



FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ DERGİSİ

Uluslararası Hakemli İlmî ve Akademik Dergi

ISSN: 2757-6639



Atayurttan Anayurda
Düşünce Köprüsü

EDİTÖR

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi
Altı Aylık Hakemli Bilimsel Akademik Dergi

Yıl: 2 Sayı: 2

Ocak-Haziran 2021

e-ISSN: 2757-6639

Journal of Philosophy and Religious Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 2 Num: 2

January-June 2021

e-ISSN: 2757-6639

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Journal of Philosophy and Religious Sciences
Hakemli Bilimsel Akademik Dergi/ Peer-reviewed Scientific Academic Journal

Yıl: 2 Sayı: 2 / Year: 2 Number: 2
Ocak-Haziran 2021 / January-June 2021

Sahibi/Owner

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Editör/Editor

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Editör Yardımcısı/Editor Assistant

Doç. Dr. Emel SÜNTER-Doç. Dr. Hamdi ONAY

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsibal Editorial Manager

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Doç. Dr. Emel SÜNTER

Yayın Kurulu/Editorial Board

İsmail Erdoğan (Fırat Üniversitesi), Rahime Çelik (Fırat Üniversitesi), Şahin Filiz (Akdeniz Üniversitesi), H.Ömer Özden (Atatürk Üniversitesi), Hüsamettin Karataş, (Fırat Üniversitesi, Türkiye), Enver Demirpolat (Fırat Üniversitesi), Hamdi Onay (İnönü Üniversitesi), Emel Sünter (Iğdır Üniversitesi), Mirpenç Akşit (Iğdır Üniversitesi), Nurhayat Çalışkan Akçetin (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Akşit, Mirpenç (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Akyol, Aygün (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Albayrak, Ali (Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Aydın, Fatih (Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Türkiye), Bağlıoğlu, Ahmet (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Cihan, Ahmet Kamil (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Çalışkan, Nurhayat Akçetin (Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye), Çelik, Rahime (Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat, Enver (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Erdoğan, İsmail (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Ertan, Mustafa Hakkı (Dr., Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye), Filiz, Şahin (Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Gülmez, Çiğdem (Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Karataş, Hüsamettin (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Kuadibergenovich, Simtikov Zhomart (Prof. Dr., Abay Milli Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan), Nahmedov, Ahmet (Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye), Onay, Hamdi (Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Türkiye), Oymak, İskender (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Özden, Hacı Ömer (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Piriç, Ahmet (Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Türkiye), Sünter, Emel (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Uyanık, Mevlüt (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Ülger, Mustafa (Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye)

Hakem Kurulu/Referee Board

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, Uluslararası akademik bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kelime), İngilizce başlık, Abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan Kaynakça içerir.

Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences, uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles containTurkish abstract (minimum 250 words), keywords (minimum 5 concepts) as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences

e-ISSN: 2757-6639

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ELAZIĞ

farabi.net





İsnad

İSNAD ATIF SİSTEMİ

Editörden

Kıymetli okurlarımız, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, ilk günkü heyecanıyla 2021 yılının Haziran sayısı ile sizlerle buluşmanın heyecan ve gururunu yaşamaktadır. Bu sayımızda Felsefe ve Din Bilimlerinin farklı alanlarından oluşan 4 araştırma makalesi ile karşınızdayız. 2020 yılından beri siz akademisyenlere hizmet gayesi taşıyan dergimiz ilk günkü heyecanı ile azmini sürdürmeye devam etmektedir. Aylar boyu süren yoğun bir şekilde ve fedakârca yürütülen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz siz değerli okurlarımızın takdir ve beğenileri olacaktır. 2. Sayımıza değer katan tüm yazarlarımıza, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle yol gösteren tüm hakemlerimize ve yayın kurulumuza katkılarından dolayı teşekkür eder ve sağlıklı günler dileriz.

Editör

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Ahmet Kamil CİHAN

Bilge Kağan İle Farabi'nin Devlet Başkanı Hakkında Görüşlerinin Karşılaştırılması /A
Comparative Study of Bilge Kagan and al-Farabi on Presedent (1-14)

Tülin AKSOY-İsmail ERDOĞAN

Fahreddin Razi'nin İbn Sina'ya Yönelttiği Eleştiriler / Fahreddin Razi's Criticism
Against Avicenna (15-27)

Hamdi ONAY-Veysi ABDÜLAZİZ

İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışında Kişiliğin Oluşması / The Formation Of Personality
in Ikhwan-ı Safa's Understanding Of Morality (28-48)

Sunay DENİZ

Âşık Veysel'in Şiirlerinde Dil Sapmaları / Language Deviations in Âşık Veysel's Poems
(49-62)

Araştırma Makalesi

Bilge Kağan İle Farabi'nin Devlet Başkanı Hakkında Görüşlerinin Karşılaştırılması¹

Ahmet Kamil CİHAN²

Öz

Bilge Kağan'a (ö.734) göre devlet başkanı "bilge" veya "biligsiz" olur. İdeal devlet başkanları "bilge ve alp" niteliğine sahip olup, "il tutup törü iderler": Devleti kurarlar ve devletin yasalarını/töresini oluştururlar. Onlar bilge oldukları için isabetli hükümler verir, doğru seçimlerde bulunur. Bu hüküm ve seçimler halkın bayındır olmalarını sağlar. Bilge kağanların belirlediği esastan/töreden ayrılan kağanlar "biligsiz" iş tutar, hükümleri ve seçimleri isabetsiz olur ve sonuçta halkı da devleti kaybeder. Onları yeniden toparlamanın yolu Bilge kağanlarca düzenlenmiş töreye bağlanmaktan geçer.

Farabi'ye (ö.950) göre devlet başkanı güttükleri gayeye göre fazıl ve cahil olur. İdeal başkan fazıl gaye güdüp, sağlıklı düzenlemeler yapan başkandır. Onun birçok özellikleri vardır. Her şeyden önce o "hikmet" sahibidir. Kendisi ve halkı için gerçek mutluluğa ulaştıracak düzenlemeler yapar. Sahip olduğu "hikmet'i, nazari ve ameli yönüyle toplumda da meydana getirir. Böyle bir toplum fazıl toplum, devlet de fazıl/ideal bir devlet olur.

İki düşüncede de iyilik ve yetkinliğin toplumda yukarıdan aşağıya aktarıldığı fikri vardır. Yine, Bilge Kağan'daki bilge başkan fikri ile Farabi'deki hikmet sahibi başkan fikri, devlet başkanının hangi niteliğe sahip olması gerektiğini çok açık ve ortak bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca, toplumsal iyiliğin, bilge başkanların koyduğu töreye/kanunlara

Atıf/Reference: Ahmet Kamil Cihan, "Bilge Kağan İle Farabi'nin Devlet Başkanı Hakkında Görüşlerinin Karşılaştırılması", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.2, 2021, 1-14

¹ Bu yazı 13-15 Kasım 2014'de Eskişehir'de icra edilen " "Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyumu"nda sunulan bildirinin, gözden geçirilmiş son şeklidir.

uymaktan geçtiği, toplumsal kötülüğün de bilgelik ve hikmete göre konulmuş kurallardan ayrılmakla ortaya çıktığı fikri vardır. Bilge Kağan daha çok dünyevi iyilik üzerinde dururken Farabi dünyevi ve uhrevi iyilik üzerinde durmaktadır. Farklı yönler mevcut olmakla birlikte her ikisinin de benzer veya ortak düşünceleri, ikisini de Türk Devlet Geleneğinde buluştuğunu göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Türk düşüncesi, Bilge Kagan, Farabi, Siyaset, Başkan

A Comparative Study of Bilge Kagan and al-Farabi on Presedent

Abstract:

According to Bilge Kağan (d. 734), the president of state becomes "wise" or "ignorant". The ideal presidents of state are "wise and brave". They establish the state and form the laws or customs of the state. Because they are wise, they make correct judgments and make right choices. These provisions and elections ensure that the people prosper. The president who leave the laws or customs of the state which determined by the wise presindents do things in ignorance, his rulings and elections are inaccurate and as a result, their people lose the state. The way to get them together again is through being connected to the custom arranged by wise presidents.

According to Farabi (d. 950), the presidents becomes virtuous or ignorant according to their purpose. The ideal president is one who pursues a virtuous goal and makes healthy arrangements. It has many properties. First of all, he is a "wisdom". He makes arrangements that will bring true happiness for himself and his people. He brings about the "wisdom" they possess in the society in terms of theoretical and practical. Such a society would be a virtuous society, and the state would be a virtuous / ideal state.

Both opinions have the idea that goodness and competence in society are transferred from top to bottom. Again, the idea of the wise president in Bilge Kagan and Farabi reveals very clearly what qualification a head of state should have. In addition, it can be seen the idea that social good comes from obeying the rules of wise presidents, and that social evil comes about by departing from the rules established according to wisdom. While Bilge Kağan focuses more on earthly goodness, Farabi emphasizes on earthly and ethereal goodness. Similar or common ideas of both show that they both meet in the Turkish State Tradition.

Keywords: Turkish Thought, Bilge Kagan, al-Farabi, Politics, Presedent

Kısaltmalar/Abbreviations:

D: Kül Tigin Yazıtı Doğu yüzeyi/East Side of Kül Tigin Inscription

G: Kül Tigin Yazıtı Güney yüzeyi/South Side of Kül Tigin Inscription

Giriş

Bilge Kağan, Orta Asya steplerinde barışçıl bir dünya kurmak isteyen ve bunu da başarmış olan Göktürk (ya da Kutluk) devletinin bir kağanıdır. (Gumilöv, 413) Faaliyetlerini kardeşi Kül Tigin (731) adına Bugün Moğolistan'da bulunan, Orhon vadisinde ebedi taşlara yazdırdığı abidelere yazdırtmış ve orada düşünce dünyasına dair ipuçlarını da vermiştir. Dikkat çeken konulardan biri de kağanlarla ilgili kanaatidir. Devletin ve toplumun mukadderatını kağana bağlamış, kağanların çeşitlerini, niteliklerini ve başarılarını mensup olduğu siyaset geleneğine bağlı olarak abidelere yansıtmıştır.

Diğer taraftan, Farabi (ö. 980), Ortaçağ'da siyaset felsefesinin gerçek anlamda canlandırıcısı olmuş, birçok kaynaktan yararlanarak kıymetli bir miras bırakmıştır. Bu mirasın kaynaklarını öncelik sırasına göre belirtmek gerekirse geçmişten kendine kadar gelen felsefi birikim, içinde bulunduğu dini kültür, aile ve çocukluk çevresinden aldığı eğitim olarak sıralayabiliriz. Farabi'den bahseden eserler, kaynakları içinde felsefi arka plan ve İslam dinine birçok kez atıfta bulunur. (bk. Bayraklı, 1983, 121; Aydın, 1987; Walzer, 1990, 237-239, 245, 260-262) Fakat aile çevresinden aldığı kültür üzerine yapılan atıf ve tetkikler oldukça azdır. (Küyel, 1984/1; 1984/2; Cihan, 2003; Erdoğan, 2020, 177). Oysa ondan bahseden kaynaklar, künyesini sıralarken Türk filozofu, Farab ilinin Vesic Kalesi komutanının oğlu, Tarkan torununun oğlu ve Muzaffer komutan olarak tanıtır. (Korkut, 2012, 125-6)

Bu yazıda Türk devlet adamlarından Bilge Kağan ile Türk düşünür Farabi'nin Devlet Başkanı hakkındaki görüşleri mukayese edilecek ve neticede benzer olan konulara dikkat çekilecek ve bu benzerliğin muhtemel sebep/leri gösterilmeye çalışılacaktır.

I. Bilge Kağan'a Göre Devlet Başkanı

Bilge Kağan'ın asıl adı Tarduş-Şad Mogilan olup, II. Göktürk (ya da Kutluk) Devletinin kurucu devlet başkanı İltəriş Kağan'ın oğludur; amcası Kapagan Kağan'dan sonra yaklaşık 24 yıl devleti yönetmiştir. (Gumilov, 1999, 399)

Hakanlığı sırasında vefat eden kardeşi Kül Tigin'in adına anıt mezar yaptırmış ve hazırladığı bir metni abideye yazdırmıştır. (Tekin, XII) Dönemin tarihi olaylarına ışık tutmasının yanı sıra çeşitli konulardaki düşüncelerini içermesi açısından bu metin Türk düşüncesi açısından oldukça önemlidir.

Bilge Kağan, devlet başkanı için "kağan" sözcüğünü kullanır ve kağanlık için, kağanın elinde olan ve olmayan birtakım esaslar kurgular. Kağanın elinde olmayan esasları şu üç maddede belirtilebilir:

1-Tengri, Türk boylarının adlarının, sanlarının yok olmasını dilemez. (D, 27) Hatta gökte ve yerde ne varsa onlar da bu dileğe katılır. (D, 10-11). Bu, genel anlamda Tengrinin ve oluş içindeki nesnelerin Türk halkına dönük kayrası/desteği olarak görülebilir.

2- Yine, kağan olacak kişinin, Tengri tarafından yarlıganması/istenmesi gerekir ki, bu da birinci maddede sıralanan yarlıgamanın taayyünü/belirlenimidir. Bu isteğin bir başka esasa buluşması gerekir.

3- Kağan olacak kişinin, hanedana mensup olması, yani "kut"lu olmasıdır. Şöyle ki, Bilge Kağan'a göre gökyüzü ile yeryüzü kılındıktan sonra ikisinin arasında kişiöğlü kılınmış, onların da üzerlerine Bumin ile İştemi, kağan olarak tahta oturmuştur. (D, 1) Buna göre kişiöğlü üzerine hakan olacak kişinin kut'lu bir aileden gelmesi gerekir. (G, 9; D, 29)

Kağanın elinde olan esaslar da şöyledir: Kağanlar "bilge" veya "biligsiz" olur. Şöyle ki, kimi devlet başkanları "bilge ve alp" niteliğine sahiptir. Bilgelik, bilgisinde ve seçiminde isabetli olan kağanın sıfatıdır. Zira onların bilgilenme sürecinde Tengri'nin desteği vardır. (Cihan, 2002/2). Tengri onları tepesinden tutup yükseltir. (D, 11) Kağan bir eylemi belirlerken veya karar verirken mevcut durumu ve halkın karakterini çok iyi tanır. (G, 8) Yani, kullanacağı takdir hakkını, şartlar ayan-beyan olduktan sonra kullanır. Bu da ona isabetli seçimler yapmasına yol açar. Yönetim için oluşturdukları kadroyu da kendi gibi bilge ve alp kimselerden seçer. Böyle bir kağanın buyruk beyleri de halkı da düzgün olur, uyum içinde bulunurlar. (D, 3)

Bilge Kağanların en önemli başarısı il tutmak, törü itmek ve törüye göre halkı eğitmektir. (D, 1) İl, yani devlet, farklı boyları barış içinde tutmakla, onlara haklarını dağıtmak ve korumakla, dağıtılan hakkı gasbeden düşmanla savaşmakla olur. Kağan, kazanılan topraklarda Türk boylarını düzenli bir şekilde yerleştirir. Böylelikle boyları barış içinde tuttuğu gibi gerektiğinde kimlerden ne ölçüde destek alacağını da önceden hazırlamış olur. Tutulan ilin/kurulan devletin devamı için onları bir arada tutacak esasa gerek vardır ki, o da törüdür. Törü, Türk boylarının nazari ve ameli konulardaki kurallarını içerir. Bir teşbihle, il ile törü beden ile ruh gibidir. Nasıl ruh bedene hayat veren, onu varlıkta tutan ve çekip çeviren manevi cevher olarak anlaşılıyor ise törü de ili ayakta tutan, onu çekip çeviren (tedbir eden, yöneten) bir esastır. Gök çökmedikçe yer delinmedikçe il ve törü ayakta kalır. Eğer il, elden gidiyorsa bu, yönetim ve halkın törüden ayrılmasından ileri gelir. (D, 23) Törüden uzaklaşan, ilsiz ve hakansız kalmış halkı toplamanın ve birleştirmenin yolu, onları, ataların törüsüne göre toplamaktan ve eğitmekten geçer. (D, 13) Bilge kağanlar, gece gündüz çalışır, fakir boyları toplar, aç boyları tok yapar, onları zengin kılar, azı çoğaltır (G, 10, D, 16) Halkı, su ile ateş gibi birbirine zıt kutuplara ayırmaz; dağılan boyları toplar, öleceği diriltir; boylarını/siyasi birliği en güçlü boy yapar, (D, 27-28) toprakları düzene koyar, toplumsal refah o derece yükselir ki, köleler bile kölelere sahip olur. (D, 21) Bilge kağanlar iyi bilir ki, Ötüken yış/merkez olmalıdır. Devletin merkezi, düşman saldırılarına karşı emniyet içinde olması gerektiği gibi, öz/milli kültürün de korunduğu bir yer olmalıdır. (G, 3, 8) Bilge kağanlar, içerde halkın karakterini iyi bildiği gibi, dışarıda da düşmanların da karakterini çok iyi tanır. Onların tatlı dili ve hediyelerine kanmaz, onların gerçek düşüncelerine göre önlemler alır. Ülke içindeki bilge ve iyi insanları korur, aydın insanlara sahip çıkar. Zira düşmanlar onları yürütmek/yaşatmak istemez. (G, 5-6)

Ne var ki, Bilge Kağan'a göre, devletin başına gelen kağanlar her zaman "bilge" olmaz. Zira oğullar, babalar gibi kılınmamıştır. (D, 5) Kimi kağanlar babaları gibi bilge değil "bilgisiz" ve yablak/kötü kağan olur. Kendine benzer karakterdeki insanlarla yönetim kadrosunu oluşturur. Buyruk beyleri de bilgisiz ve yablak olur. Beyler ve boylar birbirine karşı düz olmayı ve uyumu bırakır. Böyle yönetimin hüküm sürdüğü bir yeri, düşmanlar da rahat bırakmaz. Orada fitne ve fesat çıkartır. İşte, devletin başındaki kağan ve yönetim kadrosu bilgisiz olur, beyleri ve boyları törüyü bırakır ve hiç eksik olmayan dış tahrikler etkin olursa

tutulan il/kurulan devlet elden çıkar. (D, 5-7) İlli boylar ilsiz, kağanlı boylar kağansız kalır. (D, 6-7)

Biligsiz kağanlar, öz kültürü terk edip yabancı kültüre özenir, yönetimdeki hataları sebebiyle kendi boylarının çocuklarını başkalarına köle yapar, toplumunu düşmanlarına hizmet ettirir, boyları toparlayamadığı için düşmanlara olan bağımlılık sürer gider. İşte ilsiz ve kağansız kalmış boyları, hizmetçi olmuş boyları, töreyi bırakmış boyları, bilge kağanların koyduğu töreye göre yeniden yaratan, bu töreye göre eğiten kağanlar çıkar ve çıkmıştır da. İstemi ile İltəriş böyle bir kağandır. İstemi ile İltəriş, Tengri yarlıkadığı için, illi halkları ilsiz, hakanlı halkları hakansız bırakmış, düşmanlarını kendilerine bağımlı hale getirmiş, dizlilere diz çöktürmüş, başlılara baş eğdirmiştir. (D, 15) İşte halk, böyle bir hakanın ağzına bakar, o ne söylerse onu tutar. (G, 2).

Buraya kadar yapılan tasvirler, bir hakanın gözüyle devlet tecrübesini yansıtan özlü ifadelerdir. Arkasında bireysel deneyim söz konusu olduğu gibi, Türk devlet geleneğinin izleri de vardır. Teorik bilgilerden çok, çocukluktan itibaren alınan bir terbiye, idarecilikten itibaren görülen bir hayat tecrübesi bu fikirlerde kendini göstermektedir.

II. Farabi'ye Göre Devlet Başkanı

Farabi için devlet başkanına olan ihtiyaç, onun mutluluk teorisi ile yakından ilgilidir. Ona göre mutluluk hayatın en temel amacını oluşturur. Herkes mutluluğu, bir yetkinlik/kemal olduğu için arzu eder ve onu elde etmenin yollarına bakar. Ne var ki, mutluluğun ne olduğunun tespiti hususunda aynı düşünmez. İnsanlar servet, iktidar, lezzet, ilim gibi farklı hedefleri mutluluk olarak belirler. (Farabi, 1992/2, 227-8) Bundan da anlaşılır ki gerçek mutluluğun ne olduğunu belirlemek hayati önem taşır. Aksi halde yanlış hedefler uğruna hayat heder edilir. İşte tam da bu noktada insanlara gerçek mutluluğun ne olduğunu ortaya koyacak kılavuza gerek vardır. Bu kılavuz, makul ve tasavvur edilen bir şey olarak gerçek mutluluğu ve onu elde etme yollarını tespiti çalışan bir "hakiki filozof" yahut insanları ikna yollarıyla tahayyül edilen bir şey olarak gerçek mutluluğa çağıran bir "peygamber"dir. (Farabi, 1992/1, 181, 185)

Topluluk bireylerden oluştuğu için, onları idare eden bir reis mutlaka vardır. Yönetimin şekli de reisin gayesi dikkate alınarak faziletli, cahil (zaruri, beddale, hasislik, tagallup ve

cemaiyye, fasık, dalle veya mübeddel) şeklinde sıralanır. (Farabi, 1985, 131-133) Farabi onur kazanma, üstün gelme, itaat edilme, servet ve lezzetlerden yararlanma gibi cahilce gayeler güden olan bir yöneticinin, kadim filozoflarca melik/kral sayılmadığını açıkça bildirir. (Farabi, 1986, 48-9) Bu itibarla reisleri “Faziletli ve faziletli olmayan” reisler diye ikiye ayırmak mümkündür. (Krş, Farabi, 1991, 55) Faziletli olmayan reisler, faziletli reislere zıttır, faziletli olmayan yönetimler de faziletli yönetime zıttır. (Farabi, 1985, 124) Öyleyse gerçekte melik/kral ya da faziletli reis kabul edilen yönetici kimdir, hangi niteliklere sahiptir ve ne gibi başarıları vardır, onu tespit etmek gerekir.

Gerçek melik/kral, gerçek mutluluğu bilen ve bunu şehir halkına vermek isteyen kişidir. Böyle biri sadece kendini düşünmediği, başkalarını da düşündüğü için mutlulukça tamdır. (Farabi, 1986, 47) Maksudı, şehirlerde kullanıldığında insanları bu dünyada birçok iyiliğe ahirette de en yüksek mutluluğa ulaştıracak huyları ve melekeleri devlete ve topluma yerleştirmek ve korumak olan yönetim, faziletli yönetimdir; yöneticisi de faziletli reistir. (Farabi, 1991, 54-5)

Daha önce mevcut olmadığı halde faziletli hayatı ve melekeleri devlete ve topluma yerleştiren ve onları cahil yönetimden faziletli yönetime dönüştüren yönetime “ilk reislik”, yöneticisine de ilk reis denir. (Farabi, 1991, 52) Farabi nazarında faziletli siyaset ile cahili siyaset arasında hiçbir şekilde ortaklık yoktur. (Farabi, 1986, 92) Farabi için imam/önder, melik, filozof ve yasa koyucu aynıdır. (Demirpolat-Ülger, 2020, 174) Şöyle ki, ona “filozof” denmesi nazari fazileti itibariyle; “yasa koyucu” denmesi, ameli veya iradi makullere ait şartları çok iyi bilmesi itibariyle, “melik” denmesi gücü ve iktidarı itibariyle, “önder” denmesi de maksudı ve kemalinden dolayı tâbi olunması itibariyledir. (Farabi, 1992/1, 187-9)

Farabi için gerçek melik/ilk reis, hikmet/felsefe, tam taakkül/pratik düşünme, ikna gücü, hayal etme gücü, bedeniyle cihat etme kudreti ve bedensel bir engelinin olmaması gibi niteliklere sahip olmalıdır. (Farabi, 1986, 66) Amacı yalnızca iyi olanı kazanmak olan sanat, hikmettir. İyi olan şey de sadece “ilim” ile “ilme uygun amel”den ibarettir. Bu da nazari ve ameli felsefedir. (Farabi, 1992/2, 256) Hikmetin elde edilmesi faal akılla temas neticesi olur; bazen nazari ve ameli akıl yönünden kemale eren ve mütehayyile gücü tam olan birine Allah vahyeder ve edilgin akılda hâsıl olan şeyle o kimse “hikmet sahibi”, “filozof” ve “taakkül sahibi” olur; mütehayyile gücünde hâsıl olan şeyle uyarıcı ve haberci bir “nebi” olur. Böyle

bir insan mutluluğa ulaştıracak her fiile vakıf olur. Farabi'ye göre taakkülün birçok çeşidi olsa da özü şudur: İnsan için gerçekte büyük hayır olan şeyi elde etmek üzere yapacağı şeyde en uygun (aslah) ve en iyi (ecved) olanı düşünmedir. Taakkül insani iyiliklerin idrakine ilişkin olduğu için, o hikmet değildir. Zira hikmet gayeyi bildirirken; taakkül gayeye ulaştıran vasıtaları bildirir. İkisi ile insanın mutluluğu tamamlanır. (Farabi, 1986, 55-62) Faziletli yönetim işi tam olarak nazari felsefe ve taakkül gücünü bu sanata bitıştırıp, bu sanatın küllilerini bilmekle olur. (Farabi, 1991, 60) İlk reis, bildiği hususları hem sözlü olarak tahayyüle dönüştürme gücüne hem de insanları mutluluğa ve ona götürecektir fiillere yöneltme gücüne sahiptir. Aynı zamanda o cüzi fiilleri yerine getirmede bedenen sağlam ve azimkar olur. (Farabi, 1985, 125-126)

Farabi faziletli başkanda bulunması gereken diğer özelliklerden de söz eder: Bunlar, 1.organların tam olup, dilediği vakit onları kullanabilme, 2. kendisine söyleneni, söyleyenin maksadına uygun olarak anlama, 3. idrak ettiklerini unutmama, 4. çok zeki olma, bir şeyin neye delalet ettiğini kavrama, 5. zihnindekini kolayca ifade etme, 6. öğrenmeyi sevme ve zorluklarına katlanma, 7. hissi lezzetler peşinde koşmayı sevmeme, 8. doğruyu ve doğru söyleyenleri sevme, 9. Yüksek ruhlu olma ve nefsinin bayağı şeylerden üstün tutma, 10. servet peşinde koşmama, 11. adaleti sevme ve insaflı olma, mazlumları destekleme, 12. Yapılması gereken konularda azimli ve kararlı olmaktan ibarettir. (Farabi, 1985, 127-129)

Farabi, nebilik şartı bulunmadığı durumda diğer şartları taşıyan birinin reis olacağını söyler. (Farabi, 1985, 129) Şayet hikmete sadece birisi, geriye kalan özelliklere ve şartlara başka birisi sahip olursa ikisi erdemli şehrin reisi olur, fakat hikmeti barındıran söz sahibi olur. Şayet bu özellikler birkaç kişide dağılmış olarak bulunuyorsa onlar reis olur ve yine hikmeti barındıran “söz sahibi” olur. Bu kişiler, gerçek bir melikin yerine geçmiş olur. (Farabi, 1985 129; 1986, 66) Şayet hikmet olmadan diğer özellikler ve şartlar mevcut olursa erdemli şehrin meliki yok demektir. Hikmetin nispet edileceği biri olmazsa şehir kısa sürede helak olur. (Farabi, 1985, 130) Farabi ilk reisin özelliklerini taşımayan reise, gelenekçi reis adını verir. Şu halde faziletli yönetim, 1- ilk yönetim ve 2- ona tâbi yönetim olmak üzere iki çeşittir. İlk yönetim, şekli ne olursa olsun, daha önce mevcut olmadığı halde devlete ve topluma faziletli hayatı ve melekeleri yerleştirir. İlk yönetime tabi olan gelenek yönetimi ise onun izinden gider. (Farabi, 1991, 52)

Anlaşılabacağı üzere, faziletli reis, tabiat itibariyle güçlü özelliklere sahip olduğu gibi, iradesi yönünden de birtakım kazanımlara sahiptir. Reis, bu kazanımlarını talim ve tedip yoluyla toplumda meydana getirir. Talim, nazari faziletleri sözlü yollarla, tedip ise ahlaki fazileti ve ameli sanatları toplumda meydana getirmedir. Tedip topluma ikna yoluyla verildiğinde kabul edilmiyorsa kanun gücüyle zorla verilir. (Farabi, 1992/1, 164-168) Bu itibarla devlet başkanı toplumun öğretmeni ve eğitmeni/mürebbisidir. (Farabi, 1992/1, 169-170)

Mademki melik, toplumun öğretmeni ve mürebbiyesidir, öyle ise muhataplarının zihni kapasitesini iyi bilmesi gerekir. Bu düşünceden hareketle Farabi toplumu, avam (cumhur) ve seçkinler (Havas) diye iki kısma ayırır. Cumhuru bilgilendirmede çeşitli ikna yolları ve tahayyül kullanılırken seçkinlerin bilgilendirmede burhan/kanıtlama yolları ve makullerin bilgisi kullanılır. (Farabi, 1992/1, 180-181) Farabi birinci yolla öğretilen şeye mille/din/gelenek, ikinci yolla öğretilen şeye de felsefe adını verir. Ona göre felsefenin burhanla ve makul olarak verdiğini, mille ikna yollarıyla hayal edilmiş olarak verir. (Farabi, 1992/1, 185) Farabi'ye göre melik, burhanla hasıl olan makulleri ümmet içinde misalleriyle ve ikna yoluyla tasdik ettirir; faziletli fiilleri bir bir sayar ve ümmeti etkileyecek sözler kullanır. (Farabi, 1992/1, 171-2)

Avamın toplumu oluşturmamasından hareketle Farabi, devlet başkanının en önemli görevinin milleyi belirlemek olduğunu düşünür. Ona göre mille, ilk reis tarafından aşiret, şehir vb cinsten belli bir grup için onlarla sınırlı bir hedef uğruna belirlenen görüşler ve şartlarla kayıtlı, takdir edilmiş fiillerdir. İlk reis faziletli ise hakiki mutluluğu gaye edinir ve belirlediği mille de faziletli mille olur. Bundan dolayı mille, ilk reisin gayesine göre nitelenir. Reis servet, lezzet ve övülme gibi cahil hedefler koyabileceği gibi yoldan çıkmışların gayesini hedef olarak koyabilir. Hatta bazen kasten cahilce bir hedef koyabilir. (Farabi, 1991, 43-44) Asıl olan, faziletli mille olduğu için, Farabi onun üzerinden millenin içeriğini şöyle açıklar: Milledeki görüşler ya Allah, ruhaniler, alemin yaratılışı, insanda nefsin ve aklın ortaya çıkışı, ölüm ve ötesi ile ilgili nazari konulardır ya da geçmişteki ve günümüzdeki iyi ve kötü melikleri öyle vafeden şeylerle ilgili iradi konulardır. Milledeki fiiller ise Allah'ı, ruhanileri, iyi insanları yücelten sözler ve fiiller, kötü yöneticileri aşağılayan sözler ve fiiller, şehir halkının yapması gereken fiiller ve bu fiillerdeki adaletin bildirilmesidir. (Farabi, 1991, 45-46) Farabi'ye göre, mille reise ya tamamıyla belirlenmiş olarak vahyedilir ya da vahiyden ve

vahyeden alınan güçle reis onu kendisi belirler; bu durumda fiilleri takdir etmesi için şartların ona açık/münkeşif olması gerekir veyahut mille iki yolla birlikte belirlenir. (Farabi, 1991, 44)

İlk başkan savaş, olayın vuku bulmaması ya da konunun sorulmaması gibi bir sebeple fiillerin hepsini takdir etmeyebilir. Onlar sonradan gelen reisler tarafından belirlenir. Sonra gelen ilk reisin şartlarını taşıyorsa ilkinin takdir etmediği fiilleri ikinci takdir eder. Yapılan yeni takdir, önceki hatalı olduğu için değil şartlar değiştiği içindir. Sonraki gelen ilk başkanın şartlarını taşımıyorsa ilk başkanın yaptıkları ve maksadı dikkate alınarak, yani geleneğe göre belirlenir. (Farabi, 1991, 49-52)

İlk reisin önemli bir işlevi de adaleti temin etmektir. Adalet faziletli şehir halkının tamamına ait iyiliklerin, yani can güvenliği, mal, bağışlar, kamusal statünün dağıtımında ve korunmasında ortaya çıkar. Ona göre şehir halkının hak ettiği bir pay muhakkak vardır. Bu payın altı veya üstü, zulümdür. Devlet başkanı dağıtılan iyilikleri şehir halkında korumalıdır. (Farabi, 1986, 71-73) Melik şehri idare ederken hekim gibi davranır. Zira hekim bir organın tedavisi yaparken bütün bedeni dikkate alır. Aynı şekilde, melik de şehre iyiliği dağıtırken şehrin bütününe zarar vermemesi gerekir. Şehrin her bir cüzü, mertebesi kadar iyilikten faydalanmalıdır. Şehrin bir cüzüne diğerlerine de bulaşma ihtimali olan bir fesat ulaşırsa geriye kalanların salahı için o cüzü uzaklaştırır. (Farabi, 1986, 41-43)

İlk reisin devletteki konumu Allah'ın aleme ve mevcudata olan konumuna benzer. Alemin yöneticisi Allah olduğu gibi ilk reise milleyi ulaştırması sebebiyle, faziletli şehrin yöneticisi de gerçekte Allah olur. Alemi yönetmekle toplumu yönetmek arasında bir uyum olsa da cihetleri, yani biri tabii diğeri iradi olmaları itibarıyla birbirinden farklıdır. Yönetimle farklı birçok iş tek bir amaç uğruna tek bir işe dönüşmüş olur. (Farabi, 1991, 63-66) Anlaşıldığı kadarıyla bununla, tabii iyiliğin iradi alanda da sürdürülmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

III. Karşılaştırma

Devlet başkanlarının niteliği ve işlevi üzerine burada verilen malumat bazı ölçekler dikkate alınarak karşılaştırıldığında Bilge Kağan ile Farabi arasında ortak ve farklı olan taraflar açığa çıkacaktır.

1.Devlet Başkanıyla ilgili temel kategoriler: Bilge Kagan devlet başkanlarını “bilge ve biligsiz” olarak iki temel kategoriye ayırır. “Bilge” sıfatını ili tutan, töre yapan veya töreye göre halkı toplayıp eğiten başarılı başkanların sıfatı olarak kullanır. “Biligsiz” sıfatı ise ili yönetmede ve töreyi korumada itinasız davranan, nihayetinde ili kaybeden başkanın sıfatı olarak kullanır. Farabi ise başkanları en temelde “Faziletli ve cahil” olarak ikiye ayırır. “Faziletli” terimi halkını gerçek mutluluğa sevk edecek düzenlemeleri yapan ve bu uğurda onları eğiten başkanın sıfatı olarak kullanır. “Cahil” terimi ise gerçek mutluluğun mahiyetiyle ilgili yanlış, birbirinden farklı birçok hedef tespit edip, halkını bu uğurda kullanan başkanın sıfatı olarak kullanılır. Temel kategorilerde ikisi arasındaki benzerlik hemen dikkati çekecektir. Muhteva bakımından Bilge Kağan dünyavi ve Türk toplumuyla ilgili hedeflerle sınırlı iken Farabi, faziletli reis düşüncesiyle dünya ve ahiret mutluluğu ile ilgili olup, herhangi bir toplumla sınırlı değildir.

2. Başkanın Nitelikleri: Bilge Kagan için ideal devlet başkanı bilge ve alp olur. Bilgeliği sayesinde içeride halkına, dışarıda düşmana karşı yapması gereken işleri bilir ve yapar. Farabi için de ideal başkan faziletli olur. Gerçek mutluluğu bilir ve halkının da ona ulaşması için tedbirler alır. Bilge kagan, Tengrinin dilemesine, tepesinden tutup yükseltilmesine mazhar olur. Bu itibarla ideal başkan Tengri ile bir şekilde ilişki içinde olur. Tengri onu kağan olarak takdir eder. Farabi için de faziletli reis Faal akıl ile ilişki içindedir. Ondan hikmet ve/ya nübüvvet alır. Dolayısıyla Bilge Kagan ve Farabi, ideal başkanı metafizik bir ilke ile ilişkilendirir. Bu da aralarındaki ortak hususlardan biridir.

3. Bilgelik: Bilge Kağan il tutan, törü iden ve halkı törüye göre eğiten başkanları “bilge” olarak niteler. Bu nitelik, geçmişteki kağanlar için olduğu gibi kendisi için de geçerlidir. Farabi de faziletli reisin ilk şartını “hikmet” olarak ortaya koyar. Hatta reislik için gereken şartlar dağılmış olsa da hikmeti taşıyan şahsın diğerleri içinde reis olacağını, böyle biri bulunmadığı takdirde o halkın gerçekte reissiz kalacağını ifade eder. Bu da ikisinin da bilge veya hakîm vasfını olmazsa olmaz şart olarak belirlediğini ortaya koyar. Diğer taraftan, bilge ile hakîm vasfı, içerik açısından birebir örtüşür mü? Farabi’nin hikmet hakkındaki açıklamaları nazari ve ameli felsefe üzerinde odaklanmakta ve gerçek mutluluğun

belirlenmesiyle ilgilidir. Ona götürececek yolları ve eylemleri de taakkül gücü belirler. Bilge Kağan'ın bilge kağanlarla ilgili açıklamaları daha çok Türk halkının mutluluğu ve ona götüren yollarla ilgilidir. Bu, Farabî'deki hikmete kısmen (ameli felsefeye) karşılık gelse de daha çok taakkül kuvvetine karşılık gelmektedir.

4. *Toplumsal iyiliğin kaynağı*: Bilge Kağan için devletin ve halkın iyilik ve refahı devlet başkanına bağlıdır. Kagan bilge olursa yönetim de bilge olur, halk da töreli (tüz) olur. Kagan, biligsiz olursa devlet de halk ta bundan zarar görür. İl de gider töre de. Bu sebeple kaganın niteliği hayati öneme sahiptir. Zaten atasözündeki "Balık baştan kokar" ifadesi de bunu dile getirir. Farabi için de reis hayati öneme sahiptir. Zira yönetimin ve millenin hedefini o belirler. Reis iyi olursa yönetim iyi olur, belirlediği mille de faziletli olur. Aksi halde yönetim cahil, mille de cahil mille olur. Bu itibarla Bilge Kağan ile Farabî'nin "İyilik yukarıdan gelir. Baş iyi olursa aşağısı da iyi olur" anlayışına sahip olduğu görülmektedir.

5. *Töre*: Bilge Kağan, ideal başkanların en önemli başarısı olarak töre yapmayı, onu korumayı ve ona göre halkı eğitmeyi gösterir. Töre, bilge kağanlar tarafından, Türk halkını, belli bir gaye etrafında tutarak hayatlarını nasıl idame etmeleri gerektiğini ortaya koyan düzenlemelerdir. O Türk halkına ruh/şekil verir ve onu o kılar. Onu bırakmak öz kimlikten çıkmaktır. Başkalaşmaktır. İlsiz ve hakansız kalmaktır. İşini ve gücünü, belirsiz kağanlara vermektir. Kısaca gayesiz bir hayattır. Farabi faziletli reisin, halkın öğretmeni ve mürebbisi olduğunu düşünür. Bu itibarla reis, halkını dünyada salaha ve ahirette gerçek mutluluğa ulaştıracak görüşleri ve işleri belirler. Bunlar, kavramsal düzeyde düşünenler için burhanlarla, düşünemeyen çoğunluk için misallerle ve ikna yollarıyla halka kazandırılmaya çalışılır. İlki hikmete, ikincisi de milleye, yani töreye karşılık gelir. Mille, halkı tek bir ruha dönüştürür, aralarında sevgi bağı meydana gelir ve işleri adaletle yürütür. Töre ve mille kavramları arasında, kapsam istisna edilirse büyük bir benzerlik vardır. Kapsam Bilge Kağan'a göre Türk boyları iken Farabî'ye göre ilk reisin etrafındaki halk için geçerlidir.

6. *Adalet*: Bilge Kağan ideal başkanın, devletin sahip olduğu zenginlik, toprak vb imkanları halkına dağıttığına dikkat çeker. Esasen il olmak, farklı boyları bir arada tutmakla olur. Şayet boylar kendilerine haksızlık yapıldığına kani olursa ilden çekilir. Bu sebeple kaganların, boyları il içinde (ilin bir anlamı da barıştır) tutması gerekir. Bunu yaparken de haksızlık etmemesi, töreye göre devletin imkanlarını dağıtması gerekir. Farabi de kamuya ait olan hayratın, servet ve mertebe dağıtımını, yine halkın mertebesine göre uygulanması ve bu

haliyle muhafaza edilmesini adalet olarak belirler. İdeal reisin işlevlerinden ilki ve önceliklisi adaleti ayakta tutmaktır. Bu itibarla Bilge Kağan ile Farabi, adaletin toplum içindeki işlevine müştereken dikkat çekmiştir.

Sonuç

Bu karşılaştırmanın bizi getirdiği kanaate gelince, ikisi arasında birçok konuda ortak görüş vardır. Kanaatimiz o ki, Göktürk/Kutluk devletini uzun bir süre yöneten Bilge Kağan, atalarının töresinden gelen anlayış içinde olmuş ve bu töreye göre devleti idare etmiştir. İdeal kağanların nitelik ve başarılarıyla ilgili tarihi ve şahsi birikimini anıtlarda ifade etmiştir. Her ne kadar kuramsal ve kavramsal olarak siyasetle uğraşmasa da Küyel'in ifadesiyle operasyonel anlamda yaptıklarıyla bu konulara dikkat çekmiştir. Farabi ise devlet yönetmiş bir reis değildir. Fakat yönetimin toplum için hayati derecede önemli olduğunu düşünmüş ve bu uğurda felsefi, dini ve tarihi kültürü dikkate almış ve yararlanmış görünmektedir. Farabi'nin yararlandığı kaynaklar içinde özellikle milli kültüre dikkate çekmek istiyoruz, zira babasının komutan olması, dedelerinden birinin Tarkan olması, onun askeri ve idari tecrübesi olan bir aile ocağından geldiğini gösterir. Karakter şekillenmesinde çocukluk ve gençlik döneminin kalıcı bir etkisi olduğu da muhakkaktır. Yine, yaşadığı olaylar da bu konuda ona yardımcı olmuştur. Onun devlet başkanları hakkındaki düşüncesinin, Bilge Kağan'ın tasvir ettiği bilge kağanla büyük ölçüde örtüşmektedir. Aralarındaki benzerliği "tesadüf"e bağlamak yerine "tevarüs"e bağlamanın daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Bu itibarla ikisinin de aynı kaynaktan çıktığını, yani Türk Devlet Anlayışından yararlanmış olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Yaşar. (1987), Farabi'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan (er-Reis el-Evvel) Kavramı", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2; 291-302.
- Bayraklı, Bayraktar. (1983), Farabi'de Devlet Felsefesi, Doğu yayıncılık, İstanbul.
- Cihan, A. Kamil. (2004/1) "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri", Bilimname, IV, 17-31.

- (2002/) "Orhon Yazıtlarındaki Bilge Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, 35; 89-101.
- Demirpolat-Enver- Ülger Mustafa, (2020) "Farabi'de Reis, Filozof, Hakan ve kanun Koyucu kavramları", *Muallim-i Sani Uzlukoğlu Farabi*, İstanbul: Kitap yayınevi.
- Erdoğan, İsmail, "(2020) "Farabi'nin Faal akıl Anlayışının Eski Türk düşüncesi ile Bağlantısı Üzerine", *Muallim-i Sani Uzlukoğlu Farabi*, İstanbul: Kitap yayınevi.
- Farabi, (1985). *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadila*, Neşir: A.N. Nadir, 5. Baskı, Beyrut: Darul-Meşrik
- (1991). *Kitabu'l-Mille*, Neşir: Muhsin Mehdi, Darul-Meşrik, Beyrut, ikinci baskı.
- (1992/2). *Tahsilu's-Seade*, el-A'malu'l-Felsefiyye içinde, Neşir: Dr. Cafer Alu Yasin, Beyrut: Darul-Menahil.
- (1992/2) *Kitabu't-Tenbih Ala Sebili's-Seade*, el-A'malu'l-Felsefiyye, Neşir: Dr. Cafer Alu Yasin, Beyrut: Darul-Menahil.
- *Fusulun Müntezaa* (1986). Neşir: Dr. Fevzi M. Neccar, 2. Baskı, Beyrut: Darul-Meşrik,
- Gumilöv, L.N. (1999). *Eski Türkler*, Çev. D. Ahsen Batur, İstanbul, Birleşik yayıncılık.
- Korkut, Ş. (2012) "Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Farabi", *İslam Felsefesi Tarihi*, I, Editör: B. Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınevi.
- Küyel, M. T. (1984/1) "Kut, Farabi ve İbn Sina'daki al-Akl al-Fa'al için bir Temel Oluşturabilir mi?", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Derleyen: Aydın Sayılı, Ankara: TTK.
- (1984/2) "İbn Sina'nın al-Akl al-Fa'al'ine Bir Adım Olarak Farabi'de Siyaset" *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Derleyen: Aydın Sayılı, Ankara: TTK Basımevi,
- (1994). "Bilge Kağan bir Filozof Arhont mudur", XI. Türk tarih kongresi Cilt II, Ankara: TTK.
- Tekin, T. (1988). *Orhon Yazıtları*, Ankara: TTK.
- Walzer, Richard. (1997) "Açıklama ve Yorumlar", *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fadila)*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi yayınları.

Makale Gönderim Tarihi: 31.05.2021 Makale Kabul Tarihi: 22.06.2021

Araştırma Makalesi

Fahreddin Razi'nin İbn Sina'ya Yönelttiği Eleştiriler

İsmail ERDOĞAN¹

Tülin AKSOY²

Öz

Fahreddin Razi, 12.yy da yaşamış İslam alimlerinden biridir. Yaşadığı dönemde hemen bütün ilimleri tahsil eden Razi kelam, fıkıh, tefsir, mantık ve felsefe gibi birçok ilim dalında eserler vermiştir. Kendisi dinî mevzularda, ortaya koyduğu delillerle aklı ön plana çıkarmış ve bu yönüyle kelam ilminde “İmam” olarak tanınmıştır. Özellikle bu alanda vermiş olduğu eserlerde felsefî konulara yoğun bir şekilde değinmiştir. Razi yazdığı eserlerde kelam ve felsefe konularını birleştirerek İslam düşüncesinde felsefî kelam dönemini başlatmıştır. Onun kullanmış olduğu bu yöntem felsefe ilminin müstakil olarak devamını sekteye uğratmış olsa da felsefî konuların tanınmasını sağlamıştır.

Çalışmamızda Fahreddin Razi'nin İslam filozoflarından İbn Sina'ya yönelttiği eleştirileri başlıklar halinde sunduk. Bununla birlikte eleştirilere getirdiği yorumlara da yer verdik. Böylece hem Razi'nin hem de İbn Sina'nın ortaya koydukları düşüncelerin bir bütün halinde anlaşılmasına katkı sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin Razi, Tanrı, Kelam, Varlık, Filozof.

Atıf/Reference: İsmail Erdoğan-Tülin Aksoy, “Fahreddin Razi'nin İbn Sina'ya Yönelttiği Eleştiriler”, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.2, 2021, 14-25.

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ismailerdogan@firat.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1939-8429>,

² Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, <https://orcid.org/0000-0003-0321-965X>, aksoy.tln34@gmail.com

Fahreddin Razi's Criticism Against Avicenna

Abstract

Fahrettin Razi is one of the Islamic scholars who lived in the 12th century. Razi, who collected almost all sciences during his lifetime, has written works in many branches of sciences such as kalam, fiqh, tafsir, logic and philosophy. He brought the mind to the forefront with the evidence he put forward in religious matters and was known as the "Imam" in the science of kalam. In particular, he has intensely touched upon philosophical issues in his works in this field. Razi started the period of philosophical theology in Islamic thought by combining the subjects of kalam and philosophy in his works. Although this method that he used interrupted the continuation of the science of philosophy independently, it provided the recognition of philosophical subjects.

In our study, we presented the criticisms of Fahreddin Razi land against Avicenna, one of Islamic philosophers, under headings. In addition to this, we also included the comments made by the critics. Thus, we tried to contribute to the understanding of the thoughts put forward by both Razi and Avicenna as a whole.

Key Words: Fahreddin Razi, God, Kalam, Presence, Philosopher

Giriş

Fahreddin Razi, felsefeyi kelama dahil eden ve böylece kelamın felsefîleşmesini ve felsefenin de kelamlaşmasına yol açan bir düşünürümüzdür. Onun ve daha sonra gelen Urmevi gibi bazı kelamcılarının çabaları sonucu felsefe ile kelam iç içe girerek birleşmiştir. Razi'nin açtığı bu çığır sonradan gelen bazı kelamcılar tarafından takip edilmiş ve felsefe, kelam ilmi içinde ve onunla birleştirilmiş olarak devam etmiştir. Yani felsefe, ayrı bir ekol ve sistem olarak tahsil edilmek yerine kelam ilmi içinde konularına göre yayılmıştır. Bu ise felsefenin İslam dünyasında gerilemesine ve bazı dönemlerde unutulmaya yüz tutmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan ise felsefenin Sühreverdi ve Arabi tarafından varlıkçılık yönü ele alınarak tasavvuflaştırılmıştır. Bunun sonucu felsefe kelamın içinde ve tasavvufa sızdığı kadarıyla öğrenilmeye çalışılmıştır.

Razi felsefeyi kelama dahil etmekle birlikte kelama Aristo geleneğine göre bir yön vermiştir. Bu durum İslam dünyasında Eş'ari kelamın ve görüşlerinin yayılmasına sebep olmuştur.³ Razi'nin düşüncesinin şekillenmesinde en büyük pay sahibi olan filozof İbn Sina'dır. Ayrıca onun felsefi eserleri İbn Sina'nın İşarât ve Uyunu'l-Hikme'ye yazdığı şerhler ile el-Mebahisu'l-Meşrikiye isimli eserdir. Razi bu eserinde tamamen felsefi metotları kullanmıştır. Zira eserin hazırlanışı ve muhtevası aşağı yukarı İbn Sina'nın Şifa adlı eserinde müzakere ettiği konuların aynısıdır.⁴

Fahrettin Razi'nin İbn Sina'ya yönelttiği eleştirileri birkaç başlık altında toplamak mümkündür:

a. Tanrı'nın Zatı ve Mahiyeti

Farabi ve İbn Sina'ya göre Vacib'ul-Vücud'da mahiyet ile varlık (vücud) aynı şeydir. Yani Allah'ın mahiyeti demek onun vücudu demektir. Diğer bir ifade ile Allah'ın vücudu mahiyeti demektir. Mümkün varlıklarda ise mahiyet-vücud farklı olup bunlar ayrı şeyleri ifade eden kavramlardır.

Razi Allah'ın zat ve mahiyeti konusunda filozoflara katılmamaktadır. Ona göre Allah'ın varlığı ile mahiyeti birbirinden ayrıdır. Ancak varlık ise Allah'ın mahiyetine araz durumundadır.⁵ Razi bu görüşünü ispatlamak için on bir tane delil getirmiştir. Bunlardan bazıları şu şekilde özetlenebilir.

Allah'ın mahiyeti, zorunlu olarak onun varlığını ihtiva etmez. Aynı şekilde mahiyetin bir hususiyetini veya sıfatını, onun varlığına atfetmek de zorunlu değildir. Dolayısıyla mahiyet ve varlık birbirinden tamamen bağımsızdır.⁶ Aynı şey mümkün varlıklar için de

³ İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, (Haz. Sabri Hizmetli), Ankara, 1981, s. 54.

⁴ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1987, s. 254.

⁵ Süleyman Uludağ, Fahreddin Razi, Ankara, 1991, s. 75-77.

⁶ Fahri, age, s. 255.

geçerlidir. Ancak mümkün varlıkların vücut bulması için önce harici bir taayyüne ihtiyaç bulunmaktadır. Allah'ın ise böyle bir harici taayyüne ihtiyacı olmayıp bunu belirleyen de yine kendisidir.

Filozofların çoğunluğu “varlık”ın “var olanlar” (mevcudat) arasında ortak bir nitelik olduğunu savunmuşlardır. Razi'ye göre ise bu doğru değildir. Eğer öyle olsaydı varlık mahiyetten ayrı olurdu. Böylece “varlık”, “var olmayan” (adem) bir nesnede var olurdu. Bunu kabul etmek ise cisimlerin varlığı hakkında şüphelerin oluşmasına sebep olurdu.

Filozoflara göre varlıklar zorunlu (vacib) ve olurlu (mümkün) olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Böyle olmasına rağmen bu iki kısım arasında ortak olan şey, ikisinin de “var” olmasıdır. Çünkü biz bir nesnenin varlığını bildiğimiz zaman, onun cevher veya ilinti olduğuna dair inancımızın değişmesi ile onun varlığı hakkındaki inancımız değişmez. Bu ise varlığın iki kısmı arasında ortak bir durum olduğunu göstermektedir.⁷

İbn Sina'ya göre “Zorunlu Varlık”ın zatı ile mahiyeti aynı olduğu halde, mümkün varlıkların mahiyetleri varlıklarından başkadır. Mahiyetler dış varlıklardan ayrılabilirler. Dışarıda var olmadığı halde, üçgeni düşünebiliriz. Mahiyetlerin hem dışarıda ve hem de zihindeki varlıkların her ikisinden birden soyutlanması uygun değildir. Aynı zamanda onlar teklik veya çoklukla nitelenmezler. Mesela siyahlık kavramını ele alalım. Bunu teklik veya çoklukla nitelemek mümkün değildir. Mahiyetlerin bir başka özelliği de yapılmamış (gayr-i mec'ul) olup, gerçekleşmesi için başka şeylere muhtaç olmalarıdır. Kendilerini ortaya çıkaran şey kalktığında kendileri de ortadan kalkarlar.

Razi'ye göre İbn Sina'nın vermiş olduğu bu tür bir hüküm yanlıştır. Onların, varlık ve mahiyet hakkındaki görüşlerinde belirttikleri “varlık ortadan kalkınca mahiyet de kalkar” sözleri manasızdır. Burada “siyahlık” kavramını inceleyecek olursak şu sonuca varırız: Kendisine hükmedilen konu “siyahlık” ve kendisi ile hükmedilen yüklem de “o siyahlık değildir” sözüdür. Halbuki konunun yüklemine meydana geldiği anda sabit olması gerekir. Bunun sonucu olarak da elbette onun siyah değil iken siyah olması gerekir. İş de bu muhaldir.⁸

Fahreddin Razi'nin bu konudaki tenkitleri iki noktada özetlenebilir: Birisi varlık sözünün müşterek bir söz olması ve diğeri de mahiyetin varlığı gerektirdiği meselesidir.

⁷ Fahreddin Razi, Kelam'a Giriş, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1978, s. 49.

⁸ Razi age, s. 54-55.

Fahreddin Razi, İbn Sina'nın Allah'ın varlığının mahiyetine araz olmadığı, zat ile mahiyetin aynı olduğu görüşünü çürütmek istemektedir. Ona göre zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ayrılığı ortaya koyacak özellikler, mahiyete katılan birtakım sıfatlardır.

Razi'ye göre İbn Sina ve onun gibilerin hem Allah'ın varlığının hakikati ile aynı olduğunu, hem de varlığı bilindiği halde hakikatinin bilinemeyeceğini söylemeleri bir çelişki teşkil etmektedir. Öyleyse ya Allah'ın mahiyeti varlığının aynı değildir ya da varlığı bilindiği gibi mahiyeti de bilinmelidir.⁹ İbn Sina'ya göre Allah'ın zatının künhü ve mahiyeti ne dünyada ne de ahirette bilinemez. Razi ise bu konuda İbn Sina'dan farklı görüşler ileri sürmektedir. O bazen Allah'ın hakikatinin kesinlikle bilinebileceğini iddia ederken, bazen de (Allah'ın hakikatinin) bu dünyada bilinemeyeceğini açıkça belirtir.¹⁰

Razi, filozofların iddia ettiği gibi insan aklı Tanrı'nın zatını ve hakikatini idrak etmekten aciz ise, filozofların da bu konuda hiçbir şey söylememeleri gerektiğini iddia etmektedir. Zira onlar hem Allah'ın zatının idrak edilemeyeceğini savunurlar hem de O'nun varlığının kendilerince anlaşıldığını ileri sürerler. Oysa bir şeyin idrak edilemediği halde anlaşılması aklen mümkün değildir.

b. Tanrı'nın Sıfatları

Filozoflar, Tanrı'nın özüne zaid sıfatları olmadığını tersine sıfat olarak kabul edilen şeylerin özününü aynı olduğunu iddia ederler. Onlara göre Tanrı'nın özüne zaid olan ve onunla kaim olan bir sıfatı olsaydı, bu sıfat mevcuduna ihtiyacından dolayı mümkün ve mümkün oluşundan dolayı da bir sebebe muhtaç olurdu. Bu sebep ise ya Tanrı'nın özünün kendisi ya da başkası olacaktır. Eğer bu sebep Tanrı'nın özü olmuş olsaydı bu durumda Tanrı'nın bu sıfatın hem kabul edicisi hem de faili olması gerekirdi. Bu ise imkansızdır. Eğer bu sebep başkası olsaydı, Tanrı'nın sıfatında başkalarına muhtaç olması gerekirdi ki bu da imkansızdır. Öyleyse Tanrı'nın özüne zaid sıfatları yoktur.

⁹ Hüseyin Atay, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ankara, 1974, s. 27-28.

¹⁰ Uludağ, age, s. 82-83.

Filozoflar, Mutezile ve diğer bazı gruplar gibi Tanrı'nın sıfatları meselesinde selbi sıfatları kabul etmişlerdir. Mesela Tanrı cisim değildir, cismani değildir, mümkün değildir, zaman ve mekanla mukayyed değildir gibi. Aynı şekilde Tanrı'nın evvel, ahir, halik, rezzak olması gibi sıfatlarını da kabul etmişlerdir. Ancak bu sıfatları da selbi sıfatlara rucü ettirmek suretiyle te'vil etmişlerdir. Mesela, Tanrı'nın Kıdem ve Beka sıfatlarını şu şekilde izah ederler: Tanrı'nın Kadim olması, varlığından önce yokluğun bulunmaması, Baki olması ise varlığını yokluğun takip etmeyecek olmasıdır.

İbn Sina ve onun temsil ettiği anlayışa göre Tanrı'nın hakiki bir sıfatı vardır. O da "İlim" sıfatıdır.¹¹ Allah'ın ilmi, O'nun zatının dışında zatı ile varlık kazanan bir niteliklerdir. Diğer tüm sıfatlar ilim sıfatında toplanmıştır. Mesela Allah'ın işitme ve görme sıfatı, onun işitilen ve görülenleri bilmesinden ibarettir. Eğer gerçekten görme faaliyeti olmuş olsaydı o zaman Allah'ın göze ve göz içerisinde görülen nesnelerin kendisine benzediği bir ağ tabakasına sahip olması gerekirdi. Bu ise Allah için muhaldir.

Fahreddin Razi, bu görüşlere şöyle cevap vermektedir. Allah, diridir. Diri olanın işitme ve görme gibi sıfatlarla nitelenmesi mümkündür. Eğer Tanrı bu niteliklerle nitelenmiş olmazsa onun karşıtı bir nitelik ile nitelenmiş olur. Bundan dolayı Allah, Kur'an da belirtilen sıfatlara ayrı ayrı sahiptir. Eğer bunlara sahip olmazsa bunların karşıtıları olan selbi sıfatlarla sıfatlanmış olur ki bu ise Allah için bir eksiklik olacağından imkansızdır.¹²

c. Tanrı'nın İlmi Meselesi

İbn Sina'ya göre Tanrı, teşekkül etmiş olan cüz'ileri, teşekkül etmiş cüz'iler olarak değil onları külli bir tarzda bilebilir. Aynı şekilde Tanrı zamana bağılı değişken cüz'ileri - ister cisimsel isterse ruhsal olsun - cüz'i olmaları durumunda cüz'i olarak bilemez. Çünkü Tanrı bütün cüz'i olayları ve bu olayların içinde meydana geldiği zamanları bilir ise de bu bilme eylemini zaman kavramı altına girmekten münezzeh olan bir bilgi ile bilir. Böylece yerde ve gökte bulunan tüm varlıkların ve olayların zerresi bile O'nun bilgisinin dışında kalmaz.

¹¹ Alaaddin Ali Tusi, Tehafütü'l-Felasiyet, (Kitabu'z-Zuhr, Çev. Recep Duran), Ankara, 1990, s. 107; Razi, age, s. 174.

¹² Razi, age, s. 164.

Tanrının bilgisinde geçmiş (idi), şimdiki (-dır) ve gelecek (-caktır) diye bir ayrım yoktur. Tanrı'nın bilgisi bu üç vasıf denilen zaman kavramıyla alakadar değildir.¹³ Mesela, eğer Tanrı Zeyd'in evde olduğunu bilirse, bu kendisi için bir bilgidir. Şayet evden çıktığında, bunu da bilirse kendi bilgisinde bir değişiklik olur. Eğer bilmez de Zeyd evden çıkarken hala onun evde olduğuna dair bilgisi devam ederse bu ise cahilliktir.

Razi bu tür görüşleri dolayısıyla genelde filozoflar ve özelde İbn Sina'nın karşısında yer almaktadır. Zira ilim, Yeni Eflatuncuların iddia ettikleri gibi bilinenin suretine bürünmek değil, bilakis bilinen ile bilen arasında özel bir alakadır. Meseleye bu boyuttan yaklaşan Razi'ye göre filozofların iddia ettikleri gibi cüz'i şeylerin bilinmesi Tanrı'nın ilminde bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü asıl değişiklik, varlıkların izafetinde bulunmaktadır. Dolayısıyla izafetlerdeki değişiklik, zatta bir değişiklik meydana getirmez. Buna göre cüz'ileri bilme işinde değişen şey Tanrı'nın zatı olmayıp, O'nun bilinen şey ile olan alakasıdır. Böylece Razi Tanrı'nın ilminin zatını, küllileri ve cüz'ileri tamamen kuşattığına inanmaktadır.¹⁴

d. Sudûr ve Alemin Kıdemi Konusu

Filozoflara göre âlem Tanrı'dan sudûr (emanation) etmek suretiyle meydana gelmiştir. Tanrı'dan ilk sudur eden varlık "akıl"dır. Bu akıl özü itibariyle basit bir şey ise de bir varlığı, bir mahiyeti, varlığı bakımından özüne nazaran bir imkanı ve kaynağına nazaran bir zorunluluğa sahiptir. Bu akıl, özünü ve kaynağını düşünmek suretiyle kendisinden felek, nefis ve ikinci bir aklın sudûr etmesine vesile olur. Bu ikinci akıldan da aynı şekilde bir akıl, bir nefis ve bir felek sudûr eder. Bu durum en son akıl olan Faal Akıl ve unsurlar aleminin heyulasının sudur etmesine kadar devam eder. Böylece Ayaltı Alem ve bu alemdeki heyula ile birlikte suretler de meydana gelir.¹⁵ Bütün bunlar zamansız olarak meydana gelmişlerdir.

İbn Sina ve diğer filozoflara göre alem, Tanrı'dan sudûr ettiği için zorunludur. Ancak bu zorunluluk Tanrı'nın zorunluluğu gibi değildir. Onların belirttikleri zorunluluk, kendi istilahlarında "vacib li-gayrihi" (dolayısı ile zorunlu) olarak isimlendirdikleri bir zorunluluk

¹³ Kemal Paşa Zade, Tehafüt Haşiyesi (Haşiya ala Tahafut al-Falaşifa, Çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1987, s. 530-533.

¹⁴ Razi, age, s. 169; Fahri, age, s. 255.

¹⁵ Kemal Paşa Zade, age, s. 311-312.

olup, alem Tanrı'ya nispetle zorunludur, demektir. Bu aynı zamanda alemin kadim olduğunu da göstermektedir.

Onlara göre zaman kadim olduğu için alem de kadimdir. Zira zaman hareketin sayısıdır. Hareket ise varlığa bağlıdır. Varlık meydana gelmezden önce hareket olamayacağı için zaman kadimdir, dolayısıyla alem de kadimdir. Filozoflar ayrıca alemin Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr ettiğini ve Tanrı'nın buna bir dahli bulunmadığını da iddia etmektedirler.¹⁶

Razi, İbn Sina ve diğer filozofların ileri sürdükleri sudûr nazariyesini tenkit eder. O'na göre alem Tanrı'dan sudûr etmeyip yoktan yaratılmıştır. Bu yaratma ise Tanrı'nın isteği doğrultusunda gerçekleşmiştir.¹⁷

Razi, alemin kıdemi konusunda filozofların görüşüne yaklaşır gibi görünse de kesin bir ifade kullanmaktan kaçınmaktadır. Gerçi önceleri alemin yaratılmış olduğunu (hadis) iddia etmiş olsa da son eserlerinde bu konuda daha ihtiyatlı bir dil kullanmıştır. O'na göre semavi kitaplarda alemin yaratılmış ya da ezeli olduğu hususu açıkça ifade edilmemiştir. Kur'an'da geçen "halik", "fâtır", "gani", "kuni" gibi kelimelerin yoktan yaratma anlamına gelmediğini ve bu konuda insan aklının aciz ve yetersiz kaldığını belirtmiştir.¹⁸

Ancak o, alemin mümkün ve dolayısı ile de hadis olduğuna dair deliller ileri sürmüştür. Bu deliller hudus delili, imkan delili, arazların hudusu delili ve arazların imkanı delili olmak üzere dördtür.

Razi'nin bu deliller içerisinde büyük burhan diye tanımladığı delil ise şöyledir: Zorunlu Varlık'tan (Tanrı) başka her şey haddizatında mümkündür. Haddizatında mümkün olan her şey sonradan meydana gelmiştir. O halde Zorunlu Varlık haricinde tüm alem de sonradan olmalıdır.

İmkan delilini şöyle izah eder: Eğer varlıklar içerisinde Zorunlu Varlık varsa mesele yok. Şayet böyle bir varlık yoksa bu durumda bütün varlıkların mümkün olması ve sonuç itibari ile var olmaması lazımdır. Oysa mümkün varlık vardır. O halde onun var olmasını sağlayan zorunlu bir varlık vardır. Bu varlığın vücuda getirdiği varlık ise hadistir.¹⁹

¹⁶ Razi, age, s. 78.

¹⁷ Fahri, age, s. 255.

¹⁸ Uludağ, age, s. 85.

¹⁹ Uludağ, age, s. 79.

e. Cisim, Suret ve Heyula Konusu

İbn Sina'ya göre cisim, heyula ve suretten meydana gelmiştir. Bu ise cismin, yer kaplamayan bir nesneye konan (hulul eden) nitelik olmasından ileri gelmektedir. Yer kaplama (tehayyüz) suret, yerin kendisi ise heyuladır. Cisim aslında birdir, ama ayrılmayı kabul eder. Bir şeyi kabul eden şey elbetteki kendisini kabul edenle birlikte bulunur. Oysa bitişiklik, ayrışıklık ile beraber bulunmaz. Bundan dolayı ayrılmaya kabiliyeti olan nesne bitişmeye aykırı olur.²⁰

Razi'ye göre bu iddiaya şöyle bir cevap verilebilir. Nesnelerin ayrışmasının sayılma (teaddüt) ve birleşmesinin de birlik (ittihad) olduğunu söylemek mümkündür. Eğer bir cisim bitişik iken ayrılmışsa, bunun manası sadece o cismin ayrılması değil, aynı zamanda çoğalması demektir. Eğer bitişiklik devam ediyorsa hala birliğini muhafaza ediyor demektir. Aslında birlik ve çokluğun her ikisi de araz olup, bulundukları yer cisimdir.²¹

f. Peygamberlik Konusu

İbn Sina'ya göre insanlardan bazıları, Allah tarafından peygamber olarak görevlendirilirler. Peygamberlerin beşerî ve nebevî olmak üzere iki yönleri bulunmaktadır. Peygamberler, peygamberlik yönü ile Faal Akıl'la özdeşdir. Aynı şekilde vahyi veren de Faal Akıl olan vahiy meleği yani Cebrail'dir. Buna göre peygamber nübüvvet yönü ile vahyi veren, beşer yönü ile de vahyi alan durumundadır.

Peygamberlerde istisnai bir güç olan muhayyile özelliği bulunmaktadır. Bu özelliği sayesinde peygamber zihni, akli hakikatleri ve kavramları hayati imajlara ve güçlü sembollere dönüştürür. Bu esnada kendisi melekleri görebilir ve onların seslerini işitebilir. Böylece peygamber Faal Akıl ile doğrudan temasa geçerek hakikatleri vasıtasız olarak kavramış olur. Peygamberlerin Faal Akıl ile kolayca temasa geçmelerinin sebebi, insan aklında yeti halinde bulunan melek tabiatına sahip olmasıdır.

²⁰ Razi, age, s. 107.

²¹ Razi, age, s. 108.

İbn Sina'nın peygamberlikle ilgili dikkat çeken bir iddiası da peygamberlerin yeni bir şeriatle gönderilmelerinin siyasi ve sosyal ihtiyaçlara bağlı olduğu yönündedir. Peygamberler dini hakikatleri halkın kapasitelerine göre ve onların anlayacağı şekilde sembollerle anlatırlar.

Razi, peygamberlik konusuna Farabi ve İbn Sina gibi filozoflardan biraz farklı yaklaşmıştır. O, öncelikle peygamberlik müessesesine kesin olarak inanmış ve peygamber göndermenin faydalarına değinmiştir. Peygamber göndermenin faydalarını anlamak için, nesnelerin akılla kavranılıp kavranılmadığına bakmak lazımdır. Bazı nesneler ve olaylar sadece akıl tarafından kavranılır. Mesela insan akli kâinatın hâkim bir Yaratıcı tarafından yaratıldığını bulabilmesine rağmen, ona karşı yapılacak görevleri bilemeyebilir. Bunun için bir peygamberin olması lazımdır.

Bazı nesneler ise sadece akılla kavramak mümkün değildir. Bu hususta peygamberlik müessesesi devreye girmektedir. Zira akıl, ancak kendisinin kaldırabileceği şeylerden sorumludur. Mesela akıl ibadet etmenin lüzumuna inanır ancak bunun nasıl yapılacağını bilemez. Bu ve benzeri birçok husus ancak peygamberler tarafından izah edilir.²²

Razi, peygamberlerin gaybı bildiği hususunda ise İbn Sina ile aynı görüştedir.²³

g. Mucize Konusu

İbn Sina'ya göre peygamberlerin mucize göstermeleri imkânsız değil, bilakis, tabii bir seyirdir. Ona göre peygamberlerden mucizelerin zuhuru, alemin Tanrı'dan zuhuru gibi bir şeydir. Onların mucize göstermeleri peygamberler için tabii, ancak halk için imkansızdır. Onların göstermiş oldukları harikulade şeyler, zaten yaratılışlarında mevcut olan şeylerdir. Yoksa tabii sürecin dışına çıkan, onların akışını değiştiren bir hadise değildir.

Razi'ye göre mucize ittifakla peygamberliğin delilidir. Ancak yeterli delil değildir. Mucize ayrıca filozofların iddia ettiği gibi tabii bir seyir olmayıp, normal tabii kuralların dışında cereyan eden bir iş olup, karşı çıkılmayacak bir meydan okumadır. Mucize, peygamberlerin isteği ile Allah tarafından gerçekleştirilir. Bu, büyü ve göz boyacılıktan ayrı olduğu gibi, kerametten de farklı bir şeydir.²⁴

²² Razi, age, s. 217-219.

²³ Razi, age, s. 208.

²⁴ Razi, age, s. 208.

Razi, mucizeyi değişik şekillerde izah etmiş ve bazı izah tarzlarında İbn Sina ile yakın görüşler ileri sürmüştür. İbn Sina'ya göre peygamberler Faal Akıl ile temas kurarak ondan doğrudan doğruya bilgi aldıklarını ileri sürmektedir. Razi de mucizeyi izah ederken hemen hemen aynı şeyi söylemektedir. Ona göre peygamberler bazı noktalarda Faal Akıl ile irtibata geçerek diğer insanlarda bulunmayan bir bilme ve yapma gücüne sahip olmaktadırlar. Bunun sonucu da insanüstü bir güç kazanırlar ki bu da mucizedir.²⁵

h. Ruh Konusu

İbn Sina'ya göre ruh ezeli olmayıp, bedenle birlikte sonradan yaratılmıştır. Zira beden yaratılmadan önce ruhun yaratılması durumunda, ruhun beden ile bir ilişki kurma problemi ortaya çıkar. Eğer ruh zat olarak bedenden önce olsaydı, bu durumda ikisi arasında illet-malul gibi bir ilişki meydana gelmiş olurdu. Bu durumda ruh bedenin sebebi ve beden de zorunlu olarak ruhun malulü olurdu. Ancak bu durumda bedenin olmadığını düşündüğümüzde, ruhun da olmadığını düşünmemiz gerekecektir.²⁶ Halbuki ruh, sonradan olmasına rağmen bakidir.

İbn Sina'ya göre ruh, cüz'ileri kavrayamaz. O, ancak külli kavramları bilir, cüz'ileri ise külli olarak kavrar.

Razi, ruh konusunda Farabi ve İbn Sina gibi filozoflara yakın bir görüş içerisinde. Gerçi o ruhun ezeli mi yoksa sonradan mı olduğunu açıkça belirtmiyor. Ama ruhun ebediliği konusunda filozoflarla aynı kanaati paylaşmaktadır. Zira nefsin baki olmasından maksat, mutluluk ve bedbahtlığın olduğunu ispat etmektir. Razi, İbn Sina'nın ruhun cüz'ileri kavrayamaz görüşüne de karşı çıkmaktadır. Ona göre nefis, tümeli kavradığı gibi tikeli de kavrama niteliğine sahiptir.²⁷

1. Mead Konusu

²⁵ Uludağ, age, s. 87.

²⁶ Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ula, İstanbul, 1994, s. 262-263.

²⁷ Razi, age, s. 235.

İbn Sina'ya göre Allah, ahirette insanları tekrar diriltecektir. Ancak bu diriliş beden ve ruh ile birlikte olmayıp, sadece ruhani bir diriliş olacaktır. Ahiretteki mutluluk ve ceza, bedeni şekillerden arınmış nefislerin ölümden sonra diriltilmesiyle olacaktır. Zira lezzet ve acı, uygun olanı kavramadır. Ona uygun olan da soyutları kavramadır. Kavrama ölümden sonra meydana gelir. Bunun için ölümden sonra da lezzet ve acı bulunmaktadır.

Razi'ye göre Müslümanlar, cüz'ilerin dağılmasından sonra toplanması anlamına gelen haşrin (mead) olduğu hususunda müttefiktirler. Bu hem aklen mümkündür ve hem de peygamber tarafından bildirildiği için dinî bir inançtır.

Haşrin mümkün olması, yapana ve kabul edene göre sabit olur. Bu durumda ikisi de (yapan ve kabul eden) mevcuttur. Yeniden yaratılmayı kabul eden varlığa göre, cismin kendisinde bulunan nitelikleri (araz) kabul etmesi, özü bakımından onda mevcut olan bir durumdur. Bu kabullenme daimidir. Yapan bakımından duruma baktığımızda ise, Allah cüz'ileri bildiğinden dolayı her şahsın cüz'ilerini aynen bilip onları toplamaya ve her türlü mümkününe gücü yettiğinden dolayı onlarda hayatı yaratmaya kadirdir. Durum böyle olunca tekrar yaratma da mümkün olur. Zira Peygamber, bedeni haşri yoruma kapalı bir şekilde açıkça haber vermiştir.²⁸

Sonuç

Felsefenin bağımsızlığının zedelendiği bir dönemde, onu kelam ilmi ile mezcederek işleyen Fahreddin Razi, hem mütekellim hem de filozof olarak tanınmaktadır. O, doğru bildiği görüşlerini dile getirirken, kendi görüşüne muhalif olan diğer görüşleri de zikretmiştir. Bunlardan birisi de o zamana kadar Gazali dışında ciddi bir şekilde tenkit edilmeyen büyük filozof İbn Sina'dır.

Razi, tenkitlerini Şerhu'l-İşarât, Uyunu'l-Hikme, el-Mebahis ve el-Muhassal'da toplamıştır. Tenkitlerini genelde Allah, alem, zat ve mahiyet, zorunluluk ve imkan, alemin kıdemi, ruh, mead ve Allah'ın sıfatları gibi konularda yoğunlaştırmıştır.

Razi'nin tenkitleri İslam Felsefesinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Zira o bir taraftan filozofları ve özellikle İbn Sina'yı tenkit ederken, diğer taraftan da onun görüşlerinin

²⁸ Razi, age, s. 234-238.

bilinmesine yardımcı olmuştur. Hatta İbn Sina'nın eserlerinden İşarât'ın özetini Lübab el-İşarat adı altında bir eser yazarak tanıtmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Razi, Fahreddin, Kelam'a Giriş, (el-Muhassal, Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1978.

İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, (Haz. Sabri Hizmetli), Ankara, 1981.

Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1987.

Uludağ, Süleyman, Fahreddin Razi, Ankara, 1991.

Atay, Hüseyin, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ankara, 1974.

Tusi, Aleaddin Ali, Tehfütü'l-Felasife (Kıtabu'z-Zuhr, Çev. Recep Duran), Ankara, 1990.

Kemal Paşa Zade, Tehafüt Haşiyesi (Hasiya ala Tahafut al-falasifa, çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1987.

Günaltay, Şemseddin, Felsefe-i Ula, İstanbul, 1994.

Makale Gönderim Tarihi: 31.05.2021

Makale Kabul Tarihi: 22.06.2021

Araştırma Makalesi

İhvan-ı Safa'nın Ahlak Anlayışında Kişiliğin Oluşması

Hamdi ONAY¹

Veysi ABDULAZİZ²

Öz

Felsefi görüşlerinde insanı temel alan İhvan-ı Safa topluluğunda Ahlâk kavramı çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu öneminden dolayı hayatın her alanında gerekli olan ahlâkî davranışlar genişçe incelenip değerlendirilmiştir. İyi ahlâkın dünyada ve ahirette insanın mutlu olmasını sağlayacağı, kötü ahlâk ve olumsuz davranışların da insanı mutsuz ve bedbaht kılacağı şeklinde yorumlanmıştır. İhvan-ı Safa, insanı kötü ve ahlâksız bir duruma düşüren, toplum tarafından da hoş karşılanmayan menfi tutumların insanın şahsını etkilediği gibi içinde yaşadığı toplumu ve sosyal çevreyi de etkilediği görüşünü savunur. Bu bağlamda insan, iyi ahlâk sahibi olmalı ve toplum içinde mevcut olan çoğunlukla dinlerin vaaz ettiği genel kurallara uymalıdır.

İhvan-ı Safa'ya göre ahlaki tutum ve davranışların ilim alanında olduğu kadar siyaset alanında da önemli bir konu olarak karşımıza çıkar. Kişinin aldığı eğitime göre şekilleneceğini ifade eden İhvan, aldığı eğitimden dolayı ulaştığı seviye ile kibre

Atıf/Reference: Hamdi Onay-Veysi Abdulaziz, "İhvan-ı Safa'nın Ahlak Anlayışında Kişiliğin Oluşması", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.2, 2021,

¹ İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi hamdi.onay@inonu.edu.tr Orcid No: 0000-0002-0867-278x

² İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

kapılmadan ilmin izzetini koruma adına iyi ahlâk sahibi olması gerekmektedir. Yönetme sanatı olarak literatüre geçen siyaset anlayışı, ahlaki ilke ve kurallara muhtaç bir alan olarak incelenmiştir; diğer bir ifadeyle devlet yönetiminde bulunan kimselerin ahlaki ilke ve kurallara harfiyen uyma mecburiyeti söz konusudur. Nitekim İhvan, devlet başkanının ve devlet kademelerinde görev alan devlet adamlarının iyi ve ahlâklı olması devletin ömrünün uzaması ve vatandaşların huzurlu ve mutlu bir şekilde yaşamasının önemli şartlarından olduğuna vurgu yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: İhvan-ı Safa, İslam Felsefesi, Ahlâk, Mutluluk, İyilik, Kötülük

The Formation of Personality in Ikhwan-ı Safa's Understanding of Morality

Abstract

The concept of Morality has a very important place in the İhvan-ı Safa community, which is based on human in its philosophical views. Due to this importance, moral behaviors that are necessary in all areas of life have been extensively studied and evaluated. It has been interpreted that good morals will make people happy in this world and in the hereafter, and bad morals and negative behaviors will make people unhappy and miserable. İhvan-ı Safa defends the view that negative attitudes, which make people into a bad and immoral situation and are not welcomed by the society, affect the society and social environment in which they live, as well as their personality. In this context, a person should have good morals and obey the general rules preached by mostly religions in society.

According to İhvân'ı Safa, moral attitudes and behaviors appear as an important issue in the field of politics as well as in the field of science. The Brotherhood, who stated that a person will be shaped according to the education he received, must have good morals in order to protect the dignity of science without being arrogant with the level he has reached due to his education. The understanding of politics, which has entered the literature as the art of management, has been examined as a field in need of moral principles and rules; In other words, people in the state administration are obliged to

strictly comply with moral principles and rules. As a matter of fact, the İhvan emphasized that the good and morality of the head of state and the statesmen working in the state levels is one of the important conditions for the prolongation of the life of the state and for the citizens to live peacefully and happily.

Keywords: İhvan-ı Safa, Islamic Philosophy, Morality, Happiness, Goodness, Evil,

Giriş

İslam düşüncesinde ahlak ilminin oldukça geniş ve o ölçüde önemli bir yeri vardır. İnsanın kazanması gereken ahlaki erdemler, doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an ve hadislerde hak ettiği değerde yerini almıştır. Zira hem Kur'an'da hem de Sünnette hedeflenen en temel gaye, insanın varlık kategorileri içindeki yaradılışına uygun erdemlerle bezenmesini ve yetkinliğe ulaşmasını sağlamaktır. Bu manada Kur'an, insanın ahlaki hüküm ve tercihlerinde yanlış yapmasını önleyerek onu güzel ahlaklı, erdemli birey haline getirmek için çeşitli ahlaki ilkeler ortaya koymak suretiyle İslâm ahlakına kaynaklık etmiştir. Kur'an, işaret ettiği her konuda olduğu gibi ahlâk konularını da sistematik bir tarzda ele almamış olmakla birlikte bir ahlâki sistem oluşturulmasına imkân verecek zenginlikte nazari prensipler ve ameli kurallar ortaya koymuştur. Buna karşın, Kur'an-ı Kerim'de ahlakla ilgili sadece soyut ahlâki ilke ve kurallar yer almaz. Bunların ötesinde insanı bir bütün olarak ele alan, toplumsal hayatın işleyişiyle ilgili ortaya çıkabilecek ahlâki sorunlara işaret eden kıssa ve örnekler de yer almaktadır.

Ancak Kur'an'da ifade edilen ahlaki ilkelerin insanlar için örnek olabilmesi, ancak hayatın akışı içerisinde uygulanmaları ve somutlaştırılmaları ile mümkündür. Dolayısıyla ahlâki kural ve ilkelerin insan için örnekliği, bir beşer tarafından somutlaştırılmaları ile mümkün olur. Bu yüzden Peygamberimizin ahlâk alanındaki uygulamaları toplumun bütün kesimlerini kapsayacak kadar geniş ve detaylıdır. O, ayetleri sahabeye sadece aktaran değil, aynı zamanda onların nasıl anlaşılıp uygulanmaları gerektiğini gösteren güzel bir örnek olarak kendisinden sonra bireysel ve toplumsal hayata yön verebilecek bir sünnet külliyatı bırakmıştır. Bu itibarla "*İslâm*

ahlâkı" ifadesi, İslâmiyet'in insana sunmuş olduğu hayat tarzını ve bu hayat tarzının arkasında bulunan düşünce dünyasını anlatmak için kullanılır. Bu yüzden Hz. Peygamber hadislerinde; ahlâk, hukuk ve muamelat gibi hayatın pratik yönüne dair hayati konulardan bahsetmektedir.

Bununla beraber İslam ahlak anlayışı, İslam inançlarını temel alarak, Antikçağdaki ahlak filozofları ve ahlak okullarının düşünceleriyle gelişip zenginlik kazanmıştır. Daha açık bir ifadeyle Müslüman bilgeler, düşüncelerine Kur'an ve sünneti temel almakla beraber Antikçağ düşünürleri olan Platon ve Aristo gibi sistemler devri büyük filozoflar; Epikür ve Stoa gibi antikçağ okulları hatta daha sonraları modern zamanlarda gelişen Kant ahlakından esinlenmişlerdir. Bunun sonucunda Müslüman ahlakçılar zengin bir medeniyet tasavvuruna ulaşarak kendilerine özgü bir ahlak anlayışı ortaya koymuşlardır.

Düşünce tarihinde felsefi sistemler eklektik olarak ilerleme sağlamıştır. Kökleri çok eski zamanlara dayanan büyük düşünce sistemleri; antik dönemlerden itibaren, kadim düşüncelerden etkilenecek, farklı kültür ve medeniyetlerden beslenerek günümüze kadar gelmiştir. Bu anlamda düşünce tarihinde eklektik olmayan düşünce sistemi yok gibidir. Büyük felsefeler, göz kamaştırıcı medeniyetle hep kendinden önce yaşamış düşünceler ve uygulamalar üzerine geliştirilmiştir. Kadim milletlerin düşünce havuzundan İslam düşünce dünyası da nasibini almış, kendisi de bu düşünce sistemlerinden biri haline gelmiştir. İslam düşüncesi içinde yer alan ve eklektik anlayışa sahip filozoflardan birisi de İhvân-ı Safa topluluğudur.

İhvân-ı Safa, diğer ahlâk düşünürleri gibi sadece ahlâkın sosyal hayattaki etkilerinden ve işlevlerinden bahsetmemiştir. Onlar ahlâk anlayışlarında; ahlâkın ne olduğunu, insanın mizacını etkileyen fiziki ve çevresel şartları, bedene bağlı eğilimlerini, insanın günlük davranışlarıyla beraber karakter ve mizaçlarının ahlâk üzerindeki etkilerini de tahlil ve teşhis ederek incelemişlerdir. İhvân-ı Safa, hakikatin yalnızca teorik felsefeyle elde edilemeyeceğini, onun tamamlayıcı cüzü olan pratik felsefe alanına giren ve insan yaşamını çok derin ve kalıcı bir şekilde etkileyen ahlâki eylemlerin önemli olduğunu özenle vurgulamıştır. Ahlaki erdemlerin insan hayatında oynadığı rolden

mütevellit, sosyal hayatın her alanında, bireyde (Tedbiru'n-Nefs), ailede (Tedbiru'l-Menâzil), ve devlet yönetiminde (Tedbiru'l-Müdûn) geçerli olan ahlâk konusu İhvân-ı Safâ felsefesinin can alıcı noktalarındır. İslam kaynakları dışında antik filozoflardan, kadim doğu dinlerinden, Eski Mısır geleneği ve Hermetik düşünceden faydalandıklarını belirten İhvân-ı Safâ, hakikati arama ve elde etme konusunda felsefenin yöntemlerinden yararlanarak toplumu düzeltmeyi amaçlamışlardır.

Çalışmamızda problem olarak ele alınan ve ahlâkî boyutta incelenen konular, toplumdan soyutlanamayan davranışlar, eylemleriyle çevresini etkileyen insan davranışlarıdır. İhvân-ı Safâ düşüncesinde ahlâkî kişilik ve ahlak melekesinin nasıl kazanılacağı değerlendirilecektir. Doğuştan insanda bulunan fıtrî ahlâkın, zamanla gelişen, iyi veya kötü yönde şekillenen ve insan davranışlarını etkileyen, içinde yaşadığı sosyal çevrenin, karakter ve mizacın, coğrafyanın ve hatta iklimin kişilik üzerindeki etkileri incelenecektir. Her insanda potansiyel olarak bulunan iyi ve kötü hasletler, iyi hasletlerin daha iyiye doğru, kötü hasletlerin ise ıslah edilerek iyi davranışlara evrilmesi ve bu uğurda verilen çabalar gibi çoğu zaman sorun olan konulara değinilecektir. Bu bağlamda ahlâk gibi önemli bir konunun, kişi de, ailede, eğitim ve öğretimde ve devlet yönetimi gibi tüm vatandaşları ilgilendiren bir alanda gerekli olduğu da konunun problematiği olarak görülmektedir.

1.İhvân-I Safa'da Ahlâk Felsefesi

İslam düşünce geleneği, kadîm milletlerin düşünce birikiminden payına düşeni almış ve bu düşünce sistemlerinden yararlanmıştır. İddia edilenin aksine Müslüman bilginler, kadim medeniyetlerin hikmetlerini tahrip edip yok etmek yerine onlardan istifade etmişlerdir. İslam düşüncesi içerisinde eklektik bir yöntemle entelektüel bir topluluk meydana getiren İhvân-ı Safa cemiyeti, bu anlayışlardan biri olmayı başarmıştır. İhvan-ı Safa, matematikte Pythagoras'tan, mantıkta Aristo'dan, metafizikte Platon'dan, ahlâkta Sokrates'ten ve din felsefesinde Farabi'den etkilenecek bir eklektik anlayış ortaya koymuşlardır³. Genel olarak İhvan-ı Safa bütün felsefe anlayışını insan

³ Ülken H. Z, Ahlâk, İstanbul, 1946, s.38.

"nefsi" (ruh) ve niteliklerine dayandırdığı için, Risaleler sonunda mistik ve sezgisel bir yorumla "marifetullaha" (Allah'ın bilinmesine) ulaşmayı hedeflemiştir.⁴ Çünkü İhvan-ı Safa, dinin görünür kurallarının sıradan insanlara yönelik olduğunu, ancak yüce ruhlara sahip olanların, bu kuralların ötesine geçerek, derin düşünsel kuramlara ihtiyaç duyacaklarını kabul eder⁵. Bundaki asıl amacın, beden yok olmasından sonra insan ruhunun duru bir tinsel yaşama yükselmesi olduğunu, bu ayrıcalığa ancak yaşamları sırasında felsefe sayesinde bilgisizlik uykusundan uyanan kişilerin kavuşacağını savunurlar⁶.

İnsan ruhunun olgunlaştırılmasını düşüncelerine temel alan İhvan-ı Safa, insan-merkezli (antropocentrique) düşünen, yani insanı varlığın merkezine yerleştiren bir felsefe anlayışına sahiptirler. Bu yaklaşım, İslâm kozmolojisinin temel konularından olan "*evren-insan ilişkisi*" problemiyle de uyumlu görünmektedir. Risalelerde sıkça rastlanan, insanı küçük evren (mikro kozmos) ve evreni büyük bir insan (makro kozmos) olarak değerlendirmeleri⁷, evrenle insan arasında var olan yapısal benzerliklere işaret etmektedir. Çünkü İhvan-ı Safa'nın ilim tahsil edip eser yazmasının amacı, insanın bütün yönleriyle anlaşılıp ortaya çıkarılmasına yöneliktir. Bu bağlamda onlar sadece ahlâkın sosyal hayattaki etkilerinden ve işlevlerinden bahsetmezler, aynı zamanda ahlâkın ne olduğunu, insanın günlük davranışlarının, çevre şartlarının, karakter ve mizaçlarının ahlâk üzerindeki etkilerini de tahlil ederek incelemiştir⁸.

"Ahlâkı, insan nefsinde kökleşmiş öyle bir melekeler bütünüdür ki insan davranışları bu bütünden herhangi bir düşünmeye, hesaplama gereke kalmadan kolaylıkla ortaya çıkar"⁹, şeklinde tanımlayan İhvan-ı Safa'ya göre ahlâk kelimesi, insan davranışlarının bütününe temsil etmektedir. Onlar, felsefelerinin amacını, güçleri

⁴ Onay, Hamdi, "*İhvan-ı Safa'nın Ahlak Anlayışında Farabi'nin Etkisi*", **Muallim-i Sani Uzlukoğlu Farabi**, Edt: Enver Demirpolat, Rahime Çelik, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2020, s.123-150

⁵ İhvan-ı Safa, Risaleler, I, 350 vd.

⁶ İhvan-ı Safa, Risaleler, I, 240 vd.

⁷ İhvân-ı Safâ Risaleler I, s. 266.

⁸ İhvân-ı Safâ Risaleler I, s. 218.

⁹ İhvân-ı Safâ Risaleler I, s. 240-242.

oranında insan ruhunu Tanrı'ya yaklaştırmak olarak ifade ederler. İhvân-ı Safa'ya göre nefis, iradesini kendi ahlâkıyla ortaya çıkarır, sonraki süreçlerde akıl onu düşünme ve tefekkür aracılığıyla olgunlaştırır. Bundan sonra ise kişinin inançları onu düzenler. Fıtrata yerleştirilen arzuların gerektiği yerde gerektiği gibi ortaya çıkmasını hayır olarak değerlendiren İhvân, bunun tersini de şer olarak değerlendirir.¹⁰ İyi davranışı yeterli bir biçimde ve gerektiği şekliyle yapan biri övülür. Bunun aksi durumunda ise kişi yerilir ve ayıplanır. İnsanlar iyiliği, düşünme ve tefekkür vasıtasıyla yaptığı zaman bilge, filozof ve erdemli kişi olmayı başarırlar. İhvân, insanın en üst mertebeye iyilikler sonucunda ulaşacağını, ancak bu sayede varılmak istenen son gaye olan mutluluğu elde edebileceğini savunarak, bunun biricik yolunun güzel ahlâktan geçtiğini ifade eder¹¹. Çünkü iyi ahlâkla ulaşmak istenen nihaî gaye, dünya ve ahiret mutluluğudur. İhvan'ın ahlakında mutluluk sırf kendisi için istenir; bu yüzden "istenen ve arzulanan her şey, hayırdan dolayı; hayır ise bizzat kendisi için istenmektedir. Dolayısıyla Salt hayır mutluluktur"¹² Böylelikle insanın fiillerinde amacı hayra ulaşmaktır. Eğer hayır kendisi için (karşılıksız) istenmişse ona mutluluk denmektedir.

İhvân, Felsefeyi Kindi'den iktibasla "beşerin imkânı ölçüsünde Allah'a benzemesi" olarak tanımlamıştır. Bunun da ancak; var olanın hakikatini bilmek, doğru bir inanç sahibi olmak, güzel bir ahlâk ile insan seciyelerini geliştirmek ve temiz davranışlarda bulunarak elde edileceğini vurgulamışlardır. İlk iki şartı nazari felsefe çerçevesinde düşünen İhvân, son iki şartı ise amelî felsefe olan ahlâk sınırları içerisinde düşünmüşlerdir.¹³ Çünkü İhvan'a göre felsefe, sadece hakikatin araştırılması olan teorik felsefeden ibaret değildir, kişinin toplum içindeki söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik bir boyutu da vardır ki, bu da ahlâktır. Buna paralel olarak İhvân, filozofu "davranışları güzel, sanatı sağlam (işinin ehli), doğru sözlü, güzel ahlâklı, düşünceleri düzgün, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi" olarak tanımlamıştır.¹⁴

¹⁰ Onay, İhvan-ı Safa'da Farabi Etkisi, s.123-150

¹¹ İhvân-ı Safâ, Risaleler I, s. 218

¹² İhvân-ı Safâ, Risaleler I, s. 217

¹³ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 147.

¹⁴ Vahit Celal, "İhvân-ı Safa'da Mutluluk Düşüncesi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 11-17.

1. 1. İyi ve Kötü Ahlâk Ayırımı

İhvân-ı Safa ahlâk düşüncesinde, Hristiyanlıktaki gibi aslî günah düşüncesinin İslam'da olmadığına bilincinde olarak, genel manada insan fıtratının iyi olduğunu savunur. Bu bağlamda, iyi ahlâk sahiplerinin meleklerle benzediğini, kötü ahlâklı olanların da şeytana benzediğini iddia ederek, iyi ve kötü ahlâk ayrımı yapmaya çalışır. İyi insanlara, meleklerin ahlâkı olan iyi davranışları tercih etmelerini tavsiye eden İhvân, iyi ahlâk için insanların gayret göstermesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. “Çünkü nefislerin ahlâkı, nefsin bedenden ayrılmasından sonra dahi ondan ayrılmayan dört şey gibidir.” Bunların birincisi: sonradan kazanılmış ve insanda meleke haline gelmiş olan ahlâktır. İkincisi; eğitim yoluyla elde edilebilecek (*ta'limî*) bilimlerdir. Üçüncüsü; insanın içselleştirerek inanç seviyesine yükselmiş olan düşüncelerdir. Dördüncüsü; isteyerek ve irade ederek eylemsel olarak gerçekleştirilen fiiller ve amellerdir. Bu sebeple nefisler, ahirette sahip oldukları ahlâka göre karşılık görürler; eğer ahlâkı iyi ise, göreceği karşılık iyi, kötü ise, göreceği karşılık da kötü olur.”¹⁵

1. 1. 1. İyi Ahlâk

İhvân-ı Safa nefsin, ahlâkı kendi iradesi ile ortaya çıkaracağını öne sürer. Daha sonraki süreçte akıl onu düşünme ve tefekkür aracılığıyla olgunlaştırır. Bundan sonra ise kişinin inançları onu düzenler. Fıtrata yerleştirilen arzuların gerektiği yerde gerektiği gibi ortaya çıkmasını hayır olarak değerlendiren İhvân, bunun tersini de şer olarak değerlendirir. İyi davranışı yeterli bir biçimde ve gerektiği şekliyle yapan biri övülür. Bunun aksi durumunda ise yerilir ve ayıplanır. İnsanlar iyiliği, düşünme ve tefekkür vasıtasıyla yaptığı zaman bilge, filozof ve erdemli bir kişi olup çıkar. Aksi durumda ise yani tasarlayarak kötülük yaparsa sefih ve şerefsiz olur. İnsan davranışları sonucunda ortaya çıkan eylemleri ahlâk olarak nitelendiren İhvân, iyilik sonucunda insanın en üst mertebeye çıkacağını yani varılmak istenen gaye olan mutluluğu elde edebileceğini savunarak, bunun tek yolunun güzel ahlâktan geçtiğini belirtir.¹⁶ Çünkü iyi ahlâkla

¹⁵ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. Abdullah Kahraman (ed.), (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/239.

¹⁶ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/218.

ulaşılmak istenen nihaî gaye, dünyada ve ahirette mutlu olmaktır. Bu durumda istenen ve arzulanan her şey, hayırdan dolayıdır; hayır ise bizzat kendisi için istenmektedir. İhvân'a göre, salt hayır mutluluktur ve mutluluk da sırf kendisi için istenir.¹⁷

İnsanda huylar ve fiiller dört kısımdır. Bunlar tabiî, iradi, düşünme-tefekkür ve dinî kurallarla ilgili kısımlardır. İnsan tabiatında yaratılıştan var olan huy ve nefis, irade ettiğinde fiil olarak ortaya çıkar. Akıl ise düşünme ve tefekkür sonucu davranışları irade eder. Bu tür davranışların sahibi bilge, filozof veya erdemli bir kimsedir. İnsanî fiillerde dinin rolü ise emir ve yasaklama ile fiilleri düzenleme ve güçlendirmedir. Huylar gerektiğı şekilde, gerektiğı zamanda, gerektiğı gibi olursa hayır, bunun aksi şekilde olursa şer olur. Hayırlı davranışlar övölür, şer olan davranışlar ise kınanır.¹⁸

Dünyaya karşı bilinçli ilgisizliğı ve züht hayatı yaşamayı iyi davranışlar içerisinde inceleyen İhvân, dünyevî arzuları terk etmenin sonucunda güzel ahlâkın, erdemli davranışların ve güzel amellerin ardı sıra geleceğini ifade eder. İyi ahlâklı olmayı bir nevi zahitlikle aynı kategoride ele alan İhvân, zahitliğin özellikleri arasında olan davranışları sayarken aynı zamanda iyi ahlâkın gerektirdiğı davranış şekillerini de bize öğretmektedir. İhvân'a göre, "eli açıklık, ikram, cömertlik, insanların hayırına bolca harcamak, yardımseverlik, ihsan, îsar (başkasını kendine tercih etme), iyilikte bulunmak, sevgi ve şefkat, muhabbet, iyilik, örfe uygun davranmak, sadaka ve hediye vermek" hem zahitlerin özelliklerinden hem de iyi ve ahlâklı olmanın şartlarındandır. Ayrıca iffetli ve namuslu olmayı da güzel ve iyi davranışlar içine alan İhvân, kötölüklerden uzak durma ve kendini koruma, alçak gönüllölük, takva ve güvenirliliğı de bu grubun içine alır. Mertlik, cömertlik, yumuşak huyluluk, sükûnet, tedbirlilik, insanlardan övgüyle bahsetmek, gıpta, sevinç, kalplerin sevgiyle dolu olması, insanlarla iyi geçinmek, onlara güvenip saygı duymak ve değer vermek gibi davranışlar da iyi hasletler içinde değerlendirilir.¹⁹

¹⁷ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/217.

¹⁸ Gülistan Aktaş, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Ahlâkî Açıldan 'Mizâç' Kavramı*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 43-44.

¹⁹ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/245.

İnsanın iyi taraflarını ve olması gereken ahlâk kurallarını inceleyen İhvân-ı Safa, her ne kadar insanın iyi olmaya meyilli olduğunu savunsa da dünyada kötülüklerin ve beraberinde kötü ahlâklı insanların da olduğunu çok iyi bilmektedir. İyi ahlâk kurallarını kısaca inceledikten sonra İhvân-ı Safa'nın ahlâk düşüncesi çerçevesinde insana arız olan ve ahlâkı şekillendiren kötü davranışlar hakkındaki fikirlerini ayrı bir başlık altında inceleyelim.

1. 1. 2. Kötü Ahlâk

İhvân-ı Safa'ya göre insan tabiatında, yaratılışla birlikte verilen ahlâk ve yaşantıyla birlikte gelişen ve sonradan kazanılan ahlâk bulunur.²⁰ Yaratılışla birlikte verilen ahlâk saf ve temizdir. Ancak sonradan kazanılan ahlâkın iyi olma ihtimalinin yanında kötü olma ihtimali de mevcuttur. İhvân, yaşadığı hayata bağlı olarak kötü ahlâk ve huyların da olabileceğini söyleyerek bu kötü huyları kibir, hırs ve kıskançlık başlıkları altında inceler. İhvân'a göre, "Bu üç şeytanî haslet, günahların anası ve tüm kötülüklerin kaynağıdır."²¹ Şimdi, ele alınan kötü huy ve ahlâk sınıfına giren davranışları İhvân-ı Safa'nın ahlâkî görüşleri çerçevesinde görelim.

1. 1. 2. 1. Kibir

İhvân bu duyguyu, kişinin kendi davranışlarıyla, seçenekleriyle ve belki kendi eliyle bilinçli olarak kazanmadığı özelliklerden dolayı; kendi kendine kanaat geliştirip gururlanması ve gerçeği kabullenmemesi, hakikati dileyen kimsenin sözünü dinlememesi ve başına buyruk olması olarak tanımlar. Bununla birlikte, devlet yönetiminde herhangi bir konumda ise halka zulüm ve eziyet etmek, sosyal ilişkilerde insafsızca hareket etmek, hakkını savunurken insanlara sert davranarak hayâsızlık etmek gibi davranışlar da gene bu başlık altında ele alınmaktadır. Ahlâk dışı olarak görülen kibir kapsamını biraz geniş tutan İhvân-ı Safa, kişiler arasında terbiyesiz ve edepsiz bir edayla çirkin kelimeler kullanmayı, ahmakça ve düşüncesiz bir şekilde kimseyi dinlemeden kafasının dikine gitmeyi, günlük hayatta kaba ve istikrarsız olmayı

²⁰ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/212.

²¹ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/239.

da hoş görmeyerek bu tür davranışları kötü ahlâk sınıfında değerlendirir. Kandırma ve hile, hemcinslerini küçük ve hakir görerek küstahça hareket etmek, kendisine lütfedilen bazı özelliklerle insanların başına kalkışmak, kendinden iyi, ahlâklı ve üstün olanların bu durumlarını görmezden gelmek, azgınlık ve düşmanlık etmek, hoş görülmeyen kötü ve çirkin fiillerde bulunmak da İhvân tarafından bu kategoride incelenmiştir.²²

1. 1. 2. 2. Hırs

Bu kavramı aşırı tamahla özdeşleştiren İhvân, bu tutumu yapmacık ve doğal olmayan arzu ve istek, istenen bir şeye aşırı rağbet etmek yani maymun iştahlı olmak, yaptığı işlerde aşırı bir şekilde aceleci olmak, fakir düşmek korkusuyla aşırı mal biriktirmek ve bu anlamda ortamına bağlı olarak karaborsacılık yapmak olarak değerlendirir. Paraya aşırı düşkünlük gösterip cimrilik yaparak varlıkta yokluk çekmek, sosyal ilişkilerden sıkılmak, iyi ve güvenilir kişiler hakkında kötü düşünmek ve onları itham etmek, emanete riayet etmemek, haram peşinde koşmak gibi davranışları da bu bölümde inceler. Kötü ahlâk sınıfında olan hırs konusunu bir hayli önemli gördüğü anlaşılan İhvân, selim akılların, olgun nefislerin ve temiz ruhluların bu hasletlerden hoşlanmadığını dile getirir. Bununla birlikte daha birçok davranış İhvân tarafından bu başlık altında sayılmıştır. Toplum içinde yaşamının belli kuralları vardır ve toplumda herkes buna uymak zorundadır. Kaçınılması gereken hususlar bu bağlamda özetlenmiştir. Örneğin, yüz kızartıcı işler yapmak, namuslu kadınlara iftira atmak, birilerini zarara uğrattıktan sonra vicdani olarak rahatsızlık duymamak gibi kaçınılması gereken kötü meziyetler bu sınıfa girer. Alışverişte talebi artırmak için hile yapmak ve ticarete insanları aldatmak, kişi eğer siyaset mesleği ile uğraşıyorsa yalan yere söz verip yemin etmek, düşmanlık oluşturacak şekilde yalan söz söylemek ve düşmanlık beslemek, insanî sınırları çiğnemek, kötü ve ahlâk dışı ifadelerde bulunmak da İhvân tarafından hırs tanımına girmektedir.²³

1. 1. 2. 3. Kıskançlık

²² İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/240.

²³ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/240.

İhvân'a göre kıskançlık; kin, nefret, şüphe ve kalp fesadından kaynaklanır ve insanlar tarafından hoş görülme­yen durumlara sebep olur. Bunlar; düşmanlık, nefret, azgınlık, öfke ve kızgınlık, haddi aşmak ve saldırganlık, kalp katılığı ve merhamet yoksunluğu, kabalık ve sertlik, ayıplama, lanetleme ve fuhşiyat gibi fiillerdir. İhvân'a göre, "eğer kin, nefret ve fesat, açıktan ve alenî olursa husumete, şerre ve savaşa; gizli olursa aldatmaya, hile ve sahtekârlığa, zulüm ve ihanete, gıybet ve dedikoduya, yalan ve iftiraya, yağcılık, münafıklık ve riyaya sebep olur."²⁴ Bu fiillerin yapılmasıyla da toplumda bazı problemlerin baş göstereceğini savunan İhvân, "bu durumda toplumda birlik ve beraberliğin bozulup ayrışma meydana geleceğini, akrabalık, dostluk ve yakınlık ilişkilerinin bozulacağını bununla birlikte ülkede kargaşanın hâkim olacağını, birlik ve dirliğin zarar göreceğini ifade eder. İhvân-ı Safa, böyle bir durumun ise toplumda, hüznü, kedere, nefsin tasalanmasına, ruhların azap görmesine, hayatın çekilmez olmasına, işlerin bozulup kötüye gitmesine", dünyanın da ahiretin de kaybedilmesine sebep olacağını söyler.²⁵

1. 2. Kötü Ahlâkın Sebepleri

İhvân-ı Safa'ya göre, insanda meydana gelen kötülükler bazı davranış şekillerinden kaynaklanmaktadır. Bunların başında cehalet gelmektedir. Bir insan cahil kalmakta direnirse; bozuk fikirlere, kötü amellere ve toplumca hoş görülme­yen çirkin fiillere maruz kalır. Hayatı boyunca insanlara zulüm etme potansiyeline sahip bu kişilerin işleri de sabit ve kararlı olamayacaktır. Kötülüğü benimseyip iyi olmak için çaba harcamayan insanların, davranışlarında haddi aşmaları da gene kötülüğün etkisi altında kalındığının göstergesidir. Dünyaya aşırı tamah etmek, cimrilik yaparak mal, mülk yığmak ve bunu gerekli yerde gerekli bir şekilde harcamamak da kötü ahlâkın etkisinde kalındığının işaretidir.²⁶

İhvân-ı Safa'ya göre, bazen kişinin sosyal çevresi kötülük çemberinden çıkmasına engel olabilir. Arkadaş ortamı veya benzer yakın çevrenin etkisi insan

²⁴ İhvân-ı Safa, Risaleler I, s. 217

²⁵ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/240.

²⁶ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/266.

davranışları üzerinde kendini gösteren en önemli etkenlerden birisidir. Bu tür yakın gruplar, süslü sözlerle insanları yoldan çıkararak, kötü ve gayri ahlâkî davranışlara sevk edebilir. Bu tür insanlar, imkânsızlığını bildikleri halde dünyada ebedi yaşayacaklarmış gibi davranırlar. Gene bu tür insanlar, gerçekleşmeyeceğini bildikleri hayaller kurup bu uğurda insanlara kötülük ederler. İnsanların kötülüklerin etkisinden çıkamamanın başka sebeplerinin de olduğunu vurgulayan İhvân'a göre, kötü ahlâk olarak bilinen haram yollardan para kazanmak da kötülükten kurtulamamanın sebeplerinden birisidir. Tüm bu zikredilenlerden sonra hala da kötü ahlâk fiillerinden çıkmakta direnenler; iyiliklere engel olur ve hayatları boyunca ne yaptığını bilmeyen sarhoşlar gibi hayatlarını idâme ederler ve böylece bu azgınlıkları sürüp gider. Çünkü bunlar, iyiliğe kulak tıkarlar, öğüt ve hatırlatma böylelerine fayda vermez. Bununla beraber ceza ve yaptırımlarda boşa çıkar. İhvân'a göre bu kişiler, dipsiz bir kuyuya düşmüş gibidirler.²⁷

2.Kişiliğin Oluşmasına Etki Eden Faktörler:

İhvân-ı Safa, insanda doğuştan fitrî olarak bulunan ahlâkın haricinde, insan ahlâkının oluşum sürecinde, yaşadığı çevrenin ve fiziki şartların etkisinde kaldığını ileri sürer. Bundan hareketle bu görüşlerini temellendirmek için İhvân, insanın yaşadığı bölge ve iklim şartlarının ahlâkın şekillenmesinde rol oynadığını iddia etmektedir. Şimdi İhvan'ın bu görüşlerini kısaca inceleyelim.

2.1.Dış etkenlerin Ahlâk Üzerindeki Etkisi

Ahlâkın insanda potansiyel olarak var olduğunu, ancak doğumdan sonra gelişerek şekillendiğini ve bunu da melekelerini geliştirerek elde edileceğini belirten İhvân, gelişen ahlâki seviyenin, hayat tarzına göre azalıp çoğalacağını yani iyiye veya kötüye doğru meyil edeceği anlayışına sahiptir.²⁸ İhvân-ı Safa, Allah tarafından en mükemmel şekilde yaratılan insanın ahlâkî gelişiminde değişik faktörlerin rol oynadığını; insanın doğduğu iklim ve coğrafyanın, atalarından getirdiği kalıtsal

²⁷ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/266.

²⁸ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/203.

özelliklerin, gördüğü eğitim ve hocalarının nihayet doğduğu tarihteki astrolojik etkenlerin ahlâki gelişimine/karakteri üzerine etkilerini ele almaktadır.²⁹

İhvân-ı Safa, insanların dış görünüşlerinin farklı olmasının coğrafya ve iklim farklılığından kaynaklandığını düşünmektedir. Afrika kıtasında yaşayan insanlarla Hint alt kıtasında yaşayan insanların görünüşlerini buna delil olarak kullanır. Sıcak havanın etkisi ile buralarda yaşayan insanların derilerinin yandığını, bu fiziksel olayın mizaç, huy ve ahlâkî özelliklerle kişiliği etkilediğini belirtir. Görüldüğü gibi İhvân, sert ve mutedil hava koşulları ile yaptığı kıyaslamalarla insanların değişik coğrafyalarda yaşamaları ve bu yerlerin değişik iklimlerinin insanlar üzerindeki etkilerini birbirleriyle mukayese ederek tahlil etmiştir.³⁰

İhvan'ın bu tespiti, sonradan gelen İslam düşünürleri tarafından da kullanılmıştır. İslam düşünce tarihinde iklim ve coğrafyanın insan mizacına olan etkisi İbn Haldun tarafından da dile getirilmiştir.³¹ Hatta bu tespit Yeniçağ Batı filozoflarından Montesquieu (1689-1755) tarafından da Kanunların Ruhu Üzerine adlı eserinin 14. bölümüne konu olmuştur.³² İnsanın tabiat şartlarından etkilenmesi ve nefsin evrenle olan ilgisi İhvân-ı Safa'nın felsefesinde önemli bir yere oturtulmuştur. Bundan hareketle evrene büyük insan, insana küçük evren diyen İhvân, insan nefsi ile evren arasında bir bağlantı kurmuştur.³³

İnsanı evrenle ilişkilendiren ve onun bir parçası olarak tahayyül eden İhvân'a göre, insan tüm yaratılmışların bir özetidir ve tüm varlıklarla etkileşim halindedir.³⁴ İhvân, kurduğu bu bağlantıyla, dünyada gelişen tabii olayların insanı nefis, mizaç ve ahlâkî olarak kişiliği etkilediği sonucuna ulaşır. İklim ve coğrafyanın mizaçları

²⁹ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/203-205, 218, Behruz Refi'i, "Berği ez Delaethayi Terbiyeti der Resail'u İhvân-ı Safâ", *Terbiyeti İslamî*, yok/11, (2010), 1-25.

³⁰ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/207-208.

³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları 2016), 266.

³² Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları 2019), 289.

³³ Hamdi Onay, *İhvân-ı Safa'da Varlık Düşüncesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları 1999), 101.

³⁴ İsmail Taş, *İhvân-ı Safa'da Felsefe ve Din Münasebeti*, (Konya: Palet Yayınları 2012), 81.

etkilediği, mizaçların da insan ahlakını temsil eden karakterinin şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır.

2. 2.Mizaçların Ahlâk Üzerindeki Etkisi

İnsan mizaçlarının ahlâk üzerindeki etkilerini tahlil eden İhvân, sıcak tabiatlı olanların cesur, cömert, korku anında düşüncesizce davranışlarda bulunan, kararlılık ve dikkati az, aceleci, çabuk öfkelenip çabuk yatışan, kindar olmayan, akıllı, zeki ve güçlü tasavvura sahip olduklarını savunur. Bu tahlillerinden sonra soğuk tabiatlı kişilerin mizaçlarının yaşantılarını nasıl etkilediğini de inceleyen İhvân, bu tabiatla olanların ise genellikle aptal ve kaba olup çekici bir karaktere sahip olmayıp ahlâken de olgunlaşmamış kişiler olduğunu ileri sürer. İhvân'a göre, nemli tabiatla olanlar ise, zeki olmayan, işlerinde aceleci olup sabretmeyen, bununla birlikte olumsuz davranışlarının yanında olumlu huyları da olan, yumuşak ve naif huylu, ahlâken güzel davranışlarda bulunan, ancak doğal ve günlük konularda çok tedbirsiz davranan, fakat çabuk ikna olan ve çabuk unutan kişilerdir. Bu üç mizaçtaki insanların olumlu ve olumsuz, ahlâkî yapılarının tespitinden sonra İhvân, kuru/sert tabiatlı kişilerin davranışlarını da inceler. Bu kimselerin, genellikle sabırlı, değişmez sabit fikirleri olan, zor ikna olabilen, sabırlı ama kindar, cimri ve tutucu oldukları görüşünü ileri sürer.³⁵

İhvân-ı Safa, İnsan mizaçlarının ahlâk üzerindeki etkisiyle birlikte bedende bulunan sıvıların da etkili olduğunu ifade eder. Antikçağ düşünürlerinden iktibasla insan vücudunda bulunan ve vücudun işleyişini sağlayan ve adına Ahlât-ı Erbaa dediği kara safra, sarı safra, kan ve balgam sıvılarının da insanın ahlâkî yapısını etkileyip, bedenin oluşturduğu bu karışımların ahlâkî inşa edeceği kanaatini taşımaktadır.³⁶ Hipokrat ve Galenin de eserlerinde yer verdiği bu sıvıların özelliklerinin insan psikolojisine ve dolayısı ile ahlâkî davranışlarına yansıdığı dile getirilmiştir.³⁷

³⁵ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/205.

³⁶ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/205-206.

³⁷ Şahin Filiz, *İhvân-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi-İlk İslam Hümanistleri*, (Ankara: Bilim ve Ütopya Yayınları 2010), 187.

2. 3.İnsan Ahlâkını Etkileyen Davranışlar

İhvân, insanın yaratılışıyla birlikte tabiatına ve organlarına işlenmiş olan doğal ahlâkın, hayatta gelişen olaylar karşısında doğal bir refleks olduğunu ve her şeye yatkın ve hazır bir şekilde bulunduğunu iddia eder. İhvân, insanda bulunan bu yatkınlık sebebiyle “nefse herhangi bir davranış ya da amelî, herhangi bir sanatı ortaya koymak, ilimlerden herhangi birini, bir edep ya da ahlâkı ya da bir siyaseti (uzun uzun) düşünüp taşınmadan öğrenmek kolaylaşır” tezini savunur.³⁸

İhvân, kişide potansiyel olarak bulunan ahlâk melekesini etkileyen hasletleri incelerken karşılaştığı olaylar sonucunda insanın nasıl hareket etmesi gerektiği bilgisinin kendi tabiatında olmasından dolayı, bu hasletleri yönlendirme görevini icra ettiğini iddia etmiştir. İhvân-ı Safa, bu tezini temellendirmek için bazı örneklerle başvurur. Mesela, tabiatı itibariyle cesarete yatkın olan insanın, korkulacak şeylerin üzerine düşünüp taşınmadan gitmesi mizacında olduğu için ona oldukça kolay gelir, cömertliğe yatkın olduğu için, verme duygusu potansiyel olarak da yapısında bulunduğu için bu faaliyeti gerçekleştirmek ister, iffet duygusu olduğu için haram şeylerden sakınmak duygusu onda açığa çıkar. Fıtrat itibariyle, itidale yatkın olan insan, zor durumlarda adaletli olmaya çalışır.³⁹ İhvân-ı Safa bu görüşleriyle insanda doğuştan iyi melekelerin olduğunu, bu melekelerin etkisinde kaldığını ve fıtraten insanın iyi yaratıldığı için güzel ahlâklı olmaya yatkın olduğunu vurgular.

İhvân-ı Safa, insanın günlük yaptığı işlerin, alışkanlık haline getirdiği tutum ve davranışların da insan ahlâkı üzerinde etkili olduğunu vurgular. İhvân, ilmî konulara düşkün birinin, ders verip öğretmenlik yapan kişilerin, sanat alanında çalışanların icra ettikleri mesleklere göre ahlâk ve seciyelerinin şekilleneceğini savunur. Kişilerin çocukluktan itibaren yetişme evreleri ve eğitim aldığı ortam da ahlâkın şekillenmesinde etkilidir.⁴⁰

³⁸ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/208.

³⁹ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/208.

⁴⁰ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/209.

2. 4.İlim Ahlâkı

İhvân-ı Safa, ilme ve ilim öğrenmeye çok büyük bir ilgi göstermiştir. İlme verdikleri paye o kadar yüksektir ki ilmi; Allah'a imandan sonra ve peygamberin getirdiklerini tasdik etmekten sonra birçok ibadetlerin bile önüne geçirmişlerdir. Çünkü onlara göre ilim "kulu Rabbine yaklaştıran en önemli şeydir." İhvân'a göre ilim, ibadet, tespih, ilmî araştırma yapmak cihat, bilmeyenlere öğretmek sadakadır. Helal ve haram ilim sayesinde bilinir. "Yalnızken en iyi dost, gurbette en iyi arkadaş olan ilim, cehalete karşı kalbin hayat kaynağı, karanlığa karşı gözlerin önünü aydınlatan lamba, zayıflığa karşı bedenin gücü ve kuvvetidir."⁴¹

İlim ve hikmet öğrenmeyi, bedenin aldığı gıdalara benzeterek tasvir eden İhvân'a göre, organların gelişebilmesi ve kemale erebilmesi için nasıl ki bedenin temiz ve faydalı yiyeceklere ihtiyacı varsa insanın manevi yapısının da faydalı ilme ve beraberinde hikmete ihtiyacı vardır. Nefis, gafletten, cehaletten ve kötü ahlâktan kurtulmak için öğrenmeye ve ilim tahsil etmeye muhtaçtır.⁴² Bunun için de ilim talibinin hikmet ehlini sevmesi ve ilim erbabının yolundan gitmesi gerekir. Bu sevgiyi içselleştirmenin yolu da; gereksiz dünya işlerinden korunmak ve gereksiz şeyleri terk etmek, gayretin ve ilginin büyük bir kısmını ilim talep etmeye vermek olduğunu vurgulayan İhvân, ilim ehli ile görüşmek gerektiğini, onların müzakere meclislerine katılmak gerektiğini öğütler.⁴³

Bu kadar önemli bir konumda gördükleri ilim, İhvân'a göre, elbette ki ahlâkî bir çerçevede incelenmeyi hak etmiştir. İlme merak duyanların ahlâk kuralları içinde de değerlendirilir. İlim, o kadar üstün bir haslettir ki ona talip olan; sıradan, aşağı, adî ve değersiz bir kimse ise ona şeref, asalet ve değer kazandırır, çünkü ilmin kendisi şerefli ve asaletli bir uğraştır. Fakir ise zenginlik kazandırır çünkü ilim bizzat zenginliktir. Kişi, zayıf biriye güç kazandırır çünkü ilim öğrenen kişi manevi olarak güç kazanır. İnsanlara karşı uzak ve soğuk biriye insanlarla yakınlaşmasını ve kaynaşmasını sağlar.

⁴¹ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/236-237.

⁴² İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 3/13-14.

⁴³ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 2/21.

İlimle uğraşan cimri ise, ilim ona cömert olmasını öğretir. Kişi kendini beğenmiş, bencil biri ise, hayâ ve mütevazı olmayı öğretir. Ruhen ve bedenen hasta ise ona sağlık ve afiyet (ruh sağlığı) kazandırır.⁴⁴

İhvân-ı Safa'ya göre, ilimin pek çok faziletleri, değer ve kıymeti olmasına rağmen, ilim taliplisini ilim öğrenme yolculuğunda değişik tehlikeler de beklemektedir. Çünkü ilim öğrenmek, kendini beğenmişlik, gurur, kibir gibi bazı istenmeyen durumlara da sebep olabilir. İhvân, işte bu hassas konulara da temas ederek ilmin de bir ahlâk olduğunu ve âlimlerin buna dikkat etmeleri gerektiği hususunun altını çizer.⁴⁵

Sonuç

İhvân-ı Safa'nın ahlak anlayışında kişiliğin oluşumu ve buna etki eden faktörleri incelediğimiz bu çalışmada gördük ki İhvân-ı Safa'nın ahlak anlayışı, insanın eğitimi, geliştirilmesi; hem bedenen hem de ruhsal yönden insanın yetkinleşmesi ve sağlam bir kişilik kazanması üzerine bina edilmiştir. Zira onlara göre âlemde var olan her varlığın, varoluş ve yaratılış sebepleri vardır ve her varlık bu yaratılış sebebine uygun eylemlerde bulunur. Aynı şekilde sadece insana özgü olan bu eylemler insanın, insan olarak âlemde yetkin bir varlık olabilmesi için düşünceyi kullanarak insanî erdemleri, meleklerle has huyları kazanıp, kendisinde potansiyel halde var olan kişiliğini ortaya çıkarmaktır. İnsanın bu dünyaya gelip, en aşağı dereceden en üst dereceye doğru; süflî âlemden yüce âleme yükselmek, meleklerden bir melek olması ve vadedilen cennette Yüce Tanrı ile beraber olabilmesi ancak kişiliğini kazanmakla mümkündür.

İhvân-ı Safa, ahlâk düşüncesini ele alırken insanı evrenle bir bütün olarak ele almıştır. Kişinin yaşadığı çevresi, bölgesi ve hatta doğduğu zaman diliminin bile ahlâk üzerinde etkili olduğu görüşünü savunarak, ahlâkın kişide ve toplum hayatında düzenin sağlanmasının ön şartı olduğunu dile getirir. İnsanların yaşadığı bölgenin, şehirlerin ve köylerin; havasının, toprağının insanın kişiliği üzerinde etkileri olduğu ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca yaşanan yerin, doğu, batı, kuzey, güney gibi

⁴⁴ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/237.

⁴⁵ İhvân-ı Safa, *Risaleler*, çev. Ali Durusoy vd. 1/237.

yönlerinin de ahlâk üzerinde etkili olduğu, dağların, verimli ovaların, deniz ya da kıraç alanların da insanın tabiatına ve dolayısıyla ahlâki kişiliğinin şekillenmesinde etkileri vardır. İnsanı varlığın bir özeti ve kâinatın tamamlayıcı unsuru olarak gören İhvan, dünyada gelişen tabii olayların insanı; nefis, mizaç ve ahlâkî olarak etkilediği sonucuna ulaşır. Bu sebeple iklim ve coğrafyanın mizaçları etkilediği, mizaçların da ahlâki kişiliği etkileyip şekillenmesinin nedeni olmaktadır.

İnsan mizaçlarının ahlâk üzerindeki etkisiyle birlikte bedende bulunan sıvıların da etkili olduğunu iddia eder. İhvân-ı Safa, insan vücudunda bulunan ve vücudun işleyişini sağlayan ve adına Ahlât-ı Erbaa dediği kara safra, sarı safra, kan ve balgam sıvılarının da insanın ahlâkî yapısını etkileyip, bedenin oluşturduğu bu karışımların ahlâkî inşa edeceğini kabul eder. Hipokrat ve Galenin de eserlerinde yer verdiği bu sıvıların özelliklerinin insan psikolojisine ve dolayısı ile insanın ahlâkî davranışlarına yansıdığı düşüncesi İhvân tarafından da incelenmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; İhvân-ı Safa ahlâk düşüncesinde, insanın fıtratına uygun bir şekilde davranmasıyla, erdemli ve ahlâkî bir hayat tarzıyla, hem bu dünyada hem de Ahirette mutluluğun kazanılacağını iddia etmiştir. Kişiyi arız olan kibir, hırs ve kıskançlık gibi kötü huylar, üstün bir şekilde yaratılmış olan insanın değerini düşürür. Bu bağlamda kişiden başlayan bozulma, aileye ve ülkeye yayılarak ahlâkî yozlaşmaya sebep olacağından, insanın fıtraten istediği ve dünyevî hayatta uğruna çalıştığı mutluluğa ulaşması mümkün olamayacaktır.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Gülistan. İhvan-ı Safa Felsefesinde Ahlâkî Açıdan 'Mizâç' Kavramı, Sivas: C. Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Mehmet, S. "Ahlâk". Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2/10-14 Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Celal, Vahit. İhvan-ı Safa'da "Mutluluk Düşüncesi". Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 5/9 (2018), 11-17.
- Çağrı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, İstanbul: Dem Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Çetinkaya, B. A. İhvân-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2003
- Farabi. el-Medinetü'l-Fazıla, çev. Ahmet Arslan Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1990.
- Fârâbî. Tahsîlu's-Sa'âda. çev. Ahmet Arslan Ankara: Divan Kitap Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Filiz, Ş. İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi-İlk İslam Hümanistleri. Ankara: Bilim ve Ütopya Yayınları, 1. Basım, 2010.
- İbn Haldun. Mukaddime. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 16. Basım, 2016
- İhvan-ı Safa, Resail, Butros el-Bustani, Daru Sadır, Beyrut, trz, I-IV.
- İhvân-ı Safâ. Risaleler. I-II-III-IV Cilt çev. Ali Durusoy vd. (ed.)Ali Durusoy, Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Montesquieu, Kanunların Ruhu Üzerine, çev. Berna Günen, (İş Bankası Kültür Yayınları), İstanbul, 2019.
- Onay, Hamdi, "İhvan-ı Safa'nın Ahlak Anlayışında Farabi'nin Etkisi", Muallim-i Sani Uzlukoğlu Farabi, Ed: Enver Demirpolat, Rahime Çelik, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2020.
- Onay, Hamdi. İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1999.

Refi'i, Behruz. "Berği ez Delalethayi Terbiyeti der Resail'u İhvan-ı Safa", Terbiyeti İslami, yok/11) (2010), 1-25.

Taş, İsmail. İhvan-ı Safa'da Felsefe ve Din Münasebeti. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2012.

Ülken, Hilmi Ziya, Ahlâk, İstanbul, 1946.

Makale Gönderim Tarihi: 31.05.2021

Makale Kabul Tarihi: 22.06.2021

Araştırma Makalesi

Âşık Veysel'in Şiirlerinde Dil Sapmaları

Sunay DENİZ¹

Öz

Âşık Veysel 20. yüzyılın en önemli Türk halk şairlerinden biridir. O, küçük yaşta gözlerini kaybetmiş ama buna rağmen unutulmaz şiirlerin altına imza atmış, şiirleriyle Türk halkının gönlünde taht kurmuş bir saz üstadı, saz şairidir. Onun şiirlerinde pek çok konu ele alınmış ve her konuyu da kendi üslubuyla en etkili şekilde dile getirmiştir. Şiirlerinde kullandığı kelimeler, benzetmeler, söz sanatları, mahalli kullanımlar, imgeler, mecazlar vb. Âşık Veysel'in üslubunu canlı ve etkili kılmaktadır. Onun üslubunun etkili olan yönlerinden biri de sapmalardır. Şairlerin sözü daha etkili ve güçlü kılmak için faydalandıkları sapmalar Âşık Veysel'in şiirlerinde çokça görülmektedir.

Çalışmamızda, Âşık Veysel'in şiirlerinde görülen ses, yazım, dilbilgisi, kelime sapmaları ve alışılmamış bağdaştırmalar ele alınmıştır. Doğan Kaya'nın hazırladığı "Âşık Veysel" adlı kitapta yer alan Âşık Veysel'in şiirleri incelenmiş ve şiirlerindeki sapmalar belirlenerek örneklerle açıklanmıştır. Araştırma Âşık Veysel'in şiirlerinde çeşitli ses, dilbilgisi,

Atıf/Reference: Sunay Deniz, "Âşık Veysel'in Şiirlerinde Dil Sapmaları", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.2, 2021,

¹ Dr., sddeniz1@gmail.com Orcid No: [0000-0001-8169-4806](https://orcid.org/0000-0001-8169-4806)

kelime sapmaları ve alışılmamış bağdaştırmalar olduğunu ve bu özelliğin onun şiirlerini daha canlı ve etkileyici hale getirmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Veysel, dil, sapmalar, şiir, halk şiiri, şiir dili.

Language Deviations in Âşık Veysel's Poems

Abstract

Âşık Veysel is one of the most important Turkish folk poets of the 20th century. He is a saz master, an saz poet who lost his eyes at a young age, but nevertheless wrote unforgettable poems and established a throne in the hearts of the Turkish people with his poems. Many subjects were discussed in his poems and he expressed every subject in the most effective way with his own style. The words, similes, rhetoric, local uses, images, metaphors, etc. he used in his poems. It makes Âşık Veysel's style lively and effective. One of the effective aspects of his style is deviations. The deviations that the poets make use of to make the word more effective and powerful are frequently seen in Âşık Veysel's poems.

In this study, sound, spelling, grammar, word deviations and unusual associations seen in Âşık Veysel's poems are discussed. The poems of Âşık Veysel, included in the book "Âşık Veysel" prepared by Doğan Kaya, were analyzed and the deviations in his poems were identified and explained with examples. The research reveals that there are various sound, grammar, word deviations and unusual combinations in Âşık Veysel's poems, and this feature has made his poems more lively and impressive.

Keywords: Âşık Veysel, language, deviations, poetry, folk poetry, poetic language.

Giriş

Âşık Veysel, Türk edebiyatının 20. yüzyıldaki en büyük şairlerinden biridir. O, 1894 yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Sivralan köyünde dünyaya gelmiş, Şatiroğulları sülalesine mensup bir halk ozanıdır. Babasının adı Karacaahmet lakabıyla anılan Ahmet, annesi ise Gülizar Hanımdır. Âşık Veysel'in beş kardeşi olmuş ancak bazı sebeplerden kardeşleri vefat etmiştir. Onun çocukluk ve gençlik yılları köyünde geçmiş, iki defa evlenmiş ve yedi evladı olmuştur.

Veysel yedi yaşında çiçek hastalığı sonucu sol gözünü, daha sonra da sağ gözünü kaybetmiştir. Hayata görmeyen gözlerle devam etmek zorunda kalan halk âşığımız, babasının kendisine aldığı sazla günlerini geçirmeye başlamıştır. Başlangıçta çalıp söyleyemese de ilk saz dersini Molla Hüseyin’den almış ve Veysel’in ustalaşmasında ünlü saz ustası Ali Ağa’nın önemli katkıları olmuştur.

Âşık Veysel zamanla kendi çalıp söylemeye başlamış ve usta bir halk ozanı olmuştur. Türkiye’nin Sivas, Tokat, Kayseri gibi bazı şehirlerinde başlayan saz şairliği, arkadaşı İbrahim Bey’le ülkeyi şehir şehir dolaşmak, İstanbul’da plaklar doldurmak, radyoda konserler vermekle devam etmiştir.

Ahmet Kutsi Tecer’le tanışmasından sonra onun hayatında çok büyük gelişmeler olmuştur. Ahmet Kutsi Tecer’in âşıklar adına attığı önemli adımlar sayesinde resmen “Halk Şairi” olmuş ve kendine verilen halk âşığı olduğuna dair belge ile gittiği yerlerde birtakım kolaylıklar sağlanmıştır. Hayatının sonraki dönemlerinde köy enstitülerinde öğretmenlik görevini de üstlenen Âşık Veysel, 21 Mart 1973’te akciğer kanseri sebebiyle Hakk’a yürümüştür.

Türk halk edebiyatının önemli saz şairlerinden biri olan Âşık Veysel şiirlerini, halkın dilinden kopmadan herkesin anlayabileceği şekilde dörtlükler halinde dile getirmiştir. Şiirlerinde kendine özgü söyleyiş tarzı, doğal oluşu, işlediği konuların dönemin düşünce yapısından uzak olmayışı, onun halk tarafından tanınması, bilinmesi, sevilmesi açısından önemli birer sebeptir. Dilini öyle saf, duru, açık ve anlaşılır bir biçimde kullanmıştır ki hem halk hem de devletin üst kademelerinde görev alan yöneticiler, onun şiirlerini hemen sevmiş ve ezberlemişlerdir.

Türkiye’nin birçok şehrini gezen Veysel, şiirlerinde ağız özelliklerini korumuş ve mahalli kullanımlara da dikkat etmiştir. Türkçe, onun şiirlerinde en sade biçimiyle kendini göstermiş ve bu özelliğiyle de insanların gönlünde yer etmiştir.

Âşık Veysel şiirlerinde çok farklı konuları, güzel Türkçemizin bütün imkanlarını kullanarak dile getirmiştir. Sevgi, aşk, tabiat, üzüntü, taşlama, dinî konular, vatan, millet, gurbet, Allah sevgisi... gibi birçok konu, şiirlerinde mükemmel bir şekilde işlenmiştir. “Âşık Veysel’i, kendisinden önce yaşayan halk şairlerimizden kalın çizgilerle ayıran özellikler var.

O, sadece aşk şiirleri yazan, gurbet ve hasret duygusuyla sazının teline vuran bir âşık değildir. Milletimizin, vatanımızın, devletimizin çeşitli davalarıyla yüklü şiirleri, daha bugün yazılmış gibi sıcak duruyor. Veysel'in bir Cumhuriyet şairi olduğu unutulmamalı. Atatürk'ün yeni nesillere gösterdiği hedef, aşlamak istediği ruh, Âşık Veysel'i de etkilemiş, gönlünde fırtınalar koparmıştır."² Bu söylenenlerden rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki onu farklı yapan özellikler de vatan ve millet şairi olmasından ileri gelmektedir.

İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan dil, toplumun bütün kesimlerinde belli kurallara göre kullanılır. Bir yazı dilinin kullanıldığı coğrafyada yer alan ve o dili kullanan herkes bu kurallara uymak zorundadır. Bu standart yazı dili işlendikçe; bilim, eğitim kültür dili olarak kullanıldıkça gelişir, zenginleşir. O dilde yazan, üreten herkesin bu gelişmeye elbette ki katkısı olur. Ancak dilin gelişmesinde en büyük katkıyı sağlayan kişilerse sanatçılar, yazar ve şairlerdir. Şair ve yazarlar genel dilden farklı olarak şiirde kendilerine özgü bir kullanım biçimiyle, dilin kendisine verdiği tüm imkânları kullanarak kısa ve aynı zamanda güçlü ve etkili bir kullanımla, bazen belirli kuralların dışına çıkarak sınırları zorlar ve yeni imgeler, yeni ve farklı anlamlar, yeni türetmeler yaratabilirler. Standart dilin sınırlarını zorlayan bu yeniliklerin zamanla dilin yeni kelimeleri, yeni sesleri, yeni anlamları olarak standart dile yerleştikleri görülür. Şairler kelimelere genel dilden farklı anlamlar yükleyerek duygu ve düşüncelerini daha etkili ve sanatkârane bir biçimde ifade ederken kendi anadilinin de büyümesine katkı sağlamış olur.

Genel dilde kullanılan kelimeler aslında temel anlamlarıyla kullanılır fakat şiirde aynı kelimeler daha yüklü, farklı kullanımlar ve anlamlarla karşımıza çıkar. Bu kullanımlar şiiri daha da yoğunlaştırır ve etkili hale getirir. "Bizce, şiirin insan açısından en önemli yönü, insanın zihin gücünün, insan beyninin sınır tanımayan devinme yeteneğinin ve yaratıcılığının yansıtılmasına olanak sağlamasıdır. İnsan zihninde beliren imgeler, çok değişik tasarımlar, çağrışımlar, duygulanmalar, birleştirme, benzetme gibi etkinlikler şiir dilinde öylesine değişik, yeni ve özgün birleşimler içinde verilebilmektedir ki ortaya yeni bir iletişim yolu çıkmaktadır."³

² Yavuz Bülent Bâkiler, Âşık Veysel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. VII.

³ Doğan Aksan, Şiir Dili ve Türk Şiir Dili, İstanbul 1993, s. 26.

Bir müzik aleti ve notalar yardımıyla insanlara unutulmaz ezgiler ve şarkılar yaratan bir müzisyen için müzik aleti ve notalar ne ise, Őirleriyle insanların ruhunda unutulmaz izler bırakabilen bir Şair için de kelimeler aynı değerdedir. Şair kelimelerle yarattığı farklı manalar, imajlar, imgeler, mecazi ve özgün kullanımlarla; söz sanatları, sapmalar, uyaklar gibi yöntemlerle insan zihninde bir Őelale etkisi yaratır. Oluşturduğu bu Şiir Őelalesiyle de  ağlar boyu dilden dile aktarılan unutulmaz eserler ortaya koyar. Şair zaman zaman ironi ve hiciv yolunu da kullanır ki bunlar da Şiire farklı güzellikler katar.

“Edebiyatın en eski türü olan Şiirin, kendine özgü dil ve söylem kullanımıyla, estetik etkileme gücüyle diğer edebi türler arasında apayrı bir yeri vardır. Şiirde kullanılan ses yinelemeleri uyaklar vb. sessel etkenler de Şiirin çok sevilen bir edebi tür olmasının nedenleri arasındadır. Şiir, özünü oluşturan Şairin duygu ve düşünce dünyasındaki özgün imge ve tasarımları, kendine özgü bir dile, yapı ve biçime dönüştürerek aktarıp okuyucuyu etkilemeyi, duygulandırmayı amaçlar ve diğer yazın türlerine oranla çok daha az sözcük kullanarak yoğun anlamlar aktarır. Dil içinde ayrı bir dil olarak da nitelendirilebilecek olan Şiire özgü dilin, gündelik dilden farklarının ve oluşumunun açıklanmasında, Şiir dilinin genel dilin kurallarından sapmalar gösterdiğinden ve dilin diğer işlevlerinin yanı sıra Őiirsel bir işlevi de olduğundan söz edilir.”⁴

Şair, Őiirini halkla kendisi arasında bir iletişim aracı olarak kullanır. Bu iletişimin yolu elbette ki dili iyi kullanmaktan, önemli ölçüde bir eğitimden, dilin kurallarını bilmekten ve etkili bir üslupla s ze dökmekten geçer. Söyleyen ve dinleyen arasındaki köprü Őiirdir. Şair, imgeler kullanarak duygu ve düşüncelerini dile getirir. İmge; Şairin zihnindeki söylemek istediği tüm duyguları, kendine has bir üslupla ifade etmesi, dile getirmesidir. Bu durum da Şairin ustalığıyla paralel bir şekilde ilerler. Sonuç olarak Őiirdeki imge ve tasarımlar başarılı bir şekilde kullanılırsa yani dile aktarılabilirse, okuyanı daha da etkiler ve çepeçevre sarar. Şiir bu sayede daha etkili ve güçlü olur. Kısacası Şair, dilin kendisine verdiği tüm imkânları doğru ve etkili bir şekilde kullanır ve kendi üslubunu oluşturursa halkın gözünde ve zihninde sağlam bir yer edinir.

⁴ M. Osman Toklu, Şiir Dili ve  evirisi, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s. 9.

Şiiri güzelleştiren başka bir konu da sapmalardır. Şiir dilinde sapmalar da şiire ayrı bir renk katar. Şair, sapmaları kullanarak söylemek istediği duygu ve düşüncelerini şiirine, kendine uygun bir üslupla aktarmaya çalışır. Bu yolla okuyan ve dinleyende farklı etkiler yaratır. Sapma ile ilgili olarak Doğan Aksan “Sapma (İng. deviation) adı altında ele alınan konu, gerek sözcüklerin ses ve biçim özelliklerinde gerek dilin sözdizimi açısından niteliklerinde bilinçli olarak değişikliklere gitmeyi, dilde bulunmayan yeni sözcük ve anlatım biçimlerini kullanma eğilimini içerir. Sanatçı bu eğilimle dile yeni bir güç kazandırmayı, göstergeleri ses ve anlam açısından daha etkili kılmayı, okuyan/dinleyenin zihinde yeni değişik tasarımlar ve duygu değerleri oluşturmayı amaçlar.”⁵ açıklamalarını yapar. Yine “sapma” konusunda Zeliha Güneş de; “Sapma; dilin kuralları dışında kullanılmasıdır. Bunu herhangi bir kişi yaptığı zaman yanlış sayılır. Ancak sanat amacı güdülerek yapıldığında durum değişir. Nitekim kimi şairler bilinçli olarak biçimde, söz diziminde değişiklikler yaparlar; böylece yeni tasarımlar, çok farklı imgeleri çağrıştıracak yeni yapılar oluştururlar.”⁶ şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.

Bu gerçekler doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki sapmalar, şiiri daha etkili ve daha güçlü kılmak için yapılır. Sapmalarla şiire düşünce, duygu ve anlam yoğunluğu katılmış olur. Şair söylemek istediklerini kelimeler yardımıyla ve bazı sapmaları da kullanarak bilinçli bir şekilde yaptığı zaman şiire bir edebi değer ve sanat değeri katmış olur.

Şiiri daha çok irticalen söyleyen halk şairlerinde, ses, yapı, kelime, anlam ve ölçü olarak önceden yapılmış bir hazırlık olmadığı için sapmalar daha fazladır. Halk şairlerinin geriye dönerek söylediklerini düzeltme imkânları da pek yoktur. Söz, atılan bir ok gibi artık yaydan çıkmış olur. Bu düşüncelerle araştırdığımız Âşık Veysel’in şiirlerindeki dil sapmalarını ses, yazım, dilbilgisi, kelime sapmaları ve alışılmamış bağdaştırmalar olmak üzere beş başlık altında incelemeyi uygun bulduk. Bu büyük halk ozanımızı daha anlaşılır kılmak, yeteneklerini ve güzelliklerini ortaya koymak için şiirlerinden tespit ettiğimiz örneklerle bu yönünü incelemeye çalıştık.

1. Ses Sapmaları

⁵ Doğan Aksan, Şiir Dili ve Türk Şiir Dili, İstanbul 1993, s. 166.

⁶ Zeliha Güneş, Cemal Süreya’nın Şiir Dili, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2007, s. 156.

Nurullah Çetin ses sapmalarının “ünsüz düşmesi, ünlü ekleme, yöresel ağız özellikleri, ünlü uzatmaları, ünlü düşmeleri, ünlü değişiklikleri”⁷ şeklinde olabileceğini dile getirir. Aynı konuda Osman Toklu ise; “Ortak dilde bulunan sözcüklerin yapılarında bilinçli değişiklikler yaparak, sözcükleri halk dilindeki kullanım biçimleriyle şiire aktararak ya da çeşitli yöresel ağızlardaki biçimleriyle vererek kullanımı da şiirde görülen yaygın bir eğilimdir.”⁸ diyerek ses sapmalarının bir başka boyutunu açıklamıştır. Bu bakış açlarına uygun olarak; ünlü düşmesi, ünsüz düşmesi, ünlü türemesi, ses değişmesi gibi ses sapmaları Âşık Veysel’in şiirlerinde çokça görülmektedir:

a. Ünlü Düşmesi

Âşık Veysel, şiirlerinin tamamını hece vezniyle yazdığı için mısralardaki hece sayıları birbirlerine eşittir. Bu sebeple mısralardaki hece sayılarını eşit duruma getirmek amacıyla bazı kelimelerdeki ünlü sesleri düşürür. Böylece mısralarda ölçü sağlanmış olur. Ünlü düşmeleri bazen tek kelimelerde bazen de birleşik kelimelerde meydana gelmiştir.

*Güzelliğin on **par'** etmez / Bu bendeki aşk olmasa* (s. 152)

*Koyun kurt ile gezerdi / Fikir başka **başk'** olmasa* (s. 152)

*Irıza mı senin adın / **N'ettin** baltayı baltayı* (s. 188)

*Sanki bunu iyi **m'ettin** / **Koyveriyon** neye tuttun* (s. 188)

*Baltay'aldın sapın **nittin** / **N'ettin** baltayı baltayı* (s. 188)

*Okul müdürü beraber / **Ort'okula** etti haber* (s. 232)

*Her çiçeğin bir mevsimde **yer'olur** / Bu sırları tabiata soralım* (s. 241)

*Kilisede despot keşiş / **İs' Allah'**ın oğlu demiş* (s. 268)

Bazı mısralarında kelimenin bir ünlüsü düşürülerek ölçünün sağlandığı görülür:

*İşlediği suçun farkına varmaz / Ne yüz ile varacağız **ahrete*** (s. 169)

⁷ Nurullah Çetin, Şiir Çözümleme Yöntemi, Öncü Kitap, Ankara 2004, s. 171-172.

⁸ Osman Toklu, Şiir Dili ve Çevirisi, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s. 41.

*İbtida Kongre kuruldu burda / **Cumhur'yete** karar verildi burda* (s. 267)

Aşağıdaki mısra da olduğu gibi eklerin bir ünlüsünün yazı dilinden farklı olarak söylenmediği de görülmektedir. Belirtme hali ekini yazı dilinden farklı olarak -n biçiminde kullanmış böylece ölçüyü de düzenlemiştir:

*Milletsiz bir devlet yoktur olamaz / Eğri bakan **aradığın** bulamaz* (s. 138)

b. Ünlü Türemesi

Ünlü türemesi de yine şiirlerdeki hece sayısında bir bütünlük sağlamak için yapılmıştır. Aldığımız örnekler bakıldığında ünlü türemeleri bazen kelime başı bazen de kelime ortasında meydana gelmiştir. Bu kelimelerin büyük kısmının r sesiyle başladığı görülmektedir. Türkçede kelime başında r sesi bulunmadığı için başta bir ses türemesi ağızlarda da sıkça görülmektedir. Bu bakımdan bu türemeyi de ağızlara has bir kullanım da sayabiliriz.

***Iradyo** denilen milletin malı / Neşriyatlar tarafsızca olmalı* (s. 138)

*Çeşitli çiçekler yeşil yapraklar /**İrenkler** içinde nakşını saklar* (s. 142)

*Yel estikçe hışır hışır /Olan yaprak **titireşir*** (s. 149)

*İngiliz Fransız **Alaman Urus**/ Günde telef eder binlerce nüfus* (s. 311)

*Deryası **irahmet** dolu /Kabul et Allah aşkına* (s. 148)

***İreçberler** seyip olur /Böyle işler ayıp olur* (s. 188)

*Muradı maksudu **hepsi** yalan /Ölümü dünyada hakikat gördüm* (s. 256)

*Çırpınıp içinde döndüğüm deniz /Dalgalanır coşar **ürüzgârından*** (s. 258)

***İresim** yaparlar plan çizerler/Çözülmedik düğümleri çözerler* (s. 282)

***Urumlar** da toplanıyor etrafta/ Uğrun uğrun haber gitti Yunan'a* (s. 260)

*Uyandım kuşların ince sesine / Seherde birlikte **iniler** durur* (s. 317)

***İreşit'sin** adın gibi/ Hiçbir tat yok tadın gibi* (sayfa 328)

c. Ses Düşmesi

Ses düşmesi de yine mısralardaki hece sayılarını birbirine eşitlemek amacıyla şiirde bütünlüğü sağlamak için yapılmıştır. Aldığımız örneklerde görüldüğü üzere fiil çekimlerinde bazı sesler düşürülür ki; Anadolu ağızlarında bu durum sıklıkla olur. Bu ses düşmeleri Veysel'in şiirlerinde de oldukça geniş yer tutar. Bunları ağızlara has kullanımlar olarak da sayabiliriz.

*Deli gönül ne gezersin / Geze geze **yorulman mı** (s. 182)*

*Ne kazandın bu sevdadan / Vazgeç desem **darılman mı** (s. 182)*

*Uykuda dahi **yürüyom** / Kalmaya sebep **arıyom** (s. 157)*

*Senlik benlik nedir bırak / **Söyleyim** geldi sırası (s. 186)*

*Seksen yıllık yolu biraz **düşünek** / İnişli yokuşlu yollar nic' olur (s. 312)*

*Yine geldi çattı selin zamanı / **Kınaman** komşular **korkuyom** gayet (s. 327)*

d. Ses Değişmesi

Şiirlerinde ağız özelliklerini koruyan Âşık Veysel, bazı kelimeleri ağızlarda kullanıldığı gibi şiirlerine almıştır. Aşağıdaki örneklerde görülen “ırmak > ırmağ, yok > yoğ, kardeşiz > kardaşık, düşünelim > düşünük” gibi kullanımlar ses değişmelerine örnek olarak verilebilir.

*Gözümde akan yaş bir **ırmağ** iken/ Bir gün ayrılmaya sabrım **yoğ** iken (s. 249)*

*Topraktan olduk **kardaşık** / Aynı yolcuyuz **yoldaşık** (s. 254)*

2. Dilbilgisi Sapmaları

Dilbilgisi sapmaları; dilin kendi içindeki düzeninden farklı olan, dildeki düzene, sisteme uymayan kullanımlardır. İlgili çalışmalarda, gramer sapmaları da diyebileceğimiz dilbilgisi sapmaları terimi ile, standart dilde yer almayan veya tarihi dönemlerde kullanılmış bugün yazı dilinde yer almayan eklerin kullanılması kastedilmektedir. Bu eklerin bir kısmının günümüz ağızlarında da terkedilmemiş olmaları, ancak artık standart yazı dilinde kullanılmayan ekler olmaları da mümkündür. Âşık Veysel'in şiirlerinde bu tür kullanımları

da görmek mümkündür. Şair, “dost ile” veya “dostla” yerine “dostunan”; “gül ile” veya “gülle” yerine “gülünen” şekillerini kullanmaktadır. Bazı kelimelerde zarf yapmaya yarayan ekleri de kısaltarak “geldiğimden beri” yerine “gelelden beri”, “girdiğinden beri” yerine “girelden beri” şeklinde kullanmaktadır. Zaman zaman da deyimlerdeki kelimelerin yerlerini değiştirerek, standart sözdizimi kurallarından farklı olarak bir çeşni yaratmış ve; “başa güreşmek” yerine “güreşir başa”, “terkini vermek” yerine “vermek terkini” gibi kullanımları tercih etmiştir. Bu kullanım, yani sözdiziminden farklı söyleyiş şiirde ölçüye bağlı olarak bütün şiirlerde görülmesi mümkün bir sapmadır. Ancak tüm bunları, şairin dile ne ölçüde hâkim olduğunun ve dili büyük bir ustalıkla kullandığının göstergeleri olarak da kabul edebiliriz.

*Veysel’in kalbinden gitmez kederi / Bu fani dünyaya **gelelden** beri* (s. 164)

***Dostunan** aradan kalkınca perde / Veysel der hedefim doğru bir nokta* (s. 171)

***Feleğinen** çok oynadım ütöldüm / Bir zalimin tuzağına tutuldum* (s. 234)

*Bu can bu cesede **girelden** beri / Aldık başımıza türlü kaderi* (s. 275)

*Karnın yardım **kazmayınan belinen** / Yüzün yırttım **tırnağınan elinen***

*Yine beni karşıladı **gülünen*** (s. 302)

*Dünya dolsa **şarkıyılan** / Türk’üz Türk’ü çağırırız*

*Yola gitmek **korkuyulan*** (s. 344)

Kalem çalmak (Kaderi tayin etmek) deyimini “çalmış kalemi” şeklinde:

*Tecellim tersine **çalmış kalemi** / Önünden gülmeyen sonra güle mi* (s. 158)

Baş güreşmek (en üstün olmak) deyimini “güreşmek başa” şeklinde:

*Nohutla patates **güreşir başa** / Ispanak pırasa benzemez aş* (s. 176)

Terkini vermek (vazgeçmek) deyimini “veremem terkini” şeklinde:

*Bu güzelin mecnunuyum ezelden / **Veremem terkini** gelmiyor elden* (sayfa 190)

“Ele ağıt almak” (Ağıt yakmaya başlamak) deyimini “ele aldı ağıdı” şeklinde:

*Sabır hırsın duluğuna bir çaktı / Kin ve kibir **ele aldı ağıdı** (s. 193)*

“Yalan uydurmak” yerine “yalan takmak”:

*İbrişimden nazik ipek teline / **Takarlar** çeşitli **yalan** aşıklar (s. 279)*

3. Kelime Sapmaları

Kelime sapmaları için Nurullah Çetin, “Genel, ortak ve yaygın dilde kullanılmayan kelime biçimlerine yer vermek. Kelimelerin bilinen yapılarını bozmak, ek ve köklerinin yerlerini değiştirmek, kelimenin önüne, içine veya sonuna bazı ekler ilave etmek, kullanımdan düşmüş eski kelimelere yer vermek...”⁹ şeklinde bir tanım yapmıştır. Bu tanımdan yola çıkarak şiirleri incelediğimizde Âşık Veysel’in şiirindeki kelime sapmalarının bazılarının kullanımdan düşmüş “sin, tamu, kuz, ud, sıtır...” gibi eski kelimeler olduğu görülür. Bazıları ise genel ve ortak dilde çok kullanılmayan “varvara, yeldirmek, ırlmak...” gibi kelimelerdir. Bir kısım kelimelerin ise bilinen yapıları bozularak “zabitanımızdan, davranımızdan, buncalayın...” gibi oluşturulmuş kullanımlar olarak karşımıza çıkar.

“Isınmak” yerine “kızınmak”:

*Elin yüzün çamur bu ne / Git ahırda **kızınsene** (s. 140)*

“Cehennem” yerine “Tamu”:

***Tamuda** olmazdı kullara ceza / Olsa temiz ahlak ve hüsn-i rıza (s. 153)*

“Utanma, haya” yerine “ud”:

***Ud** edep kalmadı kızda gelinde / Büyükle küçüğe gelir minnete (s. 169)*

“Bunun gibi / deyin” yerine “buncılayın / diye”:

*İskender-i Zülkarneyin / Çalışmadı **buncalayın***

*Her millet Atatürk **deyin** / Cemiyet-i akvam ağladı (s. 173)*

*Gerdi kanatların bir devlet kuşu / **Şeneldi** Türklerin kadim ocağı (s. 179)*

⁹ Nurullah Çetin, Şiir Çözümleme Yöntemi, Öncü kitap, Ankara 2004. s.173.

Âşık Veysel'in yazı dilinden farklı "şenelmek (iç açıcı hale gelmek), varvara (hepsi, yekunu), yeldirmek (telaşlı telaşlı arkasından gitmek), sarım (sarmaş-dolaş oluşum), duluk (yanak boşluğu), ırlmak (ayrılmak, uzaklaşmak), sin (mezar), girinmek (üstlenmek, sahiplenmek), kubarmak (kabarmak), söve (kapı, pencere kasası), tezene (mızrap), ırlmaz (ayrılmaz, uzaklaşmaz), uğrünü uğrünü (bütün vücudunu oynata oynata), soyutmak (soyundurmak), tevek (asma, kabak gibi bitkilerin dalları), sır-sıtır (gizli bilinmeyen), tanko (sosyete), ötür (kıyafet,giysi), od (ateş), kuz (kuzey), tor (avcı ağı), farımak (yorulmak), boyağ, boyak (boya), ayranlığı şişmek (öfkelenmek), sadır olmak, (çıkmaq), zarımak (ağlayıp inlemek), koytak (rüzgarı olmayan çukur, kuytu yer), yağlık (mendil), yuvermek (yıkamak), seme (saf, aptal), değme (her), seklem (kıl veya yünden yapılmış çuval), uğrülenmek (bütün vücudunu kımıldata kımıldata yürümek), bildir (bir önceki sene, geçen sene), herk (sürülüp dinlenmeye bırakılan tarla) gibi bugün yazı dilinde kullanılmayan bir kısmı ağızlara has ve bir kısmı eskicil olan kelimeler kullandığı görülür ki bu kullanımların oldukça fazla olduğu ve şiirinde görülen en önemli sapmalardan biri olduğu söylenebilir.

*Alevi Sünnilik nedir / Menfaattir **varvarası** (s. 187)*

*Mecnun gibi dolanıyom çöllerde / Hayal beni **yeldiriyor** yel gibi (s. 190)*

*Açma bana kolu dedi / **Sarım** beni beğenmedi (s. 192)*

*Sabır hırsın **duluğuna** bir çaktı / Kin ve kibir ele aldı ağıdı (s. 193)*

*Bu sevda başımdan **ırlmaz** dedi / Aşkın deryaları durulmaz dedi (s. 195)*

*Ölünce hū çeksin kemiğim **sinde** / Dünyada durunca Veysel'in dili (s. 196)*

*Bu dünyayı sen yarattın **girindin** / Her nesnede gösterirsin nakşını (sayfa 202)*

*Esti bahar yeli karlar eridi / **Kubarmış** dağlarda kar çiçekleri (s. 204)*

*Bizi besler kaşık olur / Kapı **söve** eşik olur (s. 210)*

*Mert insanın sözü var özüne / **Tezene** teline varmak sazına (s. 216)*

*O cemalin ziyası var nuru var / **ırlmaz** sevdası sönmez narı var (s. 228)*

*Hemen kucaklardı okşar severdi / Çirkin huylarımı **soyuttu** anam (s. 229)*

Uğrünü uğrünü giderken yola / Nice dilsizleri getirir dile (s. 231)

Tırtıl geldi **tevekleri** taladı / Sel geldi de elek elekeledi (s. 244)

Sır saklamam **sıtır** örtmem / **Tankolardan ötür** örtmem (s. 246)

Aylar geçer yıllar düşer izine / Renk verirsin güneyine **kuzuna** (s. 247)

Kalbimde kadirdir aşk ile eser / Ateşi kafidir **odu** n'eyleyim (s. 250)

Sakin olsam bu sevdadan **farısam** / Balsız kovan gibi bomboş olurum (s. 251)

Nice yiğitleri nice güzeli / Feleğin **toruna** düşen Erzincan (s. 250)

Siyanet ettiler askerimizi/ Vatan memnun kaldı **zabitanımızdan** (s. 260)

Terakki etti mektebimiz hep birden / Teşekkür kazandık **müşiranımızdan** (s. 262)

Millete bir altın kemer kuşattı/ Haşa nankör olman **davranımızdan** (s. 262)

Temiz kullan **boyağını**/ Sahte boyalar taşırsın (s. 272)

Hırs gelip de **ayranlığı şişerse** / Kaybeder iradeyi dümen âşıklar (s. 279)

Uğrülenir gider yola / Yollar ninni çalar gider (s. 291)

Ölçer tohumunu koyar **sekleme** / El gitti der oğluna haydi bekleme (s. 295)

Tarlası **herk** ise ya ikileme / Tohumu toprağa aşlar çiftçiler (s. 295)

Bir fincan su verdik **bıldır** dediler / Sanki ya verdiler ya vermediler (s. 298)

Ağlayı ağlayı vardım pınara / Kirli **yağlığını** yuvermediler (s. 298)

Ya biz niçin **seme** sarhoş dururuz / Tembelin cebi boş karnı aç olur (s. 312)

Deli gönül **değme** çaydan bulanmaz / Coşarsa dalgası kendinden olur (s. 314)

Geçmem dedin duvarımda sinekten / Yalan **sadır olmaz** ervah-ı paktan (s. 320)

Her gördüğü Leyla olsa Kayıs Mecnun olamazdı / Sevda yakın hedef uzak **zarıdı** gönlüm **zarıdı** (s. 336)

4. Alışılmamış Bağdaştırmalar

Doğan Aksan alışılmamış bağdaştırmalar için; “Şiirde göstergelerin dinleyiciye, okuyucuya yansıttıkları tasarımların, imgelerin dışında, onların yanı sıra birçok tasarımların daha aktarılmasını, deyim yerindeyse dinleyici/ okuyucunun zihnine birçok yeni tasarımın üşüşmesini sağlayan bir dil olayı, alışılmamış bağdaştırmalardır”¹⁰ demektedir. Buradan yola çıkarak Âşık Veysel’in şiirlerindeki alışılmamış bağdaştırmaların oldukça yaygın bir şekilde kullanıldığını görebiliriz. “Kelimeler, şiir içinde çoğu kez kendi anlamlarının dışına çıkarak yeni anlamlar kazanır ve okuyucu/dinleyicide yeni imajların ortaya çıkmasına sebep olur. Alışılmamış bağdaştırmalar da bu özellikleriyle dikkati çeker. Örneğin kırık kalem, kırmızı halı, pişmiş aş gibi sıfat tamlamaları dilde “alışılmış bağdaştırma” olarak yer alırken; kırık rüya, kırmızı gayret, pişmiş gönül gibi tamlamalar, ilk defa kullanıldıkları izlenimi verdikleri ve mantığa aykırı bir görüntü sergiledikleri için “alışılmamış bağdaştırma” olarak değerlendirilirler.”¹¹. Türk şiirinin neredeyse her döneminde mantık dışı görünen bu tür kullanımlara rastlanılmış olup, bu kullanımlar şiiri daha etkili ve anlamsal açıdan daha yoğun ve zengin hale getirmiştir. Şiirlerine bakıldığında Âşık Veysel de bu noktada nasibini alan şairler arasındadır.

Duramaz yanar gerçeklerin çırağı / Yakın olur ehli aşkın ırağı (s. 156)

Başbuğu olmuştu mülke / Geldi ecel can ağladı (s. 173)

Veysel ağlar sohbet ağlar dil ağlar / Tarihte bir büyük yara da kaldı (s. 178)

Sabır hırsın duluğuna bir çaktı / Kin ve kibir ele aldı ağıdı (s. 193)

Vicdan yalanları çiğnedi geçti / Her ana doğurmaz böyle yiğidi (s. 193)

Kahretti yalanı kovdu dışarı / Pişmemişti daha yalan çiğ idi (s. 194)

Derdim bir gizli yumurta misali / Dahi çiğdir pişmeyince soyamam (s. 228)

¹⁰ Doğan Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, İstanbul 1993, s.151.

¹¹ Aslıhan Dinçer, *TÜBAR-XV-/2004-Bahar/*, s. 234.

Doğru yola adım attım / Bir gerçeğin elin tuttum (s. 242)

Herkes bir maksatla serpilir süner / Kuyruğu kınalı yalana ne den (s. 264)

Kükredi çimenler açıldı güller / Al şala bürünür bahçeler bağlar (s. 277)

Yüce dağlar birbirine göz eder / Rüzgâr ile mektuplaşır naz eder (s. 278)

Vicdan sizden çok uzaktan uçuyor / Zulüm var adalet nerd olur gider (s. 293)

Bu beyitlerde yer alan “gerçeklerin çırağı, canın ağlaması, sohbetin ve dilin ağlaması, sabrın hırsın duluğuna çakması, kin ve kibrin ağdı ele alması, vicdanın yalanları çiğnemesi, yalanı kahredip dışarı kovmak, pişmemiş yalanın çiğ olması, derdin gizli yumurta olması, gerçeğin elini tutmak, kuyruğu kınalı yalan, çimenlerin kükremesi, vicdanın uzaktan uçması, dağların göz etmesi” gibi kullanımlar Âşık Veysel’e has özgün, farklı, etkileyici, alışılmışın dışında söyleyişlerdir. Bu açıdan şairin yaratıcı olduğu ve özgün ifadeler kullandığı anlaşılmaktadır.

5.Yazım Sapmaları

Yazım sapmalarını Nurullah Çetin “özel isimleri küçük harfle başlatmak, küçük harfle başlaması gereken kelimeleri büyük harfle başlatmak, bazı kelimeleri, bazı mısraları tamamen büyük harfle başlatmak, kelimenin bölünerek hecelerinden ayrı ayrı mısralar oluşturulması, yabancı kelimeleri yanlış yazmak, mısralar arasında uzun bir boşluk bırakmak, bazı kelimelerin koyu yazılması, harfleri ayırma, deyimlerdeki sayıların rakamla gösterilmesi”¹² şeklinde ifade ve tasnif eder. Ancak âşıklardaki yazım sapmalarının çoğu zaman kendilerinden kaynaklanmadığını, onların söylediği şiirlerin genellikle başkaları tarafından yazılıp düzenlendiğini göz ardı etmemek gerekir. Eserde görülen yazım sapmaları taramada faydalandığımız, şiirlerini yayınlayan kişilere ait saydığımız için burada sadece bir iki örneğe yer vermekle yetiniyor ve bu özelliğin Veysel’in bir özelliği sayılamayacağını düşünüyoruz.

Âşık Veysel’in Doğan Kaya tarafından yayımlanan şiirlerinden aldığımız aşağıdaki örneklere bakıldığında, bazı cins isimlerinin ilk harflerinin büyük harfle başladığını görürüz.

¹² Nurullah Çetin, Şiir Çözümleme Yöntemi, Öncü kitap, Ankara 2004, s. 170

*Manasız mantıksız **Vatan Cephesi** / Vatan milletindir bu neyin nesi (s. 138)*

*Bir kolu var **Edebiyat** / Bir cevher ki yetmez fiyat (s. 205)*

*Güzel sanatlar **Mimarı** / Halkın evi Hakk'ın evi (s. 205)*

*Seni **Cehennem'e** sürsem/ Kızılırmak seni seni (s. 201)*

*Cami **Tekke** asitane / Ah çekeriz yana yana (s. 205)*

*İbtida **Kongre** kuruldu burda / Cumhuriyet'e karar verildi burda (s. 267)*

*Veysel bu sözünde var mı hata / Yurdumuzu benzetelim **Cennet'e** (s. 180)*

*Şehitler karnında güller çiçekler / Her yıl açmak için **Mayısı** bekler (s. 185)*

Sonuç

Türk Halk Edebiyatının mihenk taşlarından biri olan Âşık Veysel'in Türk halkının gönlünde çok önemli bir değere sahip olduğu açıktır. Şairin saz eşliğinde söylediği şiirlerinde duygu ve düşüncelerin teline ince ince vurması ve bunu yaparken de dili büyük bir ustalıkla kullanması, şiirlerinin halkın zihninde kalıcı olmasını sağlamıştır. Şiirlerinde işlediği pek çok konuyu farklı anlatım yollarını da kullanarak işlemiş ve halka, halkın diliyle hitap etmiştir. Her şair gibi Âşık Veysel de şiirlerinde duygu ve düşüncelerini kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı anlatım yolunu kullanarak ifade etmiştir. Bunu yaparken de kelimelere farklı manalar yüklemiş, benzetmeler, söz sanatları, mecazlar, sapmalar gibi yöntemleri kullanmıştır. Şiirlerindeki ses, dilbilgisi, kelime sapmaları ve alışılmamış bağdaştırmalar ile duygu ve düşüncelerini daha canlı ve etkileyici hale getirmiştir. O, okuyucularda ve dinleyicilerde çeşitli ve zengin duygu ve hayal dünyaları yaratmayı başarmıştır. Halkın içinden gelen, halktan biri olan Âşık Veysel'in şiirlerinde yazı dilinden farklı sapmaların, bilhassa kelime sapmalarının çok olduğu görülür ki bu özelliğinin de onun yüzyıllar boyunca dilden dile, nesilden nesile aktarılmasını ve sevilmesini sağlayacak özelliklerinden biri olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Aksan, Doğan, **Şiir Dili ve Türk Şiir Dili**, İstanbul 1993.

Aksan, Doğan, **Türkçenin Sözvarlığı**, Engin Yayınevi, Ankara 1996.

Bâkiler, Yavuz Bülent, **Âşık Veysel**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.

Çetin, Nurullah, **Şiir Çözümleme Yöntemi**, Öncü kitap, Ankara 2004.

Dinçer, Aslıhan, Âşık Veysel'in Şiirlerinde Alışılmamış Bağdaştırmalar, **TÜBAR-XV**, 2004-Bahar/, Sayı. 15. s. 231-242.

Güneş, Zeliha, **Cemal Süreya'nın Şiir Dili**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2007.

Harmanlı, Abdullah, Cemal Süreyya Şiirinde Dil Sapmaları, **Turkish Studies**, C.8/4 Bahar 2013, s. 909-918.

Kaya, Doğan, **Âşık Veysel**, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.

Toklu, M. Osman, **Şiir Dili ve Çevirisi**, Akçağ Yayınları, Ankara 2003.