ve süreçten azami ölçüde yararlanmak mümkün olmayacaktır. Tüm aday ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de mevzuat uyumu konusunu bürokratik bir süreç olarak algılama yanılığısına düşülmekte ve ancak değişiklikler gerçekleştirildikten ve bunların somut etkileri hissedilmeye başlandıktan sonra sektörlerimizin ve firmalarımızın gündeminde yer alabilmektedir. Oysa yukarıda açıklandığı gibi, ekonomi başta olmak üzere toplumsal yaşamın tüm alanlarını düzenleyen hukuki çerçeve giderek AB hukuki çerçevesine benzer hale getirilmektedir ve önümüzdeki günlerde bu dönüşüm hızlanarak devam edecektir. Buna karşın, firmalarımızı bu konularda bilgilendirecek, "mevzuat uyumu" gibi son derece kapsamlı bir konuyu hukuk dilinin karmaşıklığından arındırıp kolay anlaşılır hale getirecek yayınların eksikliği duyulmaktadır.

AB'nin vergi alanındaki düzenlemelerinin hukuki temeli ve çerçevesi kurucu anlaşmanın 95, 96, 99 ve 100'ncü maddeleri ile belirlenmiştir ve aşağıdaki alanları kapsamaktadır: Sermaye hareketleri ve hisse transferleri, katma değer vergisi, doğrudan vergilendirme, dolaylı vergiler ve idari işbirliği. Bu alanları kapsayan AB mevzuatı, kitapçığın ilk bölümünde ayrıntılı olarak değerlendirilmektedir. Vergilendirme alanındaki AB düzenlemeleri bu noktada son halini almış değildir. Bunun nedeni, tüm çabalara karşın üye ülkelerin vergi rejimleri arasındaki geniş farklılıkların halen varlığını sürdürmekte oluşudur. Örneğin kilit vergilerin uyumu konusunda Nice Zirvesi'nde ortak bir noktaya ulaşılamamıştır. Ancak çabalar sürdürülmektedir. Bu alanda 2001 yılı içinde yeni bir strateji hazırlanmaktadır.

Vergilendirme alanında, bir yandan iç pazarın önündeki engellerin kaldırılması, diğer yandan da kararların en uygun düzeyde alınması ("subsidiarity") ve doğrudan vergilerin tahsilinde üye ülkelere esneklik tanınması gibi ilkelerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu durumda vergilendirme alanında gelecekte oluşturulacak ortak AB düzenlemelerinin sınırlı kalması ve özellikle aşağıdaki öncelik alanlarında yoğunlaşması beklenmektedir:

1- Üye ülkelerin, sınır ötesi yatırımlar ve hisse alımları konusundaki engelleyici ve ayırıcı vergi uygulamalarının kaldırılması;

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Maliye Teorisi Bilim Dalı Doktora Programı Öğrencisi.

2- Şirketler üzerindeki vergi oranlarına ve vergi tabanına bir asgari sınır getirilmesi (böylece, oynak yatırımları ve firmaların vergilenebilir karlarını çekmek üzere üye ülkeler arasında girişilen ve sonuç olarak AB düzeyinde vergi tabanını küçülten rekabet ve çekişmelere bir son verilerek istenmektedir.);

3- Yatırımları teşvik amaçlı devlet yardımlarına azami şeffaflığın getirilmesi ve mümkünse bu teşviklerin parasal olmaktan çıkarılması.

Yine vergilendirme alanında gündeme gelen en son tartışma konularından birisi de, halen AB bütçesine üye ülke hükümetlerince yapılan katkıların yerini almak üzere, AB düzeyinde bir vergi düzenlemesine gidilmesidir. Tüm bu gelişmeler, yavaş da olsa, vergi alanındaki düzenlemelerin yönü hakkında bir fikir vermektedir.

XX Yüzyılın ikinci yarısından itibaren akademik çevrelerde tartışılmaya başlayan Çevre Vergileri, OECD Ülkelerinde ve Avrupa birliğinde ortak Çevre Politikası alanında mali araçların (Vergilerin) kullanımı'nın bir yükselme trendine girdiği gözlenmektedir.

Çevre Vergilerinin öneminin artması ,Çevre Politikalarında , mali araçların kullanımının kaçınılmaz kılınmıştır. Bunun sonucunda kapsamlı bir Ekolojik Vergi reformununun yapılması zorunluluğu doğmuştur. Ekolojik Vergi reformunun nihai hedefi çevreye zararlı ekonomik faaliyetlere mali yardımları kaldırmak ve yeni vergiler ihdas ederek cezalandırmaktır. İş gücü, Sermaye ve Ticari faaliyetler üzerindeki vergi yükünü azaltmaktır.

Bu makalede Avrupa birliği ortak Çevre Politikalarından mali araçlar (çevre vergileri) inceleme konusu yapılacaktır. Bu bakımda ilk aşamada Avrupa birliğinin ortak çevre politikaları üzerinde durulması'nın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

AB uyum sürecinde kamu yönetimi yürürlükte olan mevcut yasal düzenlemelerimizi AB mevzuatı ile uyumlaştırma cabası içersindedir. Süreç başlamış bulunmaktadır. Bu faaliyetler kapsamında çevre mevzuatı çalışmalarında sürdürülmektedir. Bu aşama'da AB çevre politikalarına bir göz atmakta yarar bulunmaktadır.

Ülkemizde yakından ilgilendiren Avrupa Birliğinin çevre konusundaki ilk eylem planı 1973 yılında yürürlüğe konulmuştur. Topluluğun kuruluşunu sağlayan Roma Anlaşmasında çevre konusuna hiç değinilmemiştir. Bu eksikliği gidermek amacıyla yapılan çalışmalar çerçevesinde öncelikle Avrupa Birliği'nin ortak çevre politikasının temel ilkeleri belirlendi ve 1973 yılında yürürlüğe kondu. Bu plana ilişkin toplantı, birlik üyesi ülkelerin devlet veya hükümet

başkanlarının katılımı ile 1972 yılında Paris'te gerçekleştirilmiştir. Ortak çevre politikasının kısa vadede gündeme aldığı önlemler hava ve su kirliliğini azaltmayı amaçlamaktadır. Bu hedefi gerçekleştirmek için endüstriyel atıklar ile tarım ilaçlarının kullanımına kısıtlamalar getirilmesine karar verilmiştir

Avrupa Birliğinin Ortak Çevre Poitikası Aracı Olarak Vergiler

Çevre Politikası araçlarından verginin piyasaya arzı, üretim ve tüketim faaliyetlerinin çevreye negatif dışsallıklara neden olduğu gerekçesine dayanmaktadır. Maliye Teorisi bu negatif dışsallıkları sosyal maliyet olarak nitelendirmektedir. Çevreye zararlı ekonomik faaliyetlerin vergilendirilmesi, negatif dışsallığı asgari seviye' ye indirecek kadar salınır. Bu durumda vergi hasılatıda negatif dışsallık yaratan hizmet ve ürünün fiyatı ve miktarı ölçüsünde artacaktır.Çevreye zararlı ekonomik faaliyetler üzerine vergilerin salınması,çevreye daha az zararlı ekonomik faaliyetlerin gerçekleştirilmesine yada bu ekonomik faaliyet sonucunda ortaya çıkan ürünün ikamesini dışardan ithal edilmesine neden olacaktır. Çevreye negatif dışsallık salan ekonomik faaliyetleri azaltmayı amaçlayan çevre vergilerinin özellikleri aşağıda belirtilmiştir.

* Çevre vergileri ,çevreye zararlı ekonomik faaliyetlerin maliyetini artırır.

* Çevre vergileri, piyasayı çevreye daha az negatif dışsallık salan faaliyetlere yönlendirir.

* Ekonomik faaliyetlerde Bilgi teknolojisinin kullanılmasına neden olur.

* Vergi yükü artarken, çevreye zararsız üretim yapan ekonomik faaliyetlere katkıda bulunulur.

Avrupa Birliğinde Çevre Vergileri

Avrupa birliği ülkelerinde genel kabul görmüş ortak bir çevre vergi sistemi tanımı bulunmamasına rağmen aynı anlama gelen farkı kavramlar kullanılmaktadır.Çevre vergilerinin konuları arasında Zehirligaz ve Su emisyonları, Enerji ürünleri (taşımacılıkta ve diğer şekilde kullanılan) Taşımacılık (kilometre esaslı,yıllık vergi ve satış vergileri) Atık Su, tarımsal girdiler (gübre , böcek ilacı) Atıklar (genel atık pompalama hizmetleri ve pil,araba lastiği,ambalaj malzemesi gibi kişisel ürünler) Ozon tabakasına zararlı ürünler (CFC) ve kirlilik yer almaktadır.

Bu bakımdan dolayı Çevre Vergilerini devlet tarafından zorunlu ve karşılıksız olarak alınan, çevreye negatif dışsallık salan bir faaliyeti konu alan vergi olarak tanımlamak mümkündür.

Çevre Vergilerinin Amacına Göre Sınıflandırılması
Maliyeti kapsayan harçlar :
Çevresel kaynakların izlenmesi ve kullanımının kontrol

edilmesi amacıyla, bu kaynaktan faydalananların bu kaynağın kullanma maliyetine katlanmaları yada tamamına katlanmaları diye adlandırılabilir.

Çevreye zararlı faaliyete yönelik vergiler : Mali amaç hedeflenmeyen bu tip vergilerde, çevreye zararlı faaliyetlerin azaltılmasıdır.

Mali amaçlı çevre vergiler : Bú tür Çevre Vergilerinde asıl amaç yüksek vergi hasılatı, ikincil amaç ise çevreye zararlı faaliyetlerin azaltılmasıdır. Avrupa birliğinde yapılan diğer bir sınıflandırma ise emisiyon üzerinden alınan Çevre vergileri ve mallar üzerinden alınan çevre vergileridir. çevre vergilerinin hasılatlarının karşılaştırılmaları bakımından aşaşıdaki sınıflandırma kanaati kabul görmüştür.

- * Enerji vergileri
- * Taşımacılık vergileri
- * Kirlilik vergileri
- * Doğal kaynaklar vergisi

Enerji Vergileri .enerji mamúllerinin taşımacılıkta yada durağan kullanımını sırasında alınırlar. Taşımacılıkta kullanılan en önemli mamúller, durağan olarak tüketilen enerji mamúlleri arasında ise fuel oil, doğal gaz, kömür ve elektrik sayılabilir. Taşımacılık vergileri ise bir motorlu araca sahip olmayı. yada kullanmayı konu edinmiştir. Taşımacılık vergileri bir motorlu taşıtın ithali veya satışında olduğu gibi birdefa alınacağı gibi, bir yılda da alınabilir.

Kirlilik vergileri kirlı su ve emisyonları ile katı atık ve gürültü üzerinden alınabilmektedir. Doğal kaynak vergileri ise, daha çok değerli maden ve petrolin çıkarıldığı madenin kira bedeli üzerinden alınır. Örneğin ürünlerin fiyatlarını üzerine konan ve fiyatları artırıcı bir etkisi olan diğer çevre vergileri gibi fiyatları artırmazlar.

Avrupa Birliğinde Çevre Vergilerinin Gelişimi

Avrupa Birliğinde 1980 yılında günümüze kadar çevre vergilerinin toplam vergi gelirleri ve GSMH içinde payının nispi önemi artmıştır. Çevre vergilerinin GSMH içindeki payı 1980 yılında %2,24 iken, bu oran 1999 yılına kadar %2,84 çıkmıştır. Aynı zamanda çevre vergilerinin, Avrupa birliği ülkelerinde genel vergi gelirlerinden almış olduğu pay da %5,84 ten %6,72'ye yükselmiştir.

Türkiyede Çevre Vergileri Gelişimi

Türkiyede Avrupa birliği yada OECD ülkelerdeki anlamıyla uygulama alanı. bulunmamaktadır. Avrupa birliği ülkelerinde çevre vergilerinin asıl amacı ekonomik faaliyetleri teşvik etmek ve denetlemektir. İkinci amacında ise mali amaç güdülmektedir. Türkiyede ise Çevre Temizlik Vergisi dışında teşvik etmek ve denetlemek amacı güden başka bir çevre vergisi bulunmamaktadır. Bu vergi dışında dolaylı olarak çevreye olumlu katkıları olabilen motorlu taşıtlar vergisi ve özel tüketim vergisi içinde olan akaryakıt tüketim vergisi, taşıt alım vergisi, çevre vergilerine dahil edilebilir.

KAYNAKLAR

- Stefano FANTORINI ve Yrd. Doç. Dr. Hakan ÜZELTÜRK, *İktisadi Kalkınma Vakfı* (İstanbul, Temmuz 2001)
- Avrupa Birliği Çevre Mevzuatına uyum süreci, Türk sanayici ve iş adamları derneği yayını (Yayın no: Tüsiad-T/2002-9/531)
- Savaş AYBERK, (http://www.kosano.org.tr/guncel/atikbulten/ab_cevre.htm)
- Avrupa Komisyonu Türkiye Temsilciliği Web Sayfası
- Salim KARADENİZ, 'Parlayan bir yıldız: Akaryakıt Tüketim vergisi', *Vergi dünyası* (Sayı:238,Haziran 2001)
- DPT, *Türkiye ulusal çevre stratejisi ve eylem planı* (ANKARA 1998)

Kayıtdışı Ekonomi Olgusuna Farklı Bir Bakış*

Elnur OSMANOV**

Günümüzde Türkiye dahil, birçok gelişmekte olan ülkenin en büyük sorunlarından birisi kayıtdışı ekonomik faaliyetlerdir. Kayıtdışı ekonomi genel olarak GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) rakamlarını elde etmede kullanılan ve bilinen istatistik yöntemlere göre tahmin edilemeyen gelir yaratıcı faaliyetlerin tümü olarak tanımlanabilir¹. Başka bir tanıma göre ise fiilen gerçekleşmiş olmasına rağmen, resmi kayıtlara yansımayan, yasal belgelerle belgelendirilmeyen, yetkili kamu otoritelerince normal kurallar çerçevesinde kontrol edilemeyen ve milli gelir hesaplamalarında dikkate alınmayan her türlü ekonomik işlem ve faaliyetler kayıtdışı ekonomiyi oluşturmaktadır². Literatürde "kayıtdışı ekonomi" kavramıyla eşanlamlı olarak zaman zaman "informel ekonomi", "gölge ekonomisi", "yer altı ekonomisi", "illegal ekonomi" gibi terimler de kullanılmaktadır.

Kayıtdışı ekonominin tanımı ve ortaya çıkış nedenleriyle ilgili fazla ayrıntıya girmeden bu tür faaliyetlerin doğurduğu olumsuz sonuçları kısaca belirtelim:

Devletin temel gelir kaynağı olan vergi gelirlerinin azalmasına neden olan kayıtdışı ekonomi aynı zamanda haksız rekabete yol açmakta ve piyasaların etkin işleyişini bozmaktadır. Zira vergi, sosyal güvenlik kesintileri ve diğer yasal ödemeleri yerine getirmeyen kayıtdışı üretici ürün ve hizmetleri daha düşük fiyattan piyasaya sunabilmektedir. Ekonomik faaliyetlerin tümü hakkında bilgi sahibi olunmaması kamu otoritelerini yanıltmakta ve iktisat politikalarının şekillenmesi sürecinin etkinliğini azaltmaktadır. Ayrıca, kayıtdışı işlemlerin tamamına yakın kısmı nakit paraya dayalı olduğu için, fiyat istikrarının bulunmadığı ekonomilerde dolarizasyon sorunu ortaya çıkmaktadır.

Doğurduğu olumsuz sonuçlar nedeniyle tüm ülke hükümetleri kayıtdışı ekonomiyle mücadeleyi temel konulardan birisi olarak benimsemiştir. Bu bağlamda kayıtdışı ekonomi olgusunun bilimsel çerçevede ele alınarak araştırılması ihtiyacı doğmuştur. Hemen hemen tüm

toplumlarda kayıtdışı sektörün mevcudluğunun eski zamanlardan beri bilinmesine rağmen, bu alandaki bilimsel çalışmaların başlangıcı 1970'li yıllara tesadüf etmektedir. Afrika'nın geri kalmış ülkelerinden olan Gana'nın başkenti Akkra'nın kenar mahallelerinde saha araştırması yapan İngiliz sosyologu K. Hart 1973 yılında yayınlanan "Informal Urban Income Opportunities and Urban Employment in Ghana" isimli makalesinde konuyu ilk kez ciddi şekilde tartışmaya açmıştır. Makale iktisatçıların dikkatini bir anda kayıtdışı ekonomi problemlerine yöneltmiş ve sonraki bilimsel çalışmaların temelini oluşturmuştur. Hart'ın vardığı sonuç ise gerçekten çok çarpıcıydı: Üçüncü dünya ülkelerinin şehirli nüfusunun büyük çoğunluğunun resmi iktisadi sistemle herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu ülkelerde şehir ekonomisi küçük veya çok küçük boyutlu imalathane, atölye, dükkan ve diğer birimlerden oluşmaktadır. İnsanların yiyecek, giyecek, taşımacılık hizmetleri gibi temel ihtiyaç maddeleri ve hizmetlere olan talebini karşılayan bu mikro firmalar resmi kayıttan geçmeden çalışmakta, devlet karşısındaki vergi ve diğer yükümlülüklerini yerine getirmemekte-dirler³.

O zamandan itibaren konuyla ilgili çok sayıda bilimsel çalışma yapılmıştır. Ünlü Perulu iktisatçı H. de Soto'nun *Diğer Yol: Üçüncü Dünyada Yaşanan Görünmeyen Devrim* (The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World) adlı kitabı bu çalışmalar arasında özel öneme sahiptir⁴. Türkiye'de çok tanınmamasına rağmen, Time dergisi tarafından dünyanın yaşayan en büyük 20 düşünüründen biri olarak nitelendirilen ve 2002 yılında Nobel ekonomi ödülüne aday gösterilen çalışmalarıyla 2004 yılında Milton Friedman ödülüne layık görülen de Soto değişik bakış açısı ve kendine has yaklaşımıyla kayıtdışı ekonomi fenomeniyle ilgili araştırmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. 1989 yılında yayınlanan kitabın büyük yankı uyandırması üzerine kayıtdışı ekonomi konusundaki çalışmaların "de Soto'dan önceki" ve "de Soto'dan sonraki" diye sınıflandırılması fikri geniş kabul görmektedir.

* Çalışmada H. de Soto'nun *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* isimli kitabının Rusça çevirisinin internet versiyonundan yararlanılmıştır.

** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı Doktora Programı Öğrencisi.

¹ İ. Çiloğlu, "Kayıt Dışı Ekonominin İşleyişi ve Kamu Bütçesine Etkisi", *Hazine Dergisi*, Temmuz 1998, Sayı 11, s. 67.

² M. A. Sarılı, "Türkiye'de Kayıt Dışı Ekonominin Boyutları, Nedenleri, Etkileri ve Alınması Gereken Tedbirler", *Bankacılar Dergisi*, Sayı 41, 2002. (Çevrimiçi) <http://www.tbb.org.tr/turkce/dergi/dergi41/Kayitdisi.doc>, 22 Nisan 2005.

³ Y. Latov, "Evolyusiyası İssledovaniy Neformalnogo Sektora Ekonomiki za Rubejom", *Tenevaya Ekonomika: Ekonomičeskiy i Sosialnyy Aspekti*, Moskova, 1999, s. 32.

⁴ Kitap hâlâ Türkçe'ye çevrilmemiştir.

H. de Soto'nun en büyük bilimsel katkısı kayıtdışı ekonominin ortaya çıkışı konusunda öne sürdüğü tamamen yeni ve orijinal yaklaşımla ilgilidir. Nitekim, 1970 - 1980'li yılları kapsayan dönemde "üçüncü dünya" ülkelerinde mevcut olan kayıtdışı ekonomi ve özellikle de kayıtdışı istihdamın fakirlik ve geri kalmışlıktan kaynaklandığı, gizli ekonomik faaliyetle toplumun "marjinal" kesimlerinin uğraştığı düşünülmekteydi. Bu görüşe göre, daha iyi hayat koşulları umuduyla şehirlere göç eden köylüler burada umduğunu bulamayınca yaşamlarını sürdürebilmek için kayıtdışı faaliyetlere yönelmektedirler. Zaman geçtikçe bu insanlar şehir şartlarına alışacak ve meslek sahibi olduktan sonra kayıt altına gireceklerdir. Özetle, kayıtdışı sektör hiçbir olumlu yönü olmayan ve perspektif vaad etmeyen "iktisadi geto" konumundadır.

Gelişmekte olan ülkelerde şehir ekonomisi içinde kayıtdışı sektörün payının giderek artması dünya ekonomisini tehdit etmekte olan genel çöküşün belirtileri olarak algılanmaktaydı. Solcular şehir marjinallerinin kaderini hafifletmek için devletin ekonomi üzerindeki kontrolünün güçlenmesi gerektiğini öne sürerken, liberaller kayıtdışı sektörü tamamen ihmal etmek, bir nevi görmezden gelmek taraftarıydılar. Onlara göre bu fenomen modern toplumun oluşumu sırasında ortaya çıkan olumsuz ve esef verici yan etkilerden biridir.

"Başka Yol"un yazarına göre ise şehirlerde kayıtdışı sektörün yaygınlaşmasının sebebi aslında kendilerine "legal" sektörde yer bulamayan köylülerin geri kalmışlığı değil, tam tersine, rekabet ortamının oluşumuna engel olan bürokratik yapının ağırlığı ve hantallığıdır. Başka deyişle, E. de Soto "üçüncü dünya" için o zamana dek geçerli olan "legal ekonomi - kayıtdışı ekonomi" yaklaşımlarını tamamen altüst etmiştir. Zira legal sektörün modern ekonomi kültürünün taşıyıcısı, informal sektörün ise bunun "çirkin artışı" olduğu şeklindeki geleneksel görüşe karşın, Perulu iktisatçı gelişmekte olan ülkelerdeki "legal" ekonominin aslında merkantilist ağlarla sıkı sıkıya sarıldığı, "illegal" sektörün ise gerçek, demokratik ekonomi düzeni içinde, rekabet ilkelerine uygun şekilde işlediği fikrini ortaya atmaktadır.

Avrupa'da XVI - XVIII yüzyıllarda hakim olmuş merkantilist sistemin özelliklerini yazar şöyle açıklamaktadır⁴:

"Merkantilizm - girişimcilerin faaliyetinin devlet tarafından en küçük ayrıntılara dek denetlendiği ve yönlendirildiği, tamamen politize olmuş ekonomik sistemdir. Devlet ne üretilmesi gerektiği konusunda üreticilerin karar

vermesini engellemekte, arzu ettiği faaliyet türlerini seçmek ve geliştirmek, gereksiz gördüklerini ise yasaklamak hakkını saklı tutmaktadır".

Devlet memurlarının bu tür "yüksek beceri ve akıl sahibi" olduklarına olan inanç gelişmiş ülkelerde tamamen ortadan kalkmış ve iktisadi liberalizm bu ülkelerde daha XIX yüzyılda hakim ideolojiye dönüşmüştür. Fakat modern piyasa ekonomisine sahip ülkelerin "dış çevresi" (periphery) diyebileceğimiz "üçüncü dünya" ülkelerinde merkantilist politikalar günümüzde devam etmekte, ekonominin bu şekilde "devletleştirilmesi" hem "solcular" hem de "milliyetçiler" tarafından desteklenmektedir.

E. de Soto tarafından yönetilen Özgürlük ve Demokrasi Enstitüsü tarafından Peru'da "kanunlara uymanın maliyetlerini", başka deyişle, legal girişimcilik faaliyetiyle uğraşmak isteyen şahısların katlanmak zorunda oldukları masrafları belirlemek amacıyla çok sayıda araştırma yapılmıştır. Konfeksiyon fabrikası kurmak için yola koyulan araştırmacılar işletmenin sadece ilgili mercilerce kayıtlara geçirilmesi ve resmi statüye kavuşması işleminin tam 289 gün aldığını ve aylık asgari ücret miktarının 32 katı kadar masraf gerektirdiğini saptamışlardır. Bu masraflar çeşitli resim ve harçları, memurlara ödenmesi gereken rüşveti, kaybedilmiş gelirleri vs. kapsamaktadır. Araştırma sonuçlarına göre, sokakta küçücük bir dükkan kurmak isteyen şahıslar bile sonu gelmez bürokratik labirentlerde 43 gün sürünmek ve asgari ücretin 15 katına denk gelen masrafa katlanmak durumundadırlar. Ev inşa etmek için arsa alabilmek uğruna verilen "mücadele" ise akıllara durgunluk verecek kadar uzun sürmektedir - tam 7 yıl!!! Ayrıca bu maraton sırasında asgari ücretin 56 katı kadar masraf söz konusu olmaktadır⁵.

Bu tür bir sistem düşük gelirli insanların legal faaliyetle uğraşma şansını tamamen yok etmekte, yolsuzlukların ise önünü açmaktadır. Başka deyişle, kayıtdışı ekonomik faaliyetler esas itibarile adaletsiz, hantal ve bürokratik hukuki yapıdan kaynaklanmaktadır. Yazar bunu aşağıdaki gibi özetlemektedir⁶:

"Böyle bir ortamda işletmenin gelişmesi ve genişlemesi büyük ölçüde kanunlarla belirlenmiş yükümlülüklerle ilgili olup, iyi yönetilmesi veya etkin çalışması fazla bir anlam ifade etmemektedir. Sözü edilen kanuni yükümlülükleri veya devlet memurlarıyla ilişkileri iyi manipüle edebilen girişimciler üretimin ve verimliliğin artırılması peşinde koşanlara göre daha başarılıdırlar".

⁴ E. de Soto, *İnoy Put: Nevidimaya Revolyutsiya v Tretyem Mire*, Moskova, 1995. (Çevrimiçi) <http://www.liberal.ru/book1.asp?Num=122>, 2 Nisan 2005.

⁵ a.e.

⁶ a.e.

"Kötü" yasalar ekonomik verilere yansımaktadır. Nitekim, Peru'da çalışabilir nüfusun yaklaşık %48'i ve toplam mesai süresinin %61,2'si kayıtdışı faaliyetlerle ilgilidir. Kayıtdışı sektör resmi sektörün yaklaşık %38,9'una eşittir. Bazı ekonomik faaliyetler ise başlıca olarak "gölgede" yürütülmektedir. Örneğin, başkent Lima'da toplu taşıma araçlarının %93'ü kayıtdışı çalışmaktadır⁷. Bu arada kayıtdışı faaliyetlerin ürünü olan mal ve hizmetlerin legal sektörlerce üretilen aynı tür emtialardan hemen hemen hiçbir farkı olmadığını da belirtmek gerekir.

E. de Soto'nun diğer önemli teorik katkısı kayıtdışı ekonominin dahili faaliyet mekanizmasının, örgütsel yapısının araştırılmasıyla ilgilidir. O döneme dek yaygın olan görüşlerde "gölgedekiler" in hayatta kalabilmek için ilkel mücadele yöntemlerine başvurduğu, burada herşeyi kaba kuvvetin belirlediği fikri öne sürülmektedir. Halbuki "Başka Yol" kayıtdışı ekonominin kendine has, "illegal" hukuk sistemine göre işlediğini kanıtlamaktadır. "Öteki dünya"nın kuralları birçok açıdan "legal" ekonominin kurallarına benzemektedir olup, aslında bunların kopyasıdır. Daha doğrusu, kayıtdışı sektör legal sektörün en etkin yönetim biçimi ve örgütlenme şekillerini benimseyerek, başarıyla uygulamaktadır. E. de Soto'nun araştırmalarına göre, kayıtdışı ekonominin tüm alanlarında (inşaat, taşımacılık, ticaret vs.) "ekonomik birimler" ve bunlarla devlet kurumları arasındaki koordinasyonu sağlama görevi üstlenen etkin ve dayanıklı örgütsel yapılar mevcut. Örneğin, Peru'nun başkenti Lima'da illegal çalışan soförleri kendi çatısı altında birleştiren "korsan" birlikler seyahat ücretleri ve araçların hareket saatlerini belirlemede, bu faaliyetle uğraşma haklarının alım satımını gerçekleştirmektedirler. "İşportacılar federasyonu" sokak satıcılarının çalışma bölgelerini

korumakta ve illegal pazarların inşasıyla uğraşmakta, gecekondu mafyası ise arazilerin kaydı ve bu konuda çıkan tartışmaların çözümüyle ilgilenmektedir. Başka deyişle, "gölgede" kendi sendikaları, hukuk kuralları ve mahkemeleriyle "yasal" dünyadaki sistemik yapıyı hatırlatan bir dünya bulunmakta ve bu dünyada geçerli olan norm ve kurallar birçok durumda resmi dünyadakine göre daha etkin çalışmaktadır. Hatta devlet memurlarının "satın alınması" bile sıradan, basit suç olmaktan çıkarak, tüm "aktörlerin" memnun olduğu ve düzenli şekilde cereyan eden bir sürece dönüşmüştür. Örneğin, illegal sürücü birliklerinde "savunma sekreteri" görevi bulunmaktadır. "Sekreter" periyodik olarak örgütü "ziyaret eden" memura belirlenmiş rüşvet tutarını iletmekten sorumludur.

Kısacası, E. de Soto'nun kitabında bahis konusu olan kayıtdışı ekonominin örgütlenme mekanizması hayli karmaşık olup, "herkesin kendi başının çaresine baktığı" anarşik yapılanma şeklindeki basit yaklaşımı geçersiz kılmaktadır. Yaklaşık 15 yıl önce yayınlanmış olmasına ve ampirik bulguların Peru'nun ekonomik ve toplumsal yapısını yansıtmaya rağmen, kitapta dile getirilen fikirler ve varılan sonuçlar günümüzde kayıtdışı ekonomi sorunuyla mücadele eden tüm ülkeler, o sıradan da Türkiye için geçerliliğini korumaktadır. Başka deyişle, kayıtdışılığın azaltılması ve bu durumdan kaynaklanan olumsuzlukların asgariye indirilebilmesi için kamu kurumlarının etkinliği artırılmalı, uygulanabilir yasaların çıkarılması ve uygulanması sağlanmalı, özellikle de bürokrasi ve yolsuzlukla mücadele kararlılıkla sürdürülmelidir. Bu alanda atılan her başarılı adım "yasalara uymanın maliyetini" düşürerek, kayıtdışında gerçekleştirilen birçok faaliyetin kayıt altına alınmasına zemin hazırlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Çiloğlu, İ., "Kayıt Dışı Ekonominin İşleyişi ve Kamu Bütçesine Etkisi", *Hazine Dergisi*, Temmuz 1998, Sayı 11, ss. 67-91.
- De Soto, E., *İnoy Put: Nevidimaya Revolyutsiya v Tretiyem Mire*, Moskova, 1995. (Çevrimiçi) <http://www.liberal.ru/book1.asp?Num=122>, 2 Nisan 2005.
- Latov, Y., "Evolyusiyaya Issledovaniy Neformalnogo Sektora Ekonomiki za Rubejom", *Tenevaya Ekonomika: Ekonomičeskiy i Sosialnyy Aspekti*, Moskova, 1999, ss. 30 - 66.
- Sarılı, M. A., "Türkiye'de Kayıt Dışı Ekonominin Boyutları, Nedenleri, Etkileri ve Alınması Gereken Tedbirler", *Bankacılar Dergisi*, Sayı 41, 2002. (Çevrimiçi) <http://www.tbb.org.tr/turkce/dergi/dergi41/Kayitdisi.doc>, 22 Nisan 2005.

⁷ a.e.

Küreselleşmenin İstihdam Üzerine Etkisi

Ahmet TÜRKAN

Küreselleşme kavramı içinde bulunduğunuz son dönemde gerek akademik gerekse de siyasi çevreler tarafından tartışılan en önemli konulardan birisi olmuştur. Küreselleşmenin ortaya çıkıp yayılmasında teknolojik alandaki hızlı ve köklü gelişmeler, bilgi ekonomisinin öne çıkması, neo-liberal politikaların yükselişi ve çok uluslu sermayenin dünya genelinde yayılışı gibi faktörler etkili olmuştur. Yaşanılan bu sürecin algılanışı da tarafların içinde buldukları konuma göre; kazananları ve kaybedenleri, fırsatları ve dezavantajlarıyla ciddi farklılıklar göstermektedir.

Küreselleşme konusunda harekete geçirici birincil güç teknolojik alandaki gelişmelerdir. Özellikle enformasyon teknolojilerinde ulaşılan baş döndürücü yenilikler, yeryüzündeki kültürlerin, ekonomilerin ve toplumların birbirlerine daha çok yakınlaşmalarını, tanınmalarını sağlayarak ulus - devlet olgusu ve onun uzantısı düşünceleri derinden sarsmış; aralarındaki mesafenin azaldığı, çok kültürlü, her yönüyle birbirine yaklaşan homojen bir dünya modeli ortaya konularak adeta zaman ve mekan olgularının göreceliği ispatlanmıştır¹.

Değişen dünyada pastadan kendisine düşen payı arttırma amacıyla olan küreselleşme taraftarları olduğu gibi, küreselleşme karşıtları da yer almaktadır. Küreselleşme yanlılarının "Fırsat ve Zenginlik" rüyası olarak algıladıkları yeni dünya düzeni diğer taraftan küreselleşme karşıtlarınca "Yoksulluk ve Eşitsizlik Kabusu" olarak tarif edilmiştir. "iki ucu keskin bıçak" misali, küreselleşme bir taraftan insanlığa yeni bir dünya düzeni ve anlayışı sunarken, diğer taraftan da öngördüğü değişimin dışında kalana acımasız yüzünü göstermektedir.

Küreselleşme sürecinin hız kazanmasında enformasyon teknolojilerinin önemli bir rol oynadığını belirtmiştik. Bilhassa 1970'li yıllarda hız kazanan enformasyon teknolojilerinin yükselişi ve fordist üretim modelinin krize girmesi gibi nedenler üretim yapılarında ciddi dönüşümlerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu süreçte bilgi ve hizmet işleri ve işçileri önem kazanırken mavi yakalı işçiler ve imalat

işçileri eski önemini yitirmeye başladılar.

Bilgi ve enformasyon sektörlerinin ön palana çıkması sanayi toplumunun mavi yakalı işçisine olan talebi azaltmış ve belirli sektörler dışında firmalar küçülme yoluna gitmiştir. Bu süreç beyaz yakalı bilgi işçisine olan talebi artırırken, milyonlarca mavi yakalı işçi istihdam sürecinin dışına itilmiştir. Yaşanan bu gelişmeler hem kalkınmış hem de kalkınmakta olan ülkelerde işsizlik sorununa neden olmuştur, toplum içerisindeki eşitsizliği ve sosyal dışlamayı arttırmıştır. Bilgi ve hizmet işlerinde çalışanlar ise son derece yüksek vasıflı, eğitilmiş ve yaratıcılığı yüksek, bilgi işçileri bu gelişmelerden en fazla kazançlı çıkan grubu oluşturmuştur.²

Küresel rekabet baskıları ülkeleri ve işverenleri daha esnek emek politikaları izlemeye zorlamıştır. Bu esneklik politikaları da kendisini; işyerinde esneklik, işin ve işçinin esnekleştirilmesi, çalışma sürelerinin esnekleştirilmesi, ücretin esnekleştirilmesi, iş yasalarının esnetilmesi, şeklinde kendisini göstermektedir. İzlenen bu politikalardan güç alarak, son yıllarda büyük işletmeler yapısal değişikliklere gitmiş, zaman zamanda önemli sayıda işçi çıkarımına başvurmuşlardır.

Küreselleşmenin itici gücü olan teknolojik gelişmeler sayesinde emek piyasalarında önemli değişikliklere tanık olunmakta, farklı iş ve istihdam olanaklarının oluşmasına yol açmaktadır. Yeni teknolojiler ve üretim modelleri, talep edilen iş gücü niteliğinin yükselmesine neden olmuş, vasıfsız iş gücünden vasıflı iş gücüne olan geçiş, aralarındaki ücret ve gelir eşitsizliğinin artmasına neden olmuş, bir çok ülkede vasıfsız işçiler arasında işsizlik oranının artmasına neden olmuştur³

Görüldüğü gibi küreselleşme emek piyasalarında üzerinde etkisini sadece iş olanaklarının azalması ile değil, özellikle telekomünikasyon ve bilgi teknolojileri alanındaki gelişmeler, AR-GE yatırımları, farklı iş kollarının oluşmasına da neden olmuştur. Teknolojinin artan kullanımıyla her ne kadar emeğe duyulan ihtiyaç azalıyor gibi gözükse de,

¹ Özlem Özkıvrak ve Dilek Dileyici, "Globalleşme, Bölgeselleşme, Mega Rekabet ve Türkiye", www.dtm.gov.tr/ead/DTDERGI/OCAK2001/globallesme.htm , (Erişim: 05.05.2005).

² Fatih Bulut, "Küreselleşme ve Endüstri İlişkilerine Etkisi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s.45.

³ Ahmet Selamoğlu, "Yoğunlaşan Sorunlarıyla Küreselleşme İ", Küreselleşmenin İnsani Yüzü, Der: Veysel Bozkurt, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.40.

teknolojik gelişmelerin açtığı yeni çalışma alanları ve istihdam olanakları, emek piyasalarında vasıflı işgücü talebini meydana

getirmiş, özellikle eğitim ve mesleki eğitim konularına daha çok önem verilmesi gerekliliğini ortaya koymuştur.⁴

KAYNAKÇA

- Bulut, Fatih. "Küreselleşme ve Endüstri İlişkilerine Etkisi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Özlem Özkıvrak ve Dilek Dileyici. "Globalleşme, Bölgeselleşme, Mega Rekabet ve Türkiye", www.dtm.gov.tr/ead/DTDERGI/OCAK2001/globallesme.htm , (Erişim: 05.05.2005).
- Selamoğlu, Ahmet. "Yoğunlaşan Sorunlarıyla Küreselleşme", *Küreselleşmenin İnsani Yüzü*, Der: Veysel Bozkurt, 1. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Selamoğlu, Ahmet. *Küreselleşme Sürecinde İnsan Kaynakları Yönetimi*, TÜHİŞ, Yayın No.27, 1998.

⁴ Ahmet Selamoğlu, *Küreselleşme Sürecinde İnsan Kaynakları Yönetimi*, TÜHİŞ, Yayın No.27, 1998, s35.

Yumuşacık bezim



Molfix yumuşacık ipeksi dokusuyla bebeğinizin hassas cildini anne özeniyle ve şefkatiyle sarar. Molfix, 3 kat daha hızlı emen süper emici tabakası sayesinde bebeğinizin altını her zaman kuru tutar. Molfix, genişletilmiş bant sistemiyle daha kullanışlı ve rahat, sızdırmaz bariyerleriyle daha güvenlidir. Üstelik tekstil dış yüzeyi sayesinde bebeğinizin cildinin her noktası hava alır. Molfix, bebeğinizin yumuşacık bezi.

Molfix

Dry & Soft



Ücretsiz Tüketici
Danışma Hattı
0 800 291 1111

Kalite kazandı!



Hayat Sabun,
bu yıl sizlerin oylarıyla
ALTIN KALİTE ÖDÜLÜ'ne
layık görüldü.

Teşekkürler.



HAYAT

Güzellik Sabunları

