

VOLUME: 1



NUMBER: 1

E-ISSN : 2602-3792

Journal of Analytic Divinity

W
I
N
T
E
R

2
0
1
7

<http://dergipark.gov.tr/jad>

Analytic Divinity Center



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Volume 1/1
ISSN: 2602-3792
www.dergipark.gov.tr/jad
ANKARA-TURKEY



Journal of Analytic Divinity dergisi, senede iki defa yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. JAD'de yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Journal of Analytic Divinity'ye aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Sahibi ve Baş Editör/Owner and Chief Editor

Özcan GÜNGÖR

Editör/Editor

Mehmet Ata AZ

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Halil İbrahim DOĞAN

Rukiye Aysun İNAN

Tuğba ÖZEN

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Asım YAPICI Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Yakup CİVELEK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Danışma Kurulu/Board of Advisory

Prof. Dr. Abdurrahman KURT Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmad RAFIQ Sunan Kalijaga State University of
Islamic Studies (Endonezya)

Prof. Dr. Ali Osman KURT Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Celalettin ÇELİK Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Dosay KENJETAY Gumilev Eurasian National University
(Kazakistan)

Prof. Dr. Fazlı POLAT Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Felix KÖRNER Pontificia Università Gregoriana (İtalya)

Prof. Dr. Frank GRIFFEL Yale University (ABD)

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Heidi HADSELL President of Hartford Seminary (ABD)

Prof. Dr. İshak ÖZGEL Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Kemal POLAT Amasya Üniversitesi

Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANNOVA Ahmet Yesevi Üniversitesi
(Kazakistan)

Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Marcel SİGRİST EBAF École Biblique of Jerusalem (İsrail)

Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL Hamad bin Khalifa University
(Katar)

Prof. Dr. Sami KILIÇ Fırat Üniversitesi

Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN Uludağ Üniversitesi

Doç. Dr. Andrea SZİGETİ Gal Ferenc College (Macaristan)

Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Fatima ZOHRA Aouati University of Sharjah (Bir. Arap E.)

Doç. Dr. Jamal J. ELİAS University of Pennsylvania (ABD)

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)

Doç. Dr. Yasin YILMAZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Zekiye DEMİR Diyanet İşleri Başkanlığı

Yrd. Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)

Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa DEMİRCİ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR Harran Üniversitesi

Dr. A. Ulrich PAFFTRAH Goethe Universität (Almanya)

Sayı Hakemleri/Issue Referees

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Asım YAPICI Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Kemal POLAT Amasya Üniversitesi

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup CİVELEK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin YILMAZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Erdal AKSOY Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ATA AZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

EDİTÖRDEN

Journal of Analytic Divinity 2017 yılında ilk sayısı ile bilim dünyasına merhaba dedi. Bu derginin bizim için ifade ettiği pek çok anlamı olmakla birlikte şunu rahatlıkla ifade edelim ki dünyanın gittiği nokta ve Türkiye'nin dinamik yapısı, bugün yeni bir bilgi tasavvurunun Türkiye'de geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Yirminci yüzyılın modernleşme teorileriyle Soğuk Savaş döneminin siyasi konjonktürü arasına sıkışmış olan Türkiye'nin dini ve siyasal vizyonu, kendi tarihi-kültürel kimliği ve dini-jeopolitik konumuyla uygun bir ufka ve derinliğe ihtiyaç duymaktadır. İhtiyaç duyulan bilgi tasavvurlarından birisi de hiç şüphesiz teo-stratejik bilgidir. Dini bilgi bir inanç topluluğunun yaşam koşulları ve şeklini belirleyen teolojik kaynaklara dayansa da birlikte aynı zamanda ve toplamda dinin zihniyet oluşturunca etkisi onun stratejik araçlarla gözden geçirilmesini şart koşmaktadır.

Bu durum, Türkiye'de İlahiyat alanında üretilen bilginin daha pratik ve stratejik odaklı değerlendirilerek uygulayıcılara yön göstermesi geleneği oldukça yeni olup sistematik ve kurumsal olmayan bir şekilde ilerlemekte olduğu gerçeğiyle örtüşmektedir. Bundan hareketle, Journal Analytic Divinity akademik, tarafsız, kar amacı gütmeyen, özelde ülkemizin genelde İslam Dünyasının konuya ilişkin kaynaklarını çeşitlendirmeyi ve İlahiyat alanının vizyonumuza uygun uzmanlarının/adaylarının düşüncelerini Türk/dünya akademik ve siyasi çevrelerine doğrudan yansıtılabilmeyi hedeflemektedir.

JAD esaslı bilimsel çalışmanın da platformu olmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte bilhassa bağımsız bir araştırma dergisi olma özelliğine büyük önem vermektedir. Buna binaen JAD partiler üstü bir konuma sahiptir. Teo-stratejik bilgi merkezli bir dergi olan JAD, uluslararası bilim standartlarına uygun ve partizan kaygılardan uzak bir şekilde, farklı görüşleri bir araya getirerek bir kolektif paylaşım merkezi vazifesi görmeyi ve bir ortak aklın inşasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Dergimiz ilk sayısında sekiz makaleyle okuyucuların huzuruna çıkmaktadır. Genelde din bilimleri çalışmalarıyla dikkat çekmekle birlikte ilerleyen süreçte taranan indeksler arttıkça çok farklı alanlarda üretimlerin merkezi olacaktır. Bunun yanında AND Center'in (www.andcenter.org) yayınları olarak gelecekte dosya sayılar ve bunların ileri düzeyli yayınlara dönüştürme planı olduğunu da ifade etmeliyiz.

Bu sayının yayınlanmasında emeği geçen dergi editöryal ekibine, yazarlara ve teknik destek veren bütün emektaşlara şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca dergimizin Türk bilim camiasına ve hassaten ilahiyat dünyasına hayırlı olmasını nice güzel sayılarla ilim camiasına katkı vermeyi Rabbimden niyaz ederim.

Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR

Baş Editör

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

SOSYOLOJİ VE İLAHİYAT(ÇI) AÇISINDAN ANLAMI
MEANINGS OF SOCIOLOGY FOR THEOLOGIANS

Özcan GÜNGÖR-Mehmet Emin SARIKAYA

1-21

EFFORTS TO SIMILARIZE RELIGIOUS GROUPS DURING THE OTTOMAN
REFORMATION AGE: EXAMPLE OF TADKİK AL- MUALLAFAT COMMISSION
*OSMANLI REFORM ÇAĞINDA DİNİ ZÜMRELERİ AYNILAŞTIRMA ÇABALARI: TEDKİK-İ
MÜELLEFAT ENCÜMENİ ÖRNEĞİ*

Zekeriya IŞIK

22-33

ALEVİ-BEKTAŞİ VELÂYETNÂMELERİNDE “EJDERHA” MOTİFİ
DRAGON SYMBOLISM IN THE ALEVİ-BEKTASHİ HAGIOGRAPHY TEXTS

Aynur KOÇAK-Serdar GÜRÇAY

34-64

DİNİ GRUPLARIN DİNİ BİLGİ KAYNAKLARINI KULLANIRKEN
ARAÇSALLAŞTIRDIĞI FORMLAR (FETÖ ÖRNEĞİ)
*FORMS INSTRUMENTALISED WHILE USING SOURCES OF RELIGIOUS
KNOWLEDGE BY RELIGIOUS GROUPS (FETO CASE)*

Emine KAYA

65-82

MAX WEBER VE İSLAM
MAX WEBER AND ISLAM

Fatma Nur ŞENGÜL

83-100

2010-2013 YILLARINDA SORULAN YGS VE LYS TARİH SORULARININ
ORTAÖĞRETİM TARİH DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARI AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ
*EVALUATION OF HISTORY QUESTIONS ASKED IN YGS AND LYS EXAMS BETWEEN
2010-2013 ACCORDING TO THE TEACHING PROGRAMME OF HISTORY*

İsmail KAYA

101-128

SOSYOLOJİK BAĞLAMDA YUSUF AKÇURA DÜŞÜNCESİ VE DİN
YUSUF AKÇURA'S THOUGHT AND RELIGION IN SOCIOLOGICAL CONTEXT

Bekir ŞAHİN

129-149

NUSAYRİLERİN KÜLTÜREL ETKİLEŞİM İNCELEMELERİ
CULTURAL INTERACTION STUDIES OF NUSAYRIS

Gökçen ÇATLI ÖZEN

150-162

MOLLA SADRA'NIN EPİSTEMOLOJİSİNİN ONTOLOJİ VE MANTIKLA
İLİŞKİSİ

*RELATION OF MULLA SADRA'S EPISTEMOLOGY TO ONTOLOGY
AND LOGIC*

Murat DEMİRKOL

163-174

SAFVETÜ'L- BEYÂN Fİ TEFSİRİ'L- KUR'ÂN'IN KAYNAK, ÖZELLİK
VE MUHTEVA BAKIMINDAN İNCELENMESİ

*THE INVESTIGATION OF THE QURANIC COMMENTARY SAFWAT
AL-BAYAN IN TERMS OF SOURCES, FEATURES AND CONTENT*

Zafer KOÇ

175-200



Journal of Analytic Divinity

International Refereed Journal

Volume 1/1, p. 1-21

DOI Number:

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

SOSYOLOJİ VE İLAHİYAT(ÇI) AÇISINDAN ANLAMI

Özcan GÜNGÖR*

Mehmet Emin SARIKAYA**

ÖZET

Toplumun bilimi olan sosyoloji geçmişe bakan yönüyle tarihte yaşamış toplumları anlamamıza yararken aynı zamanda içinde yaşadığımız çağın toplumlarını anlamak ve açıklamak konusunda da sosyal bilimler arasında ilk sıraya yerleştirilebilir. Sosyolojiyi anlarken bu bilimin bir geçmişi ve bilimler tasnifinde bir yeri olduğu akılda tutulmalıdır. Sosyolojinin dilinden konuşabilmek elbette ki bir donanımın ve elde edilmesi gereken bir tecrübenin sonucudur. İlahiyat öğrenimi açısından sosyolojinin bir bilim olarak anlamı noktasında ilahiyatçılar arasında farklı değer yargılarına sahip kesimler bulunmaktadır. İlahiyat öğrenimi gören öğrencilerin felsefe din bilimleri ve bu bölümün alt disiplini olan sosyolojiye karşı olumlu tutumları yanında ilahiyat mezunu olan farklı branşlarda ki öğretim görevlilerinin olumsuz tutumları anlamlandırılmaya değer bir olgudur. Bu değerlendirmelerin kaynağı ile ilgili tartışmalar bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır. İlahiyat alanının ve ilahiyatçıların sosyoloji bilimini kullanma ve bu ilmi sahiplenme noktasında ki tutumları farklılık göstermekle birlikte sonuç olarak çekingen bir tavır içinde oldukları söylenebilir. Ayrıca bu tavrı tetikleyen, sosyal bilimlerin ilahiyattan izale edilmesi adına kurumsal bir takım adımlar atılmış olması dikkat çekicidir. Bu farklı bakış açılarının anlaşılması noktasında makalemiz sınırları dâhilinde küçük ama değerli olduğuna inandığımız bir adım atmak gayretinde olacağız.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Bilim, Sosyal Bilim, İlahiyat, Din Sosyolojisi, Felsefe ve Din Bilimleri.

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, FDB (Din Sosyolojisi), ozcangungor@yahoo.com

** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, FDB (Din Sosyolojisi), eminsarikaya.93@gmail.com

MEANINGS OF SOCIOLOGY FOR THEOLOGIANS**ABSTRACT**

Sociology, which is the sociology of society, can not understand the societies that have lived in the history in the past but at the same time it can be placed in the first place among the social sciences to understand and explain the societies that we live in. When understanding sociology, it should be kept in mind that this science has a place in history and science classification. Speaking of the language of sociology is, of course, the result of an equipment and an experience to be achieved. In terms of learning theology, sociology is a science, and there are sections of theologians who have different value judgments. In addition to positive attitudes towards sociology, which is the subdiscipline of philosophical theology and its subdiscipline, the negative attitudes of the professors in the different branches who graduated from theology are worth understanding. The discussions of the sources of these evaluations exceed the boundaries of this research. It can be said that the field of theology and theologians use the science of sociology and their attitudes at the point of ownership of this science vary but as a result they have a decisive attitude. Moreover, it is noteworthy that a number of institutional steps have been taken in order to exclude social sciences from theology. Understanding these different points of view, we are in an effort to take a step that we believe is small but valuable in the points of our articles.

Key words: Sociology, Science, Social Science, Theology, Sociology of Religion, Philosophy and Religion



SOSYOLOJİ VE İLAHIYAT(ÇI) AÇISINDAN ANLAMI

“Çok kişiydik; yakındık; bir aradaydık; nasıldık?
iyiydik.
Az kişiyiz; uzağız; her birimiz; nasılız; iyi miyiz?”

Bir bilim olan sosyolojiyi anlayabilmek için bilim dediğimiz şeyin ne olduğu ile ilgili konuşmalıyız. Sözlüklerde genel geçerliliği ve kesinliği olan, yöntemli ve birikimli bir bilgi olarak açıklanan, bir bilim kavramı vardır. Bilim organize edilmiş bilgiler bütünü; gerçeği arama faaliyeti; olayları anlama ve açıklama çabası olarak tasvir edilmiştir (Gökçe, 1992;1). Bir şeyin bilim olabilmesi için onun objektif yani denetlenebilir genel bir yasaya varması ve bunu yaparken yönteminin olması gereklidir (Tan, 1981: 2-5).

Bilimsel bilgi üretilirken belli başlı aşamalar izlenmektedir. Bunlar ilk planda bir sorunun tespiti yani *gözlem*, sorun ve çözümü ile ilgili ön kabulümüz *varsayım*, problemin açıklanmasına ve çözümüne ilişkin *test etme*, elde ettiğimiz sonuçları genel kavramlarla *açıklama* ve benzerlerine uygulanabilirliğini ortaya koyma *genelleme* aşamalarıdır (Doğan, 2008: 16).

Tanımı bu şekilde yapılan bilim, uzun süre sadece doğa bilimlerini kapsayacak şekliyle kabul görmüştür. Ancak Kant'ın aklın yasalarını ortaya koyması ile beraber W. Dilthey gibi bilim insanları Kant'ın bu düşüncesinden etkilenmişlerdir. Zira Kant'ın düalist anlayışına göre doğa yasaları determinizme göre işler ancak özgür insanın var olduğu toplum yasaları göreliliğe göre işlemektedir. Yani doğa ve toplum bilimleri ontolojik olarak farklıdır. Kant'ın bu görüşlerinin üzerine bilim sınıflamasına giden Dilthey, bilimleri doğa ve tin bilimleri diye ikiye ayırmıştır. Doğa bilimlerine fizik, kimya, matematik gibi bilimler girerken; tin bilimlerine sosyoloji, psikoloji vs. bilimler girmektedir. Dilthey bu ayrımı ontolojik ve yöntem açısından yapmıştır. Ona göre doğa bilimleri açıklama, tin bilimleri anlama metodunu kullanır (Çelebi: 195-199).

Doğa bilimleri ve manevi (tin) bilimleri arasında genellemelere ulaşma açısından da fark bulunmaktadır (Gökçe, 1992: 5). Zira manevi bilimlerde (örn. Sosyoloji) genellemelerin

aksine bireysel farklılıklara odaklanılır. Ve çok sayıda ki somut olgular soyut kavramlara dönüştürülmeye çalışılır.

Bu bağlamda çalışmanın problemi; sosyoloji bilimi ile ilahiyat bilimleri arasındaki sorunsal ilahiyatçılar nezdinde yoklamaktır. Amacı ise sosyoloji biliminin toplumsal alana sunduğu metot ve yeni bakışın ilahiyat bilimleri açısından anlaşılmasına etki eden ilahi ve beşeri sınırların farklı değişkenler açısından karşılaştırılmasıdır. Özellikle son dönemde tartışma konusu yapılan ilahiyat fakültelerindeki felsefe ve din bilimleri derslerinin müfredatta sayısının azaltılmasına dönük girişim bu konuyu irdelemeye ihtiyaç oluşturmuştur. Bunu yaparken yöntem olarak güncel yaklaşım ve alan uygulamalarının verileri kullanılacak olması yanında dolaylı gözlem yoluyla elde edilen veriler de anlayıcı bir yaklaşımla tahlil edilecektir.

1. Sosyoloji nedir?

Sosyolojinin manevi bir toplumbilimi olduğuyla alakalı açıklamalardan sonra bu bilimin tanımına geçmek istiyoruz. Bilimlerin içerisinde toplum gibi bir inceleme alanına sahip olan sosyoloji nedir? Temelde bu soruya verilen cevap ‘insanların birbiriyle ilişkilerinin bilimsel açıdan incelenmesidir’ şeklinde olmaktadır (Fichter, 2012: 1). Bir bireyin diğeriyle ilişkilerinden, biz, toplumda meydana gelen en az iki kişi arasındaki sosyal davranışları anlamalıyız. Sosyal davranışın ortaya çıkışını Arslantürk şu şartlara bağlı görmektedir:

- Fertler arası karşılıklı haberdarlık (etkileşim ve iletişim)
- Birlikte mensubiyet duygusu (grup şuuru)

Ve sosyolojiyi şu şekliyle anlamamız gerektiğinden bahseder;

‘ Sosyoloji bir davranış bilimidir. Ama Max Weber’in deyimini ile “ insanın sosyal davranışlarının anlaşılır ilmidir.” V. Pareto’ya göre de sosyoloji bir davranış ilmidir. Ancak “ insanın mantıkdışı (mantıksız değil) davranışlarının ilmidir.’ E. Durkheim ise sosyolojiyi “sosyal münasebetler ilmi” olarak tanımlamaktadır (Arslantürk, 2012: 5-7).

Sosyoloji insanın toplum halinde yaşamasından dolayı oluşan tüm sonuçlarla ilgilenmektedir. Yani insanların etkileşim halinde oldukları her vakit sosyolojik sonuçlar doğurur. Bu nedenle sadece bireysel bilgi yönü ağır basan aya giden bir



astronotun deneyimleri, toplu taşıma kullanan insanların durumu kadar sosyologu ilgilendirmemektedir (Fichter, 2012: 3-4).

Sosyoloji insan grupları ile alakalı sorulara cevap aramaktadır. İnsanlar hayatları boyunca sosyal gruplara katılırlar. Bunlardan ırk, cinsiyet vb. gruplar, birey için seçme özgürlüğü olmayan katılımlardır. Ancak bir dernek, cemaat veya organizasyona katılımda bireyin seçme özgürlüğü bir hayli geniştir (Hogg, Vaughan, 2014: 318). Sosyoloji bu grupların yapı ve fonksiyonlarını incelemektedir (Dönmezer, 1984: 3-4). İnsan grupları ve toplumların incelenmesi faaliyeti kafa karıştırıcı bir uğraştır. Zira bizler olduğumuz gibi davrandığımızı yani olağanı yaşadığımızı düşünürken sosyoloji neden farklı şekilde değil de böyle yaşadığımızı ele almaktadır (Giddens, 2008: 38-39).

Sosyoloji, sosyoloji kitaplarından, tek tek bireylerden ve onların bireysel anlam dünyalarından, birçok sosyologun ürettiği adına 'sosyoloji kuramları' dediğimiz açıklamalardan kısacası herhangi tikel indirgemenen fazlasını, toplumla alakalı olarak saydıklarımız ve sayabileceğimiz daha birçok şeyin ortak bir ürünü veya başka bir deyişle ortak çabasını içine sığdırabileceğimiz bir bilimin adıdır.

Söylemimizi daha anlaşılır kılma adına diyebiliriz ki sosyoloji dediğimizde aklımıza herhangi bir kütüphanenin 'sosyoloji' ile ilgili raflarında var olan toplumu ilgilendiren konuları tartışan başlıklarında sosyoloji ifadesi bulunan kitaplar, bu kitapları yazan sosyologlar ve onların ürettiği sayfalar dolusu bilgiler gelebilir. (Bauman, 2016: 9-10) Ancak aynı kütüphane de toplumu farklı yönleriyle ele alan tarih, siyaset vs. kitapları da görmekteyiz. Bu nokta da sosyoloji dediğimiz bilimi diğerlerinden ayıran farklılığın ne olduğunu keşfetmemiz gerekmektedir. Bu farklılığın kaynağı ile ilgili pek çok spekülative açıklamamız vardır. Ancak bu açıklama sonucu itibari ile sosyoloji bilimini kapsayıcı olmalı ve diğerlerinden ayırıcı vasfını ortaya koymalıdır. Bu farklılık bilimlerin insan eylemlerini açıklarken bakış açılarını yansıtan sorularda ve cevaplarında yatmaktadır (Bauman, 2016: 10-18).

2. Sosyolojik düşünüşün farklılığı

Toplumunu inceleyen diğer bilimlerde gözlemediğimiz toplumu nesne olarak, dışarıdan inceleme konusu yapma sosyolojik düşüncede tek başına yeterli değildir. Zira incelenen bireylerin, inceleme alanına direkt müdahil olmaları, yaşanan gerçekliğin kendisinin açıklanmaya çalışılması söz konusudur. Sosyologlar genelde 'biz' ifadesini kullanarak açıklamalarını

yaparlar. Ancak bir kimyagerin atomlar ve kendisi hakkında biz diyerek bir açıklama yaptığına rastlamayız (Bauman, 2016;9-19). Doğa bilimleriyle karşılaştırıldığında durum böyleyken sosyal bilimlerin de kendi içerisinde yöntem farklılığı vardır. Tarihçi konusu itibari ile tarihi inceler. Ama tarihi değiştirmeye yeltenmez ve değiştirmesi de mantıken beklenemez. Ancak sosyoloji için bunu tam olarak söyleyemeyiz. Zira toplum üzerinde yaptığı anlama ve açıklamalarının sonucu olarak çoğu kez bu bilimden toplumu yönlendirmesi hatta değiştirmesi beklenir (Dönmezer, 1984: 13).

Toplumda bireyler karşılıklı ilişkilerini şekillendirir ve aynı zamanda ilişkilerden etkilenen konumundadır. Örn. Toplumda lider vasfı ile öne çıkan bir birey toplumu yönlendiren bir role ve statüye sahipken, aynı zamanda o toplumun yetiştirdiği bir birey olma vasfını da yitirmez. Bu girift bilmeceyi açıklamak somut olgulardan soyut kuramlar elde eden; tikellerden genel bir açıklamaya gitmesi gereken sosyolojinin işlevidir.

Bauman'a göre yukarıda açıklamaya çalıştığımız sosyolojik düşünmenin kuralları ve farklılıkları şu şekilde tasnif edilebilir:

“1. Sorumlu konuşmanın katı kurallarına riayet etmelidir. Zira bu sosyologlar tarafından ortaya konulan düşüncelerin güvenilirliği ile ilgilidir. İncelediği konu ne olursa olsun kendi inanç ve kabullerini paranteze almayı bilmelidir.

2. Sosyolojik materyalin çıkarıldığı alanın büyüklüğü. Sosyologları ilgilendiren meseleler oldukça fazla ve karmaşıktır. Zira insanın toplumsal davranışının çeşitliliği anlaşılması ve anlamlandırılması gereken materyalin büyüklüğünü göstermektedir.

3. Bir olayın neden öyle değil de bu şekilde olduğu yani bir toplumsal olgunun ‘niçin’ini araştırma. Sosyoloji bu manada güdülenmiş birey metaforunun aksine bilinçli eylemlerini gerçekleştiren tek tek bireylerin toplumsal ilişki ağlarını konu edinir.

4. Bizlerin hayatını ve fiillerini şekillendiren gücü anlamak ve rutini sorgulamayı sağlar. Çoğu eylemimizin her zamankinden farklı olabileceğini gösterir (Bauman, 2016: 21-24).”

Bu açıklamalardan yola çıkarak sosyolojik düşünmenin, karmaşık bir bütün olan toplumun yapısının ve bireylerin sosyal davranışlarının nedenlerinin sosyolojik kavram ve kuramlarla açıklanması faaliyeti olduğu söylenebilir. Sosyolojik düşünce,



tanımı gereği bireyin 'öteki' olarak gördüğü diğer insanların yaşama ve düşünme biçimlerini anlamada, bireyleri topluma karşı duyarlı kılmada, ötekine karşı toleranslı olma ve empatiyi kullanmada, bireysel özgürlükleri kabul etme ve savunmada, toplumda ki kısık seslerin duyulmasında bizi daha başarılı kılabilir (Bauman, 2016; 25-27). Sosyolog, bu manada bir ideolog veya teolog olmamakla beraber kanaatimize göre bu toplumsal konuşma ahlakını edinebilme derdindedir. Sosyoloji bilimi temelde sosyologların 'iyi toplum' nasıl gerçekleşir sorusuna aradıkları cevap ve çözümler üzerine kurulmuştur denilebilir (Jenks, 2016: 16).

3. Sosyoloji biliminin serüveni

Bu açıklamaların akabinde sosyolojinin doğuşuna etki eden faktörlerden bahsetmek gerektiğini düşünüyoruz. Sosyoloji tarihte boşlukta bir anda ortaya çıkmış bir bilim dalı değildir. Sosyoloji kavramının mucidi Auguste Comte (1798-1857) 'da yaşadığı dönem, tarih ve toplumundan veya kendisinden önceki bilim mirasından ayrı olarak anlaşılabilir bir bilim adamı değildir.

Sosyoloji bütün bir insanlık tarihini ilgilendiren bir bilimdir. Bu açıdan inceleme kolaylığı olması için belli bir sistematik içerisinde inceleme ihtiyacı doğmuştur. Bu manada sosyoloji tarihini aşamalara ayırabiliriz.

- Birinci aşama, genel olarak eski Yunan felsefesinde, Eflatun ve Aristo'nun eserlerinde görülmektedir.
- İkinci aşama, Rönesans'tan 19. Yy.a kadar olan sürede doğal hukuk öğretisi ve hukukun laikleştirilmesi dönemini kapsar.
- Üçüncü aşama, kendi metodolojisi olmamakla beraber sosyolojiye olan ihtiyacın hissedildiği Comte 'a kadar olan süreyi kapsar.
- Dördüncü aşama, 3. Aşama ile beraber filizlenen sosyolojinin günümüze bilim haline gelmesi ve kuramlarının ortaya çıktığı dönemdir (Çağatay, 1968: 9-17).

Tabi ki bu sınıflandırma mutlak değildir. Benzer bir sıralama da:

1. Bilimsel Toplumbilim Öncesi Dönem (Platon – Yeniçağ Felsefesi)
2. Kuruluş Dönemi (19. yy. ve 20. yy başı)
3. Sistemleşme Dönemi (20. yy. ve sonrası) şeklindedir (Tolan, 1983; 8-9).

Bu tasnif çalışmaları kronolojik geçişlilikleri barındırmaktadır. Ve aynı zamanda İbn Haldun vb. Müslüman düşünürlerinde düşüncenin gelişimine katkısı kayda değerdir. Bu açıklamalarla beraber yukarıda ki tasnifler sosyolojik düşünüşün gelişimini anlama açısından önemlidir. Bu aşamalar daha kısa şekliyle, doğal hukuk çalışmaları; beşeri tarih çalışmaları ve alman idealizminin düşünce üzerinde etkisi olarak formüle edebilmiştir (Freyer, 2012: 22-36).

Sosyolojiye hazırlık döneminde Platon'un idealist komünizmi andıran devlet yapısı Aristo'nun hocası Platon'dan etkilenen ancak komünizmi reddeden sınıflı toplum yapısı görüşleri vardır. Daha sonra Batı'da Hıristiyanlığın etkisi ile skolâstik toplum anlayışı hâkim olmuştur. Bununla beraber İslam filozofları olan Fârabi, İbn. Rüşd ve Gazzali'de siyaset felsefesi görülmektedir. Özellikle ilk ikisinin görüşlerinde Yunan felsefesinin etkisi vardır. Ancak toplum ve devlete dair görüşleriyle çağlarının çok ötesine uzanacak görüşler ortaya koymuşlardır. Ortaçağın en önemli Müslüman bilginlerinden biride İbn Haldun'dur. O toplum ile ilgili Mukaddime isimli eserinde iklim, göç, şehir (kent), asabiyet (kitle bilinci), ekonomi-toplum ilişkisi üzerine açıklamalar ve saptamalarda bulunmuştur (Sanay, 1991: 9-24).

Sosyolojinin tarihi ile alakalı öncülleri anlatıldıktan sonra denilebilir ki 18 ve 19. yy.ları kapsayan bir çerçevede sosyoloji yakın tarihi ele alınmaktadır. Bunun sebebi olarak sosyolojinin gelişimine ön ayak olan iki büyük toplumsal değişimin bu yüzyıllarda yaşanmış oluşu gösterilebilir. Ancak burada bir anti-parantez açmamız gerekmektedir. Her ne kadar 18. yy. sosyolojinin gelişmesi açısından en avantajlı dönem olsa da sosyoloji kelimesi 18. yy.da kullanılan bir kavram değildir (Bottomer, 1990: 17-18).

Bu değişimlere temel teşkil eden düşünce ise Rönesans ile beraber ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesidir. Bu düşünceye göre insanlığın tekâmülü kaçınılmaz bir süreçtir. Bireyin tüm kısıtlamalardan özgürleştirilmesini esas alan bu anlayış, aynı zamanda aklın özgür bir biçimde bilim üretmesini esas alır. Bu akıl içinde yaşadığı dünyanın kanunlarını keşfetmeye programlıdır. Bu kanunluluk Fizik ilmiyle ortaya konulur. Daha sonra birey ve toplumda fizik ilminin araştırma sahasına girmeye başlar. Böylece toplumsal alandaki doğal hukuk kavramı ve özgürlüklerin elde edilmesi fikri pekişir. Kilise ve kralların otoritesine karşı bir devrimi doğurur. Aynı zamanda



bilimde ki ilerlemeler teknolojik gelişimin önünü açar (Turner, 2013: 20-21).

Bu devrimlerden ilki çiftçiler ve derebeyleri arasında gerçekleşen çatışmanın ürünü olan 1789 Fransız Devrimi'dir. Bu devrim başta Fransa olmak üzere öncelikle insan hakları ve demokrasi sahalalarında büyük bir değişime akabinde özelde Batı'yı ve tüm dünyayı etkileyecek büyük bir değişimler halkasına ön ayak olacaktır. Bununla beraber böyle büyük bir değişimin topluma etkileri ve bunun araştırılma ihtiyacı sosyoloji biliminin gelişimine sebep olacaktır. İkincisi ise Avrupa'da teknolojik gelişmeye paralel olarak ortaya çıkan Sanayi Devrimi'dir. Bu devrimin teknolojik çıktılarında çok daha fazla sosyal çıktılar olmuştur. Sanayi öncesi toplumlarda nüfusun büyük bölümü kırsalda yaşarken bu devrimle beraber nüfus kırsaldan kente doğru kayma göstermiştir. Bu demografik değişim, toplumsal değişimin bir ayağıdır. Toplumda meydana gelen değişikliklerde sosyolojinin ilgi alanına girmektedir. Bu iki büyük devrim sosyolojinin oluşmasında ve ona olan ilgi ve ihtiyacın artmasında etkili olmuştur (Giddens, 1984: 14-17).

Aşağıdaki grafikte 20. yy.ın 2. Yarısından itibaren şehirleşme oranında kıtalara göre değişim ve gelecekte ki tahmini oranlar incelenmektedir.

21.1. Tablo 1950, 1975, 2000 ve 2030 (tahmini) yılları itibarıyla dünyadaki bölgelerin kalkınma düzeylerine göre kentleşme oranları.

	Nüfus Yoğunluğu (Milyar)			
	1950	1975	2000	2030
Toplam Nüfus				
Dünya	2.52	4.07	6.06	8.27
Daha çok kalkınmış bölgeler	0.81	1.87	1.19	1.22
Daha az kalkınmış bölgeler	1.71	3.02	4.87	7.05
Kentsel Nüfus				
Dünya	0.75	1.54	2.86	4.98
Daha çok kalkınmış bölgeler	0.45	0.73	0.90	1.00
Daha az kalkınmış bölgeler	0.30	0.81	1.96	3.98
Yığın Nüfus				
Dünya	1.77	2.52	3.19	3.29
Daha çok kalkınmış bölgeler	0.37	0.31	0.29	0.21
Daha az kalkınmış bölgeler	1.40	2.21	2.90	3.08

(Kaynak: BM (2001))

(Giddens, 2008; 957)

Zira toplumda ortaya çıkan böyle büyük devrimler/ değişimler aynı zamanda toplumsal problemlerin oluşumunu da hızlandırmaktadır. Bu sorunlara fizik, kimya bilimlerinin doğada ki araştırmalarına benzer, bilimsel bir bakışla eğilme ve çözümler üretme isteği bu bilimin, sosyolojinin gelişmesini tetiklemiştir (Sanay, 1991: 30- 33). Özetle; bu bilimin ortaya

çıkış serüveni, sosyolojiye konu olan toplumun ve insanoğlunun doğaya hâkimiyetini üst seviyede hissettiği bir anlayışın (Aydınlanma) gelişimine paralel olarak hızlanmışır (Ozankaya, 1991: 23).

Tüm bu söylediklerimizi özetler mahiyette diyebiliriz ki toplumbilim başlangıçta ansiklopedik bir çaba olarak başlamış; tarih felsefesi ve biyolojinin etkisiyle evrimci bir düşünce yapısı ile temsil edilmiştir. Buna ek olarak doğa bilimleri gibi pozitif bir bilim sayılmış; siyasal ve ekonomik devrimlerin ortaya çıkardığı sorunları çözmesi itibariyle yeni sanayi toplumunun bilimi olarak anılmış ve son olarak temsilcilerinin tutucu fikirleri dolayısıyla zaman zaman ideolojik bir karaktere bürünmüştür. Tartışmaların, karşıt fikirlerin bol olduğu zengin bir bilim olarak serüvenine devam etmektedir (Yazarı Belirtilmemiş, 1984: 6-7). Bu serüvenin bir kısmını da Din Sosyoloji'si alt araştırma alanı ouşturmaktadır. Bu alanda çalışan araştırmacıların büyük bir kısmı ilahiyat eğitimi almış Din sosyologlarıdır. Bu nedenle sosyoloji ve ilahiyatçı arasında ki ilişkinin mahiyeti anlaşılmaya muhtaçtır.

4. İlahiyatçılar nazarında sosyolojinin yeri

İlahiyat ve sosyoloji dendiğinde öncelikle ilahiyat ve felsefe diyalogunu anlamamız gerekmektedir. Çünkü Sosyoloji bilimi, felsefeden neşet eden aynı zamanda Felsefe ve Din bilimleri içerisinde ilahiyat müfredatında yerini bulan bir bilimdir. Bu nedenle ilahiyatçıların sosyolojiye bakışlarını anlamaya çalışırken öncelikle ilahiyatçıların Felsefe ve Din bilimlerine bakışını anla(t)maya çalışacağız.

İlahiyat fakültelerinin Türkiye Cumhuriyeti'nde ki varlığı, Cumhuriyet'in kendisi kadar eskidir. 1924'te Darü'l-Fünun'un bir şubesi iken 1946 yılından sonra ilahiyat ve İslami ilimler olarak varlığını devam ettirmiştir (Öcal, 1986, 111-123). İlahiyat fakültelerinde felsefe ve din bilimlerinin işlevi ilk ilahiyat fakültesi diyebileceğimiz İstanbul Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde ki felsefe ile ilgili makalelere yansımıştır. Derginin makalelerinin % 24'nü felsefe ile ilgili makaleler oluşturmaktadır (Uslu, 2010: 517). Felsefe Din Bilimleri'nin varlığı ile ilgili tartışmalar da en az fakültelerin varlığı kadar geriye gider. Örneğin; Aydın (1987) bu konu ile ilgili, 1980'ler de ilahiyat fakültelerinde ki Felsefe derslerinin gerekliliğini konu alan derslerin yıllara göre yanlış şekilde dağıtıldığını ifade eden ve çözüm önerisi sunan bir yazı kaleme almıştır (319- 322).



Bu kısa fakat meseleyi özetleyici mahiyette tarihi arka plan sunulduktan sonra yakın geçmişte Felsefe ve Din Bilimleri derslerine yapılan müdahaleden bahsetmek yerinde olacaktır. 2013'te İlahiyat Çalışma Grubu'nun sunduğu rapor neticesinde, YÖK ilahiyat fakülteleri programlarına müdahale etmek istemiş ve Felsefe ve Din Bilimleri derslerinin kaldırılması gündeme gelmiştir (Gür vd., 2014: 23-24). YÖK, bu kararından vazgeçmiş ancak 2 yıl aradan sonra 2015'te ilahiyat müfredatına tekrar müdahale etmiştir.

Bu müdahale sonrası ilahiyatçılar ikiye ayrılmış karara itiraz edenler "İlahiyata Özgürlük Bildirisi" yayınlamış; kararın arkasında olan 6 üniversite rektörü ise karşı bildiri yayınlamıştır (Çelik vd.; 2015: 320-321). Görülen o ki bir kısım ilahiyatçının Felsefe ve Din Bilimleri'nin dolayısıyla Sosyoloji'nin, ilahiyat alanının gerekli bir dersi ve ilahiyatın bir parçası olması konusunda kafası karışıktır. YÖK'ün ilahiyat kararının hemen ertesinde hazırlanan bir kitapta Felsefe ve din Bilimleri alanında çalışan hocalarımızdan Bolay (2014) felsefenin ilahiyata niçin gerekli olduğuna dair bir yazı kaleme almıştır (33-39). Aynı kitapta Alper'in (2014) felsefenin dini ilimlerin meşruiyet kaynağı olduğunu Gazali ve Farabi örnekleri üzerinden anlattığı (51- 66), Deniz'in (2014) felsefenin ilahiyat fakültelerinde gerekliliğini anlattığı (123- 128), Baykan'ın (2014) ilahiyat fakültelerinde felsefe korkusunu işlediği (363- 367) yazıları bulunmaktadır. Bu yazıların genel çerçevesi felsefenin ilahiyatta gerekli olduğuna dair söylemlerdir. Bunun yanında kararın hemen ardından bu konu gazetelere taşınmış ve bir kısım gazeteciler bu kararın yanlış olduğuna dikkat çekmişlerdir (T24, 2013). Yine Marmara İlahiyat'tan, Çukuruva Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden bir grup hocanın kamoyu açıklaması konuyla ilgili çekinceleri dile getirmiştir (2013). Uludağ Üniversitesi'nin manifesto olarak nitelendirilen açıklaması ise karara tepkili fakülteler arasında alınan karara verilmiş en net tepkidir (2013). Yine dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'de Felsefe ve Din Bilimleri olmadan ilahiyatın eksik kalacağını vurgulamıştır (2013)

Bazı ilahiyatçılar ve gazeteciler açısından konu bu kadar siyah- beyaz şeklinde net ayırt edilmiş değildir. Yazılarında bu konuyu ele alırken Felsefe ve Din Bilimleri'nin ilahiyat fakülteleri müfredatında olup olmamasından ziyade, bu yazarlara göre asıl mesele teolog mu? Alim mi yetiştirildiği (Emre, 2013), ilahiyat fakültelerinin kuruluşundan itibaren toplumsal ve siyasal algılanış şekli (Kara, 2013; Beşer, 2013), istişare edilmeden alınan bir karar olmasından kaynaklı bir sorun olduğu (Göktaş, 2013) asıl sorunun sistem sorunu olması (Kaplan, 2015) bu

şekliyle müfredat değişikliğini savunan veya eleştirenlerin durduğu noktaların sosyolojik ve psikolojik benzerlikleridir (Subaşı, 2013).

Bunun yanında kararın arkasında olup savunanlar müfredat değişikliğine gelen tepkilere 'ilahiyatçı misyonu' nun nasıl olması gerektiğine dair tanımları ile karşı çıkmışlardır (Beyatlı, 2013). İlahiyatın asıl sorununun felsefe olmadığını anlatan Yargıcı, görüşünü temellendirirken " *İşte İslâmın öngördüğü hakikatler, akla dayanan Kur'ânî hakikatlerdir. Felsefe ise el yordamıyla, deneme yanılma metoduyla hakikati bulmaya çalışıyor. Tabii burada kastettiğimiz 'dinsiz felsefe'dir, dini dışlayan felsefedir. Gerek bireysel ahlâkın, gerekse sosyal ahlâkın din ve inanç olmadan var olabileceğini iddia eden felsefi anlayışlardır. Ama felsefe okumak, aykırı düşünceleri ve mantıklarını anlamaya ve onlara karşı tezler geliştirmeye vesile olur. Fakat burada sorun şu: Eğer öğrenci İslâmî ilimler konusunda sağlam bir temel atmamışsa, inanç bilgilerini sağlamlaştırmamışsa, inancını tahkiki hale getirmemişse, Kur'ân ve hadis çerçevesinde zihninde ölçüler oluşmamışsa, okuduğu felsefeyi değerlendirecek bir akla sahip olamaz.*" sözlerine yer vermiştir (2013). Yine bir başka ilahiyatçı yazar " vahiy doğruya, felsefe yanlışta götürür" diyerek felsefenin ilahiyatta ki yerini eleştirmektedir (Şenocak, 2015). Bu örneklerin dışında 2013'te hocası bulunan ancak öğrencisi olmayan ilahiyat fakülteleri ile birlikte yaklaşık 80 küsur ilahiyat fakültesi olduğu düşünüldüğünde bu fakültelerde görev yapan akademisyenlerden az bir kısmının karar ile ilgili görüşleri kamuoyuna yansıdığı görülmüştür. Aynı zamanda kararın karşısında görüş belirten hocaların büyük çoğunluğu Felsefe Din Bilimleri Anabilimdalı hocalarıdır. Bunun yanında ciddi oranda Temel İslam Bilimleri alanından akademisyenin felsefe derslerine destek verdiği de görülmektedir. Öyle ki müfredat değişikliği kararının yanında olan ilahiyatçıların sessiz bir çoğunluğu oluşturduğu kanısı zihnimize oluşmaktadır. Bu açıdan ilahiyatçılar nazarında Felsefe ve Din Bilimleri'nin dolayısıyla sosyolojinin bir sorunsalı ifade ettiği söylenebilir.

5. İlahiyatçıların sosyoloji sorunsalı

Kişinin üyesi olduğu bir doğal grubu vardır. Bu grup çoğu zaman aynı zamanda kişinin referans grubudur. Yani kişiye tutum oluşturma veya değiştirme noktasında özel dayanaklar sağlayan gruptur. Ancak bu referans grubu yukarıda da belirtmeye çalıştığımız üzere her zaman kişinin üyesi olduğu



doğal grup olmayabilir (Şerif-Şerif, 1996: 630) Örneğin; bir üniversite öğrencisi, aynı zamanda bir anti-kapitalist örgüte mensup olabilir. Bu öğrencinin davranış tarzını akademiden daha çok referans grup olarak aldığı anti-kapitalist örgüt belirleyebilir. Bununla beraber bireyler referans gruplarının yön verdiği şekliyle başka gruplara, kendinden olmayan veya kendinden olmadığına inandığı gruplara karşı grup önyargısı besler ve sosyal mesafeler oluşur. Buna göre birey karşısına aldığı gruba karşı geliştirdiği davranışları bireysel tercihleri olarak görse bile aslında olan referans grubunun onu yönlendirmesidir. Bu şekilde oluşan grup önyargılarında farklı gruplara karşı oluşturulan kalıp yargılar etkilidir. Bu kalıp yargılar oluşumundan sonra grupta kalıcı hale gelme eğilimindedir (Şerif-Şerif, 1996: 649- 654)

Bir grup başka bir grubun kendilerine karşı bir tehdit olduğunu varsayar yahut kendilerinin haksızlığa uğradığını düşünürse bu gruba karşı bir kanı oluşturur ve önlemler almaya başlar. Gruplar arası bu davranış temelde sapkın bir davranış değildir. Değişen süreçler içerisinde grupların etkileşimlerinin doğal sonucudur. (Şerif-Şerif, 1996: 284) Gruplar arası ilişkilerde iç ve dış faktörler birlikte önem arz eder. Grubun o an ki davranışında bu birlikteliğin etkisi söz konusudur. Yani gruplar arası ilişkiler diğer davranış örüntülerinde olduğu şekliyle ancak kendi referans çerçevesi içerisinde yani kendi bağlamında anlaşılacaktır. (Şerif-Şerif, 1996: 283) Dış gruplara karşı ortaya konulan ön yargılar, korkular kısacası tüm hassasiyetler grup içi iletişim kanalları ile daima canlı tutulur. Bu kalıp yargı ve normları ortaya çıkaran durumlar ortadan kalksa dahi aktarılan bu korku ve yargılar sabit kalır (Şerif-Şerif, 1996: 287) Aynı zamanda kendi grubumuzda, safımızda gördüğümüz insanlara karşı oluşturduğumuz hüsn-ü kabuller de birer iç-grup önyargısıdır (Budak, 2000: 379)

‘İlahiyat Fakültesi’ kuruluşundan itibaren, muhafazakâr kesimler tarafından siyasal laikliğin meşrulaştırma aracı olarak görülmüştür. Aynı zamanda ilahiyat eğitiminin en önemli amaçlarından olan bireyi vahiy temelli bir zihni kodla yetiştirmek iken, din bilimlerinin bilimsel yaklaşımındaki normatif olmayan karşılaştırmaya dayalı bilimsel inşa, sonuçta İlahiyat mensubuna iki farklı alanı çatışmalı bir surette göstermektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz nedenler ile ‘ilahiyat’ bir tehdit unsuru olarak algılanmıştır. Muhafazakâr kesimin bu tepkiselliği ilahiyatçıları, toplumla olan bu çatışmalı süreç içerisinde, ikircikli bir dil kullanmaya zorlamıştır (Subaşı, 2002: 147, 163). Kullanılan bu dil neticesinde ilahiyat camiasının bir kısmı çözümü, ilahiyatın modern çizgisi olarak gördükleri Felsefe

Din Bilimleri'ne faturayı kesmekte bulmuştur. İlahiyat temel bilimlerinin diğerine nazaran bizatihi şari adına konuşma veya onu mesele etmesi karşısında din bilimlerinin onun tezahürleri üstünden dinin fonksiyonları üzerinde yoğunlaşması söz konusudur. Bu durumda objektif tutum adına üretilen soğuk ve oryantalist dilin, İlahiyat taliplerine yabancı geldiği ve bu noktada sosyal bilim felsefesi, hakikate ulaşma/hiyadete erme açısından "keçi boynuzu" yeme gibi düşünülerek din bilimleri küçük görülebilmektedir.

Bütün bu önyargılar zaman geçtikçe grup üyelerinin dış gruplara karşı fobi diyebileceğimiz inatçı bir korkuya bürünmelerine neden olabilir. Zira fobi, kişinin kendi yarattığı düşünülen akıldışı korku, kişinin bir şeye karşı fobi geliştirdiğinde ondan aşırı derecede kaçınma hissi olarak tarif edilir. Dahası bu toplumsal ilişkilerde rahatsızlık boyutunu alabilecek bir durumdur (Budak, 2000: 304). Sonuçta ilahiyatçılar da felsefe fobisi (Baykan, 2016: 57) oluşmuş; Felsefe ve Din bilimleri alt disiplinleri olan Din Felsefesi, İslam Felsefesi ve Sosyoloji'ye karşı fobik ve çekingen bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir.

Sosyolojinin temel kurgusunun Batı merkezli inşa edilmiş olması İlahiyat formasyonuna sahip bireyler için bazı noktalardan sakıncalı olarak değerlendirilmektedir. Henüz İlahiyat mesleki formasyonuna kavuşmadan bir anlamda kendi kültür, medeniyet ve dini ufkunu yakalamadan başka medeniyet havzasında yoğrulan bilim mantığının muhatabı olmak bir anlamda köklerinden koparılıp Batı formasyonuna sıkıştırılan bir zihin gibi düşünülmektedir. Bu durumda henüz kendini keşfedememişken farklı havzaların ikliminde boy atmaya başlaması bir anlamda kendi öz değerlerine yabancılaşmaya yol açıyor kaygısı önemli ölçüde gözlemlenmektedir.

Bilimsel temelli eğitim programlarında değilse bile halk nazarında ve öğrenci beklentilerinde İlahiyatların aynı zamanda dindar kişilikler yetiştirme katkısı bulunmaktadır. Bir anlamda din bilimlerinin kutsalı bir eşya gibi değerlendirme geleneği diğer yanda mümkün mertebe samimi dindarlığın öncelenmesi, bir tarafta aklın sınırlarını zorlayarak karşılaştırmalar yapmak diğer taraftan iman temelli teslimiyetle eşyanın yaratılış hikmetini arama gibi durumlar ortaya çıkmaktadır. İlmin konusu ve yöntemi itibariyle bakıldığında bu ikisi arasında zorlukların olduğunu kabul etmek gerekmektedir. İlahiyat alanının hakikati imanla, ibadet ve teslimiyetle bulma amacı/iddiası karşısında



din bilimlerinde hakikatler çokluk ve o da aramakla bulunması gerekli bir metadır. Bu bağlamda dinin takva ve teslimet dayalı din adamları tipi yerine dini konuları bir olay olarak masaya yatırma ve kimi zaman yöntem sorunundan dolayı dinin tezahürü yerine kendisini tenkit geleneği karşısında ilahiyat nezdinde sorun oluşabilmektedir. Pratikte her ne kadar şeri emrin illeti için akıl gerekliyse ve makası'uş şeria'dan biri de akıl ise de bu akıl Allah'ın hikmetini anlamaya dönük bir içe dönük çalışan akıldır. Oysa sosyoloji dini kutsal kabul etmekle birlikte dinin toplumsal tezahürlerine eğildiğinde çoğu zaman teoride idealleştirilenlerle uygulamada zıtlıkların varlığı görülür. Sosyoloji, toplumsal aklın, kendisini gösterebileceği alanların başında gelir. Oysa ilahiyat alanı toplumsal akla şekil verme ve onu kalıplar etrafında tutma niyetindedir. Böylelikle aklın çizdiği sınırlara ilahiyat sınırlar getirmektedir.

İlahiyat fakültelerinde genelde felsefe bölümü derslerine karşı oluşan tavrın altında yatan sebeplere baktığımızda Cumhuriyetle başlangıcında devletin reform stratejisi temelli mühendislik faaliyetleri muhafazakâr tabandan tepkisel dindarlık/içe kapanmacı reaksiyoner tavır alışları beslediğini görürüz. Ancak bu anlayışın rasyonel bir ilahiyat bilimi sonucu doğurmayacağı açıkken alanda görünmeyen sosyal aktörler olarak tarikat ve cemaatleri çıktı olarak sunmuştur. Doğal olarak geleneksel aktörler ile devlet aktörleri iki kutuplu bir gerginleşmeyi doğrudan yaşamaya başlamışlar ve nihayet tabandan gelen yeni nesil ilahiyat talipleri bu durumda çoğu zaman girilmesi gerekli en zor alan dini kimliğin atalar kısmına sığınmışlardır. Bu iki kutubun beklenti, talep ve planları zaman zaman Türkiye gündeminde siyasal, medyatik ve halk nazarında gündemi oluşturmuştur. Ancak gelinen noktada yarım yüzyıldan fazla bir gelenek oluşturan ilahiyat formasyonu ile geniş halk kitlelerinin tercihi olan alanlar arasında makasın daralması görülecektir. Burada devletin daha çok kendini din bilimleri tarafından konuşlandırıldığı düşünülerek oradan gelen mühendislik ameliyesi karşısında toplumsalın koruyucu tavırları dikkat çekmektedir. Fakat son yıllarda değişen din bilimleri algısı, yeni yaklaşımlar ve üretilen bilginin niteliği bu korkuların ve karşıtlıkların yersiz olduğunu ortaya koyacak niteliktedir.

Burada şunu söylemek gerekir ki gerek sosyoloji ders çıktıları gerekse işlenen konular İlahiyat öğrencilerine dışa açılmanın imkanını vermektedir. Bu dışa açılma hem kendi bilim dalları dışındaki alanlarda yükselmelerine imkan tanıdığı gibi bireysel ve grupsal ilişkilerde kazandıkları esnek sosyal bilim formasyonu farklı pencerelerden olayları yorumlama imkanını vermektedir. Ancak İlahiyat bilimlerinin daha çok eskiye dayalı

öğretim tarzı ve beklentisi bu anlamda öğrenciyi gerçeklik algısından uzaklaştırma gibi menfi bir tesir icra edebilmektedir. Sosyal hayatla karşılaştığında veya kamuda görev yapmaya başladığında sosyoloji ilahiyatçının en çok müracaat edebileceği anahtar bilim dallarındandır. Zira doğası gereği İlahiyat bilimlerindeki statiklik yerine din bilimlerinin dinamikliği iki farklı noktanın ortasında hasıla olarak öğrenciye iyi yönde etki edebilmektedir. Burada daha çok geleneksel çevrelerde sıklıkla dile getirilen “Varsın öyle olsun, yeter ki imanlar kurtulsun” diye düşünenler olabilir. Ancak çağın geldiği noktada kapalılık, durağanlık, meydan okumalara tepkisellik ve nihayet sosyal gerçekle yüzleşememe artık kendini bile savunma zorunda olacağı “tahkiki” imana bireyi taşıyamayacaktır. Sosyal ortamlar başta olmak üzere kendi eksenini dışında İlahiyatçının karşılaşacağı meydan okumalar, seküler yaklaşımlar, küresel hesaplar, dini argümanlar ve kışkırtıcı zihin bileşenleri tartışılmayan, sorgulanmayan ve kendi mihverini statik temel islami bilimler etrafında örgüleyenler için çok ciddi güçlükler barındırmaktadır. Unutulmamalı ki sadece nakle dayalı bilimlerin geldiği nokta durağanlığın zirvesi olacaktır. Geleneksel çevrelerin kafa karışmasın da nakil yeterli savunması kendi kendini tüketen bir teoridir. Hiçbir yeni fikir ve özgün tartışmanın yapılamadığı ortamlarda artık kafa karışmaz, zihin konforlu iman teslimiyete dayalı olacaktır.

Konu ile ilgili araştırmalardan anlaşılacağı üzere ilahiyat öğrencileri arasında Felsefe ve Din Bilimleri dersleri ile ilgili önyargı ve olumsuz düşünceler minimum seviyededir. Bu konu da yapılan bir araştırmada (Taşkiran, 2013) ilahiyat fakültesinde okuyan öğrencilerin Felsefe ve Din bilimleri derslerine bakışı sorgulanmıştır. Araştırmanın sonuçları ilgi çekicidir. Araştırmacının ifadesiyle, araştırmaya katılan 12 farklı üniversiteden, 122 ilahiyat öğrencisinin %86’sı ilahiyatta felsefe ve din bilimleri dersinin gerekliliğini savunmakta ve kendi akademik birikimlerine katkısı olduğunu düşünmektedir. % 10’luk bir kısım felsefe ve din bilimlerinin ilahiyatta yeri olmadığını savunurken %4’lük bir kesim kararsızları oluşturmaktadır (265-266). Başka bir araştırma da 6097 ilahiyat fakültesi lisans grubu öğrencisine uygulanan anket sonucunda öğrencilerin bu derslerle alakalı olumlu düşünce ve tutumlarına yönelik benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır (Toktaş vd., 2016: 180-181). Bunun aksine ‘ilahiyatçı’ vasfı kazanmış İlahiyat Fakültesi hocaları arasında fikir ayrılıklarının, kamuoyuna da mal olmuş şekliyle daha ciddi seviyelerde seyrettiği söylenebilir. Bu konu



nicel yahut nitel bir araştırma konusu olarak araştırılmaya muhtaçtır. Fakat ilahiyatçıların genelde Felsefe ve Din Bilimleri özelde Sosyoloji ile ilgili olarak tutumları fobik ve çekingen olarak nitelenebilir.

SONUÇ

Bilim tanımının bir paradigmanın ve hatta bir ideolojinin ürünü olduğu gerçeği ortadayken bir bilim olarak 21. yy.da rüştünü ispat etmiş olan sosyoloji bilimi, sosyal olanı inceleme sahası yapmıştır. Bunu yaparken kendi metodolojisini ortaya koymuş ve diğer bilimlerden ayrılan yanları ile temayüz etmiştir. Bu bilimin gelişimini anlayabilmek -yukarıda da açıkladığımız şekliyle- tarih, antropoloji, siyaset, ekonomi bilimlerinden yararlanmak suretiyle mümkündür. Toplumun bilimi olan sosyoloji geçmişe bakan yönüyle tarihte yaşamış toplumları anlamamıza yararlıken aynı zamanda içinde yaşadığımız çağın toplumlarını anlamak ve açıklamakta sosyal bilimler arasında ilk sıraya yerleştirilebilir. İlahiyat alanının ve ilahiyatçıların sosyoloji bilimini kullanma ve bu ilmi sahiplenme noktasında ki tutumları farklılık göstermekle birlikte kanaatimizce çekingen bir tavır içinde oldukları söylenebilir. Bununla birlikte ilahiyatçıların Türk toplumunun yaşamakta olan geleneksel inanç yapısıyla olan bağlarını sorgulayan Necdet Subaşı da bugünün ilahiyat bilimlerinin verileriyle gündelik dindarlık tecrübeleri arasındaki kopukluğa dikkat çekerek soruyor: İlahiyatçılarımız sahiden ilahiyatçı mıdır? (Subaşı, 2003: 157-8). Bu sahilğin altında aranan şeyin ne olduğu ise müphemdir. Zira Subaşı da bilir ki; din bilimleri uzmanlarının ilahiyatçılığıyla temel islam bilimleri uzmanlarının ilahiyatçılığı arasında nüanslar pek çoktur. Gündelik dindarlık ile aradaki makası anlama, yorumlama ve uygun formatlar geliştirebilme için yine din bilimlerini işe koşma zarureti doğmaktadır. Ancak burada yine bizzat talep edenin talebinin gerçekleşmesi donukluktan kaynaklanan bir çatışmaya dönüşebilecektir. Burada devletin ta başından itibaren ilahiyat programı çıktısının sonucu bireyleri daha çok "ilahiyat sosyoloğu" gibi görmek istemesinin itici planının da etkisi bulunmaktadır.

Tanrıyı iyi bilmenin mutlak koşulu zaten insanı daha iyi bilmektir. O yüzden tanrı bilgisini, yeter ki bir bilimsel disiplinin nesnelci-metafizik kurallarıyla mukayyet olmasın, insanın bilgisine karşıt olarak düşünmek için ancak düalist bir gerilim hattına yakalanmış olmak gerekiyor. İlahiyat sorunsalını biraz da insanın değeri ve kâinatta oynaması beklenen rolüyle ilişkili görmekte fayda var. Her şey Tanrı için ve sadece ona has ise

temel bilimlerin değişim karşısında gösterdiği katı tutumu önemsiz kılar ancak her şeyin ölçüsü değilse bile insanın tanınması, anlaşılması ve hayata dair oynayacağı rolün önemsenmesi bizzat din bilimleri eliyle mümkün olacağından bu dualist anlayış böylelikle amaç odaklı bir yönelişe hizmet edebilecektir.

Burada İlahiyatçıyı sürekli olarak zorlamış olan bir sorun, ilahiyat anlayışı “geliştirmek” konusunda kendisini sadık olmakla yükümlü hissettiği dinsel ve metinsel çerçeve bakımından ne kadar inisiyatife sahip olduğudur. Diğer bir sorun, kendisinden sözüm ona “tarihsel şartların” beklediği sorumlulukları yerine getirdiği taktirde kaçınılmaz olarak karşılaşacağı meşruiyet sorunudur. Sosyolojik çerçevede konunun, toplumsal eylemin mahiyeti, değişik ilahiyat anlayışları veya insan tasavvurları ile eylem biçimleri arasındaki münasebetle ilişkisi vardır. Bir taraftan uzunca bir süredir “geriliğin” sebebi kabul edilen bir kesim bir taraftan kendilerinden “gelecek medeniyeti” inşa etmeleri istenen bir meslek zümresi arasında İlahiyat taliplerinin ideal ile mümkün olanı birleştirmelerinde en büyük yardımcının bir araçlar ilmi olarak din bilimleri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

ARSLANTÜRK, Z, Amman, M.T (2012). *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca yay.

BAUMAN, Z (2016) *Sosyolojik düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı yay.

BAYKAN, E (2016). Kadim bir soğukluğun modern temsili: İlahiyat fakültelerinde felsefe fobisi. *bilimname düşünce platformu* (29).

BOTTOMER, T.; Nisbet, R (1990). *Sosyolojik çözümlemenin tarihi*. çev. M. Tuncay; A. Uğur. Ankara: V yay.

BUDAK, S. (2000) *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve sanat yay,

ÇAĞATAY, T (1968). Günün sosyolojisine giriş. Ankara. A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya fakültesi yay.,

ÇELEBİ, N. (2016). Bilim sınıflandırmaları. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dergisi*. 105- 209.



ÇELİK, Z vd. (2015) . 2015'te Eğitim, 2015'te Türkiye,. Ankara. SETA yay.

DOĞAN, İ (2008). *Sosyoloji kavramlar ve sorunlar*. Ankara: Pegem akademi yay.

DÖNMEZER, S (1984). *Sosyoloji*. Ankara: Savaş yay.

FİCHTER, J. H (2012). *Sosyoloji nedir?*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı yay.

FREYER, H (2012). *Sosyoloji kuramları tarihi*. çev. T. Çağatay. Ankara: Doğu-Batı yay.

GİDDENS, A (1984). *Sosyoloji eleştirel bir yaklaşım*. çev. Dr. M. Ruhi Esengün; Dr. İ. Öğretir. İstanbul: Birey yay.

GİDDENS, A (2008) *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı yay.

GÖKÇE, B (1992). *Toplumsal bilimlerde araştırma*. Ankara: Savaş yay.

GÜR, S., B vd. (2014). 2013'te Eğitim. 2013'te Türkiye, Ankara: SETA yay.

HOGG, M., A.; VAUGHAN, G., M. (2014). *Sosyal psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız; Aydın Gelmez. Ankara: Ütopya yay.

JENKS, C (2012). Giriş. *Temel sosyolojik dikotomiler*, çev. edit. İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Birleşik yay.

OZANKAYA, O (1991). *Toplumbilim*. İstanbul: Cem yay.

SANAY, E (1991). *Genel sosyoloji dersleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi basın yayın yüksekokulu matbaası.

SUBAŞI, N (2003). *Öteki Türkiye'de din ve modernleşme*, Ankara: Vadi yay.

ŞERİF&ŞERİF (1996). *Sosyal psikolojiye giriş I*. çev. M. Atakay; A. Yavuz. İstanbul: Sosyal yay.

TAN, M (1981). *Toplum bilimine giriş temel kavramlar*. Ankara: A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi yay.

TAŞKIRAN, A (2013). İlahiyat Fakültesi müfredatında Felsefe Ve Din Bilimleri bölümü derslerinin yeri ve fonksiyonlarına dair bir araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği). *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (22).

TOKTAŞ, F., vd. (2016). Felsefeli ilahiyat felsefesiz İslami ilimler: Türkiye geneli öğrenci anketi. *DEUİFD* (18).

TOLAN, B (1983). *Toplum bilimlerine giriş*. Ankara: Savaş yay.

TURNER; J. vd. (2013)., *Sosyolojik teorinin oluşumu*. çev. Ü. Tatlıcan. Ankara: Sentez yay.

Yazarı Belirtilmemiş (1984). *Toplumbilim*. İstanbul: Beta yayım basım dağıtım a.ş.

ÖCAL, M (1986). İlahiyat fakültelerinin tarihçesi. *Uludağ İlahiyat Fakültesi dergisi* (1). 111- 123.

AYDIN, H (1987). İlahiyat fakültelerinde felsefe öğreniminin önemi ve yeniden düzenlenmesi, *Yükseköğretimde din bilimleri sempozyumu*. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay.

USLU, F (2010). *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmış olan felsefe yazıları*. Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğileri. 517- 524.

Online kaynaklar

<http://t24.com.tr/haber/ilahiyat-fakultelerinde-felsefe-derslerinin-kaldirilmasi-tartisilirken-yok-son-karari-verdi,238877>, erişim tarihi. 19.11.2017, 18.38.

<http://www.eilahiyat.com/index.php/arsiv/ilahiyat-uzerine/2866-uludag-ilahiyat-bildiri-yayinladi>, e.t: 14.11.2017 18.45.

<http://www.eilahiyat.com/index.php/arsiv1/ilahiyat-makaleleri/ilahiyat-uzerine/2876-mufredat-uzerine-mulahazalar>, e.t: 14.11.2017 18.08.

<http://www.eilahiyat.com/index.php/arsiv1/ilahiyat-makaleleri/ilahiyat-uzerine/2882-vusulsuzluk-usulsuzluk>, e.t: 14.11.2017 19.07.

<http://www.haberlotus.com/marmara-ilahiyat-hocalarinin-yeni-mufredat-hakkindaki-gorusleri/#.WhGnjtJl-U>, e.t: 13.11.2017 18.31.

<http://www.musellem.net/felsefe-nerede-durmali-ihsan-senocak/>, 14.11.2017 19.52.

<http://www.star.com.tr/acikgorus/devlet-dinin-neresinde-din-devletin-neresinde-haber-791282/>, e.t: 15.11.2017 20.17.

<http://www.star.com.tr/acikgorus/ilahiyatlarin-cuvaldizi-kendilerine-batirmalarinin-tam-zamanidir-haber-789311/>, e.t: 17.11.2017 21.28.



<http://www.star.com.tr/politika/ilahiyat-fakulteleri-felsefesiz-olamaz-haber-789465/>, e.t: 15.11.2017 21.20.

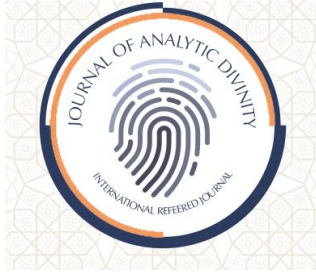
http://www.yeniasya.com.tr/doc-dr-atilla-yargici/ilahiyat-fakultelerinde-asil-sorunlar_212798, e.t: 14.11.2017 17.40.

<http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/teolog-mu-alim-mi-39437>, e.t: 10.11.2017, 19.43.

http://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk_beser/ilahiyat%C4%B1lar%C4%B1n-kafas%C4%B1-kar%C4%B1%C4%B1k-dedik-hepten-kar%C4%B1t%C4%B1-39573, e.t: 17.11.2017 20.25.

<http://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/il%C3%A2hiy%C3%A2tular%C4%B1n-ve-egitimin-zihniyet-ve-sistem-sorunu-2020636>, e.t: 15.11.2017 20.02.

<https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/09/cukurova-c3bcniversitesi-ilahiyat-fak-nden-kamuoyuna-duyuru.pdf>, e.t: 19.11.2017 20.18.



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Volume 1/1, p. 22-33
DOI Number:
ISSN: 2602-3792
ANKARA-TURKEY.
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

EFFORTS TO SIMILARIZE RELIGIOUS GROUPS DURING THE OTTOMAN REFORMATION AGE: EXAMPLE OF TADKİK AL- MUALLAFAT COMMISSION

*Zekeriya IŞIK **

ABSTRACT

In Ottomans, the efforts for modernization took place under external pressures trying to Westernize the dynamics of the state and society and internal difficulties presented by the historical adventure of Ottoman State. In particular, disposition of the Janizary-Bektashi spiral did not only led to significant changes and transformations in military terms, but also in religious and cultural aspects too. Rather than the insight traditions with a wide ontological and epistemological area with no borders, the state has preferred the Sunni/academic Islam which was in a more preferable condition in terms of legitimizing the secular pressures of reformation and the society was tried to be made religiously and culturally similar around it. This was done with policies limiting the faiths and minds of certain groups, trying to pull them towards academic Islam, rather than disposing those groups. These policies, also projecting to homogenise ulama and meshayeh, madrasa and monastery, started to take shape with Mahmood II, and continued in the following periods with variations. This report is about the activities of Tadmik al-Muallafat Commission, one of the most obvious indicators of that period and established under the roof of Bâb al-Mashîhat.

Keywords: Ottomans, Sect, Sheikdom, Tadmik al-Muallafat Commission

* Asst. Prof., Hitit University, Department of History, zekeriyaaisik@hitit.edu.tr
Bu makale 18-24 tarihleri arasında İspanya'da 1. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde bildiri olarak sunulmuş, gözden geçirme, ekleme ve yeni belgelerle zenginleştirilerek makaleye dönüştürülmüştür.

OSMANLI REFORM ÇAĞINDA DİNİ ZÜMRELERİ AYNILAŞTIRMA ÇABALARI: TEDKİK-İ MÜELLEFAT ENCÜMENİ ÖRNEĞİ

ÖZET

Osmanlı modernleşme çabaları bir taraftan devlet ve toplum dinamiklerini Batı ile aynılaştırmayı amaçlayan harici baskılar diğer taraftan da Osmanlı Devleti'nin kendi tarihi serüvenin dayattığı dâhili zorunluluklar eşliğinde gerçekleşmiştir. Özellikle Yeniçeri-Bektaşî sarmalının tasfiyesi, askeri açıdan olduğu kadar dini ve kültürel açılardan da ciddi değişim ve dönüşümlere yol açmıştır. Devlet, sınırları belli olmayan geniş bir ontolojik ve epistemolojik alana sahip olan irfan gelenekleri yerine tarihi birliktelik tecrübesinin de etkisiyle reformun seküler baskılarını meşrulaştırma hususunda Sünni/kitabi İslam'ı tercih etmiştir. Başka bir deyişle Toplum, İslam'ın bu yorumu etrafında dinî ve kültürel olarak aynılaştırılmak istenmiştir. Bu durum söz konusu çevrelerin tasfiyesinden ziyade onların inanç ve zihin dünyalarını sınırlandıracak, kitabi İslam dairesine çekilmelerini sağlayacak politikalar eşliğinde yapılmaya çalışılmıştır. Ulema ile meşayihin, medrese ile tekkenin homojenleştirilmesini de öngören bu politikalar II. Mahmut döneminden itibaren şekillenmeye başlamış ve sonraki dönemlerde çeşitlendirilerek devam etmiştir. İşte bu makale söz konusu sürecin en açık göstergelerinden birisi olup Bâb-ı Meşihat çatısı altında kurulan Tedkik-i Müellefat Encümeni'nin faaliyetlerini konu almıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Tarikat, Meşihat, Tedkik-i Müellefat Encümeni

EFFORTS TO SIMILARIZE RELIGIOUS GROUPS DURING THE OTTOMAN REFORMATION AGE: EXAMPLE OF TADKİK AL- MUALLAFAT COMMISSION

INTRODUCTION

In modern industrialized societies, religion has become increasingly marginalized in the process of secularization, urbanization, and pushed to the edge of normal day life forms. At the same time, it has also been observed that different communities and denominational interpretations in this process have a more homogeneous structure in the face of a church-oriented understanding of religion (Luckmann, 2003: 32-33; Turner, 1997: 93). The continuation of the traditional forms of

the Church's religion, the lack of an institutionalized church antagonism in the West, has also given Christianity a significant influence in shaping the modern Western world (Luckmann, 2003: 34-35). Religion has turned into a riddle in the construction of a civilized civilization, as Arnold Joseph Toynbee says (Transcript: Gencer, 2012: 281). Religion has taken on different forms in the new period, both in daily life and in political and social organizations. Thus, the effect becomes a new instrument that decreases in proportion to the cyclical developments. For example, it has been suggested that Christianity has evolved into a rally that prioritizes the ability to act in harmony as a unified social and legal community that the cities of the West consider are very important (Turner, 1997: 175).

By the means of the specialized institutions established in the process of industrialization and urbanization, the differences between the social textures have decreased and a homogeneous society has begun to emerge. True religion that will provide the happiness of mankind from the old religions that are useless in the same process (Barbier, 1999: 296), which will provide the happiness of mankind from the old religions which are useless. Thus, the church religion, industrialization, urbanization, even on modern trends such as nation-building has played a central role. Religion industrialized, secular, religion contrary to the thesis would in no modern society; in this process both affected and sustained by being influenced (Okumuş, 2009: 329).

It has been noted that since Émile Durkheim emphasized the importance of religion in the provision of social cohesion and that denial of grace is the cause of an anomaly by weakening the unity, integrity, and solidarity in society, religion has been as a serious obstacle to social change as a factor of stability (Transcript: Okumuş 2009: 328). In this case, while religion is a priority in integrating society in modern societies, it stands out as an element that should be shifted to social and public life in terms of preventing social change. However, as Okumuş pointed out, contrary to the claims of modernist theories, there is no inversely proportional relationship between modernization and religion, science-technology and religion, but on the contrary, there is an increase in spirituality, religious rituals and religious revivals (Okumuş 2005: 90-124; Okumuş 2003: 146-169). Indeed, the official religion in the Ottoman society and the pressures of the reform of religious institutions and all change, despite efforts to transform religious sects, some groups



described as pagan religious beliefs has managed to survive. In fact, as Kemal Karpat had said, some facts such as Naqshi-Kadiri-Rifai have been the main driving forces in the history of Turkish modernization (Karpat, 2010: 193).

These developments in Europe can be traced to the Ottoman Empire, especially since the Second Mahmut deep-rooted reform initiatives. In this new period religion, especially the official Islam in the Ottoman Empire was not only influenced by reforming the social change in other words and integrating the society but also by its functions such as mentality, configuration, socialization, organization, and motivation (Okumuş, 2009: 335; Işık 2017: 127-129). In the same way that religion is a system of beliefs, an ideology has been in this process, as Shiism has been transformed into a civilian dynasty integrated with the historical past of Iran as far Zoroastrianism (Gencer, 2012: 478), as well as a civilians, which overlaps with its historical texture in the Ottoman society, it can be said that religion has been tried to be transformed.

In this context, it known that the religious rituals such as Friday prayer and sermon which are very important in terms of Islam are followed up by the state from the classical period and whether it is applied or not (BOA MD. 7, 1999: Hük. 2705; Refik, 1932: 46; İmber, 2004: 74-75; Arslan, 2012: 78-82). However, it's seen that the Alevi Shiite circles (Selçuk, 2011: 74), which are accused of being Rafizi during the process of modernization, are attempted to be separated to bring about the Bektashism, which is allegedly opposed to Sharia in many points, into the official Islamic circle (BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/M. 9 October 1826). On the other side it was ordered that the subjects should open the places for the "correction of the blessings and the blessings of men" in the places where the surrounding areas are located (BOA. BEO Nr. 2582/193576, Lef 1, 9 Ra 1323/14 May 1905; BOA. Y. A. Hus. Nr. 462-44; Es'ad Efendi, 2005: 182). In addition, Sunni scholars were assigned to these schools and preparations were made to prepare simple science books to be taught there (BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/M. 9 October 1826; BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Za1242/M. 2 June 1827; BOA. DH. MKT. Nr. 285/ 25, 19 Ra 1312/ 18 November 1894). It can be clearly seen that the state has tried to classify the surrounding places through formal Islamic centered education and cultural policies.

Control mechanisms have also been developed on other Sufi circles, and these religious institutions have been tried to prevent them from acting out of Sharia. The application of the

Central Lodges, the establishment of the Majlis al-Mashâyh (a council formed by sheikhs chosen by the Mashihat), the application of the examination to appoint to the Lodges and the Zakiya sheikh (Özer, 2007: 131; Işık, 2017: 267, 370; Varol, 2011: 471-474) It is clear that the control of the Sharia conformity of the works which they have copyrighted through the Tadjik al-Maallafât Commission as it is to be pointed out, clearly shows this. In this process, it is understood that the state's the Lodges and the Madrasahs, the attempts of bringing the Mashihat and Zashhihi close together, are transformed into places such as mosque's and which represent the modern institutions of the Islam, (BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/M. 9 October 1826; C. MF. 184/9179, Nr. 29 Z 1242/ 24 July 1827; A. MKT. MVL. Nr. 57-A/72-34, 6 M 1269/ 20 October 1852; İ. EV. 57/1331-L-7, 27 L 1331/ 29 September 1913).

2. Tadjik al-Muallafât Commission (The board that reviews the works and decides to get out)

As a result of efforts to integrate the society around the Orthodox and institutionalized interpretation of religion in the Ottoman Empire from the second quarter of the 19th century, it had seen that the Shariah is tried to be widened and controlled more deeper and more thoroughly. Most of this process was especially influenced by the religious groups which were excluded from the Shariah period and which were denominated with Rafizi and the mystical environments which had a wide ontological and epistemological area. The state wants to systematically control the publishing activities of the circles, which mean the propaganda of the world belief of the mind.

For this purpose, in 1889 (1306), the Ottoman State established the Tadjik al-Muallafât Commission under the Meshihat Circle, in order to control the religious works. Actually, this institution is a product of Ottoman political thought of the period. It is understood that this institution also cooperated with another assembly named as Encuman al-Taftish and Muâyana in the Ministry of Maârif Nazârati (Aydın, Vd., 2006: 150). Actually, the religious works of the state can be seen from the recordings carried out by the institution through the institution in the Ministry of the Nazarath before this structure in the



Meshihat quarter.¹ Thus, it thus appears that the views linking the establishment of the (Court of Cassation) to the auditor press policies of the Second Abdulhamit Period, irrespective of the political perception that the state continues to be, are unfounded (Aydın, Vd., 2006: 150).

The duty of the establishment itself is in the form of a memorandum of intent (titled "The Book of Mystery") (MA, TMM, No. 1784, No. 45). In another record, it is stated that "the books of the verses are not subject to "Referred books bi-l-tedkik şâyân tab', to examine the books to be printed and the utterance of the word. Nevertheless, that the committee had passed the findings of the committee somewhere in detail (MA, TMM, No. 1784, Num 49). It is noted that the formation of the Council is composed of a chieftain and three chiefs (Aydın, Vd., 2006: 150). In 1892, the Assembly of Teftish-i Mesahif-i Sherif' was established in order to control the printed Qur'anic manuscripts. Later on, this institution, which works close to each other, was reorganized with the name of Tadmik al-Masahif and

Muallafat al-Shariyya Majlisi (Aydın, Vd., 2006: 150) by combining Tadmik al-Muallafat Anjumani.

3. The efforts of the Tadmik al-Muallafat Commission

(The board that reviews the works and decides to get out to control the press activities of religious groups)

The various and colorful beliefs and mentalities of the mystical circles seem to have frequently confronted with the Tadmik al-Muallafat Commission the possibilities to lead them in the direction of the mystic, by resorting to the tautology in almost every subject.² Particularly in the case of sharia being sensitive, such as the principles of faith, it seems that the control over a number of religious groups is more strict. Furthermore, written works bearing official ideology, attitudes and attitudes, and acting against the rule were also seen as needy areas for other control. The state has requested from time to time to increase the inspection of books and treaties belonging to Sharia and Tariqats in order to increase the effectiveness of such

¹ As a matter of fact, it is seen that such audits have been carried out before the establishment of the Court of Accounts in the absence of the Supreme Majesty. For example, it is seen that The books which the Uzbaklar Takkasi Shayhi Salih Efendi in Uskudar Sultantepeşi wanted to print were published in the Assembly-i Maarif and they are requested to be punished in case of opposition to the ruling of the sheikh (BOA, A. MKT, MHM, 183/44, 29 L 1276/20 May 1860).

² Even attempts to read the works of the mystical circles that reflect their own beliefs and minds in official schools have been linked to the state's sharia-centered control and control. For example, it is stated in a register that the treatise on the mysticism of Sofia's Raşid Rüşdü can not be read in the room, and thus the author can not be paid a salary (A.M.9 / 49, H.1267 / M.1851).

audits. It was tried to increase the motivation of the bureaucracy working in this area (BOA, Y.MTV 27/13, H.1304 / M.1887). For example, Cabbarzâde Mehmed Arif's Secaniye has a sense of sensitivity in the subjects of faith. The work was allowed first, and some was printed. However, the examinations were forbidden on the grounds that some of the subjects attributed to Abdulkâdir Geylani were sheriffs and that the settlement would be disadvantaged by the sufistic language, and the prints were also confiscated. It is also noted that it is not possible to compensate the costs incurred (BOA MF. MKT. 94/80, 5 Z 1304/ 25 August 1887).

There are two important points to note here. The first to be called by Lisan abstract mysticism of Sufi order they spring, is voiced displeasure with the spread of the esoteric beliefs and thoughts. The second is to emphasize the calligraphy and to point out the necessity of confusion with the beliefs and minds of the people and the necessity of the conquest of the conquest of Islam in the book of Islam. From here it is possible to understand how marginalized the orders are for the state. It is seen that, even in the most marginal appearances as a way out of the process, the tribes are trying to get rid of the books with correct interpretations in the palace. For example, in order to be able to print the work claimed by Bahaeddin Efendi in Konya in favor of the Hanafi Sect in terms of "Wahdat al-Vujud" (it is a term belonging to this mystic. It is the belief that the only being that exists is God.) belief it is stated that the auditor should be made in the case of the defendant (BOA, MF. MKT, No. 667/49). What is important here is that the Wahdat al-Vujud belief, which has an ontological depth and scope beyond sects, is adapted by adapting to the Hanafi Sect. This is interesting from the point of view that the belief that has been discussed since Ibn al-Arabi is the last point where the corpse comes from turpentine. It can also be said clearly that the tradition of the Qur'an has long been condemned to the perspective of the state and the ruler in a long history by losing blood seriously in the long historical period.

Apart from this, it is seen that even the most simple poem, such as the principles of reading the Qur'an can not exceed the rhetoric. This leads to the wisdom of both the point of deterioration and corruption in the lodge and the orders, and the



dimensions of insecurity between ulemâ and ââyih.³ Moreover, the determination of the differences between the outer covers and the headings and contents of some works indicate that some escape routes are being tried to get rid of the control of the Mischief. It is an interesting example of how the confinement is used because it contains provocative stories of a work distributed in the name of prayer book (BOA, MKT, No. 81/107, 23 Z 1300/25 October 1883).

It is seen that the council takes an active role in the control and prohibition of the works which are perceived as official ideology muhalafat. For example, it has been noted that the books published in the name of "Yanâbi all-Mawadda" prepared the Shia sect for incitement, the verses were interpreted as Shia, and there were many false hasiths with false beliefs. As a result, it has been stated that this type of Islam is not contradictory and that books which are "mazarr" (Formatting) are being treated in the Islamic countries and the Ottoman Empire, and that spreading these books will be disadvantageous to "Department of Religion and Politics". As a result, it is ordered that this book, where it is found, be collected immediately and sent to Bâb al-Fatva (MA, TMM, No. 1784, No. 28, 4 Ra 1307 / October 29, 1889). Tadjik al-Muallafât Commission works as fully as close to the official ideology of the state and perspectives of scholars for centuries are maintained, it is possible to move the system protection concerns. For example, in a book "Risala al-Husayniyya" Mecidiye Barracks in Kabil that ranks in kolağası regarded as harmful to the Üsküdar quietest Lord Sheikh Farid Efendi has been to Rhodes. Said book barracks as into allowing the Christian era and publishing the Kabil Lord no military sectional cut decorations and medals are dismissed has been sentenced to kalebentlik five years in Sinop (BOA. DH. MKT. 961/47, H. 1323 / M. 1905-6). The book "Cevâhirü's-seniyye Fî'l Ahâdîsi'l-Kudsiyye" as opposed to the Ahl al-Sunnah Faith is prepared for the promotion of Imami sect and banned by a highly fabricated hadith grounds where the content and were asked to be seized wherever found.⁴

³ For a record in the Tecvid Risale, written by Sheikh Ismail Efendi, the first branch of the Jerusalem ibtidâi mosques, the first corrections were made and the necessary corrections were made and there were no disadvantages. (BOA, MF, MKT, No. 295/24, 8 C 1313 / November 26, 1895).

⁴ For more information on this topic, Light, Sheikhs and Shahs, p.As a matter of fact, in some cases where the educational activities of Rumeli and Anatolia were lacking in a record, the state expressed its disturbance in this situation by recording that some people from the Bektashi Ordinance had published their works and published their works (BOA, Y.A.HUS, 462/44, 8 N 1321 / November 28, 1903; Işık, 2015: 191-208).

They want now to take care of mentioned this incident to be heretics it said artifacts that Sharia and the official ideology of the opposition and accused of being contrary Jaafari, Bektashi, associated with Kezelbash environmental Shiite, is related to the propaganda of the Imami sect. Indeed, the same Tuesday with Ahmed Sameh Bektashi penned by the Secret also shows that banning the publication of his book (BOA. MF. MKT. 1153/59, H. 1328 / M.1908). In view of the violation of the official ideology, they are not allowed for reasons such as having had the hadiths and false beliefs generally adapted to the publication of the books and the Risets, abandoning the shar'i records, opposing the Ahl-i Sunnah aqid and the believer, and opposing the shar'i serife (1784, Numbers 28, 24, 55, 55, 31).

Sometimes, anti-government propaganda has opened up problems per se. For example, Erzincan Mevlevî Sheikh Kemahî Ibrahim al-Efendi, who wrote a treatise against the Constitution, was expelled to Kemah for a lifetime by Dersaadet Divan-i Harb-i Martial (BOA, DH 41/3, H.1318 / M.1900-1). It is forbidden to have the Risalah, which is understood to be the political content of the "Islam is the Everlasting Veteran" published in Cairo, by Al-Sheikh Mehmed Tevfik Al-Bekri (BOA, MKT, 719/57, H.1321 / M.1903-4).

The works coming from the periphery were not related to the Shari's, but rather to the way and principles of their own orders. What is interesting here is that the state should examine the books that describe their original worlds as well as the works written in the Shar'i texts with the same meticulousness. The main point of interest in the works of the first kind is that they are not deducted from the mistakes. In the works of the second kind, the Shar'i sought is the absence of shouting. In this context being examined Mardin Naqshbandiyyah, Kadiriyy and Rifaiyye from Sheikh Abdurrahman Efendizade in al-Sayyid Muhammed Ali al-Hamid al-Hüseynî'n which copyright "Hayretü'l-İrfân" and "Fevâidü'l-Hamidiye" license to print the named epistle (MF, MKT 550/38, H.1318 / M.1901). However, no license has been issued for the publication of the "Evrâd-ı Usbuiyye" title, which is requested to be printed by Şinop Seikh İbrahim Fehmi Efendi (BOA, MF, MKT, 846/22, H.1323 / M.1905). Denizli Şahin Dede Lodge Sheikh Hacı Mehmet Sirri Efendizade Ahmed Muhlise wants to allow Lord to be published "Zeynü'z-Zakir" is seen as objectionable the book (BOA. MF. MKT. 523/29, H.1318 / M.1901). All of these could lead to an inquiry about the Sheikhs who sometimes write and write works



for which the license is required. For example, in verse written by Sunni Sheikh Mehmedüs-Ahmedeş-Sharif and Syed's written "Rihlet" it has been asked to investigate the cause of the mischievous treatise written (BOA. Y.MTV. 271/92, H.1322 / M.1905). It is also evident from the records that they went to a way of preserving the books that they wrote the Mashiyhi and thought that the oshit would follow. For example, on the determination of the presence of forbidden books in the belonging to Seikh Ibrahim Lord in the Lieutenant's house in Fatih, the depot was closed and the proprietor was consummated (BOA, DH, MKT, 552/86, H.1320 / M.1902).

CONCLUSION

A number of changes and transformations in the Western modernization process have begun to emerge from the first quarter of the 19th century in Ottoman state conception. Religion (official Islam), which assumes a legitimizing and protective role in the understanding of the Ottoman state, has embodied a new security with a mission that justifies reform in this new period and unifies and integrates society around the same religious and cultural values. The realization of this mission has been through political, administrative, and reforms in the field of education and culture, and newly instituted institutions. Thus, it was aimed to homogenize the religious groups, which were brought into conflict with the orders and official Islam, by drawing them to the official Islamic circle. Tedkik-i Müellefât Commission, who came to mind as one of the institutions established for this purpose, has acted with the protection ideology of the official ideology because of the sharia against the press publishing activities reflecting the whole religious field, belief and mind world. The board supervised all parties operating in the field of religion from the one side in order to comply with the Sharia and from the other side not to produce written materials contrary to sharia and stipulation. Especially in terms of scrolls, this situation meant that the tradition of the Irfan was condemned to the shari'a, and that the world of the vast faith and mind was surrounded by the religious interpretation of the ulama. Undoubtedly the developments in question, when considered together with other social and cultural policies applied in this period, led to the lowering of the walls between the Lodge and the Madrasa, Ulemâ and Meşâyih

REFERENCES

Sadaret Mektûbî Kâlemi, Mühimme (A. MKT. MHM)

Sadaret Mektûbî Kâlemi, Meclis-i Vâlâ (A. MKT. MVL)

Bâbîâlî Evrak Odası (BEO)

Maarif (C. MF)

Hatt-ı Hümâyûn Tasnifi (HAT)

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH. MKT)

Dâhiliye Siyasî Evrak (DH. SYS)

İbnülemin Tasnifi (İ. EV)

Maarif Nezareti Mektûbî Kâlemi (MF. MKT)

Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y. A. HUS)

Mütenevvi Maruzât Evrakı (Y. MTV)

BOA (1999). MD. 7 (975-976 / 1567-1569), (Prepared Hacı Osman Yıldırım, Muhammed Safî Vahdettin Atik, Dr. Murat Cebecioglu, Mustafa Serin, Osman Uslu, Numan Yekeler), Publication number 37, Divân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi V, Ankara: BOA

Meşihat Arşivi Tedkîk-i Müellefat Müzekkire ve Tedkîk-i Mesâhif-i Şerife Kayıt Defteri, Number 1784. (Briefly in the text: MA. TMM).

ARSLAN, Ihsan (2012), "The First Turkish Reign and Sovereignty of the Islamic State Symbols" EKEV Academy Magazine, 16/51, 73-92.

BARBIER, Maurice (1999). Religion and Politics in Modern Western Thought, (Translation Özkan Gözel), Istanbul: Kaknüs Publications.

ES'AD EFENDİ (2005). Üss-i Zafer, (Prepared Mehmet Arslan) Istanbul: Book house Publications.

GENCER, Bedri (2012). Islamic Modernism, Ankara: Eastern Western Publications.

IŞIK, Zekeriya (2017). Sheikhs and Shahs Development and Change Processes of State-Sutra Relations in Ottoman Society, 2nd Edition, Konya: Çizgi Bookstore.



IMBER, Colin (2004). *Ebussuud from Sharia Law and Islamic law in the Ottoman Empire*, Istanbul: History Foundation Dorm Publications.

LUCKMANN, Thomas (2003). *Invisible Problem of Religion in modern society*, (Translated by Ali Coskun and Fuat Aydın), Istanbul: Ragbet Publications.

Okumuş, Ejder(2009). "Social Change and Religion", *Electronic Journal of Social Sciences*, www.esosder.org, *Electronic Journal of Social Sciences* info@esosder.org, Fall-2009 C.8, S.30, 323-347.

SELÇUK, H. (2011). "XX. The Perspective of the Ottoman State to the Alevi Society in the Century (Army Example) ", *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Journal*, p. 59, 71-90.

S. TURNER, Bryan (1997). *Max Weber and Islam*, (Translated by Yasin Aktay), Ankara: Vadi Publications.

ÖZER, Ekrem (2007). *Lodge and Sect Reforms in the Ottoman Empire II. Mahmut Period and its After-*, AUSB, Doctoral Thesis, Erzurum.

VAROL, Muharrem (2001). *Sectical Politics of the Ottoman State after the Interest of Bektashism (1826-1866)*, MUTA, Doctoral Thesis, Istanbul.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Volume 1/1, p. 34-64
DOI Number:
ISSN: 2602-3792
ANKARA-TURKEY.
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

ALEVÎ-BEKTAŞÎ VELÂYETNÂMELERİNDE “EJDERHA” MOTİFİ

*Prof. Dr. Aynur KOÇAK **
*Serdar GÜRÇAY **

*“Henüz ejderhayı tanıyamadım. Çünkü o,
bulutların ve rüzgârın üstünde göğe çıkmaktadır.”*
(Konfüçyüs)

ÖZET

Alevî-Bektaşî geleneğinden önemli zatların kerametlerinin anlatıldığı eserlere velâyetnâme denilmektedir. Ejderha ise mitolojik bir varlıktır. Çok kültürlü bir konumu olsa da, ağırlık merkezi kadim doğu ve Orta Asya olan ejderha; doğuda üstün, kutsî vasıflara sahip, uzayın ve doğanın simgesiyken; batıda kötülüğü, düşmanlığı çağrıştırmaktadır. Değişik toplumlarda ejderhanın dış görünüşünde de farklılıklar mevcuttur. Kimi zaman yılanken, kimi zaman dört bacaklı, bazense çok başlı olarak tasvir edilir. Ejderha psikanaliz açısından çeşitli anlamlara sahiptir ve arketipsel yaklaşımda gölge arketipi konumundadır. Kahraman arketipi açısından ejderha, karakter erginlenmesinin bir aşaması durumunda önem arz eder. Kahraman, bir ejderha ile dövüşür ve olgunlaşır. Türk kültüründe de dikkate değer bir figür olarak karşımıza çıkar. 13. yüzyılda Anadolu'ya gelen Yesevi dervişlerinin kerametleri arasında dağları yürütmek ve ejderha öldürmek vardır. Alevî-Bektaşî velâyetnâmelerinin içinde de bu varlığın yer alması, konuyu inceleme açısından dikkat çekici kılmaktadır. Çalışmada; Hacım Sultan, Sarı Saltuk, Şuca'eddin Veli, Koyun Baba, Demir Baba, Otman Baba ve Hacı Bektâş-ı Veli velâyetnâmelerindeki *ejderha* motifinin farklı açılardan ele

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı,
nazkocak@yildiz.edu.tr

* Arş. Gör. İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı,
serdargurcay@aydin.edu.tr

alınması amaçlanmaktadır. Makalenin ilk kısmında; öncelikle *güç figürleri* kavramı açıklanmıştır. Ardından, karşılaştırmalı mitolojide ejderha motifi ve bu motifin üstlendiği roller anlatılmıştır. İkinci kısımda, velâyetnâme metinlerine geçilmeden önce, ejderha imgesinin bu eserlerde yer alışı, Şamanizm, Budizm ve Hristiyanlık gibi çeşitli inanışlarla olan bağlantılar açısından ele alınmıştır. Temel konunun işlendiği bölüm olan üçüncü kısımda ise, yedi Alevî-Bektaşî velâyetnâmesindeki ejderha kavramı, diğer bağlantılı öğeler de göz önünde bulundurulurken incelenmiştir. Ejderha figürünün çok merkezli bir motif olduğu; değişik kültürlerin mitolojik efsanelerinde yer alması dolayısıyla açıkça kendini göstermektedir. *İki kahramanın ejderha ile mücadelesi* şeklindeki motif hem ilgili velâyetnâmelerin bazılarında hem de değişik kültürlerin mitlerinde görülmektedir. Bazı kerametlerin içinde yer alan kahramanların maceraları süresince yaşadıkları aşamalar, Campbell’in *Karakter Çemberi* ile benzerlik göstermektedir. Çalışmanın ekler bölümünde ise velâyetnâme metinleri, karakter çemberi şekilleri ve kıyaslama tablosu sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ejderha, Kahraman, Kültür, Motif, Velâyetnâme.

DRAGON SYMBOLISM IN THE ALEVI-BEKTASHI HAGIOGRAPHY TEXTS

ABSTRACT

Alevi-Bektashi hagiography texts cover the miracles of important individuals who are members of same tradition. On the other hand, dragon is a known, mythological creature. Even if it is multi-cultural, the focus position of dragon is ancient eastern and central Asian. In the east it has superior, divine qualities, symbolizing space and nature; in the west, it symbolizes evil and enmity. In different societies, dragon's appearance also varies; sometimes depicted as a serpentine, sometimes with four legs, other times as multi-headed. When viewed from the Jung perspective, it has psychoanalytic meanings; as being both shadow archetype and being an important step in character development. The hero fights with a dragon and matures. In Turkish culture, the presence of the creature's portrayal is also worth considering. The dervishes who arrived to Anatolia in the 13th century have certain miracles including moving the mountains and slaying dragons. As Alevî-Bektaşî hagiography texts also involve the dragon creature, it

becomes a distinguishing topic. This study concern about the interpretation of dragon symbolism in the hagiography texts of Sarı Saltuk, Şuca'eddin Veli, Koyun Baba, Demir Baba, Otman Baba and Hacı Bektâş-i Veli. In the first section; the concept of *power figure* is explained, later on dragon motif and the roles it possesses are told in comparative mythology. In the second section, before entering the context of hagiography texts, the place of dragon symbolism in these texts are taken into consideration in terms of various religions such as Shamanism, Buddhism and Christianity. The third section concerns about the main topic of the study which is the interpretation of dragon image inside the seven Alevi-Bektashi hagiography texts while involving interconnected keywords. It is revealed that the dragon figure has multiple location of origin as the figure can be seen in myths of different cultures. Additionally, the motif of *two heroes struggling with a dragon* can be seen both in some hagiography texts and several legends. Finally, several phases of the heroes' adventures are similar to Campbell's Monomyth. In the appendix section, the hagiography texts, the monomyth graphics and the comparison table are given.

Key Words: Dragon, Hero, Culture, Motif, Hagiography.

ALEVÎ-BEKTAŞÎ VELÂYETNÂMELERİNDE “EJDERHA” MOTİFİ

1. Giriş

Her toplumun, kültürün idealize ettiği, yücelttiği betiler mevcuttur. Bunları *güç figürleri* olarak isimlendirmek mümkündür. Doğanın ihtişamı, devleşmiş korkular, tarihî büyük zaferler, hedefler ve benzer dinamikler, bu *güç figürlerine* yüklenir, onlarla beden bulur, sembolleşir. Bu sayede, yazının dahi olmadığı çağlardan bu yana edinilmiş tecrübeler, sanat ve mitle harmanlanır; genç nesillere aktarılır; dostlara olumlu bir çağrı, düşmanlarsa ultimatö görevi üstlenir. Ayrıca, bu tip ortak değerler ekseninde toplulukların birliği pekişir. Aslan, kurt, boğa, at, kartal, kılıç, kalkan, güneş, ay, dağ ve ejderha, örnek olarak gösterilebilecek *güç figürlerinden* bazılarıdır. Bu değerdeki her sembol gibi, ejderhanın da maddî, manevî ve kutsî yönleri mevcuttur.



Tarih içerisinde büyük değer kazanarak, toplum/kültür için bir *güç figürü* haline yükselen simgelerin ortak özellikleri, doğanın ve çatışmaların ortasında, sağ kalabilmeyi başarabilen veya buna büyük katkı sağlayan canlılar veya nesnelere olmalarıdır. Güç figürleri her zaman savaşı çağırılmaz; yeri gelir yaşamı, barışı ve huzuru da temsil eder. Buna en belirgin örnekler; ağaç, geyik, balık, deniz, bulut, zeytin dalı, güvercin, meyveler ve elbette ki başaktır.

Bu çalışmada, ejderha motifi ele alındığından, karşılaştırmalı tarih ve mitolojideki önemine değinilip asıl hedef olan Alevî-Bektaşî geleneğinden gelen çeşitli velâyetnâmelerdeki yeri incelenmiştir.

Ağırlık noktası Ortadoğu ve Orta-Asya'nın merkezi olduğu düşünülen ejderha motifi; Türk destan, efsane, masal, menkıbe ve hikâyelerinde de sık rastlanan muhayyel bir varlıktır. Ejderha, toplumların yaşadıkları coğrafya ve inanç yapısına göre farklı şekillerde tasavvur edilmektedir. Çin mitleri ejderhayı, suda yaşayan pullu bir canlı olarak tasavvur ederlerken (Ocak, 1983: 177), Fars kültüründe kanatlı, dört ayaklı, yedi başlı, ağzından alevler püskürten bir varlık olarak tasvir edilir (Onay, 1992: 178). Genellikle üç başlı olarak tasavvur edilen ejderhalarla mücadele, İran mitolojisinin ana konularından birisidir. “Feridûn'u bir sığır, Rüstem'i Sîmorg büyütür. Kahramanlar ejderhalarla savaşır. Feridûn üç başlı ejderhayla savaşarak Cemşîd'in kız kardeşlerini onun elinden kurtarır. Gerşâsp ejderhalarla savaşarak suları onların egemenliğinden kurtarır. Rüstem, Dîv-i Sepîd ile mücadele ederek Kavûs'u kurtarır” (Yıldırım, 2012: 196).

Ejderha, bir Anadolu-Türk destanı olan Saltuk-Nâme'de ise; “[ejderha] şeklen tavusa benzer; kanatları horoza, ayakları arslana, kuyruğu horozunkine benzer... cüssesi dahi bir deve kadar var. Havaya kanat açup uçdı kim...” (Yüce, 1987: 222) cümleleri ile ifade edilmektedir. Türk halk anlatılarından özellikle efsane ve masallarda da ejderha motifiyle karşılaşılmaktadır.

Makalenin ileriki aşamaları dünya mitolojilerinde ejderha kavramını incelemektedir. Ayrıca, ejderhanın dinler arasında nasıl bir bağlantıda olduğuna da değinilmektedir. Bu temel bilgiler ışığında yedi farklı Alevî-Bektaşî velâyetnâmesi ejderha mitosunu ve onunla ilgili öğeler açısından değerlendirilmektedir.

1.1. “Ejderha” Kavramının Karşılaştırmalı Mitolojide İncelenmesi

Büyük ölçülerde fantastik bir varlık olan ejderha (ejdeha) kelimesinin aslı *Aji Dahakā* olup eski Hint dininde *ayıp* olarak bilinir. İran mitolojisine ise *padişah Dahhak* ile alakası olduğu düşünülmektedir (Pala, 2016: 151). Çin mitosunda *luu* olarak anılan ve daha sonra *ejder* ya da *evren* olarak adlandırılan dev yılan, mitolojide bozkırların büyük bir bölümüne yerleşir.

Doğada yılanların, yeri gelince, bedenen kendi etrafından dönmeleri, onların mitolojide *evren* ile simgeleşmesine sebep olmuştur. Sebebi ise; birçok mitte evren sonsuzdur ve bir döngüdür. Bazı mitlerde evren, hiçlikten doğan ejderdir; ejder ise kimi tasvirlerde yılanımsıdır. Kendi etrafından dönen yılanın gönderme bu sebeptir. *Hiçlikten doğan evren (ejder) sonsuza dek kendini tekrar etmektedir*. Bu figürün bir adı *ourobos*'tur; kendi kuyruğunu tutan yılan (ejder). Bu figüre kâşiflerce ilk kez, MÖ 14. yüzyılda yaşamış olan Mısır firavunu Tutankamon'un mezarında rastlanılmıştır (Hornung, 1999: 77, 78). Dikkat çekici biçimde, benzeri simgeleri dünyanın farklı kültürlerinde de görmek mümkündür. *Ouroboros* sözcüğü, figüre Yunancada kullanılan ve genel kabul gören isimdir, antik Mısır'da *sed-em-ra* (ağızdaki kuyruk) olarak adlandırılmaktadır (Reemes, 2015: ii).

Ulus olarak birbirlerinden farklı olsalar da, konum olarak yakın, antik çağ yerleşkelerinin/toplumların “şekli ve tanımı benzer” şekilde bu simgeye sahip olmaları, coğrafi, dinî, ticarî ve kültürel etkileşimden kaynaklanmış olabilir. Lakin coğrafi olarak çok uzak kültürlerin, İskandinavya ve Çin gibi, bu biçimde benzer bir figüre sahip olmaları, insanların zihinlerinin, kültürlerinin, sanatçı düşünce yapılarının, mitlerinin ve düşlerinin aslında ne kadar da benzer hatta bir olduğunu, sav niteliğinde gösterir durumdadır. Bu sebeplerle ki, sadece antik dünyanın kutsal saydığı mitolojilerde değil, günümüzde de halen var olan dinlerin anlatılarında (ve onların tamamlayıcısı durumunda olan efsanelerde, keramet ve eserlerde) de bu ve benzeri figürlere rastlamak mümkündür.

Amur vadisi boylarında görülen, Güneş ve Ay'ı takip eden ejderha tasavvuru hiç şüphesiz Çin kültüründen geçmiştir. Orman Tatarları ve Altaylılar ay tutulmasının ayın üzerine çıkan yedi başlı ve insan yiyen *Jalbagan* isimli yaratıktan kaynaklandığına inanarak ay tutulduğunda “*Jalbagan yine ayı yedi*” derler (Radloff, *Aus Sib. I*, 372-373'ten akt. Harva, 2014: 153). Günümüzde, bu sembol kendi bilimsel çözümlemesine sahiptir. Matematikte “kendi kendini sonsuza kez tekrar eden fonksiyon” *Ouroboros Denklemi* olarak isimlendirilir ve denklem



$f(f) = f$ şeklinde formüle edilir (Soto-Andrade vd., 1: 2015). Ejderha (dev yılan) kimi mitolojilerde ouroboros olarak geçer, kimilerinde farklı mistik bir varlık olarak.

Ejderha, kimi varyasyonlarda fiziksel uzayın kendi olarak tasvir edilir. Kimi zaman dünyanın denizlerinde yaşayan bir varlıktır. Bazen ise kışı toprak altında geçirip, baharda gökyüzüne yükselen bahar ve yaz aylarının simgesi haline dönüşür (Bonney, 2000: 378). Roux'un kaydettiği üzere de, ejderin, nisan ayında topraktan çıkıp göğe yükseldiği inancı özellikle önemlidir. Bu yüzden hem ölümü (toprakta gömülü olma) hem de dirilmeyi (yükselişi) temsil eder (Baldick, 2011: 71). Bu sebeplerle ki, dünya toplumlarında, mitolojik düzlemde, baharın başlangıcı ritüellerle kutlanmaktadır. Bahar geldiğinde önceki döngü tamamlanarak, insanların yuvası olan doğanın yeniden doğuşu vuku bulmaktadır. Dünyanın beyaz örtüsü, yerine parlak yeşili, kızılı ve yaşamın coşkusu bırakmakta; hayvanlar doğum yapmakta, insanlar evlenmekte, savaşlar varsa sıklaşmakta; antik olimpiyatlar vuku bulmakta, ağaçlar ve tarlaların verimi artmaktadır. “Göğü boşaltan; tarlalara ve kadınlara bereket dağıtan yine ejderhalardır” (Eliade, 2003: 213). Eski insanların yaşamlarının bağlı olduğu bu faktörler, ancak kutsal ejderin yükselmesi ile mümkün olmuştur. Arkaik toplumların zihinlerdeki, inanışlardaki, sanattaki yorumlar bu yöndedir. Yaşamın ilksel hâli üzerine kurulmuş antik ejderhalar; gündelik, dünyevi, metafizik ya da ötedünyaya ilişkin tüm düşünceleri harekete geçirirler.

Ejderha, toplumların doğayı yorumlarken kurdukları kompleks sembollerden biridir. Anlamı kadar, bedeni de zamanla çeşitlilik kazanmıştır. Önceleri dev bir yılanken, zamanla “Çin ve Güneydoğu Asya kültürlerinde birkaç hayvanın melezi haline gelir (kaplanın pençesi, tavşanın gözü, geyiğin boynuzları, sazan balığının yüzgeçleri, gibi)”. Tüm bu hayvanların muhtemel simgesel anlamlarını da temsil ederek; bu sefer farklı bir yorumla “ulu bir güç, bereketlilik figürüne dönüşür” (Eliade, 2003: 213). Bu sebeple denebilir ki, eski “hükümdarlar bedenlen ejdere bürünmek ve hâkimiyetlerini göstermek için” (Daniels, 2014: 72) kendilerini ejderhalarla özdeşleştirir; takı, gemi, yapı ve giysilerde bu ve benzeri figürlere yer verirlerdi. Asya tarihi göz önüne alınırsa, söylenebilir ki; hükümdarlar, kimi zaman bir ejderin (büyük mistik bir figürün) temsilcisi, babası veya oğlu olarak adlandırılırken; kimi zaman onun avatarı (fani dünyadaki insansı yansıması) olarak betimlendiği bilgisi mevcuttur (Botsford, 2015).

Yaşamın yenilenmeye açık, doğurgan ve demonik yanını temsil eden ejderha, zamanla tek tanrılı metafizikte insan biçimli bir evrene uyarlanarak, tek boyutlu bir şer odağı haline gelir. Ejderhalar hem doğurganlığı, yaşamın yenilenmesi olanağını, hem de önüne geçilemeyen bir yıkımı, şiddeti bünyelerinde taşırlar (Taburoğlu, 2007:150). Batı medeniyetinde genellikle iyi bir sembol değildir, ancak belli koşullar altında yardımsever olabilir. Çin'de bunun iyi olmasının nedeni muhtemelen, bilinçdışı anlamı iyilikseverlik ile ilişkili bir hâl alana kadar Çinlilerin zihninin mistisizm ile meşgul olmasıdır (Hall, 2011: 61).

Su, gök gürültüsü, bulut ve yağmur Tanrısı olan ejderhanın Çin ve Japon mitolojilerindeki yansımaları; “O [ejderha], bir yağmur efendisidir ve bu sebeple yağmur yağmasına neden olan gökgürültüsü-tanrısıdır. Nitekim Çin ejderhası, Ari-Hint tanrısı İndra ile Yunanistan'ın Zeus'u, Anadolu'nun Tarku'su, Kuzey Avrupa'nın Thor'u, Babil'in Marduk'u vs. gibi tarımla ilgili diğer yağmur ve gök gürültüsü tanrıların birbirine bağlamaktadır” (Mackenzie, 1996: 50). Eski Türk mitik bakışında ise; “yıldırım kimi zaman kuş, kartal, ördek, kaz, çalı horozu, kimi zaman da ejderha olarak temsil edilen korkutucu ve büyük bir güçtür (Roux, 2005: 162). “Japon efsanelerinde ise; nehre giren atların bacaklarından kan emen su yılanları gibi ejderhalar bulunur. Şeytan ya da başta ejderhalar kötü yağmurlar gönderirler (Mackenzie, 1996: 64). Ayrıca ejderha yeraltı ölümler saltanatının koruyucusu olarak, yeraltında dağlar arkasında düşünülen, öbür dünyanın sınırında bu sınırı bozanlara karşı duran bir varlıktır (Beydili, 2005: 191-194).

İnsanoğlu tarihin en eski çağlarından bu yana doğa olaylarının azametine şaşırılmış ve onları anlamlandırmaya girişmiştir. Korkularını, endişelerini, umutlarını ve mutluluklarını bilindir saydıkları nesnelere özdeşleştirme yoluna giderek bilinmeyeni bilindir kılmayı, böylece dinginliği ve uyumu sağlamayı amaçlamıştır.

Batı insanı için *bilinçdışının* anlamı, tehlike ile ilişkilidir. Bir gök imgesi olan ejderha genellikle insanın kaynağında gizli olan gizemli gücü simgeler. Açığa vurmaya cesaret edemediği ve neredeyse hiçbir zaman anlamayı istemediği bu güçten korkar. Bu yüzden ejderhayı öldürmek, bu korkunun üstesinden gelmek anlamına gelir. Ejderhayı dizginlemek ya da ehlileştirmek ise insanın amaçlarını yükseltmek için bilinmeyeni dönüştürmesi ya da ondan yararlanmasıdır (Manly, 2011: 61). *Jung*, ejderi



arkeolojik tipler sistemine dâhil etmiştir. Mitolojik anlamda ise ejderha başlangıçta uçsuz bucaksız sulardan ibaret olan, kaostan kurtulamamış bir âlemi sembolize eder.

Ejderha, yeri gelince gölge arketipini de temsil edebilmektedir. Gölge; ilkel halk topluluklarında ve türlü kişileşmelerle belirir. Bireyin bir parçasıdır, varlığının bastırılmış bir bölümüdür; ancak kopmuş dahi olsa, bu bölüm kişiyi bir gölge gibi takip eder (Jung, 2006: 70). Ejderha için kahramanın *toplumsal gölgesi* de denilebilir. Jung’un bu kompleks tanımlamalarına, sav düzleminde getirilebilecek yorum; insanın ilkel formundan kalma arkaik belleği, dünyanın oluşumunu, işleyişini, afetleri, acı ve bereketi; tatlı-sert bir ebeveyn olarak tanımlamış, sanatsal olarak mitosların içinde inşa etmiştir. Bu mitik yapılanma sırasında, doğada görülen, tecrübe edilen imgelerden (işlev ve simgesel olarak) en uygun olanları, bilinçdışı düzlemde anlatıların, eserlerin içerisine işlenmiştir. Ejderha ve diğer güç sembelleri; her doğal ve toplumsal olayda, zaman aktığı sürece, defalarca birbiri içinde eriyerek günümüze ulaşmıştır.

Türk halklarının mitolojik anlatılarına değinilirse; kaosun (biçimsizliğin) simgesi olan su ve ondan doğan evrenin simgesi olan *ejder* figürü ile eşleşmiştir. Ejder ile özdeşleşen evren kavramı ve bir diğer güç figürü olan *öküz / boğa motifi* su simgesinin bir parçasıdır. Ayrıca, ejderhanın ağaçla, bitkiyle ilişkilendirilmesi de onun dolaylı olarak *su kültüne* bağlandığını ve *kaostan kozmosun doğuşunu* simgelediğini gösterir (Bayat, 2007: 248).

Gök ve yerin niteliklerini deruhte edebilen ejderha, tıpkı kaos-kozmos dikatomisi gibi düalizm ortaya çıkarır. Yusuf Has Hacib, (d. 1021 - ö. 1070)“*Kutadgu Bilig* adlı ünlü eserinde gök çığrısını (zaman çarkı) bir evrenin (ejderin) ‘evirdiğini’” söyler (Esin, 2001: 43). Ejderin yer-altındaki yüzü ise, bir Türkçe Budist metninde, günahkârları yutan ölüm-madar (makara: Hint'te ejdere verilen ad) şeklini almıştır (Esin, 2001: 85). Ayrıca bu motif Türklerin ritüellerinde de iz bırakır. Yad taşı, kurban kanı ve ejder tasviriyle yapılan ayinin, Türklerde eskiden beri bulunduğu da bilinir (Esin, 2001: 117). Bu ayinlerle bağlantılı olarak Eberhard, "Kuzeyli göçebelerin, ejder şeklindeki yıldız gökte belirince, dağdaki yeşillikleri yaktıklarını” aktarır (Esin, 2001: 109).

Bir diğer perspektiften bakılacak olursa, mitolojik kahramanın mücadele ettiği cinler, ufak ve büyük canavarlar, onun erginlenmesi adınının kilit noktasıdır. Bu noktadan sonra kahraman, toplumu temsil rolü üstlenir. “Ejder, kahramanlığa geçiş ayinlerinde ve mitoslarda oynadığı rol dışında birçok

gelenekte (Doğu Asya, Hint, Afrika ve diğerleri) kozmolojik bir simgeciğe de konudur” (Eliade, 1994: 162). Jung, *Kilit Fikirler* (2012) isimli çalışmasında Snowden kahramanın yolculuğunu şu başlıklar halinde ele almaktadır: “Dünyanın yaratılışı, tabiat ana, dünyayı yaratan anne ve babanın ayrılması, kahramanın, yani bireysel ego bilincinin doğuşu olayını ergenliğe yerleştirmiştir, ejderhanın öldürülmesi, tutsağın kurtarılması, kahramanın dönüşümü ve tanrısallaşması”nın göstergesidir (Kasımoğlu, 2017: 49).

Türk mitolojisinde de yılanın ya da ejderhanın hayat ağacının dibinde “koruyucu” vasıfta olduğu, bilgeliği ve ölümsüzlüğü sembolize ettiği düşünülür. 1300’lerde İslam mimarisinde ejderhanın (yılanın) toprağa gömülü ve hayat ağacını destekler şekilde tasvir edildiği bilinir (Baldick, 2011: 91).

Türkler Anadolu’ya gelmeden önce de ejderhalı destanlar ve ejderha kültüne ait bazı inançlarının bulunduğunu gösteren bilgiler vardır. Roux, Türklerin ejderha hakkındaki telâkkileri, yerleşik hayat süren İran ve Çin gibi komşularından aldıkları, ancak Çin’in bu konuda öne geçtiği, zira eski Türklerde ejderha manasına kullanılan ‘luu’ kelimesinin Çince de aynı manaya gelen ‘lung’un bozulmuş şekli olabileceği görüşündedir (Roux, 2005: 39). Eberhard, Çin’den gelen inançlar dolayısıyla erken devirlerde Hunlar’da bir ejderha kültürünün varlığını kabul eder ve onların dinî bir şehrinin “Yatan ejder şehri” (Gu-tzang) adını taşıdığını bildirir (Ocak, 2002: 233).

Eski Türk dinlerinden olan Taoizm’de göğün dört aslı yönünden biri olan doğu, “Gök Ejderha” ile ifade edilir. Çin inanisinden bize intikal eden bu inanış daha sonraki dönemlerde “koyun” ile yer değişmiştir (Gökalp, 1976: 54,55). Rivayete göre, Asya Hun hükümdarı Mo-tun’un soyu ejderdi ve daha çok erken devirlerde ejder etrafında bir kült teşekkül etmiş olması muhtemeldir” (Kafesoğlu, 1980: 13). Ayrıca, Türk topluluklarında Saka dövüşçülerinden Karahanlı dövüşçülerine kadar askerlerin ejderi simgeleyen kurdeleleri, atlarının yanına asmaları esasen suyun koruyucusu olarak algılanan ejderin halk anlatılarındaki önemini de onaylar (Bayat, 2007: 256).

Gök ejderinin daha sonra koyun olarak ifade edilmesi, gökten inen koç (bir anlamda koyun) sembolizmi ile benzerlik gösterdiği görülmektedir. Ejder nasıl ki koruyucu vasıfta ise, koyun (yani gökten inen koç) da bir anlamda, kendini feda (kurban) ederek, koruma vazifesi üstlenmiştir. “Çin



kaynaklarından alınan bilgilere göre yılın birinci, beşinci ve dokuzuncu ayların wu günlerinde ejder kurbanı yapılarak semaya ve tanrılara kurban edilirdi” (Turan, 1941: 45). Türklerin eski inanışlarında at kutsal kurbanların başında iken köpek, eşek, yılan vb. hayvanların da kurban edildiği bilinir (Bekki, 1996: 19). Hâbil ile Kâbil’in Tanrı’ya sundukları kurbandan itibaren, Nuh peygamberin bir hayvanı boğazlayarak kanını akıtma şeklinde devam etmiştir. Yahudilik’te kanlı kurban uygulaması mevcut olup İslâm’da Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etme isteği ile başlamış ve günümüze değin sürmüştür (Erginer, 1997: 90-102). İbrahimî dinlerdeki temel kuralın “do ut des- sen bana ver, ben de sana vereyim” prensibi şeklinde işletildiği görülür (Erginer, 1997: 99). Çoktanrıci dinlerden semavî dinlere geçişteki kurban ritüelinin amaç ve biçimindeki fark; kendisine sunulan gücün tekleşmesi ve gücün kendilerine inananlardan kurban beklentisi olduğunu belli etmesidir (Erginer, 1997: 102). Bu yolla yaratıcıya şükran sunularak yakınlaşılır ve kötülük barındıran nefis yıkılır. Velîlerin ejderha ile mücadele ettikleri menkıbelerde de bu ereğe ulaşma amacı göze çarpar. Mitoslar ve anlatılar karşılaştırmalı olarak incelendiğinde benzerliklerin ortaya çıktığı görülebilir.

2. “Ejderha” Motifinin Velâyetnâmelerdeki Anlamı

Ejder öldürme motifi, hemen bütün halklarda ve çağlarda mitoloji yazarlarının en gözde konularından biri olagelmıştır. Özellikle tanrıları ve kahramanları içeren öykülerin bol olduğu Yunanistan’da, ejderhasını öldürmeyen bir kahraman zor bulunur. Antik Yunan mitolojisinde, ejderha-öldürerek öne çıkan kahramanlardan biri Herakles’tir (ve bilinen 12 görevinden birisi ejderha Ladon’u öldürmektir). Bir diğer kahraman ise yarı kadın yarı devce bir yılan olan Medusa ile dövüşen Perseus’tur.

Hristiyanlığın yayılmasıyla, ejderha öldürme kahramanlığı, azizlere geçer. “Hristiyan misyonerlerinin özellikle Orta ve Batı Avrupa’da yaşayan yaygın dinlerle karşı karşıya geldiklerinde ortaya çıkan ve bir türlü kökü kazınamayan kutsal figürler ve “pagan” mitleri “Hristiyanlaştırıldı”. Çok sayıda tanrı ya da ejderha öldüren pek çok kahraman, Aziz Georges kimliğine büründü; fırtına tanrıları Aziz Eli’ye dönüştü; sayısız bereket tanrıçası Meryem’le ya da azizelerle bir tutuldu (Eliade, 2001: 213). Bir tek örnek verecek olursak, Yunanistan’dan İrlanda’ya ve Portekiz’den Urallara kadar görülen sayısız ejderha avcısı tanrı ve kahramanın hepsi birden aynı azize dönüştü: Saint Georges (Aya Yorgi)’ye. Yerelliği aşarak, küreselleşmek, tüm dinsel evrenselciliklere özgü bir vasıftır (Eliade, 2003: 459).

Peki, bu öykülerin kökeni nereye dayanmaktadır? Eski metinlere göre ejderha, bir insan tarafından öldürülmedikçe yaşar, yani kendiliğinden ölmez (Yöndemli, 2004: 92). *Ejder öldürme* teması, MÖ 3. bin yılda Sümer mitolojisinin önemli bir motifi olduğuna göre, Yunan ve erken Hristiyan ejderha öykülerinin dokumasındaki ilmeklerin Sümer kaynaklarından geldiğini öne sürmek hiç de akıldışı değildir (Kramer, 2002: 211). Çokmerkezli olan "ejderha kültü"nü merkezlerinden biri, Hint dinleridir. Dayandığı en önemli kaynak, Budacılıktır (Öz, 1995: 5). Bunun yanı sıra "ejderha" kültünün üstlendiği olağanüstü statü ve misyon itibarıyla kökeninin kadim doğu ve Orta Asya olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumu sürdürülen festival, şenlik ve ayinlerdeki konumunda da görebilmekteyiz. "Birçok metin ejderhayı yerel hayvan topluluğuna ait bir tür olarak gösterir. Sien-peilerde ona kurbanlar sunulur (Roux, 2005: 39). Reşidüddin günümüze kadar kalan bir tasvir aktarır: "Moğollar yıldırımın, gökten düşen, kuyruğuyla toprağa vuran, geri çekilip ileri atılan ve alevler kusan ejderhaya benzer bir hayvandan kaynaklandığına inanırlar. Güvenilir Moğollar sık sık bunu kendi gözleriyle gördüklerini iddia etmişlerdir (Kaşgarlı, Divanü Lûgat, c.1, s. 413'ten akt. Roux, 2005: 39).

Zerdüş öncesi İran'ının ana ilahlarından İntra (lakabı Vrtrahan)'nın ejderha öldürdüğü ve Buda'nın büyük bir kulübede yaşayan ejderha ile savaşının anlatıldığı menkabe bilinmektedir (Ocak, 2002: 235). Firdevsi'nin meşhur eseri *Şehname*'de de, Rüstem üçüncü görevi olan ejderhayı öldürmek için çok sert savaşır. Atı Rahş canavarı ısırıp etini parçalayarak ona yardım eder.

Yesevi dervişlerinin Anadolu'ya ilk gelişleri, 13. yüzyıldadır. Dervişler, yoğun biçimde Cengiz ordularının önünden kaçıp Anadolu'ya sığınır. Ahmet Yesevi ile ilgili tüm töre ve sözlü gelenekleri de birlikte getirirler. Onun ve halifelerinin mistik düşüncelerini yine aynı yalınlıkla halka öğretirler. Bu sözlü gelenekler aracılığı ile "kuş donuna girmek, taşları ve kayaları harekete getirmek, ejderha öldürmek" gibi daha sonraki dönemlerde Anadolu'da kaleme alınan söylencelerde ortaya çıkacak öğeler yayılır. Anadolu'da gezen bu babalar, atalar, dedeler eski Kam-ozanlara büyük benzerlik gösterirler. Eski söylencelerin koruyuculuğunu yaparlar. Aynı zamanda büyücü, ozan, doktor ve din adamı işlevindedirler. 13. yüzyıldan sonra Anadolu'da Alevi tarikatlarının doğuşuna neden olurlar (Bozkurt, 2012: 126). Ejderha kültü, bilhassa Orta Anadolu'da Türkler geldikten sonra da devam etmiştir. 14. yüzyılda Elvan



Çelebi zâviyesini kurarken, dedesi Baba İlyas'ın böyle ejderhali bir menkabesinin teşekkül ettiği anlaşılıyor (Ocak, 2002: 227, 228).

Bektaşî velîlerinin ortak yanlarından birisi, tahta bir kılıca sahip olmaları, bununla yerine göre ejderha, yerine göre kâfirlerle savaşarak onları öldürmeleridir. Bu motif, menâkıbnâmelerden başka Osmanlı Devletinin kuruluş yıllarını anlatan ilk devir Vekayinâmelerinde bile vardır (Ocak, 2002: 179). Şamanlar da ayin yaparken vecd haline girebilmek için çaldıkları davuldan başka bir de tahta kılıç bulundurmaktaydılar. Bununla şer güçleri def etmekteydiler (Yavaş, 2006: 56). Tahta kılıç, metal ya da demir gibi ölümcül değildir. Tahta, ağaçtır; ağaç ise yaşamı simgeler. Çin'de beş unsur vardır; odun, ateş, toprak, metal ve su. Ortadoğu'da görülmeyen odun/tahta unsuru, Çin'de köken unsurdur. Dervişin kılıcının tahta olması, amacının öldürmek değil, düşmanı bilgelikle yenip, zulüm olan yere yaşam getirmek manasındadır.

Kahramanın canavarla mücadelesi bahsinde öne sürüldüğü üzere, velâyetnâmelerde geçen bu mücadele, zatların görev saydıkları “İslâmiyet'i yayma” tasavvuruna destek olan kerametlerdir. Bu durumun bir benzeri Hristiyanlık'ta da kendini göstermektedir. Şöyle ki Beowulf, sadık savaşçısı Wiglaf ile beraber canavar ejderhayı bıçaklayarak öldürür. Beowulf'ta da aynı zamanda Hristiyanlık tonu bulunur; dindar ve erdemli kahramanlarla savaşan canavarlar Hristiyan değildirler (Wilkinson, 2010: 107). İşlevleri, dünyanın her yerinde ejderhayı yenmenin yaşamı besleyen o gizemini görünür kılmak olan insanlar, kendi vücutlarında dünyanın yenilenmesi için, Osiris'in vücudu gibi etlerini dağıtarak büyük simgesel eylemi gerçekleştirmişlerdir (Campbell, 2013:110).

Kahramanın işi, babanın (ejder, sınayan, dev kral) direngen yanını katletmek ve evreni besleyecek olan yaşamsal enerjileri engellerinden kurtarmaktır (Campbell, 2013: 110). Psikanalitik düzlemde, her ne kadar ejderha bilinçdışını, gölgeyi sembolize etse de, incelenen metinlerin öz itibarıyla, velinin nefsinin¹ köreltilmesi, erginlenme yolculuğunda ateşten gömleği giymesinin ve nihaî olarak olgunlaşmasının bir göstereni olarak kabul edilebilir. Olağanüstü düşmanı, kötülüğü sembolize eden bu canavarlar, insanın yenemediği tüm olumsuz nitelikleri, günahkârların ayıplarını simgelemektedir. Canavarın ortadan

¹ İslam düşünürleri, karanlık, kötülük ve ölüm demek olan nefse bir sembol bulmaları gerektiğinde yine eski geleneğe uyarak çok iyi bildikleri eski Babil'in ve Mani dininin yaratılış efsanelerinde kâinatın maddesi, kötülük prensibini temsil eden kanatlı ejderden ilham almışlardır. Tabii ki bu ilhamı ışık ile onun etrafında dönerek ölen pervane fenomeniyle birleştirmişlerdir (Çobanoğlu, 2013: 203).

kalkmasıyla cehennemden cennete doğru geçiş safhası yaşanır. Halk, mutlu ve huzurlu olur. Böylece arınma ile beraber yeniden doğuş gerçekleşir. Tüm bu gelişmelerin ardından velî kişiye intisab edenler sayıca artarak, hedeflenen misyon gerçekleşmiş olur. Böylelikle denilebilir ki, gerçekliği olmayan bir canavar, gerçeklikte yer bularak toplumun birliğine ve ortak değerde buluşmasına vesile olur.

“Âb-ı hayat” ya da bizdeki ifadesiyle “ölümsüzlük iksiri”ni bekleyen mitolojik varlıklardan birisi de yılan ya da ejderhadır. Ölümsüzlüğün peşinde koşanlar, dirilik suyuna ulaşabilmek için yılan ya da ejderha ile de mücadele etmek zorundadırlar. Bekçi/koruyucu yılan ya da ejderhayı yenebilenler âb-ı hayata ulaşabilir ve ölümsüz olabilirler. Âb-ı hayatı içmek, ölümlü dünyanın eşiğinden geçerek ölümsüzlük/ebedilik âlemine geçiş, ruhun kemale ermesi (başka bir deyişle Nirvana’ya çıkması) anlamına gelmektedir. Ölüme karşı mücadele eden kam ya da şamanların bir uzantısı olan velilerin ejderha ile olan mücadelelerini, ölümsüzlük için verilen mücadele ile de ilişkilendirebiliriz.

3. Ejderha ile Mücadele Bağlamında Velâyetnâmeler

İncelenen metinler sırası ile Hacım Sultan, Sarı Saltuk, Şuca’eddin Veli, Koyun Baba, Demir Baba, Otman Baba ve Hacı Bektâş-ı Veli velâyetnâmelerinin, ejderha kavramı açısından öne çıkan keramet veya anlatı pasajlarıdır.

Joseph Campbell’ın “Kahramanın Yolculuğu” metoduyla Hacım Sultan’ın ejderha ile mücadele kerametinin (Özmen, 2009: 142,143) incelenmesi sonucunda Campbell’in şemasına uyum gösterdiği tespit edilmiştir (bkz. *Ek II, Şekil 1*). Hacım Sultan ve yardımcısı (müridi) Derviş Burhan, İslamiyet’i yaymak için yola çıkmışlardır. Bu, onların gündelik dünyasıdır. Serüvene çağrı özelliği taşıyan bir nara Derviş Burhan’ın kulağına gelir ve bu sestem irkilir. Korku, eşik görevi görür. Hacım Sultan’ın cesaretlendirmesi ile bu eşiği aşarlar. Ejderha yakındaki bir ormanda bulunmaktadır. İkili, eşiği aşarak olağan dünyadan, özel (olağanüstü) dünyaya geçiş yaparlar.

Mücadeleleri ise ormanda vuku bulur. Campbell’in formülasyonunda mücadelenin geçeceği yer, mağara olarak isimlendirilse de, bu zaruri değildir. Orman içerisinde ikili, ateşten gömleği giyerler; bu en büyük düşmanla yani ejderha ile yüz yüze gelmeye hazırlıktır. Ejderha son derece kuvvetli olmasına karşın, Hacım Sultan’ın ağzından çıkan ateş ile



yenilgiye uğrar. Ateş, burada çözüm görevi gören iksir kategorisine girmektedir. Ateş, su olmayan yerlerde temizliği sağlamaktadır. Aynı zamanda, İslam’ı yayma arzusunun enerjisini de simgeliyor denilebilir. Ejderin yenilgiye uğraması ile civardaki ahali zaferden etkilenir ve Müslüman olurlar (Özmen, 2009: 142,143). Bunu iksirle dönüş kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Bu şemanın irdelenmesi neticesinde kahramanların canavarla mücadelesindeki izlekler detaylı bir şekilde takip edilebilmiştir.

Bu kerametın bir benzeri Budist inanışta da mevcuttur ve *Kaos-Buda kerameti* ismiyle şöyle geçmektedir: Buda'ya kulübede yaşayan ejderhayı gösterip içeri buyur etmiş. Buda çekinmeden içeri girmiş. Ejderha, Buda'nın kapıdan girdiğini görünce ağzından alevler fırlatmış. Buda hemen Ejderhaya karşı kendi ağzından fırlattığı alevlerle karşılık vermiş. Ejderhayı yenerek onu yanında taşıdığı keşköl içine hapsetmiş (Ruben, 2000:100).

Bir diğer karşılaştırmalı mitolojik sonuç ise; Hacım Sultan Velâyetnâmesi'ndeki ilgili pasajın, Sümerlerin MÖ 2100'lerden kalma Gılgamış Destanı'ndaki bir kısım ile dikkat çekici benzerlik göstermesidir. Destanın ilgili kısmında, Uruk Kralı Gılgamış ve arkadaşı Enkidu, Sedir ormanının koruyucusu Humbaba ile dövüşmeye giderler. Bu büyükçe varlık; aslan başlı, kanatlı, yılan kuyrukludur; ateş püskürtür ve korku salan kükremesi uzaklardan işitilebilir. Canavarla karşılaşmaya gittiklerinde iki kahramanda farklı anlarda korkuya kapılır ama birbirlerine cesaret vererek toparlanırlar. Birlikte Humbaba'yı öldürürler. Humbaba'nın öldüğünü öğrenen Hava ve Toprak Tanrısı Enlil öfkelenir ve Humbaba'nın 7 aurasını dünyaya dağıtır. Birinci aurasını çayırılara verir. İkinciye nehirlerle, üçüncüyü sazlıklara, dördüncüyü aslanlara, beşinciye saraylara/kölelere, altıncısını ormanlara/tepelere ve yedinciye ise Yeraltı Tanrıçası Manungal'na verir (Black vd, 2000). Mitolojilerdeki yedi başlı ejder tasvirinin buradan kaynaklandığı düşünülebilir.

Campbell'in kahramanın yolculuğu şeması Sarı Saltuk Velâyetnâmesi'ndeki ejderha ile mücadele kerametine de uygunluk göstermektedir (*bkz. Ek II, Şekil 2*). Gündelik dünyada İslamiyet'i yaymak amacıyla yolculuğa çıkan Sarı Saltuk, Ulu Abdal ve Keçi Abdal'in erenler vasıtasıyla seccadeyle yaptıkları yolculuk serüvene çağrı aşamasıdır. Seccadeye binerek olağanüstü dünyanın eşiğini aşmışlardır. Gittikleri Rum ülkesindeki kalenin Beyi ve halkı tarafından terk edilmiş olduğunu görürler çünkü burası gerçeklikte bir kâfir tarafından,

anlatıdaysa ejderha tarafından ablukaya alınmıştır. Bu aşamada Hızır'ın² da yardım etmesiyle, ateşten gömleği giyme safhasında Sarı Saltuk tahta kılıcıyla ejderhanın yedi başını da bir bir keser. Bu hadiseden etkilenen kalenin Bey'i ve halkı İslamiyet'i kabul ederler (Gölpınarlı, 1958: 46).

Sarı Saltuk'ın menkabesi, arz ettiği bazı nitelikler sebebiyle üstünde durulmaya değer görülür. Bu menkabenin bizzat Sarı Saltuk'a ait olmadığı bazı araştırmacılar tarafından tespit edilmiştir. Çünkü Bulgaristan, Arnavutluk vs. de mevcut Sarı Saltuk'a ait olduğu söylenen türbeler civarında yapılan araştırmalar, söz konusu menkabenin Bulgaristan'da Saint Nicolas veya Elie (İlyas Peygamber); Arnavutluk'ta Saint Georges (Aya Yorgi) hakkında nakledildiğini ortaya çıkarmıştı. Bu yüzden J. Deny ve F.W. Hasluck, menkabenin ilk Bektaşilerce türbelerin buldukları yerlerde Sarı Saltuk'a mal edildiğini, dolayısıyla Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî, Saltuknâme ve Seyâhatnâme'ye bu kanalla geçmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdi (Ocak, 2002: 229). Evliya Çelebi, Sarı Saltuk'ın Türkler arasında birkaç adla anıldığını aktarır. Bunlar arasında Kaligra Sultan adı ilginçtir. Kaligra yedi başlı ejderha demektir. Hristiyanlar ise Sarı Saltuk'u Seved Nikola olarak tanırlar. Tümü ona inanırlar (Bozkurt, 2012: 263).

Sarı Saltuk'a yardım eden ve mızrakla ejderhayı delen Hızır'la Saint Georges, Sarı Saltuk'ın kâfir halkı Müslüman etmesiyle bu berikin Hristiyanlaştırması, ağzından çıkardığı ateşle ejderhayı yakıp kül eden Hacım Sultan'la aynı işi yapan Buda ve nihayet Balçıkhisarı'ndaki ejderi yok eden Otman Baba ile yine bir kalede üslenen ejderhayı öldüren İndra arasındaki benzerliği görmemek biraz zordur (Ocak, 2002: 235).

Nihai olarak denilebilir ki Sarı Saltuk menkıbesi ile çeşitli anlatılar arasında benzerlikler bulunsa da hedef İslamiyet'i yaymaktır. Burada mücadele edilen üretilmiş bir canavardan ziyade, İslam'a katılmayı reddeden bir nefsin, bilinçdışının yenilgiye uğratılmasıdır. Bu yolda hedeflenen amaca ulaşmayı engelleyen ejderha arketipsel bir sembol niteliği kazanmıştır.

Diğer beş velâyetnâme olan Şuca'eddin Veli, Koyun Baba, Demir Baba, Otman Baba ve Hacı Bektâş-ı Veli

² Hızır, velinin kendisinden ayrı bir varlık olarak değil, kendi varlığında zuhur eden ilahî bir tecelli şeklinde algılanmıştır (Ocak,1990: 93-94). "Alevî İslâm inancı içerisinde Hz. Hızır, inanç sisteminin önemli bir bölümünü teşkil eder, hatta her aşiretin ve ocağın kendine özgün bir Hızır'ı ve Hz. Hızır için tuttıkları oruç ve lokma günleri bulunmaktadır. Bu sebeple özellikle Doğu yörelerindeki Alevî insanlar, Hz. Hızır'ı Boz Atlı Hızır, Kır Atlı Hızır şeklindeki isimlerle çağırılmaktadır" (Türkdoğan, 2004:19).



velâyetnâmesinde çeşitli benzerlikler ve farklılıklar göze çarpmaktadır.

Bu beş velâyetnâmede de ejderha motifi mevcuttur. Koyun Baba, Demir Baba, Otman Baba velâyetnâmelerinde veli ile ejderhalar mücadele halindedir. Diğer iki velâyetnâmede ise ejderha veliye yardımcı konumdadır. Şuca’eddin Veli Velâyetnâmesi’nde ejderhadan Şuca’eddin Veli’ye yardımcı olmak üzere, önce bir asâ biçiminde, sonrasında ise ejder biçimine dönüşen bir varlık olarak bahsedilmektedir. Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi’nde ise, velinin bulunduğu mağaranın bekçisi veliyi korumak üzere ejderha biçiminde don (bkz. *Ek III. Tablo 1*).

Şuca’eddin Veli Velâyetnâmesi’ndeki ilgili alıntıda, ejderha mucize aracı olarak kullanılmıştır. Hz. Musa peygamber Mısır firavununa mucize olarak elindeki asâyı yere atarak yılanı (ejdere) dönüşmesini göstermiştir. “*Bunun üzerine Mûsâ, esasını yere attı. Bir de ne görsünler, apaçık bir ejderha*” (Altuntaş, 2011: 178). “*Hz. Musa'nın yılanı dönüşen asâsı Firavun'un huzurunda Mısırlı sihirbazların yılan haline gelen asâlarını yutar*” (Harman, 1991: 449). Bu hadise neticesinde Allah’ın varlığının kanıtını sunmuştur. “*Yılan simgesiyle ayağa kalkan ilâhi, ezeli ve ebedî asâ, ilâhi kozmik işlevini korumuştur*” (Hürmen, 2004). Ayrıca, bilgeliği temsil eden asâ, toplumsal gölgeyi temsil eden ejderi (sihirbazların yılan asâlarını) yenmektedir. Antik mitolojinin aksine, kahraman, düşman ile doğrudan fiziksel bir çatışmaya girmektense, asâ sembolizmi ile ifade edilen kutsî bilgelik ve göksel yardım ile hasmını yenmektedir (Say, 2010: 121).

Koyun Baba Velâyetnâmesi’nde ejderha motifi halka zarar veren hayvanlarını telef eden bir canavar olarak tanımlanmaktadır. Bu durumdan şikâyetçi olan halk, Koyun Baba’dan yardım isterler. Koyun Baba ile ırmak kenarına vardıklarında, “taş ol bre mel’un” diyerek beddua eder (Cıplak, 2001: 96-98). Bu anlatıda *taş kesilme* motifine rastlanılmaktadır. Bu motif halk anlatılarında kudret sahibi kişilerin kerametlerinin göstergelerindedir. Nitekim bu velâyetnâme ile benzerlik gösteren *Dede Korkut Kitabı*’ndaki, Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı’nda Deli Karçar isimli kişi Dede Korkut’a el kaldırmaktadır ve Dede Korkut’un ettiği beddua sonunda eli taş kesilir.

“*Delü Karçar kılıcın eline aldı, yukarusundan öyke ile hamle kıldı. Dede Korkuda havale etdi, Delü beg diledi ki Dedeyi depere çala. Dede Korkut ayıtdı: Çalarısın elün kurusun, dedi. Hak Taâlânun emriyle Delü Karçarun kılıç tutan eli yukaruda asılı kaldı. Zira Dede Korkut velayet ıssı idi. Dilegi kabul oldu* (Gökyay,

2007: 66). Buradan yola çıkarak denilebilir ki, zatlara saygısızlık yapılması kutsî anlamda taş kesilme ile cezalandırılmaktadır. Burada anlatılmak istenilen, velinin gösterdiği doğruları kabul etmeyen ve ona çeşitli şekillerde saldıran kişilerin/düşmanların ilahî müdahaleye maruz kalmalarıdır.

Demir Baba Velâyetnâmesi'nde tekrar bir canavar ejder motifi ile karşılaşmaktayız. Demir Baba bu mücadelede de sırik, kelebek ve elmas kılıç kullanmaktadır. Ancak burada aslolanın bu silahlar değil, düşmanla mücadelede iman gücü olduğunu görmekteyiz. Ejderha ile karşılaşmasında Demir Baba'nın yapmış olduğu eylemler neticesinde ejderha dile gelir. *Ejderhanın dile gelmesi*, insan toplumunun gölgesi olmasına işaret olarak yorumlanabilir. Burada, ejderi önce insanlığın görmesi ve kendininse aç olması, insanın nefsi ile mücadelesi ve ona yenik düşmesini çağrıştırmaktadır. Ardından Demir Baba ejderhaya hem konuşma yetisinin olması hem de bunda insanı helak etmesinde, hayvanî dürtülerin aksine kasıtlı bilinç olduğunu ima eder ve bu durumda ejderin yalvarmalarını görmezden gelir çünkü onun ölümü hak ettiğine karar kılar (Noyan, 1976: 94-97).

Demir Baba Velâyetnâmesi ile *Gılgamış Destanı* arasında temel kavramlar açısından benzerlikler tespit edilmiştir. Gılgamış Destanı'nda da Enkidu, henüz şehirdelerken, ormandaki Humbaba ile dövüşmeye gidilmesi gerektiğinde, Gılgamış'a zarar gelmemesi için canavarla dövüşmeye kendisinin gitmesini teklif eder. Demir Baba Velâyetnâmesi'nde ise kendisinden önce ülkenin kralı Demir Baba'ya zarar gelmemesi için ejder ile dövüşmeye gitmeyi teklif eder. Ancak, bunun üzerine Demir Baba, kralı durdurur ve ejderin üzerine kendisi gider. Gılgamış Destanı'nda gelişmeler üzerine Gılgamış duygulanır ve beraber gitmeyi teklif eder. İlerleyen zamanda, ormandaki dövüşte, Humbaba yenildiğinde dile gelir ve Gılgamış'tan canını bağışlaması diler. Gılgamış ona acır ama Enkidu, bir canavara güvenilemeyeceğini söyleyip, onun başını keser.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde yardıma muhtaç olan ve erenlerden yardım arayan bir adam söz konusudur. Bu şahıs ejderhanın pençesine düşmüş ve erenlerin imdadına yetişmesi için çağrıda bulunmaktadır. En sonunda aklına Otman Baba isimli, keramet sahibi bir veli gelir. Bu çağrısına cevap veren Otman Baba, şahsı kurtarmak için bir ağaç dalı aracılığıyla ejderhaya müdahale eder. Ardından, babalarını almayan gelen



çocukları ejderhanın bertaraf edildiğini babalarının ise yerde baygın yattığını görürler. Üç gün hiç konuşamayan babası, dördüncü günde dile gelir ve ailesinin Otman Baba'nın vesilesiyle dine bağlı olmasını sağlar (Koca, 2002: 117,118). Otman Baba, Hz. Hızır'ın sahip olduğu, *zorda olana yetişme vasfını* göstermektedir. Ayrıca, anlatının ele alındığı tahmini dönemlerde vuku bulan İslamlaşma, anlatının sonucunda da görülmektedir.

Koruyucu mistik varlık inancı Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi'nde “yedi başlı ejder” olarak kendini gösterir. İnsanlara zarar verdiği için korkulan bu yaratığın, velâyetnâmede *olumlu* bir yapıya bürünerek “bekçi” işlevi üstlendiğini görmekteyiz. Keramette Hacı Bektâş-ı Veli, gayrimüslim memleketinde bir mağarada ibadet etmektedir. Bir gün, yerel halk kendisine zarar vermek için mağaraya gelirler. Hacı Bektâş'ın duası ile kapıdaki bekçi yedi başlı bir ejderhaya dönüşür. Bu ejderhanın ağzından ateş saçılır. Ağzı cehennem gibi tasvir edilen ejderhayı gören halk mağaradan uzaklaşırlar ve veliye korku ile karışık saygı duyarlar (Duran, 2007: 141). Velâyetnâmede kültür unsurları zengin olarak kullanılmıştır. Rüya, ay tutulmasında gürültü çıkarma, ağız suyu, simgesel olarak elma, don değiştirme, yedi başlı ejderha, taş kesilme, kimya ilmi ve Hızır gibi çeşitli inanışlara yer verilmiştir. Ayrıca yahni, keşkek, somun, tereyağı, şerbet, ekmek sacı, bişi gibi mutfak kültürü unsurları tespit edilmiştir.

Yedi başlı ejderhanın Humbaba'nın yedi aurasından türemiş olabileceği savı öne sürülebilir. Sümer anlatılarının ortaya çıkış zamanının mevcut ejderha motiflerini açısından arkaik olması bu savı güçlendirmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada ejderha motifi açısından incelenen Hacım Sultan ve Demir Baba velâyetnâme metinlerinde Gılgamış Destanı ile benzerlikler görülmektedir. Bu buluntu, toplumlar ve kültürler arası geçişkenliğin zamandan ne derece bağımsız işlediğini, nesilden nesile aktarılabilirdiği savı açısından önem teşkil etmektedir. Ejderha geçmişte kâinatın, dünya ve doğanın oluşmasının açıklanmasında simgesel olarak kullanılırken, zamanla toplumların gölgesi haline evrilmiştir. Farklı toplumlar ejder öldüren kahraman ve düşman ejderha figürlerine sahiptir. Bulunan en eski ve benzer yapıt Gılgamış Destanı olduğundan, bu motif Sümerlerden yayılmıştır önerisi kendini belli etmektedir. Yayılma, komşu toplumlar arasında olabileceği gibi üst üste kurulan medeniyetler arasında da aktarılmış olabilmektedir. Bir diğer yayılımın ise büyük göçler esnasında

veya ticaret yolları vasıtası ile gerçekleşmiş olabileceğidir. Başka bir sonuç bulgusu ise Hacım Sultan ve Sarı Saltuk velâyetnâmelerinin ele alınan kısımlarında, ejderle karşılaşma safhalarının Campbell'in "karakter çemberi" aşamalarına benzerlik bulundurmasıdır.

Ele alınan diğer beş yapıtta (Şuca'eddin Veli, Koyun Baba, Demir Baba, Otman Baba, Hacı Bektâş-ı Veli velâyetnâmelerinde) ise kahraman yüz yüze kavgaya girişmemiş, erdemi ve kutsî yardımı simgeleyen asâsının yardımı ile canavarı yenmiştir. Bu başarıların akabinde diğer karakterler kahramanın (velinin) dinine geçiş yapmışlardır. Böylelikle kahraman iki ana amacında da başarıya ulaşmıştır; inancının yayılmasının yanı sıra nefsi temsil eden canavarın (ejderhanın) yenilgiye uğraması.

Yazının olmadığı; keşiflerin, şiir ve mitlerin birbirine karıştığı arkaik çağların kutsal ejderi, zamanla insanın gelişmesi ile kavramaya çalıştığı doğayı yenmek istemesine evrilmiştir. Doğa anaya denk gelen ejderha, toplumun gölgesine, gölgesinden nefesine dönüşmüş; kahramanları öksüzlerden, krallara, azizlerden velilere ve en nihayetinde modern sanata, iyi ile kötünün sonsuz mücadelesinin işlendiği yapıtlara doğru tarihî birikimlerle dolu bir yolculuktan geçmiştir. Ejderha ve kahraman mitos, hiç solmamış bir sedir ağacı misali göklere doğru uzamıştır.

Ekler:

Ek I:

Ejderha Motifinin Geçtiği Velâyetnâme Metinleri

Metin 1. Hacım Sultan Velâyetnâmesi

(...)Pes imdi Hacım Sultan, ejderha makamına gitti. Derviş Burhan öğünce (önünce) giderdi. Esna-i rahde (yol üzerinde) Derviş Burhan'ın sem'ine (kulağına) bir seda gelüb ve çirkin bir rayiha (da) geldi. Cemi endamını süst (gevşek) eyledi. Akli zail olma mertebesine geldi. Sultan Hacım itdi: "N'eyledin Burhan?" didi. Derviş Burhan itdi: "Sultanım şu ormandan bir rayiha geldi. Aklim zail olma mertebesine geldi" didi. Hacım Sultan itdi: "Yüri gidelim. Bizler buranın fethine Seyyid Gazi ile kâfirine kılıç (kılınc) urub gaza eylediğimiz zamanda (da), bir keler (yılan) gibi yılan var idi. Galiba şimdi ejder olmuş, adama mı hamle ider?" didi. Andan



ejderha dahi adam kokusunu aldı. Fi'l-hâl dört yanına cüstcu idüb bir ok atımı var idi. Gözi Sultan Hacım'a düş oldu. Dem urdı ve ağızı açub yutmağa azm eyledi. Pes Sultan Hacım, Ali vâranê (Ali tarzı) bir nara urdı. Dağ ve taş harekete geldi ve Sultan Hacım'ın mübarek ağzından ateş peyda(h) oldu. Ejderhaya azm eyledi. Ve ejderhanın ağzından içerü girüb ejderhayı yakmaya başladı. Ejderha canı acısından kâh havaya atılır, kâh yirlerde kayaları dolanup hamur gibi kaynadırdı. Başını bir kayaya urdı. Hamura girer gibi başı ve kulağı kayaya yer eyledi ve'l hâsil ejderha yanub çağırıldığından Burhan'ın aklı gidüb yaturdı. Hazreti Sultan'ın merkebi kan kaşandı (işedi), velhasıl aynen kırmızı taş oldu.

Pes Sultan Hacım gayet celâle gelmiş idi ve dervişler yob yob gelürler idi. (Bir bir gelir cem olurlar idi). “Ejderha yuttu ise kurbanı alub dönelim” didiler. Bir bir gelüb cem oldılar. Gördiler ki ejderha yanar ve kayaları hamur gibi kaynatmış ve dağlar tutuşub yanar. Burhan'ın aklı başından gitmiş yatur, merkebi kan kaşanmış (işemiş) ve Hazreti Hacım celâle gelmiş, cemi dervişler gelüb ayağına yüz sürüb Hacım Sultan itdi: “Elhamdülillah bu bizden sonra gelen ehıbbalara (ahbablara, dostlara) bir yadigâr olsun ve hem merkebin kaşandığı taş olsun bizi seven dostlara derman olsun” didi. Andan Sultan Hacım (bir tepe üzerinde bir büyük çamağacı var idi) arkasın ol ağaca virüb oturdı, cümle dervişler gelüb anda taam yiyub dua itdiler (...) (Özmen, 2009: 142,143).

Metin 2. Sarı Saltuk Velâyetnâmesi

(...) Saltuk, erenler seccadesi dedi, erenler bizi nereye salarsa o tarafa yürü. Seccade, Rûm ülkesine doğru yürümiye başladı.

Seccade, Rûm ülkesine doğru yol aldı, Kalıgra adlı bir kalenin yanına geldi, durdu. Sarı Saltuk, Ulu Abdal ve Kiçi Abdal'la indi, seccadeyi silkip omuzuna aldı, Ulu Abdal'a Kiçi Abdal'a, siz kapıya dolanın, ben burdan çıkayım dedi. Onlar, bunda bir hikmet var deyip dolandılar, kendisi, doğruca kalenin bedenine tırmandı. O, kayaya tırmandıkça kaya/ellerine karşı gelir, tutunurdu. Mübarek ayakları da taşa gömüldü. Şimdi bile hâlâ o kalede ellerinin, ayaklarının izleri görünüp durur.

Onun korkusundan beyle halk, kaleyi bırakıp uzak bir kaleye gitmişlerdi. Sarı Saltuk, doğruca o ejderhanın üstüne vardı, bir nağra attı. Ejderha nefes aldı, kuyruğunu kımdattı, bir kükredi.

Sarı Saltuk, eline ok, yay aldı, yedi başına birer ok attı. Ejderha can acısından Sarı Saltuk'a, belinden sarıldı, sıktı. Sarı

Saltuk, yanındaki kılıcı unutmuştu. Hızır'ı çağırdı. O sıralarda Hünkâr, 'Kızılca Halvet'te oturmuş, Hızır peygamberle sohbet ediyordu. Hacı Bektaş, Saru Saltuk, çağırınca, Hızır'ım dedi, Saru Saltuk'u ejderha bunalttı, kılıcını unuttu, tez imdadına yetiş, kılıcını hatırlat. Hızır, hemen kalktı, Kaligra'ya vardı, mızrağıyla ejderhaya vurdu, mızrak, ejderhayı deldi, öte yanındaki kılıca dokundu. Ondan sonra Saru Saltuk'a, ey gerçek er dedi, yanındaki kılıcı çekip başını kessene. Saru Saltuk, hey Hızır'ım dedi, çağırdığım erenler hakkı için kılıcım hatırımdan çıkmış, yoksa sana zahmet edip çağırmazdım. Tahta kılıcı çekip ejderhanın birer birer yedi başını da kesti, Hızır'la vedalaşıp yola düştü. Hızır'ın izi, hâlâ meydandadır.

Ulu Abdal'la Kiçi Abdal, kalenin kapısından dolanıp geldiler. Ejderhanın öldürdüğünü gördüler, Saru Saltuk'la buluşunca, gazâ mübarek olsun dediler. Sonra hep beraber kaleden çıkıp yola düştüler. Saru Saltuk, ejderha savaşında pek susadım dedi. Dört yana baktılar, su bulamadılar Saru Saltuk, eliyle dörtbeş yeri kazdı, kazdığı yerlerden, bir değirmem döndürecek kadar arıduru bir su çıktı, akmaya başladı. Sonra bir çoban buldular, onunla, kalenin beyine, ejderha öldürüldü diye haber saldılar, kalenin beyi gelip ejderhanın öldüğünü gördü, Saru Saltuk'a candan gönülden muhip oldu ve iymâna geldi (...) (Gölpınarlı, 1958: 46).

Metin 3. Şuca'eddin Veli Velâyetnâmesi

(...) Böyle dîyicek Laçinoğlu'nun gönünegümân bühindi.

“Buna nihayet sır olur”, didi.

Sultan Varlığı o dem elindeki meftul ururdu. Getürüb orta yere bıraktı. Meftul iki başlı bir ejderha olub Laçinoğlu başının hamle itdi.

– “Hay mürüvvetlü Sultânım sana inanmayan kâfirdir”, didi.

Sultan dahi meftûli yine eline aldı. Laçinoğlu bu velâyet görüb eyitdi:

– İsteyümüzü bulduk. Bende-i Ahmed'dir âlâ gelsün deyü üç gün çağırdı” (...) (Say, 2010: 121).

Metin 4. Koyun Baba Velâyetnâmesi

“Koyun Baba zamanında bir ejderha zuhur itdi

İnal kariyyesi kurbinde iderdi dâimâ mihrâk

Nice hayvan helâk itdi yakûb çok cânları anda



Ehâli cem’ olub ol dem begayet itdiler imsâk

*O yolları bütûn kesdi mürur ‘ubur idüb ‘avdet
Didiler kim ne dehşettir bakanlar oldu endüh-nâk*

*Gelüb andan ahâli heb Babaya kıldılar şekvâ
Varub ırmak kenarında bulûben gördiler çalâk*

*Suya inmiş idi ol gün pes istiskâ içün ol mâr
Didi taş olasın bunda hem oldu itdi istihlâk*

*Anın eserleri hâlâ turir ol tagda hem el’ân
Yılan resmindedir cânâ gözünün yerleri nemnâk*

Gidenler iymur’a baksunki ol havden mahallinde

Ne dehşet bârekallâh hem ne ‘ibret-âmiz ey süllâk (Cıplak, 2001: 96-98).

Metin 5. Demir Baba Velâyetnâmesi

Önce Pehlivân Sabr eyle didi Demir Baba Sultân ol Kân-ı vilâyet ve ol kutb-ul-aktâb cevâba gelüb ider kim Her iş Allâh’ın elindedir Eğer Hakk’dan emir olduysa keserim eğer mâr’a gıdâ nasîb oldum ise işte varı yürürüm. Her çi bâdâbâd hemân Kral bu cevâbı işidince senden evvel beni yesin deyüb Ejderden yana gitti virdi(gidivirdi). Demir Baba Sultân dest-i kudret-i Şâh-ı vilâyetten Kralı kapdı getirdi bendeyledi Andan Yetevekkel al-allâh fehüve ve hazebbehû niyyet-i gazâ deyüb gitmekde ola elli tabak kâğıtdan bir tazyik eyledi bir sırığın ucuna berkitdi eline alub ileri tutsak yürürsen kelebek köy göçüren gibi kaynar kaynayışına göz ermez. Tiğ-i elmâs’ı beline hamayil idüb ol garâibi eline alub ejderin üzerine yürdü.

Ejderhâ evvel kelebekleri gördü ağzın açmadı toy arabaya bakar gibi bakıp durur Kelebekler gözüne dokununca gözünü kıpıştırır Ahîyâne dilini çıkarır Temâm on yedi arşın dilinin uzunluğu Gâk bir kelebekleri kaçmak ister hamle ider ağzını açar Ecel gelmiş baş ağrısı behâne Behâne nist olmuş beylik yemiş sığır aşk (âşık) gibi ağzını açib durur

Demir Baba Sultan ol kân-ı vilâyet ve ol menba'ı hidâyet ol ervâh-ı zinde ol vücûd-u can ol mü'minler atası Alî veliyyullâh fakın tetiğine dokunuvirdi ol gâib şîr kemânın tartıp cân nişân gözleyüb serpdî Ol yedi kulaç fak balık zıpkını şeklinde damaklara tazyik yukarı damağı beyninden yukarı aşağı damağı dilden çeneden aşağı geçdi Ejderha sıçradı Başını yukarı kaldırdı Çün neye uğradığını bildi Hâl diliyle Biz-izn-illâh-i Ta'âlâ lisana gelüb itdi kim Yâ veli-yyullâh mürüvvet eyle beni bu bende koma didi.

Demir Baba Sultân kelâma gelüb ider kim Yâ Mâr bu kadar aklın var hem sâhib-lisânsın yâ âdemi niçün yutdun Yâ Mâr tutalım dilin çatal imiş didi Mâr dile gelüb ider kim Evvel âdem beni gördü kurtardı gördüm Kendi günâhim için ağlar İkinci aç durulmaz gıdâmsın didi

Demir Baba Sultân ol kân-ı kerem ve ol kutb-ul-âlem ider kim (n'ider çok n'ider?) deyüb ra'd- var bir na'ra urub tiğ-i elmas ile şöyle çaldı kim gerdân ağıra düşdi bir dahi çaldı (ibe) eyledi bir dahi çaldı başın yere bıraktı andan (...) dikili kaldı. Andan sonra kılıcı yalayvirdi. Özüne vardılar Kral seğırtti geldi Demir Baba Sultanın ayağına düşdi. Cevaba gelüb itdi kim Beni Halk iden Allah dünya ve ahiret senden ayırmaya deyüb aşk elinden aşk oldu. Ben seni severim candan efendi sen de sever misin Andan Efendi ben seni severim sen de bilmiş ol mahrum kılma dizârında (didârından) Efendi (Noyan. 1976: 94-97).

Metin 6. Otman Baba Velâyetnâmesi

(...) **Kilgra** pazarına gideriken nâgâh ol Balçıkhisar'ı derelerinde bir ejderha peydâ olup ve bu kişiyi kuyruğuyula belinden kuşadır ve dahi atından aşağı indirip yere çarpar. Derhâl ol kişi can heybetinden mecmu-ı erenlere meded deyi çağırır, dahi hiç halâsına çare olmamış. Dahi görür ki bu ejderhâ ağız açar ki kendüyü yudup dünya gavgasından halâs eyleye. Olok saat ol Kân-ı Vilâyet yâd'ına gelip, aydur ki; Eyâ, gerçeğim Od'man Baba, meded, bana gel yetiş der. Dahi hemandem ol Kân- Vilâyet karşudan zâhir olup bir ağaçla ol ejderhaya işâret eyler, dahi kaybolur ve bu ejderhâ ol arada ol kişiyi saluverib nâ-bedîd olur ve ol kişinin ol arada aklı zâil olup bî-hûş olur. Meğer ol kişinin atı ol ejderhâ'dan belinler, yola revân olup doğru hanelerine gelir. Ol kişinin oğlanları çün hali görürler, at izinle derhâl yola revân olup ol araya yetüşürler ki ataların ol ejderhâ yere çarpmışdı. Çün babaların bî-hûş olup ağzından ve burnundan kan revân olmuş görürler. Derhâl her nev'ile hanelerine getürüp üçgün mikdârı bî-huş yatır. Dördüncü gün aklı



başına gelip suâl ederler ki ne hâl ve ne seyirdir ki bu hâle giriftâr olmuşsun derler. Ol dahi cevâba gelip aydur ki; Bir ejderha beni helâk etmek istedi, mecmu-ı erenlere medet deyi çağırdım, hiç çâre olup kimse meded ergörmedi ki âhir-al-emr ol ejderha kasedetti ki beni yudup cihân işinden halâs eyleye, derhâl can heybetinden medet eyâ gerçeğim Od'man Baba dedim, dahi hemandem karşıdan şunu gördüm ki ol Kân-ı Vilâyet zâhir olup ol ejderhâ'ya bir ağaçla işaret eyledi, dahi gayb' oldu. Ve ol ejderhâ beni salıverip nâ-bedîd oldu ve ol arada aklım çâk olup bî-hûş olmuşum, der. Çün oğlanları bu haberi işittiler, heybete ve ibrete varıp aydırlar kim: Saddak eyâ gerçeğim Od'man Baba derler (...) (Koca, 2002: 117,118).

Metin 7. Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi

*“Bu gelen kâfirleri sen çâker it
Bekçimi hem yidi başlu ejder it*

*Böyle didi Hâcı Bektaş Hünkâr
Kabûl itdi hâcetin Perverd-gâr*

*Hakka nâliş kılup iden i'tikâd
Bulser Hakkdan ne ise ol murâd*

*Yidi başlu ejderhâ fermân olur
Ol mağara katına irüp gelür*

*Kuşadup gârı yatur anda bütûn
Ağzından odlar saçar misli tütûn*

*Gördi kâfirler gelüp anı kamu
Yidi başlu ejdehâ ağzı tamu*

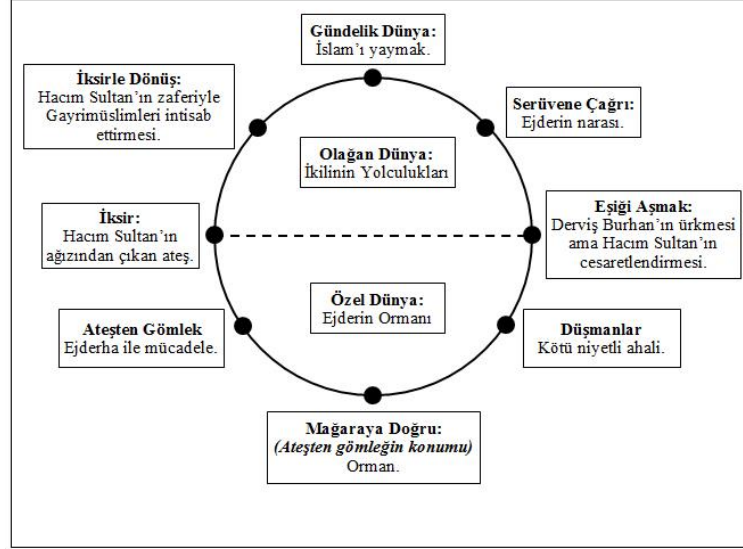
*Havf idüp ol ejdehâdan kaçdılar
Cânların ele alup and içdiler*

*Yâ ana îmân getür gönder ki bâc
Yâhu çâker oluben virgil harâc*

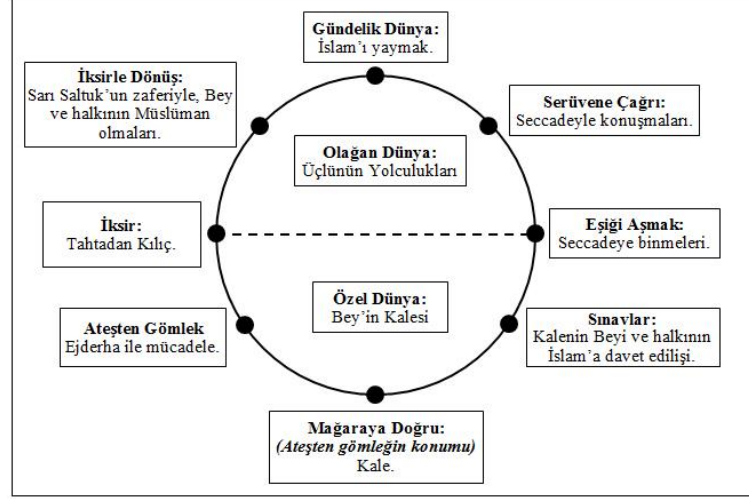
*Yohsa buna karşı turmaz kâfirân
Ne hû böyle sihr idiser sâhirân*

*Katı gör bozar durur iş bu kişi
Ana indürmek gerekdür hep başı... (Duran, 2014: 141).*



Ek II:*Kahramanın Yolculuk Şemaları***Şekil 1. Hacım Sultan’da Kahramanın Yolculuğu Şeması:**

Şekil 2. Sarı Saltuk'ta Kahramanın Yolculuğu Şeması:



Ek III:**Velâyetnâmelerin Kıyaslaması:**

METİN	EJDERHA'NIN NİTELİĞİ	TAŞLAŞMAK / MAĞARA	MEKÂN	EŞYA	VELİNİN MÜCADELE YÖNTEMİ	SONUÇ
HACİM SULTAN VELÂYETNÂMESİ	Düşman.	Derviş korkuya kapılıyor. <i>(Mecazî: Taş kesilme)</i>	Orman.	Şifalı kırmızı taş.	Ağızdan ateş püskürtmek.	Halk intisab ediyor.
SARI SALTUK VELÂYETNÂMESİ	Düşman. <i>(7 başlı)</i>	Kayalar velinin kaleye tırmanmasına yardımcı oluyorlar.	Kale.	Seccade, ok, yay, tahta kılıç.	Ejderin başına 7 ok atıyor. Sonra tahta kılıçla kafalarını kesiyor.	Kale halkı intisab ediyor.
ŞUCA'EDDİN VELİ VELÂYETNÂMESİ	Yardımcı. <i>(2 başlı)</i>	–	–	Asâ.	Mucize göstermek.	Laçinoğlu intisab ediyor.
KOYUN BABA VELÂYETNÂMESİ	Düşman.	Dona kalmak. <i>(endüh-nâk)</i>	Irmak kenarı.	–	Zat “taş ol” diyor. <i>(İlenmek)</i>	Ejderin kalıntısı mevcut. <i>(İbretlik hadise)</i>
DEMİR BABA VELÂYETNÂMESİ	Düşman. <i>(Dile geliyor)</i>	Ejderha kelebeklere bakıp, dona kalıyor. <i>(Mecazî: Taş kesilme)</i>	–	Kelebekli sırık. Elmas kılıç	Sırıkla şaşırtmak. Zıpkın gibi saldırmak sonra elmas kılıç ile kafasını kesmek.	Kral intisab ediyor.
OTMAN BABA VELÂYETNÂMESİ	Düşman.	Ejderhanın saldırdığı adam bayılıyor. <i>(Mecazî: Taş kesilme)</i>	Dere.	Ağaç dalı.	Ağaç dalı ile ejderi yeniyor ve onu bertaraf ediyor.	Adamın ailesi intisab ediyor.
HACİ BEKTÂŞ-I VELİ VELÂYETNÂMESİ	Yardımcı. <i>(Bekçi 7 başlı ejder oluyor)</i>	Anlatıda, veli bir mağarada bulunmaktadır.	Mağara.	–	Dua. <i>(Kutsal yardım)</i>	Halk intisab ediyor.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Halil; Şahin, Muzaffer. (2011). “Araf (7/107)”. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. 12. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim Tarihi: 21.11.2017. <http://kuran.diyanet.gov.tr/Yayinlar>
- Baldick, Julian. (2011). Hayvan ve Şaman: Orta Asya'nın Antik Dinleri. çev. Nevin Şahin. 1. bs. İstanbul: Hil Yayın.
- Bayat, Fuzuli. (2007) Türk Mitolojik Sistemi. c.2. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bekki, Selahaddin. (1996). “Türk Mitolojisi'nde Kurban”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*. Yıl:1. s. 3: 16-28.
- Beydili, Celâl. (2005). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. çev. Ercan, E. Ankara: Yurt Kitap-Yayıncılık.
- Black, J.A.; Cunningham, G. vd. (2000). Gilgamesh and Huwawa, version A. Erişim Tarihi: 02.11.2017. <http://www.piney.com/GilgaHuw.html>
- Botsford, Judy. (2015). Chinese Dragon: A Powerful Metaphor in Chinese Cultural History. Erişim Tarihi: 14.11.2017. <http://resources.primarysource.org/content.php?pid=55421&sid=405916>
- Bonnefoy, Yves. (2000). Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü. çev. Levent Yılmaz. c.1. 1. bs. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2012). Türklerin Dili. 5. bs. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Campbell, Joseph. (2013). Kahramanın Sonsuz Yolculuğu. çev. Sabri Gürses. 1. bs. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Cıplak, M. Şakir. (2001). Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba. İstanbul: Horasan Basın Yayın.
- Çobanoğlu, Ö.; Yıldırım, N. vd. (2013). Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları. 2. bs. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Daniels, Mark. (2014). Bir Nefeste Dünya Mitolojisi. çev. Pınar Üstel. 1. bs. İstanbul: Maya Kitap.
- Duran, Hamiye. (2014). Velâyetnâme (Hacı Bektâş-ı Veli). 2. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eliade, Mircea. (1994). Ebedi Dönüş Mitosu. çev. Ümit Altuğ. 1. bs. Ankara: İmge Kitabevi.



- (2001). Mitlerin Özellikleri. çev. Sema Rifat. 2.bs. İstanbul: Om Yayınevi.
- (2003). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi. çev. Ali Berktaş 1. bs. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- (2003). Dinler Tarihine Giriş. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Erginer, Gürbüz. (1997). Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri. 1. bs. İstanbul: YKY.
- Esin, Emel. (2001). Türk Kozmolojisine Giriş. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Gökalp, Ziya. (1976). Türk Medeniyeti Tarihi. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Gökyay, Orhan Şaik. (2007). Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1958). Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. Ankara: İnkılâp Kitabevi.
- Hall, Manly P. (2011). Rüya Sembolizmi. çev. Özge Esirgen. 1. bs. İstanbul: Mitra Yayınları.
- Harman, Ömer Faruk. (1991). “Asâ”. *İslam Ansiklopedisi*. c. 3. İstanbul: DİA.
- Harva, Uno. (2014). Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar. çev. Ömer Suveren, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Hornung, Erik. (1999). *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. New York: Cornell University Press.
- Hürmen, C. (2004). Hazret-i İbrahim'in Mirâsı Hazret-i Mûsâ'nın Asâ'sı. Erişim Tarihi: 12.11.2017. <http://www.hermetics.org/asa.html>
- Jung, Carl Gustav. (2006). Analitik Psikoloji. çev. Ender Gürol. 2. Bs. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1980). Eski Türk Dini. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kasımoğlu, Seval. (2017). Binbir Gece Masalları'nda Kahraman İzleği. Ankara: Ürün Yayınları.
- Koca, Şevki. (2002). Odman Baba Vilâyetnamesi-Vilâyetname-i Şâhî Göçek Abdal. 1. bs. İstanbul: Bektaşî Kültür Derneği.
- Kramer, Samuel Noah. (2002). Tarih Sümer’de Başlar. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

- Mackenzie, Donald A. (1996). Çin ve Japon Mitolojisi. çev. Koray Akten. Ankara: İmge Kitabevi.
- Noyan, Bedri. (1976). Demir Baba Vilâyetnamesi. 1. bs. İstanbul: Can Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri. Ankara: İletişim Yayıncılık.
- . (1990). İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- . (2002). Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri. 3. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Onay, Ahmet Talat. (1992). Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öz, Baki. (1995). “Anadolu Aleviliğinin Kültürel- İnançsal Kaynakları”. *Teori Dergisi*. s.5.
- Özmen, İsmail. (2009). Hacım Sultan Velâyetnâmesi ve Ocakları. 1.bs. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İskender. (2016). Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü C:1 İstanbul: Akçağ Yayınevi.
- Reemes, Dana Michael. (2015). The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study. Doktora Tezi. Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi. Erişim Tarihi: 23.10.2015. <https://escholarship.org/uc/item/6c0153p7>
- Roux, Jean-Paul. (2005). Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ruben, Walter. (2000). Eski Metinlere Göre Budizm. Hz. Lütfü Bozkurt. 3. bs. İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Say, Yağmur. (2010). Şucâ’eddin Velî (Sultan Varlığı ve Velâyetnâmesi). Ankara: Sistem Matbaacılık.
- Soto-Andrade, Jorge; Jaramillo, Sebastian vd. (2015). Ouroboros avatars: A Mathematical Exploration of Self-reference and Metabolic Closure. Massachusetts: MIT Press.
- Taburoğlu, Özgür. (2007). Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Türkdoğan, Doğan. (2004). “Alevi İslâm İnancı İçerisinde Hızır”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. c: X, s: 29: 19-26.
- Wilkinson, Philip. (2010). Kökenleri ve Anlamlarıyla Efsaneler ve Mitler. çev. Emel Lakşe. 1. bs. İstanbul: Alfa Yayıncılık.



- Yavaş, Fatih. (2006). Hacı Bektâş-ı Velî'nin Vilâyetnâmesi'ndeki İslâm Öncesi ve İslâmî Motiflerin Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yıldırım, Nimet. (2012). İran Mitolojisi, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Yöndemli, Fuat. (2004). Tarih Öncesinden Günümüze Yılan. Ankara: Piramit Yayıncılık.
- Yüce, Kemal. (1987). Saltuk-Nâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.



Journal of Analytic Divinity

International Refereed Journal

Volume 1/1, p. 65-82

DOI Number:

ISSN: **2602-3792**

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

DİNİ GRUPLARIN DİNİ BİLGİ KAYNAKLARINI KULLANIRKEN ARAÇSALLAŞTIRDIĞI FORMLAR (FETÖ ÖRNEĞİ)

*Emine KAYA **

ÖZET

İslam'ın temel bilgi kaynakları olan Kur'an ve sünnet, dini gruplar tarafından çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanılmaktadır. Bu amaçlar, dini grupların varoluş gayelerine ve grupların ulaşmak istediği hedeflere göre değişmektedir. Dini gruplarda dini argümanların çeşitli formlarda kullanımı, yeni ve etkili bir söylem oluşturmak ve insanları grup mekanizmasına katmak için oldukça önemlidir. Bu bağlamda makalenin konusu, Fetö'nün İslam'ın bilgi kaynaklarını hangi formlar aracılığıyla kullandığını ortaya koymaktır. Makalenin temel amacı, Fetö'nün dini bilgi kaynaklarını vaaz/sohbetler, rüya, ilham, keşif ve keramet, yayın grupları, manipülasyonlar/propagandalar ile kullanarak nasıl işlevsel hale getirildiğini açıklamaktır. Makalede saha taraması ve içerik analizi yöntemleri kullanılmıştır. Fetullah Gülen'in vaaz/sohbet videolarından, haberlerden ve ulaşılan kaynaklardan çıkarımlar yapılmış ve veri olarak kullanılmıştır. Sonuç olarak, Gülen toplumun Kur'an'a, sünnete, sahabe yaşantısına ilişkin hassasiyetini kullanarak insanları etkilemiştir. İnfak çerçevesinde himmet paraları toplanmış, itaat ile Cemaat dışında hareket edemeyen müntesipler yetiştirilmiştir. Rüyalar ile sıkıntıya düşülen konular çözülmüş ve Hz. Peygamber adeta Cemaat toplantılarında ve organizasyonlarında bulundurulmuştur. Fetö, Türkiye'ye yaşattığı acı tecrübenin yanında dini gruplara ve dini gruplara mensup Müslümanlara dair olumsuz bir algının oluşmasına sebep olmuştur.

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, emine22k@gmail.com

Anahtar Kelimeler: Fetö, Dini bilgi kaynakları, Yayın grupları, Manipülasyon, Propaganda, Araçsallaştırılmış Formlar

**FORMS INSTRUMENTALISED WHILE USING SOURCES
OF RELIGIOUS KNOWLEDGE BY RELIGIOUS GROUPS
(FETO CASE)**

ABSTRACT

The Qur'an and Sunnah, the basic sources of Islam, are used by religious groups for various purposes. These goals vary according to the existence of religious groups and the aims that groups want to achieve. The use of religious arguments in various forms in religious groups is very important to create a new and effective discourse and to involve people in the group mechanism. In this context, the subject of the essay is to reveal the forms through which Fetullah Gulen Community uses Islam's sources of information. The main purpose of this article is to explain how the Gülen community's religious sources of knowledge are made functional by using sermons /conversations, dream, inspiration, oracle, broadcast groups, manipulations/propaganda. In addition, content analysis method is used in this article. As a result, Gulen affects the people by using sensitivity to the Qur'an, sunnah, life of companionship. In the frame of the help, money was collected, and martens who were unable to move outside the congregation by obedience were raised. Issues that were troubled with dreams were solved and The Prophet Muhammed was found in congregational meetings and organizations. The community has caused a negative reaction to Muslims belonging to religious groups and religious groups as well as suffering experience in Turkey.

Key Words: Feto, Sources of Religious Information, Broadcast groups, Manipulations, Propaganda, Instrumentalized forms.



DİNİ GRUPLARIN DİNİ BİLGİ KAYNAKLARINI KULLANIRKEN ARAÇSALLAŞTIRDIĞI FORMLAR (FETÖ ÖRNEĞİ)

Giriş

İslam'ın bilgi kaynakları, Kur'an ve sünnettir. Dini gruplar, Kur'an ve sünneti çeşitli formlar içerisinde ve çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanmakta ve araçsallaştırmaktadır. Bu amaçlar, kimi zaman insanlara bilgi vermek, onları aydınlatmakken; kimi zaman insanları etkilemek, onları kendi safına çekmek olabilmektedir (Kaya, 2017).

Türkiye'de dini grupların dini bilgi kaynaklarını kullanımda araçsallaştırdığı formlar ile ilgili literatüre bakıldığında Sarıkaya'nın (2001) sohbetin/vaazın işlevinden bahsettiği çalışması, Büyükkara'nın (2007) dini gruplarda lider vaazlarının propagandaya dönüşmesini ele alması ve Sevinç'in (2012) vaazın araçsallığı ile ilgili yaptığı çalışma ön plandadır. Bu makalede ise Fetö'nün İslam'ın bilgi kaynaklarını hangi formlar aracılığıyla kullandığını ortaya konulacaktır. Buna bağlı olarak bu makalenin temel amacı, Gülen cemaatinin dini bilgi kaynaklarını 1) Vaaz/sohbetler 2) Rüya, ilham, keşif ve keramet 3) Yayın grupları 4) Manipülasyonlar/ propagandalar ile kullanarak nasıl işlevsel hale getirildiğini açıklamaktır. Fetullah Gülen, Kur'an ve sünnete en çok vaaz ve sohbetlerde başvurmaktadır. Gülen Cemaati, rüya, keşif, ilham ve keramet ile ilgili sübjektif dini tecrübeleri de dini bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmektedir. Dini grupların kendi bilgi aktını oluşturduğu yayın gruplarında ve propagandaları/manipülasyonları içerisinde Kur'an ve sünneti işlevsel hale getirdiği de ortadadır. Ayrıca bu makalede saha taraması ve içerik analizi yöntemleri kullanılmıştır. Fetullah Gülen'in vaaz/sohbet videolarından, haberlerden ve ulaşılan kaynaklardan çıkarımlar yapılmış ve veri olarak kullanılmıştır. Vaaz ve sohbetlerinden yapılan alıntılarda anlaşılması güç kısımlar bütünlüğü ve bağlamı bozmayacak şekilde düzeltilmiş ve kısaltılmıştır. Türkiye'de dini grupların ve özelde Gülen Cemaatinin dini bilgiyi aktarmada araçsallaştırdığı formlar üzerine bütüncül bir çalışma olmaması ise, bu makaleyi önemli ve özgün kılmaktadır.

Vaaz ve Sohbet Halkaları

Dini gruplar, taraftar kazanmak için kendilerini mevcutların en iyisi olarak gösterme çabası içerisine girmektedirler (Sarıkaya, 2001: 57). Bunu yaparken de kendilerini tanıtacakları en önemli formlar, vaaz ve dini sohbetlerdir. Dini gruplarda, dini bilgi kaynaklarına en çok vaazlarda ve sohbetlerde yer verilir. Liderlerin vaaz ve sohbette kullandığı dini bilgiler, genelde Kur'an çerçevesinde, Kur'an'ın yorumlanması, sünnet, hadis, sahabe yaşantısı, tasavvuf, tarikat öğretisi etrafında şekillenmektedir. Grup üyeleri gruba katıldıklarında vaazlara ve sohbetlere devam etme sözünü vermelidir. Çünkü vaazlara ara vermek, üyelerin gruba bağlılığını yitirmesine ve temel anlatıyı sorgulamasına sebep olabilmektedir. Vaaz ve sohbetlere düzenli olarak katılan üyelerin anlatılarından feyz almaları, manevi bir yükseliş yaşamaları ve hayatlarını bu anlatı etrafında şekillendirmeleri beklenir.

Vaaz/sohbet, dini bir bilgi kaynağı değil, dini bilgi kaynaklarının kullanıldığı bir formdur. Vaazın/sohbetin grup içi etkileşimi sağladığı, insanları kaynaştırma özelliği olduğu, kolektif şuur oluşturduğu ve teşkilatlanmayı sağladığı görülerek Fetö tarafından kullanılmıştır. Ayrıca Gülen'in vaaza yönelmesi, dinî tebliğ ve irşat vasıtasıyla kendine bir peygamber rolü biçtiği şeklinde de yorumlanabilir.

Gülen'in küçük yaştan itibaren dinî icra görevini yürütmesi, onun sohbet ve vaaz sistemini benimseyip geliştirmesine yardımcı olmuştur. Gülen'in fikirleri için ilk ve en sağlam taşıyıcı araç vaazları olmuş ve bu vaazlar, tüm ülke sathında bir cemaatin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Gülen, hayatının her döneminde- askerlikte bile- vaaz etme vazifesini sürdürmüştür. Ayrıca Gülen vaazları/sohbetleri, yaygın din eğitimi için ve gündelik hayatın sorunlarına yönelik bilgi aktarımının da aracıdır (Sevinç, 2012: 134- 142).

Gülen, vaazlarında insanların duygularını harekete getirecek, coşku ve heyecan uyandıracak şekilde onlara hitap etmektedir. Sözün gücünü kullanarak Gülen, kitleleri harekete geçirmeye çalışmaktadır. O, "*Camide vaaz ettiğim zamanda namaz kılmadıkları halde, abdestsiz sohbet dinleyen insanlar vardı*" diyerek vaazındaki başarısını dillendirmiştir. (Sevinç, 2012: 140). Burada Gülen'in vaazlarının insanlar tarafından takip edilmesinin cami cemaatinin de ötesine geçtiği görülmektedir.

Gülen'in vaazlarının ilgiyle takip edilmesinde 1) Vaazlarının muhteviyatı 2) İslami kavramları modern sosyal şartlar konteksti içinde yorumlaması etkili olmuştur. Örneğin Gülen, Kant, Victor



Hugo, Sartre, Kafka, Dostoyevski gibi dünya yazarlarının eserlerini çok iyi incelemiş ve bunların fikirlerini İslâm'ın çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmasında kullanmıştır (Yavuz, 2005: 251).

Gülen vaazlarının, sohbetlerinin muhteşemliğini oluşturan en önemli kaynaklar ayetler, hadisler, Hz. Muhammed'in ve sahabenin hayatıdır. Gülen, insanların gönüllerine hitap etmek, halk nezdinde meşruiyet kazanmak için vaazlarında/sohbetlerinde ayetleri ve hadisleri sıkça kullanmaktadır. Gülen, grup kimliğini inşa edişinde de Hz. Muhammed'in ve Sahabenin hayatını bir bilgi kaynağı olarak insanların zihnine nakşetmeye çalışmıştır.

Gülen, bir sohbetinde müntesiplerini içine düşebilecekleri güç durumlara karşı uyarırken bile ayete ve hadise şöyle referansta bulunmaktadır: “*Bazen zulmü Firavunlar, Nemrutlar yapacak, bazen münafıklar yapacaklar. Bazen de Müslümanlığı sindirememiş insanlardan sıkıntı çekeceksiniz. Çekme sizin kaderiniz, çektirme de onların huyları olacak. Bütün bunları bilerek bu yolda iseniz, dişinizi sıkıp sabredeceksiniz.*

¹ وَلَنبَلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالتَّمْرَاتِ وَبِئْسَ الصَّابِرِينَ

Dişini sıkıp sabredenleri, tebşir buyur. Sabır kurtuluşun sırlı anahtarıdır” (Gülen, 2015). Başka bir sohbetinde “*Eğer imanınız varsa dayanacaksınız, dişinizi sıkacaksınız. Bu dünya, dayanma dünyasıdır, darılma dünyası değildir*” sözlerini sarf etmiştir (Gülen, 2014). Burada Cemaat lideri, iman sahibi olmayı hizmet hareketi için sabretmeye bağlamış. Cemaatten ayrılmayı, hizmeti terk etmeyi imanı terk etmek ile bir görmüştür.

Fetullah Gülen, Kırık Testi isimli kitabında “*Onlar öyle bir topluluktur (cemaat) ki, onlarla oturup kalkan kimse tâli'siz olmaz*”² hadisince cemaatle birlikte olanın şaki muamelesi görmeyeceğini söylemiştir (Gülen, 2016). Gülen hadiste geçen “topluluk” ifadesini cemaatine tahvil etmiştir.

Gülen sohbetlerinde Hz. Muhammed, olağanüstü, mucizevi, maddeten ve manen ulaşılması güç bir Peygamber olarak tasvir edilmektedir. Hz. Muhammed'i bu çerçevede görmek, Hz. Peygamberin birtakım olağanüstü güçlere sahip olduğu yanılığını da doğurmaktadır. Fakat Kur'an'a baktığımızda, Hz. Muhammed'in yalnızca bir beşer olduğu pek çok ayette vurgulanmaktadır.³ Fakat Gülen, Hz. Peygamberin beşeri yönünü göz ardı etmiş görünmektedir. Sonuç itibariyle, Hz.

¹ Bakara 155

² Bkz.: Buhari, daavat 66; Müslim, zikr 25.

³ Bkz.: İsra, 17/93; Fussilet, 41/6, Kehf 18/110

Muhammed'e duyulan muhabbet, Hz. Muhammed'in kutsallaştırılmasına sebep olmuştur. *"İnsanlığın iftihar tablosu"* (Müsbet Hareket, 2015), *"Yüzünü yere koyduğunda Allah'ın O'nda tecelli ettiği Peygamber"*, *"Yusuf'un güzelliğiyle kendinden geçen kadınlar Hz. Muhammed'i görselerdi o bıçakları sinelerine saparlardı"*, *"Peygamberin köyünün bir avuç toprağını cihana değişmem"* (Sohbetler, 2016a) şeklindeki ifadeler Hz. Peygamberi yücelten, onu ulaşamaz ve örnek almayı güçlendirecek bir boyuta taşımaktadır.

Gülen'in vaazlarında, sohbetlerinde belirgin şekilde sahabe hayranlığı ve sevgisini dile getirdiği görülmektedir. Gülen'in sahabe anlatısına bakılacak olursa, genel olarak amacının müntesiplerini infaka, hoşgörüyeye, zorluklara karşı mücadele etmeye, sabırlı olmaya dönük olduğu görülebilir. Diğer taraftan Gülen, müntesiplerinin yaşantısını sahabenin yaşantısına özendirmeye de çalışmaktadır. Sahabeyi ibadet kahramanı, infak etme kahramanı, i'layı kelimetullah⁴ kahramanı, Allah yolunda mücadele etme kahramanı olarak göstermektedir. Gülen, Müslümanlığın sahabicesini ihya etmek, canlandırmak istemektedir (Hicranınla Yandım, 2016). Özellikle Gülen, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali (Gülen 1, 2017) Musab b. Umeyr (Gülen, 2017), Zübeyr b. Avvam, Abdullah Bin Huzâfe es-Sehmi (Hey Gidi Günler, 2015) ve pek çok sahabeyi çile, ıstırap, yokluk-yardımlaşma günleri ve mücadeleleri ile anılmıştır. Gülen, sahabenin yoksulluğuna rağmen inancı ile zorluklara nasıl göğüs gerdiğini dillendirmiş ve sahabe ile müntesipleri arasında bir bağ/birlik kurmaya çalışmıştır. Gülen, o dönemin güç şartları içerisinde yılgınlık göstermeyen sahabe karşısına kendi müntesiplerini koymuş ve müntesiplerinden tıpkı sahabe gibi sabır ve sebat istemiştir. Sahabenin sıkıntılı günlerine vurgu yapmasının ardında, Gülen'in müntesiplerine inandıkları "hizmet hareketi" sebebiyle zulüm görebileceklerine ve zor günlerle karşılaşabileceklerine hazırlama söz konusudur.

Fetö, sohbetinde sahabenin dışında velilerin, Gazali, Hasan Şazeli, İmam Şafi, Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel gibi önemli İslam âlimlerinin örneklerini de vermiştir ve onların din adına zorlu hayatlar yaşadıklarını anlatmıştır (Gülen 2, 2015).

Görüldüğü gibi Gülen, vaazlarında sahabe anlatısını gerçeklikten kopararak sadece infak, mücadele, kahramanlık

⁴ Allah'ın varlığını, birliğini, İslâm'ın yüceliğini ve Kur'an-ı Kerim'in üstünlüğünü savunmak anlamına gelir.



üzerine inşa etmiştir. Bu, Fetö'ye tabi olanların sahabeye dair gerçeklik algısını zedelemiştir.

Gülen vaazlarında, sohbetlerinde müntesiplerine bir yol haritası da çizmektedir. Kullandığı hadis, ayet ve diğer argümanların müntesiplerini yönlendirme amaçlı olduğu söylenebilir. *“Baskı gördükçe huzurlarını artırmış, ihlasta derinleşmiş, kalp ve ruhun hayatına merdivenler koymuş, asansörler bağlamış, ‘cismaniyetten uzaklaşma, hayvaniyeti terk etme, beşeri garizelere ebedi veda etme’ mülâhazası ile kendilerini adeta unutmış, unutulmaması gerekli olan şeye tutunmuşlar. Evet, sizin yolunuz bu...”* (Bamteli, 2017a) Gülen, müntesiplerini ferdiyetçilikten uzaklaştırarak cemaat içerisinde anlam kazanmanın, Cemaat için çalışmanın yolunu açmaya çalışmaktadır.

Rüya, İlham, Keşif ve Keramet

Dini grup liderlerine ilahi bir misyon yüklemek, liderlerin sahip olduğu ve aktardığı bilginin de ilahi kaynaklı olduğunu akla getirebilir. Dini gruplarda liderlerin, Hz. Peygamberle görüşüğünü ima ve iddia etmesi, gördüğü rüyaların “hakk” olduğunu söylemesi; ilham, keşif ve keramet yoluyla aktardığı bilgilerin kesin, mutlak, doğru bilgi olarak algılanmasına sebep olabilmektedir.

Hâlbuki bir bilgi kaynağı olarak Kur'an'da rüyaya bakıldığında, konu ile ilgili ayetlerde mutlaka bir peygamber (rüyayı gören ya da rüyayı yorumlayan olmak üzere) merkezde bulunmaktadır. Dolayısıyla rüyanın bir bilgi kaynağı olarak kabulü, bir peygamber tarafından ve doğru bir şekilde tabir edilme şartına bağlanmaktadır (Ökten, 2015: 224). Kelâm âlimlerinin kanaatine göre de rüya, kesin bir bilgi vasıtası değildir; dolayısıyla rüyasında Hz. Muhammed'i görerek ondan talimat aldığını söyleyen kimselere itibar edilmemelidir. Hz. Peygamber, *“Uyanıncaya kadar uyuyan kişiden kalem kaldırıldı”* buyurmuştur.⁵ Buna göre mükellef olmayan bir kişinin uykusunda gördükleriyle amel edilmemektedir (Çelebi: 307). Buna karşın Gülen, konuşmalarında Hz. Peygamber ile iletişim içerisinde olduğunu, O'nu rüyalarında gördüğünü sık sık vurgulamaktadır. Gülen, Türkiye'de verdiği vaazlarından birinde Hz. Muhammed için *“Kendisi adına yapılan bu türlü toplantıların hemen hepsinde hazır bulunuyor. Eğer benim mevcudiyetim, Hz. Muhammed'in burada huzuruna mani değilse, tereddüt etmeden söyleyeyim o içinizdedir şu anda”* demiştir (Sohbetler, 2016). Aynı şekilde Gülen, 7 Nisan 1991 tarihli vaazında *“Elimi elime*

⁵ Buhâri, “Talâk”, 11; “Hudûd”, 22; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17.

koydum, ‘Şunu benim arkadaşlarımın eli say yâ Rasulallah’, dedim. Bu cemaat Allah’ın elini tutmaya niyet etmiş gibidir.’ ifadesini kullanmıştır (Olağanüstü Din Şurası, 2016: 43).

Fetullah Gülen, rüyaların İslam geleneğinde, özellikle de Hanefi-Mâturîdî gelenekte delil oluşturmadığını bildiği halde rüyaların kesinliği konusunda bir algı yaratmaya çalışmaktadır. Gülen, rüyasını anlattığı bir vaazında *“Ben cehennemün önünde kollarımı açmış, sel gibi cehenneme akan insanları durdurmaya çalışıyordum. Sonunda dayanamadım, kenara çekildim. Vallahi bu cemaatten hiç kimse onların içinde yoktu”* demiştir (Çakır, 1990: 108). Gülen, rüyası yoluyla, müntesiplerinin cehennem ehli olmayacağını izahını yapmaya çalışmaktadır. Bir başka sohbetinde *“...Her rüya misal âleminde bir tenezzühtür. Ve rüyalar kıyamete yakın yalan söylemez olur”* (Demir, 2017) diyerek kendince rüyalarının sahlıhlığıne ve dini bir bilgi kaynağı olabileceğine işaret etmiştir.

Gülen’e rüya ve Perşembe günleri ruh âleminde Hz. Peygamberle görüşmeleri sorulduğunda, *“Bunların hepsi, maksatlı olarak uydurulmuş, hayal mahsulü olmaktan öte hiçbir değer taşımamaktadır.”* şeklinde cevap vermiştir. Fakat Gülen, sık sık kendiliğinden konuşmadığını ve konuştuklarının kendisine manevi âlemden gönderildiği intibasını da vermektedir (Arslan, 2016: 73).

Gülen, bütün işlerinde rüyaları dini bilgi kaynağı olarak görmektedir. Gülen, özellikle örgüte saf ve temiz insanları çekmek ve yaptığı işlerin meşruluğunu vurgulamak için rüyalardan faydalanmıştır. Cemaatin özellikle sıkıntıya girdiği konularda, problemleri çözmek için rüyaları kullandığı açıktır (Çağrı, 2014). Cemaat üyelerinden biri, rüyasında Hz. Peygamberin *‘tweetleri ikiye katlayın’* dediğini görmesi üzerine Gülen’in: *‘Siz de katlayın o zaman.’* cevabını verdiğini kaydedilmiştir (Arslan, 2016: 74). Gülen’in rüya bilgisine verdiği değer, bu örnek üzerinden anlaşılabilir. Gülen, doğrudan zikretmese de müntesipleri arasında onun gaybî bilgiye sahip olduğu düşünölmekte ve Gülen, bu algıyı yıkmamakta aksine destekleyici ifadeler kullanmaktadır.

Allah’ın sevdiği kullarının gönöllerine çeşitli konularda bilgiler vermesi anlamına gelen ilham, keşif ya da sezgi Kelam âlimlerince bilgi kaynağı olarak kabul edilemez. Gazali’nin keşif ve kalbi müşahade metodu olarak kabul ettiğı ilham ve sezgi, temel bilgi kaynaklarına aykırı olmaması, Kur’an ve Sünnetin bütönlüğüyle çelişmemesi şartıyla, doğrudan bilgi kaynağı olarak değil, dolaylı ve açıklayıcı bilgi kaynağı olarak kabul



edilebilir (Düzgün, 2013: 310). İlham, bir bilgi değil, bilgiye zemin oluşturan temel insani yetenek olarak görülmektedir. İlhamın dinde herhangi bir konunun doğruluğuna delil olarak kullanılamayacağı, dolayısıyla bilgisel bir değeri olmadığını ise ilk kez Mâturîdî ifade etmiştir (Ay, vd., 2011: 176).

Keramet konusuna gelinecek olursa, Allah'ın sâlih, takvâlî, velî kullarından zuhur eden olağanüstü hal olarak bilinen keramet, sübjektif dini bir tecrübe olması sebebiyle dini bilgi kaynağı olarak görülmemektedir. Ayrıca velî olmak için olağandışı olay göstermek gibi bir şartın naslarda zikredilmediğini, kerametlerin daha çok müritlerce uydurulmak suretiyle salih insanlara atfedildiğini görülmektedir. Velilerin eşyaya hükmettiğini iddia etmek, keramet gösterdiklerini söylemek, Müslümanları hayatın gerçeklerinden uzaklaştırıp hayal dünyasına sevk etmektedir (Yavuz, t.y: 269). Gülen, İzmir'de bir vaazında; "*Çok yakında Rusya'nın gümbür gümbür yıkılacağını göreceksiniz*" demiştir. Altı ay sonra Rusya'nın çökmesiyle Gülen'in kerametinin çıktığı yorumu yapılmış fakat bunun keramet değil, istihbarat meselesi olduğu sonradan anlaşılmıştır (Veren, 2007: 34).

Bir sohbetinde ise Gülen, Allah'ın veli kullarının vilayetini ispatlamak için belirli kerametler ihsan ettiğini söyledikten sonra Bediüzzaman Said Nursi'den bir örnek vermiştir: "*Hz. Pir diyor ki: 'Yangın bir dükkânı yakaladı. Ondan sonraki dükkânda risaleler ve cevşenler vardı. O dükkân yanmadan yangın öbür dükkâna atladı, diğer dükkân yandı'*" (Gülen, 2011). Gülen, kerametın risalelere zarar vermeyecek şekilde gerçekleştiğini Said Nursi'den aktarmıştır.

Feyiz yoluyla insanın kalbine ulaştırılan bilgi anlamına gelen ilham, genel geçerliliği bulunan kesin bilgi kaynağı olmayıp dinî alanda delil olarak kullanılamaz (Yavuz, t.y: 98-99). Gülen, bir sohbetinde "*İlham, rüya tabirine apayrı bir mana kazandırır. İlhamsız yapılan tabirler sathidir, zorlama ile yapılmıştır. Bilhassa mübarek yer ve zamanlarda içimize gelen esintiler mühimdir. Ben şahsen abdest alırken ve namaz kılarırken içime gelen esintilere önem veririm*" diyerek rüyanın, ilhamla tabir olunacağını ve ilhamın kendi tecrübe ettiği bir bilgi olduğunu söylemiştir (Demir, 2017). Bir diğer sohbetinde, "*Ben vahiyle müeyyid birisi değilim. Benim kulağıma fısıldanan, gözüme aksettirilen veya kalbime duyurulan ihsaslarıma seslenen bir şey varsa ben onu kitap ve sünnetle test ederim. Allah'ın kelamına Sünnet-i seniyyeye uygun düşüyorsa ben buna itibar ederim*" diyerek kendisine bazı bilgilerin ilham olduğunu ve bunları Kur'an ve sünnet bağlamında değerlendirdiğini belirtmiştir (Gülen, 2011).

Görüldüğü üzere, Gülen vaazlarında ve sohbetlerinde dinde doğrudan bir bağlayıcılığı olmayan rüya, ilham, keşif ve kerameti sıkça kullanarak müntesiplerine manevi tecrübeler yaşama üzerinden bir bilgi sunmaktadır.

Yayın Grupları (TV, radyo, dergi, kitap, gazete vb.)

Dini gruplarda grup üyelerinin mensubiyet şuurunun zedelenmemesi için, medyatik unsurlar kontrol edilmektedir. Grup üyelerinin okuyacağı kitaplar, dergiler, gazeteler önceden belirlenmektedir. Bu bağlamda değişen sosyal şartlar ve yeni nesilde yükselen eğitim seviyesi, dini grupların lider kadrolarını yeni tedbirler almaya götürmüştür. Lider kadrolar, eserler yazarak⁶/yazdırarak kendi modern iletişim vasıtaları olacak yazılı ve görsel kurumlarını kurarak ortaya çıkan ihtiyaçları karşılama yoluna gitmişlerdir (Sarıkaya, 2001: 54).

1970'li yılların sonuna doğru yayına başlayan Sızıntı dergisinin amacı, Kur'an ve sünnete dayalı bir yayın yapmak değil; hizmet adı altında her tarafa, her gönle sızdırmaktır. (Arslan, 2016: 104- 105). “*Merhametin yok diyelim nefsinde, merhamet etmez misin evladına*” sloganıyla ortaya çıkan Sızıntı, Temmuz 2016'ya kadar aralıksız olarak yayın hayatına devam etmiştir (TBMM, 2017: 225). Sızıntı dergisi, Bilim ve Teknik dergisinin Cemaatin teolojik yorumuyla ele alınmış şekli olarak görülmüştür. Çeşitli bilimsel yazıların içerisine Gülen'in sözleri, ayetler ve hadisler yerleştirilerek yeni bir içerik oluşturulmuştur (Çakır, 1990). Ayrıca Sızıntı dergisi, Gülen'in müntesiplerine çeşitli mesajlar verme aracı olmuştur. Cemaatin gündemi de, buradan oluşturulmuştur ve aktarılmıştır. Sızıntı dergisinin yanında bir diğer dergi Aksiyon da, yeni talebelere, üniversiteye hazırlananlara, sempatizan gruplara karşı nabız tutma aracı olarak kullanılmıştır. Yeni karşılaşılan insanların Cemaate yönelik ilgisi dergiler üzerinden ölçülmüştür. Kişiler, Gülen'in kitaplarını, Cemaatin dergilerini, Zaman gazetesini okuyup okumamasına göre farklı kademelerde cemaatin içine alınmıştır (Veren, 2007: 82).

Gülen Cemaati, özellikle 1990 yılından sonra çok hızlı gelişmeye başlamış ve basın-yayın alanında güç kazanmıştır. Fetö'nün basın, yayın ve medya üzerinde gücünü artırmasında

⁶ Lider adına başka isimlerin eser yazdığı görüldüğü gibi liderler farklı bir isim kullanarak eserler vermişlerdir. Bkz. Abdulfettah Şahin. Sızıntı dergisi editörü Fetullah Gülen'in mahlasıdır.



yapılan yayınların etkisi olduğu gibi, Gülen'in mesajlarının müntesipleri tarafından takip edilmesi de önemli bir rol oynamaktadır.

Gülen, medyadaki hâkimiyetini Zaman gazetesi ile kurmuştur. Gülen, Zaman gazetesini, Özal, Demirel ve Çiller hükümetlerinin desteğiyle Türkiye'nin önde gelen gazetelerinden biri haline getirmiştir. Zaman, Müslüman Türk nüfusuna sahip 13 farklı ülkede basılmış ve 2002'ye gelindiğinde Türkiye'nin en büyük beşinci gazetesi olmuştur (Yavuz, 2005: 258).

Yayın grupları, Gülen'in ideolojisi ve gündemi ve doğrultusunda şekillenmiştir. Örneğin, Gülen'in diyalog projesini destekleyici içerikte Zaman Gazetesi'nde çeşitli yazarların yazıları yayınlanmıştır. Bir köşe yazısında "*Ehl-i kitapla temel noktalarda birlikteyiz. Amentüde ittifakımız vardır. Temelde ittifak varken, teferruattaki ihtilaflara takılıp kalmak makul değildir*"⁷ (TBMM, 2017: 102-103) sözleri çarpıcı şekilde Gülen'in kaleminden çıkmış gibidir. STV'de yayınlanan bir dizide, "*Başka dinden olanlarla cennette buluşabilir miyiz?*" sorusuna "*Evet, Allah yapılan iyilikleri karşılıksız bırakmaz*" cevabı verilmiştir (STV, 2016). Basın yayın yolu ile Gülen, algı yönetimi yoluyla insanların zihin dünyalarında dinler arası diyalogu meşru göstermekte ve dine hizmet ettiği imajı çizerek yayın organlarını araçsallaştırmaktadır.

Gülen, kendi ismiyle de dergi ve gazetelerde yazılar yazmış, Samanyolu TV'de röportaj vermiş, sohbetlerini yayınlamış ve bu yollarla bağlılarına mesajlar vermiştir. Yapılan her türlü yayının Gülen'in izni ile gerçekleştiği izlenimi verilmiştir. Hz. Peygamber'i bu âlemde ve rüyalarında gördüğünü vaaz ve sohbetlerinde sıkça anlatan Gülen, Samanyolu TV'nin 'Şefkat Tepe' isimli dizisinde Hz. Muhammed'i ışık huzmesi şeklinde gösterecek noktaya gelmiştir (TBMM, 2017: 138). Gülen'in medyayı elinde bulundurması, çıkan gazete ve dergileri bizzat görüp onayladıktan sonra basıma geçilmesi de, Gülen'in müntesiplerine bu yayınlarda dine mugayir bir şeyin olmadığını göstermek içindir. Gülen otoritesinin, hâkimiyetinin yayın ve medya gruplarının da üzerinde olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan Cemaatin diğer bilgi kaynakları, Gülen'in kitapları ve vaaz CD'leridir (Tatlıcan, 2014). Gülen telif eserlerini de bu bağlamda öne çıkarmaktadır. Işık evlerinde, öğrenci yurtlarında namazlardan sonra Nur Risaleleri, Gülen'in kitapları okunmaktadır (Veren, 2007: 130). Gülen'in En-Nuru'l-Halid (Sonsuz Nur), İrşat Ekseni gibi kitapları yurtdışında üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. (Bamteli,

⁷ Ahmed Şahin, "Ehl-i kitapla amentüde ittifakımız var!", 17 Nisan 2000 Pazartesi tarihli Zaman Gazetesi

2017b). Cemaat liderinin kitaplarına bakıldığında, kullanılan sembollerin, kitaplar için seçilen isimlerin (Varlığın Metafizik Boyutu, Kalbin Zümrüt Tepeleri vb.) Cemaatin ezoterik yapısını yansıttığı görülmektedir. Nitekim Gülen'in 9 seri hâlinde bastığı Prizma kitabı, "*İster vehbî, ister kesbî yollarla elde edilen ışık tayfları misillü bilgilerin, önce tasnifinin yapıp sonra zaman, mekân ve şahıs unsurunun nazara alınarak muhataplarının idrakleri ölçüsüne indirgendiği bir kitaptır: Prizma*" şeklinde tasvir edilmektedir (Demir, 2017). Bu tasvirden yola çıkarak mahiyetinin herkes tarafından kavranmasının zor olduğu, üst bir bilgiden yararlanarak ve ondan süzülerek Prizma'nın ilham ile yazıldığı düşünülebilir.

Gülen'in müntesiplerinin faaliyet alanı, yalnızca kitap, dergi okumakla sınırlı değildir, ABD sohbetleri Youtube üzerinden her hafta Herkül Nağme ve Bamteli kanallarından yayınlanmaya devam etmektedir.

Türkiye'de yayın kuruluşlarını etkin bir şekilde kullanan Fetö, 2017'ye gelene kadar 3 haber ajansı, 16 televizyon, 23 radyo, 45 gazete, 15 dergi, 29 yayın evi ve birçok dağıtım kanalını elinde tutmuştur (Cumhuriyet, 2016). Fetö, oluşturduğu yayın grupları ağıyla Cemaat mensuplarını kontrol altına almıştır. Fetö, medyaya, basına, yayın ağlarına sahip olmanın Türkiye'de vermiş olduğu güç ile Cemaate insanların katılımını arttırmış ve Cemaati çekici, cazip hale getirmiştir.

Propagandalar, Manipülasyonlar

Dini gruplarda liderler, "karizmatik ikna" denilen bir yöntem kullanmaktadır. Ateşli vaazlarda ise ikna iletişimi, bir propagandaya dönüşmektedir. Başarılı bir propagandada, belirli şeyler üzerinde düzenli tekrarlar yapılır, duygusal mesajlar verilir ve dinleyicinin tecrübeleriyle bağlantı kurulur (Büyükkara, 2007: 126).

Son dönemlerde insanları dini gruplara katılmaları için manipüle etme odaklı internet üzerinden pek çok bilgi kullanılmaktadır. İnternet ile sosyal ağlarda ve video portallarında kolaylıkla propaganda yapılmaktadır. Ayrıca kamuya açık İslam konuşmaları, bilgi materyali dağıtımı (kitaplar, dergiler vb.), yardım toplama maksatlı düzenlenen organizasyonlarda, kapalı toplantılarla propaganda faaliyetleri sürdürülmektedir (Kocadağ, 2015: 254).

Fetullah Gülen'in propaganda vasıtaları televizyonlar, radyolar, dershaneler, yurtlar, yurt içi/yurt dışı özel okullar, vakıflar, özel şirketler idi. Ayrıca muhtelif dönemlerde yapılan



kamp çalışmaları, propaganda maksatlı olarak kullanılmaktaydı (Şener, 2010: 201). Yayın grupları üzerinden sohbetler/vaazlar, röportajlar, makaleler, videolar, mesajlar ile Gülen Cemaatinin propagandası yapılmakta idi. Kamuoyunun dikkatini çeken propaganda amaçlı etkinliklerin merkezinde Said Nursi'nin "İman, Hayat ve İktidar" görüşü vardı (Şener, 2010: 122). Bu doğrultuda Cemaat tarafından yapılan pek çok program, konferans, toplantı, Cemaatin adam kazanmasını sağlamıştır. Ayrıca bu programlar sonrasında toplanan himmet paraları da, cemaat propagandasının başarılı bir şekilde yapıldığını ortaya koymuştur.

Fetullah Gülen'in önceleri hizmet ve ihlas ile yola çıktığı lanse edilmekteydi. Fakat sonrasında himmet'in bu hareket için bir araç ve Fetö propagandasının bir parçası olduğu görülmüştür. Gülen, 'himmət'i Hz. Peygamber'in Tebük Seferi için yaptığı infak talebinden esinlenerek açıklamaya çalışmıştır. Gülen, yardım yapabilecek güçteki insanları bir araya topladıktan sonra onlara infak etmenin, yardımlaşmanın önemini önce ilgili ayet, hadislerle dayanarak ve sahabenin hayatından örnekler vererek anlatmıştır. İçinde bulunulan zaman ve şartlarla Hz. Peygamber dönemini özdeşleştirmiş, muhatap kitlenin sahabenin izdüşümünde bir topluluk olduğunu telkin etmiştir. Böylece hayırsever insanlardan duygu sömürüsü yoluyla himmet paraları toplanmıştır (Arslan, 2016: 83). Başka bir örnek verilecek olursa, Ramazan ayında iftar sonrasında yurt dışındaki Cemaat okullarının faaliyetleri iftara katılan insanlara izletilerek Cemaatin propagandasını yaptığı bilinmektedir (TBMM, 2017: 80). Zaten dini duygulanım içerisinde olan insanlar bir de milli duygularla etki altına alınmaya çalışılmıştır. İnsanlar dini bir kaygıyla hayır yaptıklarını düşünseler de aslında manipüle edilmişlerdir.

Gülen'in yurt içinde, yurt dışında gidilmeyen yerlere gidilmesini, yeni insanlara ulaşılmasını istemesi de propagandasının bir parçasıdır. Nitekim bir vaazında, "...Her yerde bir ocak tütürünüz. Onu, Muhammedi ruhla tütürünüz, Kurani ruhla tütürünüz, onu Allah'ın rızası ve hoşnutluğu etrafında tütürünüz" ifadelerini kullanmıştır (Sohbetler, 2016). Hizmet, cemaat için bir propaganda aracı olmuştur ve bu da infakla, çok çalışmak ve cemaatin her istediğini yapmak, gidilmemiş yerlere gitmek, alanı genişletmek Fetö tarafından istenmiştir.

Gülen, Cemaat üyesi olmayı öyle yüceltiyor ki bir vaazında adeta Cemaat içerisinde olmak, Cemaat hiyerarşisi içerisinde yer almak bile bir propaganda malzemesi haline geliyor: "Siz,

peygamberlik davasında peygamberin yolunda gidiyorsunuz. Hiçbir veli, hiçbir hak dostu, siz bu hizmeti devam ettirdiğiniz sürece sizin aşk, heyecan ve ihlasınıza ulaşamayacaktır. Siz ayrı bir kuşakta ayrı bir kutupta bir başka velayeti temsil ediyorsunuz. Siz sahabe veliliğini temsil ediyorsunuz” demiştir (Sohbetler, 2016). Cemaat içinde bulunmaya öyle kutsiyet atfedilmekte ve bunun adeta ‘sahabe veliliği’ olduğu söylenmektedir.

Gülen, vaazlarından birinde hizmete zarar gelmemesi için intihar etmeyi düşündüğünü, zaman zaman Afrika çöllerine gidip izini kaybettirmeyi yahut bir binanın köşesinden kendini aşağı atmayı düşündüğünü söylemiştir. Allah ve peygamberden intiharın büyük bir günah olduğunu öğrendiğini fakat hizmet için bunun yapılabileceğini, her şeye katlanacaklarını belirtiyor. O, “Yapılacaksa böyle bir fedailik, çarparız kendimizi ateşe ve kayboluruz” demiştir (Ağlayan Gözlere, 2012). Gülen, kendince “hizmet”i İslam’ın önüne koyarak İslam’a ters düşecek bir hüküm vermiştir. Gülen, Cemaat propagandasını bu şekilde yapmaktan geri durmamış hatta daha da ileri giderek cemaat dışı hayatın cehennem olduğu, cemaatten çıkanın bir daha iflah olmayarak cehenneme sürükleneceğini söylemiştir (Şener, 2010: 122). Cemaate bağlılık dinin esası; cemaatten çıkmak ise, dinden çıkmak olarak gösterilmiştir. Fetö, insanların elinden sorgulama, akıllarını kullanma, hizmetten geri dönme haklarını almış ve insanları bu şekilde manipüle etmiştir.

Gülen, hizmetin propagandasını daha etkili yapmak için peygamber, sahabe hayatı anlatısı ve çeşitli metaforlar kullanmaktadır. Etkili, coşkulu konuşma, gözyaşı, ağlama ile hitap edilen grupta fedailik, kendini adama, harekete geçme ve harekete katılma düşüncesi oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu inanç bağlılığı da kesin ve körü körüne bir inanca dönüşebilmektedir.

Gülen, bir vaazında bedevi bir topluluktan Müslüman bir topluluk ortaya çıkarmasında itaatin önemli olduğunu vurgulamıştır. “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygambere itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre itaat edin.*” ayetini⁸ okuduktan sonra “*Arkadaşlarımızın hizmeti imaniye ve Kur’aniye adına aldığı kararlarda bize itaat etmek düşer. ‘Asya’ya gidelim, okul açalım, himmete müracaat edelim, gazete, mecmua çıkaralım’ konularında oturulup konuşuluyorsa bu sahaların hepsinde vazife*

⁸ Nisa 59



verilen insanların itaat etmeleri icap eder, arkadan gelenlerin de onlara itaat etmesi beklenir” (Sohbetler, 2016) diyerek Gülen, Cemaat hiyerarşisinde üstlerine itaat etmesini istemiştir. İtaat, Cemaate katılanların vazifelerini yerine getirmeleri için ayet ile temellendirilip bir propagandaya dönüştürülmüştür. Ayrıca Cemaatte verilen emirlerin ardında *‘mutlaka bilmediğimiz bir hikmet vardır’* ön kabulü de insanları manipüle olmaya hazır hale getirmiş ve Cemaat propagandasını beslemiştir. Cemaat hiyerarşisinde yer alan imamlar da (medya imamları, kıta imamları, akademik kadro imamları vs.) Fetö propagandası için çalışmış ve bu doğrultuda dini argümanları kullanmıştır -İmam kavramının kullanılmasının da dini bir referansa sahip olduğu unutulmamalıdır-.

Hz. Peygamber döneminin iyi bilinmesi ve o dönemin bugüne taşınarak yorumlanması konusunda konuşan Gülen, *‘Meseleyi, kaynağı, doneleri Hz. Peygamber döneminden alarak yorumları bu döneme göre yapma’* gerekliliğinden bahsetmiştir. Müntesiplerinin eksiklerinin seminerlerle giderilmesini gerektiğini vurguladıktan sonra, *“Yoksa celb etmek istediğimiz, cezbetmek istediğimiz insanlar cemaatten kaçabilirler, uzaklaşabilirler”* demiştir (Gülen, 2011). Buradan hareketle, Gülen’in Cemaate çekmek istediği insanlara ayrı bir ihtimam gösterdiği ve onlar için özel bir çalışma da sürdürdüğü ortadadır.

SONUÇ

Fetullah Gülen, Cemaat öğretisinin merkezine aldığı Kur’an’ı ve sünneti vaaz/sohbetlerinde, propagandalarında, yaptığı basın/yayınlarda etkili şekilde kullanmıştır. Gülen, hizmet hareketi adını verdiği bu ‘proje’ ile insanları planlı bir şekilde ve kitleler halinde Cemaatine çekmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de Kur’an’ı, sünneti, sahabe anlatısını dilinden düşürmeyerek kendini sahil bir yolun temsilcisi olarak gösterme çabasındadır. Gülen, toplumun Kur’an’a, sünnete, sahabe yaşantısına ilişkin hassasiyetini kullanarak, insanları etkilemiştir. İnfak çerçevesinde himmet paraları toplanmış, itaat ile Cemaat dışında hareket edemeyen müntesipler yetiştirilmiştir. Rüyalar ile sıkıntıya düşülen konular çözülmüş ve Hz. Peygamber adeta Cemaat toplantılarında ve organizasyonlarında bulundurulmuştur. Aklın, sorgulamanın önemsizleştirildiği bu yapı içerisinde bilinçler ‘İslam’a hizmet’ adına zehirlenmiştir. Fetö’nün ortaya çıkardığı bu kötü tablo, dini gruplara ve cemaatlere mensup Müslümanlara dair olumsuz bir algının oluşmasına sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

Ağlayan Gözlere, (2012). “Hocaefendi hizmet benim sevgilim oldu...” <https://www.youtube.com/watch?v=8Gt7VoJdk78> 01.03.2017

Arslan, H. (2016). Dini Gruplar ve Siyaset 2 FETÖ/ PDY, Ankara: Ankara Okulu

Ay, M., Düzgün, Ş. A., Esen M., (2011). Sistematik Kelam, Ahmet Akbulut (Ed) Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları

Bamteli (2017a). “İtirafçı Kılıklı Müfteriler” <https://www.youtube.com/watch?v=wULKUc3AjAE> 13.04.2017

Bamteli (2017b). “Mahpuslar, Mazlumlar, Muhacirler” https://www.youtube.com/watch?v=_eoOdTtny4s 18.05.2017

Büyükkara, M. A. (2007). “*Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları*” İslam Araştırmaları Dergisi, S: 7

Cumhuriyet (2016). http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/575381/iste_kap_atilan_45_gazete_16_televizyon_16_dergi_3_haber_ajansi_ve_2_3_radyonun_ismi.html 20.06.2017

Çağrı T. (2014). “Cemaat, ‘rüya’ ile kandırıyor” <http://www.yeniakit.com.tr/haber/cemaat-ruya-ile-kandiriyor-12786.html> (25.01.2017)

Çakır, R. (1990). Ayet ve Slogan, İstanbul: Metis Yayınları

Çelebi, İ. (t.y.). TDV İslam Ansiklopedisi C:35 <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=350307> 19.04.2017

Demir, H. (2017). “*Ezoterik Radikal Bir Nifak Hareketi Olarak FETÖ*” Diyanet Aylık Dergi S: 313.

Düzgün, Ş. A. (Ed) (2013). Kelam El Kitabı, Ankara: Grafiker Yayınları

Gülen, F. (2011). “Usuluddin” <https://www.youtube.com/watch?v=9Dl0HF3RCMI> 15.05.2017

Gülen, F. (2014). “İmanınız varsa dayanacaksınız.” <https://www.youtube.com/watch?v=5g86cyBaLYk> (20.03.2017)

Gülen, F. (2015). “Gönülden Nağmeler. Sabredenleri Müjdele...” <https://www.youtube.com/watch?v=EAy5abkLNnA> (27.03.2017)



Gülen, F. (2016). https://books.google.com.tr/books?id=1FPzCwAAQBAJ&pg=PT2313&lpq=PT2313&dq=onlar+oyle+bir+topluluktur+ki+onlarla+oturup+kalkan&source=bl&ots=me9uCuDW9c&sig=ULNHUWJ82pIChyqoTApQsTHLM-c&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwi6r-bk6u3TAhXmCJoKHZYkD_cQ6AEIjAA#v=onepage&q=onlar%20oyle%20bir%20topluluktur%20ki%20onlarla%20oturup%20kalkan&f=false 04.04.2017

Gülen, F. (2017). “Musab b. Umeyr” <https://www.youtube.com/watch?v=6io44BleRmc> 15.05.2017

Gülen 1 (2017). “Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali ve sahabe-i kiram efendilerimizin teâvünü” <https://www.youtube.com/watch?v=GIXpWO8BbWw> 15.05.2017

Gülen 2. (2015). “Sabredenleri Müjdele” <https://www.youtube.com/watch?v=EAY5abkLNnA> 15.05.2017

Hey Gidi Günler (2015). <https://www.youtube.com/watch?v=yRXmQsUOH90> 15.05.2017

FETÖ İstismarı, (2016). “Sayısız FETÖ istismarı Diyanet Raporunda” <http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/09/22/sayisiz-feto-istismari-diyamet-raporunda> (25.01.2015)

Hicranınla Yandım (2014). “M.Fethullah Gülen Hocaefendi - Sahabe Fedakârlığı” <https://www.youtube.com/watch?v=p4rbaAy1gzg> (21.03.2017)

Kaya, E. (2017). “Dini Grupların Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanımı (Gülen Cemaati Örneği)” *Turkish Studies Darbe Sayısı Özel*, 12, (16) ss. 346-360.

Kocadağ, Y. (2015). “*Selefilik: Sebepleri, Tehlikeleri ve Karşı Stratejiler*” *Mezhep Araştırmaları*, 8, (2) ss. 254.

Müsbet Hareket (2015). <https://www.youtube.com/watch?v=s4yMFNgiiWk> 19.04.2017

Olağanüstü Din Şurası (2016). “Dini İstismar Hareketi FETÖ/PDY” <https://webdosya.diyamet.gov.tr/anasayfa/UserFiles/Document/TextDocs/9a7d78e1-1513-4ef7-b294-e24dd4151b33.pdf> erişim 10.04.2017

Ökten, G. (2015). “*Kur’an’a Göre Bilginin Kaynakları*” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 39

Sarıkaya, M. S. (2001). “*Dini Zihniyetimizin Oluşumunda Dini Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İz Düşümleri*” İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi, S: 5-6,

Sevinç B. (2012). “Dini Grupların Hafıza Zinciri Olarak Vaazın Araçsallığı: Kotku ve Gülen Örneği” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53: (2)

STV (2016). “Hristiyan ve Yahudilerin Cennete gitme bölümü” <https://www.youtube.com/watch?v=cPES4SfeCzU> 18.05.2017

Sohbetler (2016a). “M.Fethullah Gülen Hocaefendi - Derleme Vaaz IZDIRAP” https://www.youtube.com/watch?v=-_3uZKsi0wM (15.03.2017)

Sohbetler (2016b). “M.Fethullah Gülen Hocaefendi - Cesaret ve Korkmama” <https://www.youtube.com/watch?v=7zu8AgyqnyQ> (11.03.2017)

Sohbetler (2017). “Şadırvan Cami Sohbeti” <https://www.youtube.com/watch?v=yOCzqEH4EFM> 19.04.2017

Şener N. (2010). Ergenekon Belgelerinde Fetullah Gülen ve Cemaat, İstanbul: Destek Yayınevi

Tatlıcan, İ. (2014). “Nurculuk ile Gülen Cemaati Arasındaki 8 Fark” <http://www.risalehaber.com/nurculuk-ile-gulen-cemaati-arasindaki-8-fark-200369h.htm> (11.04.2017)

TBMM. (2017). “*FETÖ/ PDY Meclis Araştırma Komisyonu Raporu*” t24.com.tr/files/20161222094641_yeni-duzeltilmis-rapor-15.12.2016.pdf 21.04.2017

Turan, A. (2017). “*Said-i Nursi ve Nurculuk*” <http://omu.dergipark.gov.tr/omuidf/issue/20305/215578> 05.02.2017

Veren, N. (2007). ABD'nin Truva Atı Fetullah Gülen Hareketi: Kuşatma <https://docs.google.com/file/d/0B1uPmG61ZGd0TFVMclZOZ2ZuQXc/view> 10.02.2017

Yavuz, H. (2005). Modernleşen Müslümanlar Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti, İstanbul: Kitap Yayınevi

Yavuz, Y. Ş., (ty). Tdv İslam Ansiklopedisi C:25 <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=250269> 04.05.2017





Journal of Analytic Divinity

International Refereed Journal

Volume 1/1, p. 83-100

DOI Number:

ISSN: **2602-3792**

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

MAX WEBER VE İSLAM*

*Fatma Nur ŞENGÜL***

ÖZET

XIX. yy. ünlü düşünürlerinden olan Max Weber kapitalizmin gelişmesinde Protestan ahlakın etkili olduğunu öne sürmekte ve kapitalist bir anlayışın oluşmasında Protestan ahlakın kalvinistik öğretisinin belirleyici bir rol oynadığını iddia etmektedir. Weber, Protestan ahlakın kalvinistik anlayışının, inananları, Tanrı'nın krallığını kurmak adına çok çalışmaya ve biriktirmeye sevk ettiğini ve bundan dolayı da kapitalist düzenin oluştuğunu ifade etmektedir. Çalışmalarını daha da genişleten Weber, Çin, Hindistan, İlkel Musevilik ve İslam toplumlarında kapitalizmin gelişme göstermeyeceğini belirtmektedir. Kapitalizmin belirleyici unsurları olan gördüğü "serbest pazar", "rasyonel teknoloji", "rasyonel hukuk", "otonom şehirler" ve bunların ortaya çıkardığı "burjuva sınıf"ının İslam toplumlarında ortaya çıkmayacağını iddia ederek bu toplumların kapitalistleşmeyeceğini belirtmektedir. Bu söylem etrafında incelememizde Weber'in Protestan Ahlakı ve kapitalizm arasında kurmuş olduğu ilişki ve İslam toplumları hakkındaki görüşleri eleştirel olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Max Weber, Kapitalizm, Protestan Ahlakı, İslam Toplumları

MAX WEBER AND ISLAM

ABSTRACT

* Bu makale "İslam Çalışma Ahlakı ve İktisadına Din Sosyolojik Bir Bakış" isimli yüksek lisans tezinden elde edilmiştir.

** Arş. Gör., İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü el-mek: fnyilmaz@aydin.edu.tr

The XIX. Century thinker Max Weber argues that the Protestant ethics play a major role in the development of capitalism and that Calvinistic teachings of Protestant ethics contribute towards capitalism. Weber claims that, the Calvinistic conception of the Protestant ethics, prompts believers to work more and pile up in order to establish the Kingdom of God, and that this creates the capitalistic order. Weber, who widens his work, notes that capitalism will not develop in Chinese, Indian, early Judaic and Islamic societies. He, by claiming that the determining factors of capitalism which are “free markets”, “rational technology”, “rational law”, “autonomous cities”, and as a result of these a “bourgeois class” will not appear in Islamic societies and notes that these societies will not capitalize. Our review, revolving around these claims, critically handles, the relationship Weber established between Protestant ethics and capitalism and his views on Islamic societies.

Key Words: Max Weber, Capitalism, Protestant Ethics, Islamic Societies

MAX WEBER VE İSLAM

GİRİŞ

Sosyolojinin kurucularından biri olan Max Weber’in sosyolojinin kurulmasında ve özellikle din sosyolojisinin ortaya çıkmasında önemli katkısı bulunmaktadır. Weber, kapitalizm ile Protestan ahlak arasında bir ilişki olduğunu öngörmekte ve “*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*” adlı meşhur eserinde, Protestan Ahlakına mensup olanların, Avrupa’da ticaret ve sanayide önde olduğunu, Protestan olan bölgelerin iktisadi olarak geliştiğini, Protestan olan bölgelerde kapitalizmin önceden beri bulunduğunu iddia etmekte olup, din sosyolojisi yazılarında Batı dışında diğer toplumların kapitalistleşemeyeceğini dile getirmektedir (Weber, 2011: 5-10). Ayrıca İslam toplumlarının kapitalistleşmesine engel olan değerleri; feodal ahlakın etkisiyle şehir hayatının ve siyasal istikrarın yokluğu, dinî ve keyfi hukukun geçerliliği, İslam dinine mensup olanların ganimet beklentisi içerisinde olduğu, İslam’ın Bedevilere ait bir din olduğu ve ticarete sürekli devlet müdahalesinin varlığı şeklinde sıralamaktadır (Kurt, 2010: 7). Ancak, kimi düşünürler tarafından Weber’in, bu değerleri ortaya atarken tamamen oryantalist bir bakış açısı sergilediği düşünülmektedir. Weber’in düşüncesinin aksine İslam toplumlarında da kapitalizm her



geçen gün biraz daha fazla gelişerek hızını arttırdığı görülmektedir.

Çalışmamızın amacı: Max Weber'in çalışmalarında İslam dini ve İslam toplulukları hakkında ortaya atılmış olduğu teorileri eleştirel bir biçimde ele almaktır.

Bu amaç doğrultusunda Weber'in görüşleri ile İslam dininin ilkeleri ve ilk İslam topluluğunun uygulamaları arasındaki benzerlikler ve farklılıkların neler olduğu, Weber'in kapitalizm ile Protestan ahlak arasında nasıl bir ilişki kurduğu ele alınmaktadır.

Çalışmamızda, nitel analiz tekniği olan tarihsel dokümantasyonlar ve belgeler veri olarak kullanılmaktadır. Özellikle bu alanda çalışmaları olan Bryan Turner, Sabri Ülgener ve Abdurrahman Kurt'un eserlerinden düşüncelerimizi desteklemek adına faydalanılmaktadır.

Max Weber: Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu

Weber'in bu çalışmasına yön veren temel problem: *"Dinsel anlayışlar çeşitli toplumların ekonomik anlayışlarını hangi ölçüde etkilemiştir?"* sorusudur. Weber çalışmasında *"Dinsel anlayışlar ekonomik anlayışların, ekonomik davranışların gerçekten bir belirleyicisi olduğunu ve bu bakımdan toplumların ekonomik değişimlerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermek istemiştir"* (Aron, 2007: 486). Weber, geçmişte ve günümüzdeki uygarlıklar ve dinler üzerine oldukça kapsamlı ve karşılaştırmalı bu eleştirisinde, belirli dinler toplumsal değişmeyi iletir veya en azından engellemezken, diğerlerinin aksi yönde etkilerde buldukları sonucuna varmaktadır. Weber kuramında şu soruları sormaktadır; *"Antik Çin ve Hint uygarlıkları sanayi kalkışı için gerekli ön koşullara sahip olmalarına rağmen bunu başaramadılar, niçin? Benzer şekilde, sanayi devrimi öncelikle Katolik Batı Avrupa'da değil aksine İngiltere, Hollanda ve Almanya gibi kuzey ve Protestan ülkelerde gerçekleşti niçin?"* (Slattery, 2012: 80). Bu sorulardan ve bulgulardan hareketle Protestan ahlakı ile Kapitalizm arasında bir bağlantı bulunduğunu düşünmektedir. Weber, Protestan ahlakı kapitalizmin tek nedeni değildir ancak nedenlerinden biri olabilir anlayışına sahiptir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, dinin belirlemiş olduğu hayat tarzı da - Protestan ahlakı - belli coğrafi, politik, sosyal ve ulusal sınırlar içinde geçerli olan iktisadi ve siyasi faktörlerden etkilenmektedir (Koştaş, 1993: 32).

Weber Protestan anlayışını doğrulamak için çalışmasını üç farklı açıdan ele alıp, geliştirmiştir. Weber çalışmasına ilk olarak açıklayıcı istatistikî bir olguyla başlar; sermaye sahibi ve

girişimcilikte, yüksek vasıflı iş gücü kesiminde, özellikle de yüksek vasıflı üst teknik ya da ticari eğilimli çalışanlarda Protestan niteliğin baskın olduğu görülmektedir der. Bu düşüncesini, *“Protestanların sermaye sahipleri arasındaki oranı, onların büyük modern sanayi ve ticaret işletmelerin üst düzey çalışanları ve yöneticileri arasındaki yüzdeleri toplam nüfusa göre hayli yüksektir”* diyerek temellendirir (Weber, 2011: 7). Bu noktadan hareketle, istatistikî veriler ışığında, Avrupa’da ticaretle, sanayide ve siyasette önemli yerlerde olan bireylerin dini tercihlerinin Protestanlık olduğunu belirtir.

İkinci olarak Weber, Protestan Ahlak anlayışı ile kapitalist ahlak anlayışı arasında entelektüel ya da tinsel (ruhsal) bir uygunluk kurmayı amaçlar. Bu durumda Weber’in yapmak istediği, dinsel bir düşünce yani Protestan ahlak anlayışı ile Kapitalizm arasında ki ilişkinin varlığını ortaya koymaktır (Aron, 2007: 490). Yani Weber, Protestan bölgelerin iktisadi açıdan geliştiğini diğer bir ifadeyle tam tersi iktisadi açıdan gelişmiş bölgelerin Protestan olduğunu iddia eder. Weber bununla şu olguyu ortaya koymak ister: Almanya’da dinsel toplulukların birlikte yaşadığı alanlarda, Protestanlar ve özellikle belli mezheplere bağlı Protestanlar orantısız bir servete sahiptir ve ekonomik bakımdan en önemli ve iyi yerleri ele geçirmişlerdir. Bu, dinsel değişkenin ekonomik başarıları etkilediğine kanıt değildir, ancak dinsel anlayışların insanların ve grupların davranışlarına verdikleri yönü etkileyip etkilemediği sorusunu açığa çıkarır (Aron, 2007: 490). Geriye doğru araştırıldığında, 16. yüzyılın ilk dönemlerinde ilk kapitalist gelişme merkezlerinin Protestan olduğu görülür. Bunu anlamlandırmak için ise Giddens (2010)’da Protestan inançların özel karakterine bakmamız gerektiğini söyler.

Max Weber, Protestan ahlakı ve kapitalizm üzerine olan çalışmalarını başka eserlerinde de geliştirir. Bu çalışmalarını sonucunda Çin, Hindistan, İlk Musevilik ve İslamiyet’te Batı toplumlarında oluşan bir kapitalizmin meydana gelmesi için toplumsal ve dinsel koşulların var olup olmadığını ya da hangi boyutta bu koşulların uygun olacağını araştırır (Aron, 2007: 490). Ayrıca Yahudilikle özellikle ilgilenir. Çünkü Weber’e göre Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’i anlamak için gerekli ön şartlar ile Batı’nın modern iktisadi ahlakının gelişmesindeki tarihi ön şartları içinde barındırmaktadır (Koştaş: 1993: 32). Batı toplumları dışındaki uygarlıklarda birçok kapitalist olgu varsa da batı kapitalizminin özgün nitelikleri olan kâr arayışı ile akılcı çalışma disiplininin birleşimi tarih boyunca bir kez ortaya



çıkmiştir. Weber, Batı kapitalizmini Batı uygarlığı dışında başka yerde görünmeyen, Batı tarihinin kendine özgü akışını açıklayabilecek nitelikte olduğunu savunmuştur (Aron, 2007: 491). Her ne kadar Weber bu şekilde düşünmüş olsa da günümüz dünyasında kapitalizm hemen hemen tüm toplumlarda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da görülmektedir.

Weber'in tezini tek cümle ile özetleyecek olursak; kapitalist anlayışı ile Protestan ruh arasında anlamlı bir uygunluk bulunmaktadır diyebiliriz.

Protestan Ahlak ve Kalvinizm

Weber'in kullandığı Protestan ahlakı kavramı ise esas olarak Kalvinci bir anlayıştır. Kalvinizm, Luther'in fikirlerini benimsediği için Paris'ten ayrılmak zorunda kalan din adamı Jean Calvin'in (1509-1564) din anlayışı ile inanç çizgisi çerçevesinde ortaya çıkan ve Protestanlığın ikinci ekolü olan bir öğretilerdir. Bu öğretiyi Hıristiyanlığın başlangıçtaki haline, özüne dönmesi gerektiğini savunur. Calvin 1532'de Papa'nın egemenliğini reddederek, bazı dinsel uygulamaları yanlış bulup, Katoliklikten ayrılarak bunu protesto etmiştir. 1537'de yayınladığı inanç bildirgesiyle Papa'dan taraf olanlarla İncil'den taraf olanları ayırmayı hedefleyerek, tek inanç kaynağının *Kitab-ı Mukaddes* olması gerektiğini savunmuştur. Calvin, toplumsal kurumlar da geleneksel din anlayışına göre değil, Hıristiyanlığın ilk baştaki anlayışına göre kurulmalıdır diyerek, dinde reform yapmayı hedeflemiştir. Calvin'in ilkelerine göre insan hayatında çalışkanlık ve dürüstlük hâkim olmalıdır. Çalışkan, dürüst ve dünya nimetlerinden uzak duran ve ibadet eden rahipler kurtulanlar arasındadır. Lüks yaşam, süs eşyalarının kullanımı, sarhoşluk ve tembelce bir hayat günahıdır. Püriten ahlak da Kalvinizmin İngiltere'de gelişen bir kolu olarak bu dünya için de öbür dünya için de çalışmanın kutsal olduğunu kabul eden, saflığı arama anlayışı olarak tanımlanan bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır (Weber, 2011: 8-9). Kalvinizm, 1647 Westminster Bildiri metninden esinlenerek beş noktada özetlendiğinde ve Kapitalizm ile ilişkilendirildiğinde şunları söylemek mümkündür;

Kalvinist anlayışta ilk olarak, dünyayı yaratan ve yöneten, ama insanların sınırlı akıllarının kavrayamayacağı mutlak yüce bir Tanrı vardır (Aron, 2007: 491).

Tanrı'nın bir davranışta bulunma isteği, insanın anlama potansiyelinin dışındadır ve insanlar Tanrı'nın kendilerine açıklamak istediği kutsal gerçeğin sadece küçük kırıntılarını bilebilirler (Giddens, 2010: 210).

Bu salt güçlü ve esrarlı Tanrı her bir bireyin kurtuluşunu ya da lanetlenmesini daha önceden belirlemiştir; insanların çabaları önceden alınmış bu kutsal kararı değiştiremez ya da insanlar bu duruma müdahale edemez (Aron, 2007: 491). Sadece çok az sayıda insan cennet için yani ebedi lütuf için seçilmiştir. Bu, ilk yaratılış anında Tanrı tarafından belirlenmiş, değiştirilmesi imkânsız bir şeydir; insanların yapacağı işlerden etkilenmez, çünkü böyle olacağını varsaymak insanların eylemlerinin kutsal kararı etkileyebileceğini düşünmek demektir. Kalvinist bu konuda sürekli gerilim yaşar. Her inanan kişinin inayetinde kendine sormak zorunda olduğu *“Ben seçildim mi?”* sorusunun yanıtı bilinemez. Birey, Tanrı tarafından kutsal olan görevleri gerçekleştirmek için seçildiğine ve kendi kurtuluşuna inanır (Giddens, 2010: 211). Kalvinist öğretide seçilmişlik hakkında duyulan endişe imanın zayıflığını gösterir ve her dindar seçilmiş olduğundan kuşku duymaz. Seçilmişliğin kanıtı ise; iyi işlerde başarılı değildir. Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizm’in ruhu adlı eserinde bu konu için şöyle der; *“Kalvin için seçilmişlik problem olmamıştır. O kendini donanımlı hissetmekteydi ve kendisi için sonsuz lütuftan emindi. Bireyin, seçilenin kendisi olduğundan nasıl emin olabileceği sorusunu kabul etmiş ve buna sadece ‘Tanrı’nın kararlarının bilgisiyle ve gerçek inanç yoluyla Mesih’e kalıcı bir güven duymakla yetinmemiz gerekir’ cevabını vermiştir. Seçilmişler, Tanrı’nın görünmez kilisesidir ve öyle kalırlar”* (Weber, 2011: 103-104).

Tanrı dünyayı kendi ünü için yaratmıştır (Aron, 2007: 491). Kalvinist de bu ünü ve şanı yükseltmek için çalışır. Protestanizmde insan gülümserse Tanrı da gülümser anlayışı vardır. Protestan ahlakına sahip olan bireyin yapacakları onların uhreviyatını şekillendirir. Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu çalışmasında şöyle der; *“Bedensel haz ve günah gayesiyle değil Tanrı için zengin olmak amacıyla çalışabilirsiniz. Yoksul olmayı istemek hasta olmayı istemekle aynı anlama gelir. Yoksulluk kınanır ve Tanrı’nın şanına zarar verir.”* (Weber, 2011: 148-149). Kalvinist öğretide; kazanılan servet ise zararlı ve kötü işler için kullanılamaz, faydacı bir amaç içerir. *“Tanrı, servetin, bireyin ve toplumun yaşama amaçlarına uygun olarak akılcı ve faydacı biçimde kullanılmasını ister. Bu türeden bir kullanım yerine, onun akıl dışı ve ihtiraslı kullanımına feodal duygulara çok yakın olduğu gibi, yaratılanların tanrılaştırılması olarak görülüp lanetlenmiş olan lüks tüketim biçimi sayılmıştır. Kalvinist öğretisi içerisinde Püriten ahlaka sahip sofu bir yaşam biçimi, mülkiyet sahiplerinin utanç*



duymasını değil, onların servetini zorunlu ve pratikte yararlı şeyler için kullanmasını istemektedir." (Weber, 2011: 156). Sonuç olarak, Weber'e göre devamlı disiplinli bir şekilde çalışarak elde edilen ve biriktirilen servetin "Kapitalist Ruh" un oluşmasında etkili olduğu gözlenir.

Kurtulması ya da lanetlenmesi gereken insanın görevi, Tanrının şanı ve ünü için çalışmak ve yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kurmaktır. Dünyevi şeyler, insan doğası, beden, günah ve ölüme aittir; insan için kurtuluş yalnızca Tanrısal merhametle mümkündür (Aron, 2007: 491). *"İnsan Tanrı'nın sonsuz lütfuyla ona verdiği malların sadece yöneticisidir. O İncil'in hizmetkârı olarak kendisine emanet edilen her kuruşun hesabını vermekle yükümlüdür ve Tanrı'nın şanına değil kendi hazzına yönelik bir amaç için harcama yapması kuşkuludur.*" (Weber, 2011: 155). Ayrıca Weber, insana yüklenen mülkiyet ne kadar büyük ise insanın sorumluluğunun da o kadar ağır olacağını belirterek modern kapitalizmin gelişimi bakımından bunun önemli olduğunu belirtir (Weber, 2011: 155).

Özetle, Calvinist öğretilerde Tanrı bu âlemi şanını yüceltmek için yaratmıştır. Herkesin kaderi ezelden tayin edilmiş ve bu kader cennetlik ve cehennemlikleri belirlemiştir. Cennetlik ve cehennemlikler arasında dış görünüş açısından hiçbir farklılık yoktur. Hiçbir dua, hiçbir yakarış, hiçbir eylem kişiyi kurtaramaz, kaderini değiştiremez. Ancak bu noktada daha fazla çalışmak ve başarılı olmak kişinin kurtulmuş olduğunun kanıtıdır. Böylelikle Protestan ahlak kapitalist anlayışa uygun bireyi yaratmaktadır.

Kalvinizm, inanlardan nitelikli ve sürekli disiplinli bir yaşam talep eder. Bu nitelikli ve disiplinli hayat sonucunda Katolik günah çıkarma hüccesinin sağladığı, günahlar için tövbe etme ve bedel ödeme anlayışı ortadan kalkar. Calvinizm, plansız hayata fiilen yaptırım uygular zira mümin, dinsel müdahalenin ahlaki sapmanın sonuçlarından kurtulmayı sağlayabileceği bilgisine dayanabilir (Giddens, 2010: 212). Katoliklik ise, daha dingin bir yapıya sahiptir. Katolik, daha az kazanç güdüsüyle donatılmıştır. Katolik, küçük bir geliri olsa da tehlikeli, heyecanlı fakat saygınlık ve zenginlik getirmesi olası bir yaşantıdan çok, mümkün olduğunca daha güvenli bir yaşama sürecine önem verir. "Ya iyi yemek yemeli ya da rahat uyumalı" şeklinde ifade edilirse, Protestanlar severek iyi yemek yerken, Katolikler sakince uyumak isterler (Offenbacher: 68'den aktaran Weber, 2011: 14).

Teoloji ve Kalvinci mantık gerekleriyle kapitalist mantığın gerekleri arasında şaşkırtıcı bir birleşmenin olduğunu görmek

mümkündür. Protestan ahlak, bireye bu dünyaya ait olan nimetlerden kaçınma ve çileci bir hayat anlayışı öngörür. Protestan davranış ile kapitalist davranış arasındaki ruhsal yakınlık olduğu da burada tüm açıklığıyla ortaya çıkar (Aron, 2007: 493). Püriten ahlaka sahip kişi Tanrı'nın şanını yüceltmek ve kurtuluş belirtisi göstermek için kapitalizme hizmet eder. Sıkı çalışan ve zenginliklerini arttıran Kalvinistler, kendilerini seçilmiş azınlık olduklarına inandırmaya çalışırlar ve böylece kâr güdüsü, lanetlenmişlik korkusundan psikolojik olarak kurtuluş anlamına gelmeye başlar. Bu zenginlik ise çarçur edilmeyip saklanmalı ve kazancı artırma aracı olarak ve Tanrı'yı daha fazla yüceltmek için yatırıma dönüştürülmelidir (Slattery, 2012: 80).

Weber Protestan ahlakı ve kapitalist anlayış arasındaki tüm bu ilişkilerden hareketle ve gözlemleri sonucunda; Püriten ahlakın dünyevi sofuluğu gitgide dünyevileştirmesi (Sekülerizm) etkiye dönüşmektedir sonucuna varır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin ruhu* adlı çalışmasında Wesley'in bu konuda belirttiği görüşlere yer vererek bu durumu kabul eder. Wesley şöyle der; “*Korkuyorum ki zenginliğin yükseldiği yerde dinin içeriği de aynı oranda cılızlaşmaktadır. Bundan ötürü gerçek dindarlığın herhangi bir biçiminde dirilişin uzun zaman almasının, eşyanın tabiatı gereğince nasıl mümkün olabileceğini kestiremiyorum. Çünkü din zorunlu olarak hem çalışkanlığı (endüstri) hem de tasarrufu (tutumculuk) üretmek zorundadır. Fakat zenginlik artarsa, o zaman tüm biçimleriyle gurur, tutku ve dünya aşkı da artar. Öyleyse kalpte kökleşen bir dinsel anlayış Metodizm (18. yy'ın ortalarında İngiliz devlet kilisesi içinde doğan, sofu ruhun eski ruh içerisinde yeniden uyanışı) bu anlayışla yeşil bir ağaç gibi çiçeklenebilirken, onun bu duruma direnmesi nasıl mümkün olabilir? Metodistler her yerde çalışkan ve tutumlu olurlar; bunun sonucu olarak da onların malları artar. Bu nedenle mal artışına uygun olarak, onlarda gurur, tutku, dünyevi ve bedensel arzular ve kibirlilik gelişir. Sonuçta dinin biçimselliği kalsa da ruhu gitgide kaybolur. Tertemiz dinin bu süren çöküşünü engellemenin hiçbir yolu yok mudur? Biz insanların çalışkan ve tutumlu olmalarını engelleyemeyiz. Bütün Hıristiyanları kazanabilecekleri kadar kazanmaya ve olabildiği kadar tutumlu olmaya teşvik etmek zorundayız; bu, sonuçta zengin olmaya teşvik etmek anlamına gelir.*” (Weber, 2011: 159-160). Weber'e göre, dinsel hareketlerin ekonomik gelişim açısından önemi ilk başta bu hareketlerin verdiği sofu eğitimin etkilerinde hayat bulmaktadır. Wesley'in burada söylediği gibi, dinsel coşku ve heyecanın doruk noktası aşıldıktan sonra bu güçlü hareketlerin



ekonomik etkisi düzenli olarak gelişmektedir ve bu durum “*Kapitalist Ruha*” kapı aralamaktadır. Bundan sonra bireyin Tanrı’nın krallığını arama sancısı yavaş yavaş ölçülü bir meslek erdemi haline gelmeye başlamakta, dinsel kök yavaş yavaş ölmekte ve faydacı nitelikli dünyeviliğe yer açılmaktadır (Weber, 2011: 160). Weber, Protestan ahlakta işçinin işini bir meslek olarak algılamaya başlamasıyla birlikte, çalışma isteğinin sömürülmesinin yasalaştığını belirtir. Çalışma yükümlülüğünü meslek olarak yerine getirip, Tanrı krallığına ulaşmaya çabalamanın ve kilise disiplini gereğince mülkiyetsiz sınıflara zorla kabul ettirilen katı püriten ahlakın emeğin verimliliğini desteklediğini söylemek mümkündür. İş, artık meslek olarak yerine getirilmektedir ve bu durum işçi ve işveren için kazanç kapısı haline gelerek, Tanrı’nın krallığını sürdürme anlayışından sıyrılmıştır.

Weber, modern kapitalist ruhun temel unsurlarından biri olan ahlak ve meslek düşüncesi üzerine kurulan akılcı ve rasyonel yaşama biçimi olarak modern kültürü, Hıristiyan kültürün Protestan ahlakından doğduğunu belirtir. Hıristiyan Protestan ruhunun dinsel ve ahlaki anlamını sıyrıp atmış olan bu kazanç hırsı, bu ruhun tüm zincirlerini kırdığını ve sırf dünyevi tutkularla birleştiğini görmek artık mümkündür. Protestan ahlakın Calvinist öğretisi içerisinde inşa edilen birey, artık kazanç hırsını kendine şiar edinmiştir ve modern kapitalizm dini unsurları temel alarak ancak zaman içinde onlardan sıyrılarak ve kurtularak temellerini sağlamlaştırmıştır. Tanrı’nın krallığını kurma çabaları insanlığın krallığını ortaya çıkarmıştır. “*Protestan ruh*” yerini *Kapitalist Ruh’a* bırakmıştır. Weber (2011: 161)’de gözlemlerinden hareketle şöyle der; “*Düşüncenin dinsel köklerinin yavaş yavaş yok olmasıyla gerçekleşen faydacılık yönündeki dönüşüm, pek dikkati çekmeden Kapitalist düşünceye dayanak oluşturdu.*”

Kalvinizm ve İslam

Weber, Protestan ahlaka sahip olan bölgelerde Kapitalizmin gelişeceğini, ancak diğer bölgelerde ise Kapitalizmin gelişmeyeceği sonucuna ulaşır ve Batı dışındaki toplumların kapitalistleşemeyeceğini belirtir. Ancak günümüz dünyasında hemen hemen kapitalistleşmemiş toplum bulmak imkânsızdır. İncelememiz itibarıyla İslam toplumlarının ahlak anlayışı ile Kalvinizm arasındaki farkı ele almakta fayda vardır. İslam toplumlarında da ve bir din olarak İslam’da Protestan Ahlakının Calvinist öğretilerini görmek mümkün değildir. Bu duruma mukayeseli bakıldığında şunları söylemek mümkündür;

İslam'da Protestanlıktaki gibi kaderci ve seçilmişlik yaklaşımı yoktur. İslam'da Hıristiyanlıktaki gibi psikolojik bir belirsizlik ya da günahkârlık duygusu olmadığı için Müslümanlar kurtuluş amacıyla çok fazla çalışıp başarılı olma çabası içerisine girmez (Bayat, 1992: 9'dan aktaran Kurt, 2009: 158).

Protestan ahlakı içerisinde mal ve servet biriktirmek, Tanrı'nın şanını yükseltmek için, teşvik edilirken, İslam'da, Kuran'ı Kerim'de ve hadislerde bu durum kınanır. Kur'an'ı Kerim'de biriktirmek değil dağıtmak teşvik edilir. *"Biriktirme tutkusu ve çokluk tutkusu sizi oyaladı"* (Tekasür Suresi/2-3) ayeti bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca Müslüman bir birey saçıp savurmadan kazancını yolsularla ve yardıma muhtaçlarla paylaşmakla yükümlüdür.

Kurt (2009)'da ifade ettiği gibi, İslam'da Püriten çalışma ahlakının aksine, ahireti ihmal ederek sırf servet yığmak için *"dünyevi çilecilik"* ve dolayısıyla *"sıkı çalışma"* anlayışı teşvik edilmez. İslam'ın dünyevi çileciliği önermediği açıkça görülmektedir. İslam'da asolan öbür dünya, yani ahrettir. Bu dünya ise gelip geçici insanı oyalayıcıdır. Protestanlıkta ise, asolan bu dünyadır. Weber'in tasvir ettiği Prütanizm'de bireyin gerçekleştirdiği bütün faaliyetler bu dünyaya yöneliktir. Her iki din arasındaki önemli ayrılıklar ne olursa olsun Kalvinizmin çizdiği görüntü, bu dünyaya ait kavramların yüceltilmesi ilkesiyle alakalıdır (Türkdoğan, 2005: 113).

İslam dininde Protestan ahlaka ait olan Kalvinist öğeleri görmek mümkün değil iken kapitalizme ait olan değerleri görmek mümkündür. Bu nokta denebilir ki Kalvinist öğretisi kapitalizmin oluşmasında tek belirleyici olgu değildir. Weber'in İslam toplumları ile ilgili olan diğer görüşleri ise alt başlıkta detaylı olarak tartışılmaktadır.

Max Weber'in İslam Dini Hakkındaki Görüşleri

Weber, İslam'a ve İslam toplumlarına dair görüşlerini Ekonomi ve Toplum (Economy and Society) adlı eserinin bir bölümü olan Din Sosyolojisi (The Sociology of Religion) başlığı altında dağınık bir biçimde ele almaktadır.

Weber'in İslam toplumları hakkındaki düşüncelerini ele almadan önce, İslam dinine olan yaklaşımlarını ele almakta fayda vardır. Weber'in İslam ve İslam toplumu hakkındaki bilgi ve değerlendirmeleri eksik olduğu gibi, objektiflikten uzak, yüzeysel, oryantalist bir biçim sergilemektedir denilebilir



(Arslantürk, 2015: 297). Weber, Toplum ve Ekonomi eserinin, Din Sosyolojisi bölümünde İslam'ın Dünyeviliği ve Ekonomik Ahlakı alt başlığı altında İslam dini ve bu dinin özellikleri hakkında şunları söylemektedir;

İlk olarak Weber, Eski Ahit ve Yeni Ahit unsurlarının çok önemli bir rol oynadığı İslam'ın kendisini dünya ile uyumlu kıldığını düşünür. Kur'an'ı Kerim'in eski ve yeni ahit metinlerinden oluştuğunu varsayar.

Daha sonra Weber, İslam dini içerisindeki bireylerin zenginlik nedenini askerî ganimetler ile açıklar. Askerî zaferler sonucunda elde edilen ganimetlerin bu bireyleri zenginleştirdiğini düşünür ve Din Sosyolojisi yazılarında der ki; *'Askerî ganimet, buyruklarda, vaatlerde ve hepsinden önemlisi özellikle dinin en antik dönemini karakterize eden beklentilerde önemlidir. İslam'ın Ekonomik ahlakının nihai unsurları salt feodaldir. Dinin ilk kuşağındaki en dindar bağlıları, en zengin hale geldiler ya da daha doğrusu kendilerini askerî ganimetle inancın diğer üyelerinden daha çok zenginleştirdiler'* (Weber, 2012: 410).

Devamında Weber Prüten ahlak ile İslam dinin zıt anlayışlarda olduğunu düşünür ve durum için şöyle der; *"Savaş ganimetleri ve İslam'daki siyasal büyüme vasıtasıyla artan zenginlik tarafından oynanan rol, Prüten dindeki zenginliğin oynadığı rol ile taban tabana zıttır. Müslüman geleneği dindarın gösterişli kıyafetlerini, kokusunu ve özenli sakal biçimini memnuniyetle tasvir eder. Hadise göre, Muhammed tarafından pejmürde bir kılıkla huzurunda bulunan varlıklı birine söylenen 'Allah bir kuluna ihsanda bulunduğu onu üzerinde görmek ister.' sözü Prüten ekonomik etiğine son derece zıttır"* (Weber, 2012: 411). Weber böyle bir sözden ve durumdan hareketle varlıklı olan bireyin statüsüne uygun olarak yaşaması gerektiği sonucuna ulaşır. Ancak Weber tamamen oryantalist bakış açısıyla duruma yaklaşır ve Hadis'in sahih olup olmadığı ya da hangi durum üzerine söylendiğini gözden geçirir. Ayrıca Peygamberin söylemiş olduğu bu sözün bir emir değil bir tavsiye içerebileceğini de görmezden gelir.

Weber, İslam'ın hazcı ve bu dünya yönelimli bir din olduğunu düşünmektedir. İslam dini hakkında şunları söyler; *"Antik İslam'da ne bireysel bir kurtuluş arayışı ne de mistik bir yönelim vardı. İslam'ın en erken dönemindeki dinsel vaatler bu dünyayla ilgiliydi. Servet, güç ve şeref tamamen askerî vaatlerdi ve öteki dünya dâhil İslam'da bir askerinin tensel cenneti olarak tasvir edilir."* (Weber, 2012: 412).

Weber diğeri bir pasajda ise İslam'ın feodal bir ruha sahip olduğunu ve bu minvalde görüntü sergilediğini düşünür. İslam'da feodal ruhunun belirtisi olan özellikleri ise şu şekilde sıralar; *“Köleliğin, serfliğin ve çok eşliliğin açık biçimde sorgusuz kabulü, kadınların hor görülmesi ve bağımlı kılınması, dinsel yükümlülüklerin temel törensel karakteri ve dinsel yükümlülüklerin büyük sadeliği ve mütevazı ahlaki emirlerin daha büyük sadeliği.”* (Weber, 2012: 413). Ancak Weber'in saymış olduğu bu nitelikleri İslam'da görmek mümkün değildir. İslam'ın köleciliği kaldırdığını, kadınlara haklar tanıdığını görmezden gelmek mümkün değildir. Weber'in bu söylemleri, İslam'ı genel çizgisinden kaydıran ve farklı yorumlayan İslam toplumlarında az çok görülebilir ancak, öz İslam dininde bu nitelikler yoktur.

Weber'in İslam hakkındaki görüşlerinin oryantalist bir bakış açısı sergilediğini söylemek mümkündür.

Weber'in İslam Topluları Hakkındaki Görüşleri

Şimdi ise Weber'in İslam topluları hakkındaki ve inançların toplumsal hayatı nasıl şekillendirdiğine dair görüşleri ele alınacaktır.

Weber, ilk olarak inançların toplumsal hayatı nasıl etkilediğine bakar ve karizma ve rutinleşme, hayat alanları arasındaki farklılaşma ve dünya görüşlerinin iç mantığı maddelerini, inançların toplumsal hayatı etkileme boyutu olarak sıralar. Weber'in karizma ve rutinleşmesinden kastı önceki güçlü inançların bir grup taraftar arasında gündelik hayat içerisinde bütünleşmesidir. Hayat alanları arasındaki farklılaşma ise, politik, iktisadi, dini ve düşüncede olan farklılıklardır (Arslan, 2012: 130).

İkinci olarak Weber, inanç sistemlerinin toplumu etkileyebilmesi üç aşamada gerçekleşir; büyü, din ve bilimdir. Bu üçü evrimsel bir süreci göstermez ancak toplumlarda bunlardan biri daha baskın olarak görülür. Birinin bulunması diğerinin yokluğu anlamına da gelmemektedir. Büyünün dinden farkı, doğaüstü güçlerin algılanabilir bir şekilde maddeleştirilmesidir. Büyünün tersine din ise inanan kişinin, hayatını uhrevi amaçlar doğrultusunda yeniden yönlendirir. Weber, dinin toplumsal ilişkileri yeniden şekillendirebileceğini, daha doğrusu böyle bir potansiyel taşıdığını iddia etmektedir. Dinin büyülerden farklı olarak toplumda oynadığı rol, toplumsal istikrarı sağlamak ya da tam tersi dinsel kurtuluş amacına uygun olarak inanan kişinin hayatında radikal bir yeniden



yönlendirmeye kadar uzanabilir. Bu yeniden yönlendirme iktisadi ya da politik hayat alanlarında da önemli değişikliklere neden olabilir. Son olarak bilimsel aşama da ise, gerçeğe sahip olma iddiasındaki inançlar özel inanç alanına çekilmeye zorlanır. Böylece bilimsel bilgi, büyüsel ve dinsel inançların yerini almaya başlar (Arslan, 2012: 130).

Weber'in iddiasının temelinde İslam toplumlarının askerî ve ekonomik koşulları nedeniyle kapitalizmin oluşmasına elverişli olmadığı anlayışı yatmaktadır.

Weber'in İslam tanımının merkezinde "askerî güdü" kavramı yer almaktadır. O, Din Sosyolojisi yazılarında, askerî güdülerin tek güdüsel dili olduğu gerekçesiyle, İslam'ın ilk ortaya çıkışında "şehirli aydınların değil ganimet, fetih ve cinsel arzularını tatmin beklentisi içinde motive edilmiş disiplinli savaşçılardan oluşan bir bedevi silahşorlar dini olduğunu" iddia eder. Dolayısıyla onların İslâm'a bağlılıkları da ya ganimet beklentisiyle ya da askerî tehditlerle sağlanmış olmaktadır (Kurt, 2010: 7). İslam'ın rasyonel bir toplum yapısına sahip olmaması "askerî güdü" ve "ganimet beklentisi" kavramlarıyla ilişkilidir. Bundan dolayı Weber, kapitalizmin belirleyici unsurları olarak gördüğü "serbest pazar", "rasyonel teknoloji", "rasyonel hukuk", "otonom şehirler" ve bunların ortaya çıkardığı "burjuva sınıf"ının İslam toplumlarında ortaya çıkamayacağını dile getirmektedir. Weber'e göre bunlar, bütünüyle Batı toplumlarında görülecek unsurlar ve değerlerdir. İslam toplumlarında ise, onların yerini *dinî hukuk ve iş dünyasındaki devlet müdahalesi* almıştır. Farklı bir ifadeyle, İslam toplumlarının özelliği; feodal ahlâk nedeniyle şehir hayatının ve siyasal istikrarın yokluğu -var olan şehirler müstebit kral ya da padişahın askerî karargâhıdır-, dinî ve keyfi hukukun geçerliliği, ticarete sürekli devlet müdahalesinin varlığıdır (Turner, 1997: 3-14).

Weber, ortaya atmış olduğu bu iddialar ile İslam toplumlarında kapitalizmin gelişmeyeceğini dile getirmektedir. Weber'in ortaya atmış olduğu bu iddialar eleştirel olarak ele alındığında ise, şunları söylemek mümkündür;

İlk olarak Weber'in "İslam şehirli aydınların değil disiplinli silahşorların dinidir ve İslam'ın başarısı toprağın askerî bakımdan fethine dayanmaktadır." anlayışı eleştirilebilir bir anlayış olarak göze çarpmaktadır. İslam'ı kabul edenlerin, hem bedeviler hem tüccarlar, hem zayıf kişiler hem de kölelerden oluştuğunu söylemek mümkündür. H. A. R. Gibb, ilk dönemlerinde İslam'a bağlanmalarının doğası bakımından toplumsal grubu (Müslümanları) birbirinden ayırır. Birincisi İslam'ın dinsel ruhunu tamamen kabul eden ve peygambere karşı saf bir

sorumluluk duygusuna sahip, gerçek mühtediler grubudur. Gerçek müminler olarak da ifade edilebilir. Taraftarların ikinci grubunun ise, yeni harekete faydacı güdülere dayanan daha şekilsel bir bağlılıkları vardır; bu grup tipik olarak İslam'ın ekonomik bireyselliklerini azaltmadığı Mekkeli tüccarları kapsamaktadır. Tüccarlar için İslam, Bedevileri zapt etmek açısından ek bir fayda sağlar. İslam'a bağlılıkları ya ganimet beklentisinden ya da askerî tehditlerden kaynaklanan Bedeviler de üçüncü bir grubu temsil etmektedirler (Gibb'ten aktaran Turner, 1997: 77). Yani Weber'in iddia ettiği gibi tek bir bedevi gruptan söz etmek mümkün değildir. Weber, bizzat İslam'ın, İslam'a 'saf' ve 'tarafli' bağlanma arasında bir ayırım yapıp yapmadığı sorusunu sormaz; en azından şunu ima eder; peygamberin, İslam'ın, savaşçı kabilelerin maddi çıkarına dayandığını bir hayli açık bir biçimde kavramış olduğu gibi, İslam'a ganimet beklentisiyle bağlanmak tamamıyla kabul edilebilir bir şeydi. Ancak, Kur'an ve ilk dönem biyografik kayıtlar, Peygamber ve ashabının İslam'a menfaatçi bir şekilde bağlanmaya karşı sürekli olarak düşmanlıklarını koruduklarını göstermiştir. Özelde, Kur'an'ı Kerim'de ikiyüzlülere yöneltilen güçlü ve etkili suçlamalar vardır (İzutsu'dan aktaran Turner, 1997: 78). Kuran'ı Kerim'deki Enfal ve Tevbe suresi buna örnek olarak gösterilebilir. Weber'in ilk dönem İslam ve Müslümanlar hakkındaki görüşleri tamamen ampiriktir. Weber sosyolojisi bize, aktörün toplumsal ilişkilere getirdiği öznel yorumdan, bir gözlemcinin açıklamasına geçerken atılması gereken adımların taslağından oluşan metodolojik bir program sunar, bu yüzden Weber'in İslam'ın başlangıcı ve peygamber hakkındaki yorumları gözden geçirilirken görülmektedir ki, Weber aslında kendi metodolojisiyle çelişmektedir. Weber Müslümanların kendileri hakkındaki yorumlarını görmezden gelmekte ve bu nedenle İslam'ın, kısmen ganimet ve mülk arayışı olarak açıkladığı indirgemeci bir argüman sunmaktadır (Turner, 1997: 81).

İkinci olarak Weber, İslam toplumlarında şehir hayatının ve siyasi istikrarın olmayacağını ifade etmektedir. Fakat İslam dini ortaya çıkmadan önce Mekke şehir ölçütlerine uygun bir yerdi ve İslam dininin toplumsal hayata gelmesiyle birlikte, Mekke, gelişmesini ve büyümesini sürdürdü. Şunu da ifade etmek gerekir ki, Medine de Müslümanların hicret etmesiyle beraber ekonomik ve demografik gelişmeler sonucunda şehir haline dönüşmüş ve gelişim göstermiştir (Turner, 1997: 142-143). Yukarıda da geçtiği üzere, İslam'ın liderliğinde sadece bedevilerin değil, Mekke'nin orta ölçekli ticaret elitinin de olduğunu



belirtilmekte fayda vardır. Kırsal kesim kültürünü yansıtan bedevilik değil, yoğun ticari ilişkilerin ve eğitim faaliyetinin yaygın olduğu şehirli bir kültür, ilk İslam toplumunun başat özelliği olarak dikkat çekmektedir. Bu durumu, İslam'ın bir devlet kurumu içerisinde gelişimini sürdürdüğü Medine döneminden itibaren gözlemlemek de mümkündür. Medine döneminin ilk yıllarından itibaren halkın çoğunluğunun desteğini almış bir lider konumuna yükselen Hz. Muhammed, eskinin aşiret yönetimi yerine yazılı hukuk kuralları bulunan bir site devleti kurmuştur. Kısa sürede sağlanan toplumsal bütünlük nedeniyle Müslümanlar, “bedavetten” “medeniyet”e ve “şehir kültürüne” geçişin bir sembolü olarak, hâkimiyetini tamamen ellerine geçirdikleri Yesrib'in adını Medine'ye (şehir) çevirmişlerdir. Ayrıca ilme önem vermişler, ilim meclislerinde gençlerin okumasına yardımcı olmuşlardır. Peygamber bizzat bununla ilgilenmiştir. İslam, eskinin kan ve nesep birliğine istinat eden koyu kabilecilik anlayışının yerine din ve akide kardeşliğine dayalı bir millet (ümmet) anlayışı getirmek istemiştir. Tüm bunlar ilk İslam toplumlarının şehirli olduğuna delildir. (Kurt, 2010: 11-12). Weber'in, İslam'da şehirlerin olmayacağı tezi ile yanıldığı görülmektedir. Ancak siyasi dengeler hakkında şu yorumu getirmekte fayda vardır. Peygamber, vefatından sonra yerine kimin geçeceğini söylememiş, Kur'an'ı Kerim ile ve kendisinin bıraktığı sünnet/hadis ile İslam toplumlarının yönetilmesi gerektiğini belirtmiştir. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde siyasi istikrar kısmen sağlansa da Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde İslam toplumlarında siyasi anlamda ilk çatlaklar yaşanmaya başlamıştır. Daha sonra Emeviler dönemi ve Abbasiler dönemiyle bu çatlaklar giderek genişlemiş, siyasi istikrarsızlık konusunda Weber'i haklı çıkarmıştır. Ancak siyasi istikrarsızlık olmasına rağmen toplumun temel yapısı sağlam kalmıştır. Turner (1997:294) bu konudaki fikirlerini şöyle bir benzetmeyle ele almaktadır; siyasi denge istikrarsız olmasına rağmen, tekrarlanan hanedan devrimleri, toplumun temel yapısına dokunmamaktadır. Bu bir nevi müzik eşliğinde oynanan sandalye kapmaca oyununa benzemekte olup, sırası gelen görevli iktidara geçmektedir.

Weber'e ait bir diğer görüş ise, “İslam toplumlarındaki bireylerin hazcı olduğu iddiasıdır.” İslam'ın kadın ve cinsellik konusunda hazcı (hedonist) bir ahlâka sahip olduğu anlayışı, esas olarak geleneksel oryantalistlere ait bir söylem olarak dikkat çekmektedir. Weber İslam dinini; “*ganimet, fetih ve cinsel arzularını tatmin beklentisiyle motive edilmiş disiplinli savaşçılardan oluşan bir bedevi silahşorlar dini*” olarak nitelerken; İslam'da ahiretin bile “*askerlerin nefsanî arzularının*

tatmin edildiği bir cennet olarak tasvir edildiğini” söylerken bütünüyle söz konusu oryantalist bakış açısıyla konuya bakmaktadır (Kurt, 2010: 17). İslam’ın kendi kaynaklarıyla konuya yaklaşıldığında hazcı ve cinsel bir yaklaşımın olmadığını görmek mümkündür.

Son olarak Weber’in “İslam toplumlarında dini ve keyfi hukukun geçerliliği” ilkesi ele alınacaktır. Weber’e göre “Yalnızca Batı, sistematik, rasyonel ve soyut bir hukuki kodun ekonomik faydalarını kullanabilme yeteneğini” göstermektedir. Asya, Afrika ve Orta doğunun babadan oğula geçen bir anlayış olan patrimonyal toplumlarının hukuk gelenekleri genellikle keyfidir ve Müslüman toplumlarda hukuk, Kadıların önsezilerine ve kararlarına bırakılmıştır (Turner, 1997: 192-193). Weber, politik yararların ihtiyaçlarına uydurulan bir hukuk sisteminin siyasi sonuçlarıyla değil, rasyonel hukuk ve rasyonel kapitalizmle ilgilenmektedir. Weber “İslam hukukunun hem içeriği hem de toplumsal bağlamının sert kurallaştırmayla biçimsel rasyonel bir sistemin oluşumunu engellediğini göstermeye” çalışmıştır. Ulaştığı sonuç, rasyonel hukukun yokluğunun, İslam ülkelerini çağdaş çizgideki kapitalist gelişme için gerekli bir ön koşuldan yoksun bıraktığı şeklinde olmaktadır (Turner, 1997: 209). Bir nevi Weber rasyonel hukuk kapitalizmin oluşmasında etkilidir anlayışı geliştirmiştir. Ancak Turner’ın (1997:209-2010)’da da ifade ettiği gibi, kapitalistlerin, ihtiyaç duyduğu fetvalar kadı adaletini de içeren diğer yollarla karşılanabiliyorsa, rasyonel hukukun, kapitalizmin zorunlu bir ön koşulu olmadığı görülür ve Weber’in ortaya atmış olduğu bu iddia yanlışlanmış olur.

Tüm bunları ifade ettikten sonra Weber’e yönelik eleştirileri ise genel hatlarıyla şöyle sıralayabiliriz:

- Weber incelemelerinde pek çok Batılı bilim adamı gibi Avrupa merkezli görüş sergilemiştir,
- Coğrafi keşiflerden sonra eski ticaret yolları değişmiş ve Avrupa toplumları sömürgeciliğe başlamıştır. Bundan dolayı kapitalizme sömürgecilik yol açmıştır,
- Weber İslam hakkındaki kanaatlerinde yalnızca dönemdeki müsteşriklerin tarafgir değerlendirmelerine dayanmıştır. Ayrıca İslam hakkındaki kanaatleri Weber’in ahilik gibi bir kurumun varlığından haberdar olmadığını bize gösteriyor.
- Weber Din-Ekonomi ilişkilerindeki düşünceleri ile Marx’ın bir panzehiri değil tamamlayıcısı görüntüsü vermektedir.



Zira neredeyse her ikisi de Ekonomi ve dini birbirlerine bağımlı iki değişken olarak almışlardır,

- Weber ayrıca İslam'la ilgili eleştirilerinde İslam'ın ticaret ve tüccar sınıfına bakışına ve Kur'an'ın ticaret söylemine yeterince dikkat etmemiştir (Arslantürk, 2015: 297).

SONUÇ

Weber'e göre Protestan ahlakının Kalvinist öğretisi Kapitalizmin gelişmesinde belirleyici rol oynamaktadır. Protestan ahlakına sahip birey dini düşüncenin vermiş olduğu psikolojik ve eylemsel öğretilerin baskısı altında Tanrı'nın krallığını kurmak adına iyi işlerle meşgul olmaktadır. Lüks bir hayattan kaçınmakta ve seçilmiş gibi hareket etmektedir. Ancak, kazanılan ve sürekli biriken servet bir müddet sonra kapitalist ruhun doğmasına aracılık etmiştir. Tanrı'nın krallığını kurmak adına yapılan eylemler bir süre sonra dünyevi (seküler) bir hal alarak insanlığın krallığını kurmaya dönüşmüştür. Bunun sonucunda ise Protestan Ahlakın Kalvinistik öğretisi kapitalist bir bireyin oluşmasını teşvik etmiştir diyebiliriz.

Weber, *“Püriten bir ahlak ve serbest pazar, rasyonel teknoloji, rasyonel hukuk, otonom şehirler ve bunların ortaya çıkardığı burjuva sınıfının yokluğu”* ve ayrıca dinî hukuk ve iş dünyasında devlet müdahalesi gibi özellikler nedeniyle batı toplumlarının dışındaki İslam toplumlarında kapitalizmin görülmeyeceğini öne sürmektedir. Weber'in, İslam toplumlarında olmayan özellikleri sıralarken tamamen oryantalist bakış açısını benimsemiş olması ve İslam'ın özüne değil bozulmuş yönlerine odaklanması Weber'i yanlış sonuçlar çıkartmaya sevk etmektedir. Ancak günümüz İslam toplumlarına bakıldığında Kapitalizme ait olan değerleri görmek artık mümkündür. O dönemde o koşullar içerisinde Protestan ahlakının Kalvinistik öğretisi, kapitalizm üzerinde belirleyici ya da az çok etkileyici rol oynamış olabilir ancak günümüz İslam toplumlarında Kalvinistik öğretiler olmadığı halde kapitalist Müslümanlar göze çarpmaktadır. Ülgener (1981:12-13)'de *“Kapitalizmi kapitalizm yapan sadece para, sermaye akımı ya da o akımların gövdeleştigi kuruluşlar değil, aynı zamanda ve belki daha önemli ölçüde o çağın tipik insanının davranış biçimi, tercihleri ve bütün bunların toplam ifadesi olan yaşayış normlarıdır.”* der. Bu noktadan hareketle, Weber'in çağının insanının davranışları kapitalizmi getirmiştir ve bunun da dinle ilişkisi bulunmaktadır diyebiliriz. Ancak günümüzde davranış koşulları farklı olduğu için, kapitalizmi belirleyen unsurlarda farklılaşmaktadır. Weber'in kuramı kendi çağ koşullarında geçerli olabilir ancak günümüz İslam toplumlarında geçerli olduğunu söylemek pek mümkün

değildir. Aksine İslam dini antikapitalist ilkelere daha yakın bir görüntü sergilemektedir. Ancak uygulamada, Müslüman toplumların İslam'ın ilkelerini değiştirdikleri ve kapitalist sisteme ayak uydurdukları görülmektedir.

KAYNAKÇA

Aron, Raymond .(2007). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Çev. Korkmaz Alemdar. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Arslan, Mahmut. (2012). *İş ve Meslek Ahlakı; Dünya ve Türkiye Örnekleriyle*. Ankara: Siyasal Kitapevi.

Arslantürk, Zeki. (2015). *Kutsalın Tecrübesi Din Sosyolojisine Giriş II, Din Sosyolojisi'nin Nedirliği*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Giddens, Antony (2010). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. Çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Koştaş, Münir. (1993). "Max Weber'de Din ve Zihniyet". *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 3, ss. 30-34.

Kurt, Abdurrahman. (2009). *İslam Çalışma Ahlakı*. Bursa: Emin Yayınları.

Kurt, Abdurrahman. (2010). "Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:19, Sayı:1, ss. 1-23.

Slattey, Martin. (2012). *Sosyolojide Temel Fikirler*, Çev. Özlem Balkız, Gülhan Demiriz, Hacer Harlak, Cevdet Özdemir, Şebnem Özkan ve Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Turner, Bryan S. (1997). *Max Weber ve İslam, Eleştirel Yaklaşım*. Çev. Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları.

Türkdoğan, Orhan. (2005). *İslami Değerler Sistemi ve Max Weber*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Ülgener, Sabri. (1981). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları.

Weber, Max. (2011). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Weber, Max. (2012). *Din Sosyolojisi*. Çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayıncılık.





Journal of Analytic Divinity

International Refereed Journal

Volume 1/1, p. 101-128

DOI Number:

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

2010-2013 YILLARINDA SORULAN YGS VE LYS TARİH SORULARININ ORTAÖĞRETİM TARİH DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*İsmail KAYA**

ÖZET

Bu çalışma Yükseköğretime Giriş Sınavı (YGS) ve Lisans Yerleştirme Sınavı (LYS) uygulamalarında oldukça önemli bir yere sahip olan Tarih sorularının ortaöğretimde uygulanan Tarih Dersi Öğretim Programları ile karşılaştırılması amacıyla yapılmıştır.

Çalışma kapsamında 2010 ile 2013 yılları arasında YGS ve LYS'de sorulan tarih soruları ve 2007 yılından itibaren uygulamaya konulan öğretim programları incelenmiştir.

Son olarak görülen eksikliklerin giderilmesine ve kapsam geçerliliğine dair öneriler dile getirilmiştir. Bu bağlamda soruların konulara göre dağılımı önceden planlanmadığı için her yıl bir başka konuda yığılma olduğu görülmüştür. Bunun önüne geçebilmek için konulardan çıkacak soru sayıları belirlenebilir ve bunlar hedefi zorlayacak ölçüde azaltılıp çoğaltılmayabilir. Sınav soruları, ortaöğretim ders programlarındaki ünitelerin ağırlıklarına göre hazırlanabilir. Sınavlarda, müfredatta yer alan her konudan soru yöneltmeye gayret gösterilerek "Kapsam Geçerliği" ilkesine uyulabilir.

Tarih dersleri konusunda bir öğrencinin neleri bilmesi gerektiği konusu açıklık kazanmadığı için sınavlarda her yıl bir başka konuya ağırlık verilip diğer konuların ihmal edilmesi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Dolayısıyla soruların konulara göre dağılımı önceden tespit edilip yayımlanabilir.

Anahtar Kelimeler: YGS ve LYS Tarih Soruları, Tarih Dersi Öğretim Programları, Üniversiteye Giriş, Üniversiteye Giriş Sistemleri

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ikayatr@gmail.com

EVALUATION OF HISTORY QUESTIONS ASKED IN YGS AND LYS EXAMS BETWEEN 2010-2013 ACCORDING TO THE TEACHING PROGRAMME OF HISTORY

ABSTRACT

This study is done to compare the subject of History in secondary schools to the questions of History which are very important in YGS and LYS exams.

In this study, questions of History subject asked in YGS and LYS exams between 2010 to 2013 and teaching programme implemented since 2007 have been examined.

As a conclusion, some suggestions mention to correct the deficiencies which have been expressed and how many questions can be asked from which units in terms of content validity.

Finally, proposals have been made for eliminating the deficiencies and for the validity of the content. In this context, it is seen that the distribution of the topics according to the questions is not planned in advance, so it is seen that it accumulates in another subject every year. In order to be able to avoid this, the number of questions to be extracted from the topics can be determined and they may not be reduced and multiplied so as to force the target. Exam questions may be prepared according to the weight of the units in the secondary school curriculum. Questions will be asked from each subject in the curriculum during the exams and the "Validity of Content" principle will be followed.

Since the subject of what a learner should know about history lessons is not clear, it is revealed that the examinations are focused on another topic every year and other subjects are neglected. Therefore, the distribution of the questions according to the topics can be determined and published beforehand.

Key Words: Questions of History in YGS and LYS Exams, Programmes of Teaching History, Entrance of University, The Systems of University Entrance



2010-2013 YILLARINDA SORULAN YGS VE LYS TARİH SORULARININ ORTAÖĞRETİM TARİH DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

GİRİŞ

Eğitim ülkelerin kalkınmasında ve gelişmesinde önemli unsurlardan biridir. Bu açıdan Türkiye’de de eğitim alanında önemli değişim ve gelişmeler yaşanmaktadır. Bunun en somut örneklerinden birisi de öğretim programlarında yapılan güncelleme ve değişikliklerdir. Nitekim bu değişikliklerden tarih dersi de etkilenmiş ve 2007 yılından itibaren ders kitapları yeni öğretim programları doğrultusunda yazılmaya başlanmıştır. 2017 yılı itibariyle de tarih müfredatları yeniden güncellenerek 9. Sınıflardan itibaren uygulamaya konulmuştur.

Eğitimin önemli kademelerinden birisini de yükseköğretim oluşturmaktadır ve neredeyse tüm ortaöğretim öğrencileri için üniversiteye gitmek adeta bir ideal haline gelmiştir. Dolayısıyla bu durum üniversite kapısında bir birikmeye yol açmış ve bu birikenler arasından üniversiteye girmeye hak kazanacaklar için değişik adlarla giriş sınavları uygulanmıştır. Bu sınavlar öğretim programında değişikliğe gidilen tarih dersinin önemini daha da artırmıştır.

Ancak programı hazırlayan kurum ile sınav sorularını hazırlayan kurumun farklı olması ve aralarında tam bir iş birliğinin bulunmaması dolayısıyla bazı aksaklıklar da ortaya çıkmıştır. Örneğin programda ağırlık açısından önem taşıyan bir konu sınavlarda aynı oranda sorulmayabilmiştir. Bu nedenle çalışmamızın konusunu 2010-2013 yıllarında sorulan sorular oluşturmaktadır. 2013 yılından sonraki soruların konu dışı bırakılmasında ÖSYM’nin tüm soruları açıklamaması etkili olmuştur.

Çalışmada sorularla programlar arasındaki uyum/uyumsuzluk durumu ortaya konulmaya çalışılarak uyumsuzlukların nasıl giderilebileceğine dair öneriler dile getirilmiştir. Bu yönüyle bir denge durumu kurulması açısından çalışmanın faydalı olabileceği kanaatindeyim.

1.2.Yöntem

Çalışma tarama modeli¹ temel alınarak yapılacaktır. Çalışmanın evrenini YGS ve LYS'de çıkmış sorular oluştururken örnekleme ise 2010 – 2013 yılları arasında YGS ve LYS'de sorulan Tarih soruları meydana getirecektir.

2. Tarih Müfredatı

Tarih konuları ilköğretimden itibaren Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler derslerinin birer bölümü olarak sunulsa da ilköğretimden itibaren müfredat programlarında okutulması zorunlu olan başlıca alanlardan birini teşkil etmektedir (Dinç, 2004, s.2).

Milli Eğitim Sistemimizin merkeziyetçi bir yapıya sahip olması dolayısıyla diğer alanlarda olduğu gibi tarih programları da bakanlığın merkez örgütüne bağlı bir kurum olan Talim ve Terbiye Kurulu tarafından ya da bu kurulun görevlendirmiş olduğu ihtisas komisyonlarınca hazırlanmakta ve uygulamaya konulmaktadır.

Cumhuriyet Dönemi'nin ilk lise programı 1924 Lise Müfredat Programı'dır (Koçak, 1998, s.78). Çalışmamızda ise 2007 tarihli 9. Sınıf, 2011 tarihli 10. Sınıf, 2012 tarihli Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük ile 2012 tarihli Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi Dersleri Öğretim Programları dikkate alınacaktır.

Yeni ortaöğretim programı tarih öğretiminde yerleşik eğitim yöntemlerinde köklü bir değişim öngörüyor (Öztürk, 2009, s.2). Türkiye'de tarih dersleri büyük ölçüde düz anlatım ve soru-cevap yöntemleriyle işlenmekteydi. Yeni program ise tarih dersini öğrencilerin aktif bir şekilde katılacakları farklı etkinlikler çerçevesinde yapılmasını amaçlıyor. Böylece öğrenci merkezlik yaklaşımı programın en çok üzerinde durduğu hususlardan birisi olarak ortaya çıkıyor.

Yeni ortaöğretim tarih programında ön plana çıkan bir diğer husus öğretimin kazanımları etrafında planlanıyor

¹ Bu model geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir yaklaşımdır. Örneklemeden elde edilen veriler, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacıyla kullanılacağı için araştırma genel tarama türünde olacaktır. Bütün evreni çalışmak yerine evreni temsil gücüne sahip sınırlı sayıda birey, olay veya olguyu araştırma kapsamına dahil etmek oldukça pratik bir yöntemdir (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s.101).



olmasıdır. Önceki programlarda hedeflerle ilgili olarak genellikle tarih öğretiminin genel amaçlarının belirtilmesiyle yetinilmişken alt konuların amaçlarında bunlar bilgi aktarımına yönelik hedeflerle sınırlı kalmıştır. Yeni programda ise kazanımların sadece bilgileri değil beceri, tutum ve alışkanlıkları da kapsadığı açık ve vurgulu bir şekilde belirtilmiştir. Program temel beceriler ve tarihsel düşünme becerileri şeklinde iki başlık altında tanımladığı genel kazanımlara paralel olarak her konu için ayrı kazanımlar belirtmektedir (Öztürk, 2009, s.5).

Öğretim programlarının, ortaöğretim sonrası bir ölçme ve değerlendirmesi durumundaki YGS ve LYS'nin, günümüzde ölçme aracındaki niteliklere haiz en önemli sınavlar olduğu düşünülmektedir.

Bu bağlamda yeni müfredatlarda yer alan konular aşağıdaki tablolarda gözler önüne serilmiştir.

Tablo 1. Tarih Dersi 9. Sınıf Öğretim Programı Üniteleri, Kazanım Sayıları, Süreleri ve Oranları (MEB, 2007)

ÜNİTE	KAZANIM SAYISI	SÜRE/DERS SAATİ	ORANI (%)
1. Tarih Bilimi	9	14	20
2. Uygarlığın Doğuşu ve İlk Uygarlıklar	6	10	14
3. İlk Türk Devletleri	8	12	18
4. İslam Tarihi ve Uygarlığı (13. Yüzyıla Kadar)	7	10	16
5. Türk-İslam Devletleri (10-13. Yüzyıllar)	8	12	18
6. Türkiye Tarihi (11-13. Yüzyıl)	6	14	14
7. Toplam	44	72	100

Tablo 2. Tarih Dersi 10. Sınıf Öğretim Programı Üniteleri, Kazanım Sayıları, Süreleri ve Oranları (MEB, 2011)

ÜNİTE	KAZANIM SAYISI	SÜRE/DERS SAATİ	ORANI (%)
1. Beylikten Devlete (1300-1453)	9	12	17
2. Dünya Gücü Osmanlı Devleti (1453-1600)	16	18	25
3. Arayış Yılları (XVII. Yy)	11	11	15
4. Değişim ve Diplomasi (XVIII. Yy)	11	11	15
5. En Uzun Yüzyıl (1800-1922)	17	20	28
TOPLAM	64	72	100

Tablo 3. T.C İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programı Üniteleri, Kazanım Sayıları, Süreleri ve Oranları (MEB, 2012)

ÜNİTE	KAZANIM SAYISI	SÜRE/DERS SAATİ	ORANI (%)
1. 1881'den 1919'a Mustafa Kemal	4	6	7
2. Milli Mücadele'nin Hazırlık Dönemi	7	8	11
3. Kurtuluş Savaşı'nda Cepheleler	5	8	8
4. Türk İnkılabı	12	16	19
5. Atatürkçülük ve Atatürk İlkeleri	28	22	45
6. Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası	4	6	7
7. Atatürk'ün Ölümü	2	23	3
TOPLAM	62	72	100

Tablo 4. Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi Dersi Öğretim Programı Üniteleri, Kazanım Sayıları, Süreleri ve Oranları (MEB, 2012)

ÜNİTE	KAZANIM SAYISI	SÜRE/DERS SAATİ	ORANI (%)
1. 20. Yüzyıl Başlarında Dünya	8	28	19
2. İkinci Dünya Savaşı	6	20	14
3. Soğuk Savaş Dönemi	9	28	20
4. Yumuşama Dönemi ve Sonrası	9	32	22
5. Küreselleşen Dünya	10	36	25
TOPLAM	42	144	100

Şimdiye kadar ele alınan programlar incelendiğinde tarih derslerinin ortaöğretim programlarındaki yerinin daha da güçlendirildiği görülmektedir. Davranışçılık yaklaşımı esas alınarak planlanan ve uygulanan öğretim süreçleri sonunda ulaşılan çıktıların 21. yy. başlarındaki çağdaş Türk toplumunun ve hızla gelişen günümüz dünyasının ihtiyaçlarını karşılayacak niteliklere sahip olmadığı görülmüştür. Bundan dolayı 2003 yılından itibaren hazırlanıp uygulamaya konulan öğretim programlarında değişiklik projesi yapılandırmacı eğitim anlayışı esas alınarak kurgulanmıştır (Dinç, 2011, s.2139).

Yapılandırmacılık yaklaşımına göre hazırlanan yeni eğitim programı öğrenmeyi öğrenmeye önem veren bir anlayışla, öğrencilerin tarihsel bilgilerini artırmanın yanı sıra onları düşünmeye, araştırmaya, soru sorma ve sorgulama ile birbirleri ve öğretmenleriyle etkileşimde



bulunmaya teşvik ederek kavram, değer ve beceri öğrenimi geliştirmeyi amaçlamaktadır.

3. Yükseköğretim ve Yükseköğretime Giriş Sistemi

Yükseköğretim kurumları ve özellikle üniversiteler tarih boyunca bilginin üretildiği, yorumlandığı, zenginleştirildiği, eleştirildiği ve aktarıldığı kurumlar olagelmıştır. Üniversite ve yükseköğretim kavramlarına kimi zaman ayrı anlamlar yüklenmekte olduğu, kimi zaman da temel amaç ve işlevleri bakımından aynı çerçeve içinde değerlendirildiği görülmüştür (Baskan, 2001, s.22). Ancak yükseköğretim kurumları içinde üniversiteleri diğerlerinden ayıran en belirgin özelliğin araştırma işlevlerine vermiş oldukları ağırlık olduğu görülmektedir.

1973'te yayımlanarak yürürlüğe giren Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 34. Maddesinde ve 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun 3(a) maddesinde yükseköğretim, ortaöğretime dayalı ve en az iki yıllık yükseköğretim veren kurumları içine alan bir sistem olarak tanımlanmıştır.

Belirtilen bu yasal dayanaklar ve bilim camiasında kabul gören düşünceler doğrultusunda yükseköğretimin amaç ve görevlerini, eğitim- öğretim, bilim üretme ve yayma şeklinde belirtilebilecek olan üç fonksiyona günümüzde sanayi ile bütünleşme ve çevreye hizmet görevleri de eklenmiştir (Arslan, 1999, s.195).

Modern dönemde karşımıza çıkan ve evrensel bir ideal olarak kabul edilen üniversite fikrinin üç esas noktası olduğu söylenebilir. Birincisi, üniversite insan bilgisinin tümüyle ilgilenir. İkincisi, üniversite hakikatin bağımsız bir şekilde araştırıldığı yerdir. Üçüncüsü, üniversite değişik alanlardan temsilcileri de barındıran ve kendi kendini yöneten bir kurumsal yapıya sahiptir.

Özellikle 20. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, bilhassa Amerika ve Amerika etkisindeki ülkelerin bir kısmında, küreselleşme, şirketleşmecilik, işletmecilik ve piyasalaşmayla birlikte üniversite denen kurumun tek bir fikir etrafında örgütlendiğini ve düzenlendiğini söylemek artık mümkün değildir (Küçükcan ve Gür, 2010, s.47).

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren gelişmiş ülkelerde bilgi toplumuna geçiş süreci başlamış ve bilgi ekonomisi adı verilen yeni bir küresel ekonomik yapı oluşmuştur. Bu süreç, bilginin üretilmesi ve paylaşılmasından birinci derecede sorumlu olan üniversitelerden beklentileri artırmış

ve hemen tüm ülkelerde yükseköğretim toplumların ilgi odağı haline gelmiş ve bu artan beklentileri karşılayacak şekilde, yükseköğretimin yeniden yapılandırılması gündeme getirilmiştir (YÖK, 2007, s.13).

Ölçme Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM)'nin açıklamaları dikkate alındığında, Cumhuriyet döneminde, 1960'lı yıllara gelinceye kadar lise mezunları az olduğundan pek çok fakülte, kendisine başvuran bu mezunları sınavsız kabul etmiştir. Kontenjanlarını aşan bir taleple karşılaşan fakülteler seçme işini, genellikle şu yollardan birini izleyerek yapmıştır:

1. Başvuru sırasını dikkate alma ve ihtiyaç kadar adayı kabul ettikten sonra kayıtları durdurma,
2. Fakültede verilen eğitimin niteliğini dikkate alarak liselerin fen ya da edebiyat kolu mezunlarını kabul etme,
3. Başvuranları lise bitirme derecesine göre sıralayarak bu sıraya göre öğrenci alma.

Lise mezunlarının artması ve lise dengi okul mezunlarına da yükseköğretime başvurma hakkı verilmesiyle, yukarıda özetlenen öğrenci seçme yöntemleri ihtiyaca cevap veremez duruma gelmiş; fakülteler kendi amaçlarına uygun giriş sınavları düzenlemeye başlamıştır. Bu son durumda öğrenciler, sınavlara katılabilmek için ülke içerisinde şehirden şehire koşuşturmak zorunda kalmışlar; aynı gün ve saatlere rastlayabilen sınavlardan birine katılıp diğerine katılamama durumlarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Bu durum, adaylar ve velileri arasında önemli yakınmalara yol açmıştır

1960'lı yıllardan sonra lise mezunlarının artması ve çeşitli lise ve/veya dengi okulların mezunlarına yükseköğretime başvurma hakkı verilmesiyle, önce bazı fakülteler daha sonra da üniversiteler kendi bünyelerinde yükseköğretime giriş sınavları düzenlemeye başlamışlardır. Sonrasında ise bazı üniversiteler sınav usul ve esasları ile uygulama takviminde birlikte hareket etme yoluna gitmişlerdir. Bu uygulama 1974 yılında, Üniversitelerarası Kurulun üniversiteye girişin ülke çapında merkezi bir sınavla yapılmasına karar vermesine kadar sürmüştür. Üniversitelere öğrenci seçme ve yerleştirme işlemleri 1981 yılına kadar bu Kurul tarafından yürütülmüştür.



1981 yılında sistem yeniden değiştirilerek Öğrenci Seçme Sınavı (ÖSS) ve Öğrenci Yerleştirme Sınavı (ÖYS) şeklinde iki basamaklı bir sınav hâline getirilmiştir. 1982 yılından itibaren adayların diploma notları Ortaöğretim Başarı Puanı (OBP) adı altında belirli ağırlıklarla sınav puanlarına eklenmiştir. 1987 yılından itibaren ise yükseköğretim programları ile ilgili tercihlerini belli alanlarda toplayan adaylara, sınavda belli testleri cevaplayarak diğerlerini cevaplamama muafiyeti tanınmıştır.

1999 yılında iki basamaklı sınavın ÖYS aşaması kaldırılmış, sistem ÖSS adı altında tek basamaklı bir sınav hâline getirilmiştir. Ayrıca bu yıldan itibaren sözel, sayısal, eşit ağırlık ve meslek liselerinden mezun olan lise öğrencilerine, mezun oldukları alanlardan yükseköğretim programlarına yerleştirilmeleri hâlinde, Ortaöğretim Başarı Puanı (OBP)'nin daha yüksek bir kat sayı ile çarpılması uygulamasına geçilmiştir.

2006 yılında ÖSS'de yapılan değişiklikle soruların bir kısmı önceki yıllarda olduğu gibi ÖSS tipinde, bir kısmı ise tüm lise müfredatını kapsayacak şekilde hazırlanarak sınavın tek basamaklı olarak uygulanmasına karar verilmiştir.

2010 yılından itibaren üniversiteye giriş, YGS ve LYS olmak üzere iki aşamalı sınava dönüştürülmüştür. Yükseköğretimde okumak isteyen her aday YGS'ye katılmak zorundadır. LYS'de ise adaylara kendi alanlarındaki sınavlara ek olarak alanları dışındaki sınavlara da katılarak yine alanları dışındaki yükseköğretim kurumlarını seçme şansı tanınmıştır (MEB, 2012, s.3).

Ve son olarak da 2017 yılında yenilenen tarih müfredatlarına da uyum sağlayacak şekilde üniversite giriş sınavlarında tekrar bir düzenleme yapılmıştır.

4. Tarih Sınav Sorularının Yapısı

YGS ve LYS, lise eğitiminin bir ölçme ve değerlendirmesi olup bu bağlamda çoktan seçmeli test soruları kullanılmaktadır.

Çoktan seçmeli maddeler (sorular) madde kökü ve madde köküne ait doğru cevap ve hatalı cevapların bulunduğu seçeneklerden meydana gelmektedir. Çoktan seçmeli maddeler günümüzde en sık kullanılan madde türü olma özelliğine sahiptir. Bunun çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Çoktan seçmeli maddeler objektif madde

türlerinden birisidir. Bu maddelerin objektif olarak puanlanabilmesi, tercih edilmesinin en önemli gerekçesini meydana getirmektedir (Tekindal, 2010, s.94). Bu nedenle YGS, LYS, Kamu Personeli Seçme Sınavı (KPSS) gibi önemli sınavların çoğunda sıklıkla kullanılmaktadır.

Bireylerin hayatıyla ilgili önemli kararların alınacağı sınavlarda puanlama hatasını minimuma indirmek önemli bir gereksinim olduğu için çoktan seçmeli maddeler benzer durumlarda sıklıkla tercih edilmektedir.

Öte yandan çoktan seçmeli maddelerin bir diğer sık kullanılma gerekçesi ise YGS ve KPSS gibi çok sayıda kişinin girdiği sınavlarda kısa sürede herkesi sınava tabi tutmaya imkân veriyor olmasıdır. Neredeyse milyonlarca kişi birkaç saat içerisinde sınav yapılabilmektedir. Ayrıca bu maddeler farklı türlerde bilgi ve beceri ile üst düzey zihinsel becerileri de ölçebilmekte böylece kapsam geçerliği de artmaktadır.

Ayrıca puanlama kolaylığı ve her yaş düzeyinde öğrenciye uygulanabilmesi de çoktan seçmeli maddelerin sık kullanılma gerekçeleri arasında gösterilebilir.

Anlama yeteneğini geliştirmesi, düşünme, sorun çözme ve sezgi yeteneklerini gelişimine katkıda bulunması ve puanlamada kolaylık sağlaması bu soru tipinin üstünlükleri iken bireyin seçtiği düşünceye uygun olarak hareket edip etmediğinin belli olmaması, bireyin yaratma gücünü ve düşünceleri kompoze etme yeteneğini ölçmemesi bu tip testlerin sakıncaları arasında gösterilebilir (Binbaşoğlu, 1983, s.21).

Dolayısıyla bilgi, kavrama ve kısmen analiz düzeyindeki davranışların ölçülmesi çoktan seçmeli maddelerle mümkünken değerlendirme ve özellikle sentez düzeyindeki davranışları ölçmek için yeterli değildir.

2010 – 2013 yılları arasındaki sorular incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

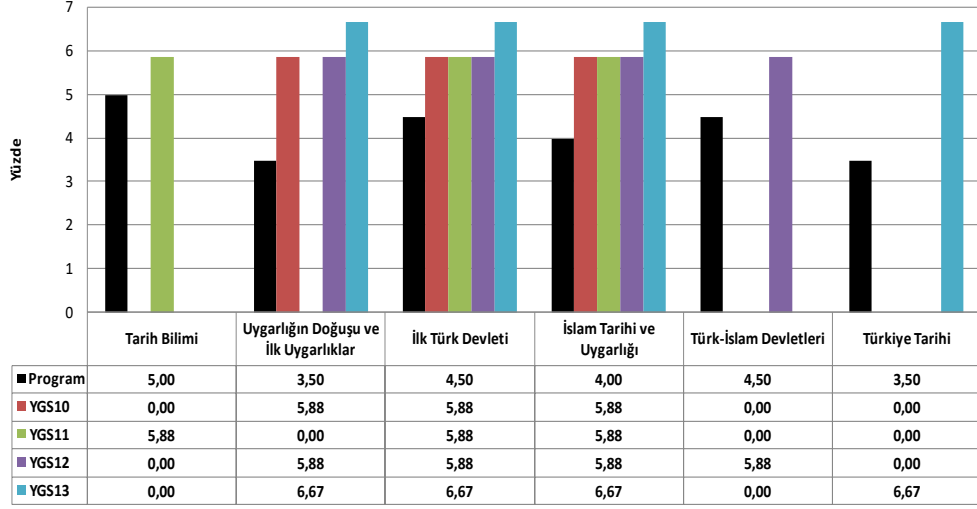


Tablo 5. YGS ve LYS'de Sorulan Soruların Ünitelere Göre Dağılımı

ÜNİTELER	YILLAR								
	YGS				LYS				TOPLAM
	2010	2011	2012	2013	2010	2011	2012	2013	
Tarih Bilimi	0	1	0	0	0	0	1	0	2
Uygarlığın Doğuşu ve İlk Uygarlıklar	1	0	1	1	0	0	0	2	5
İlk Türk Devletleri	1	1	1	1	6	5	2	5	22
İslam Tarihi ve Uygarlığı	1	1	1	1	0	0	0	1	5
Türk - İslam Devletleri	0	0	1	0	4	5	4	4	18
Türkiye Tarihi	0	0	0	1	2	2	3	2	10
Beylikten Devlete	1	1	0	1	1	2	2	3	11
Dünya Gücü Osmanlı Devleti	3	0	2	0	8	4	6	4	27
Arayış Yılları	0	1	0	0	2	3	1	1	8
Diplomasi ve Değişim	0	0	0	0	1	3	1	1	6
En Uzun Yüzyıl	2	2	2	3	5	5	5	3	27
1881'den 1918'e Mustafa Kemal	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Milli Mücadelenin Hazırlık Dönemi	3	5	1	2	0	0	1	1	13
Kurtuluş Savaşında Cepheler	0	1	3	1	0	0	0	1	6
Türk İnkılabı	1	2	3	1	0	0	3	2	12
Atatürkçülük ve Atatürk İlkeleri	3	2	1	1	0	0	0	1	8
Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası	1	0	1	1	0	0	0	1	4
Atatürk'ün Ölümü	0	0	0	0	0	0	0	0	0
20. Yüzyılın Başlarında Dünya	0	0	0	0	2	4	6	2	14
2.Dünya Savaşı	0	0	0	0	0	3	4	2	9
Soğuk Savaş Dönemi	0	0	0	0	4	0	5	4	13
Yumuşama Dönemi ve Sonrası	0	0	0	0	5	5	1	3	14
Küreselleşen Dünya	0	0	0	0	4	3	0	1	8

Tablodan da anlaşılacağı üzere Tarih programlarında önemli yer tutan bazı konulardan hiç soru gelmemişken bazı konulara fazlaca yer verilmiş yine bazı konular sadece YGS'de sorulurken bazıları ise yalnızca LYS'de sorulmuştur. Bazı konular ise her iki sınavda da soru olarak üniversite adaylarına yöneltilmiştir.

5.1. 9. Sınıf Tarih Dersi Ünitelerinin YGS ve Tarih Dersi Öğretim Programındaki Dağılımlarının İncelenmesi



Grafik 1. 9. Sınıf Ünitelerinin YGS ve Programdaki Yüzde Dağılımları

Grafik 1’de 9. sınıf ünitelerinin yıllara göre YGS soru dağılımları ile programdaki dağılımı görülmektedir.

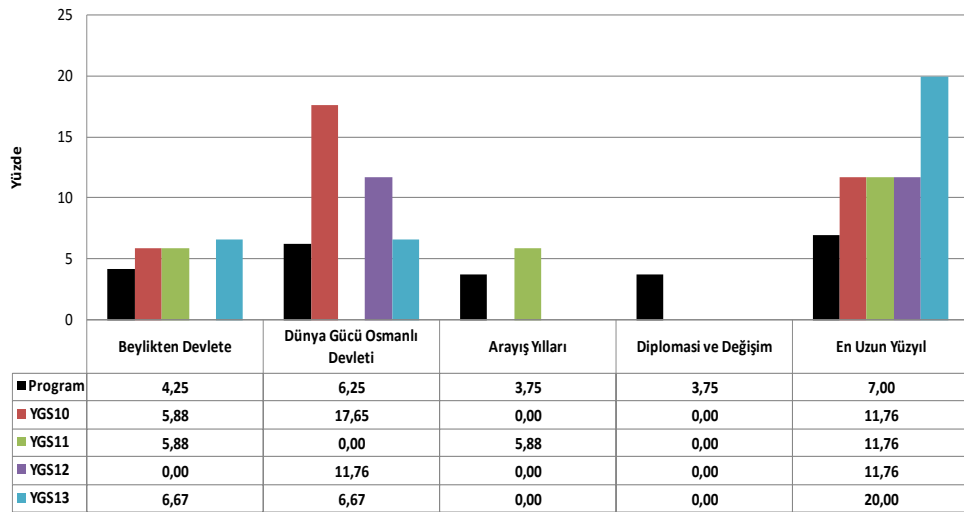
Grafiğe göre, “*Tarih Bilimi*” ünitesinden 2010, 2012 ve 2013 YGS’de hiç soru çıkmamıştır. 2011 YGS’de ise bir soru yer almıştır ve bunun o yıldaki tarih soruları içerisindeki ağırlığı % 5.88’dir. Ortaöğretim programında “*Tarih Bilimi*” ünitesinin ağırlığı % 5’tir. “*Uygarlığın Doğuşu ve İlk Uygarlıklar*” ünitesi incelendiğinde programdaki ağırlığının % 3.5 olduğu görülmektedir. Yıllara göre YGS soru dağılımı incelendiğinde ise 2011 YGS’de bu üniteden hiç soru sorulmadığı diğer yıllarda ise birer soru sorulduğu ve bu sayının 2010 ve 2012 yılında % 5.88, 2013 de ise % 6.67’ye karşılık geldiği görülmektedir. “*İlk Türk Devletleri*” ünitesinin programdaki ağırlığı % 4.5 değerine karşılık gelirken, 2010-2013 YGS’de bu üniteyle ilgili birer sorunun sorulduğu ve bunun 2010-2012 yıllarında % 5.88’e, 2013’te ise % 6.67’ye karşılık geldiği görülmektedir. “*İslam Tarihi ve Uygarlığı*” ünitesinin programdaki ağırlığı % 4’e karşılık gelirken 2010-2013 YGS’lerinde birer soru sorulduğu ve bunun 2010-2012 yıllarında % 5.88’e, 2013’te ise % 6.67’ye karşılık geldiği söylenebilir. “*Türk İslam Devletleri*” ünitesiyle ilgili sadece 2012 YGS’de bir soru sorulmuştur. Bu değer 2012 yılında % 5.88’lik orana karşılık gelirken, ünitenin



programdaki ağırlığı % 4.5'tir. "Türkiye Tarihi" ünitesiyle ilgili sadece 2013 YGS'de bir soru sorulmuştur. Bu değer 2013 yılında % 6.67'lik orana karşılık gelirken, ünitenin programdaki ağırlığı % 3.5'tir.

Grafik incelendiğinde, programla en uyumlu şekilde soru sayısına sahip ünitelerin "İlk Türk Devletleri" ve "İslam Tarihi ve Uygarlığı" üniteleri olduğu görülmektedir.

5.2. 10. Sınıf Tarih Dersi Ünitelerinin YGS ve Tarih Dersi Öğretim Programındaki Dağılımlarının İncelenmesi



Grafik 2. 10. Sınıf Ünitelerinin YGS ve Programdaki Yüzde Dağılımları

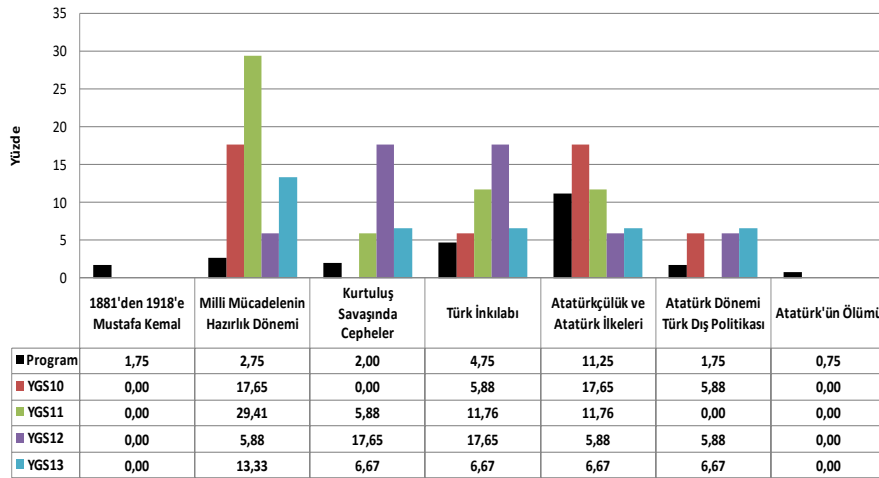
Grafik 2'de 10. sınıf ünitelerinin yıllara göre YGS'deki soru dağılımları ile programdaki dağılımı görülmektedir.

Grafığe göre, "Beylikten Devlete" ünitesinden 2012 YGS'de hiç soru çıkmamıştır. 2010, 2011 ve 2013 YGS sınavlarında ise bir soru yer almıştır. Bu bir sorunun 2010 ve 2011 yıllarındaki ağırlığı % 5.88, 2013 YGS'deki ağırlığı ise % 6.67'dir. Ortaöğretim programında "Beylikten Devlete" ünitesinin ağırlığı % 4.25'tir. "Dünya Gücü Osmanlı Devleti" ünitesi incelendiğinde programdaki ağırlığının % 6.25 olduğu görülmektedir. Ünitenin yıllara göre YGS'deki soru dağılımı incelendiğinde ise bu üniteden 2010 YGS'de üç, 2012 YGS'de iki ve 2013 YGS'de bir soru sorulduğu görülmektedir. Buna göre 2010 YGS'de "Dünya Gücü Osmanlı Devleti" ünitesinden çıkan soruların ağırlığı % 17.65, 2012 YGS'de % 11.76 ve 2013 YGS'de % 6.67'dir. "Arayış Yılları" ünitesinin programdaki ağırlığı % 3.75 iken bu üniteden sadece 2011 YGS'de bir soru sorulmuş ve

ağırlığı % 5.88 olarak gerçekleşmiştir. “Diploması ve Değişim” ünitesi öğretim programında % 3.75 ağırlıkla yer alırken bu üniteden 2010-2013 YGS’lerinde soru sorulmamıştır. “En Uzun Yüzyıl” ünitesinden 2010, 2011 ve 2012 yıllarında ikişer soru, 2013 yılında ise üç soru sorulmuştur. Buna göre ünitenin sınavlardaki ağırlığı 2010, 2011 ve 2012 yılları için % 11.76 olarak gerçekleşirken, 2013 yılında % 20 olarak gerçekleşmiştir. Ünitenin eğitim programındaki ağırlığı ise %7’dir.

Grafikten de görüldüğü gibi “En Uzun Yüzyıl” ünitesine ait soruların ağırlığı programdaki ağırlığın üstündedir. Grafikteki dikkat çekici bir diğer nokta “Dünya Gücü Osmanlı Devleti” ünitesinden 2011 yılında hiç soru sorulmazken 2010 ve 2012 yıllarında programdaki ağırlığın üstünde bir ağırlıkta soru sayısına sahip olmasıdır.

5.3. T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Ünitelerinin YGS ve T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programındaki Dağılımlarının İncelenmesi



Grafik 3. T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Ünitelerinin YGS ve Programdaki Yüzde Dağılımları

Grafik 3’te T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi ünitelerinin yıllara göre YGS’deki soru dağılımları ve öğretim programdaki dağılımı görülmektedir.

Grafiğe göre, “1881’den 1918’e Mustafa Kemal” ve “Atatürk’ün Ölümü” üniteleri programda sırasıyla % 1.75 ve % 0.75 oranında ağırlığa sahip olmasına rağmen 2010-2013 YGS’de bu ünitelerden hiç soru sorulmamıştır. “Milli



Mücadelenin Hazırlık Dönemi ünitesinin programdaki ağırlığı % 2.75 iken 2010 YGS’de bu üniteden üç soru gelmiş ve ağırlığı % 17.65’tir. 2011 YGS’de ise bu üniteden beş soru yer almış ve ağırlığı % 29.41’e çıkmıştır. 2012 YGS’de *“Milli Mücadelenin Hazırlık Dönemi”* ünitesinden bir soru sorulmuş ve ağırlığı % 5.88’dir. 2013 YGS’de yer alan iki sorunun ağırlığı ise % 13.33’tür. *“Kurtuluş Savaşında Cepheler”* ünitesinin programdaki ağırlığı % 2 iken 2010 YGS’de bu üniteden hiç soru sorulmamıştır. *“Kurtuluş Savaşında Cepheler”* ünitesinden 2011 ve 2013 YGS’de birer, 2012 YGS’de ise iki soru yer almaktadır. Buna göre ağırlıklar 2011 için % 5.88, 2012 için % 17.65 ve 2013 için de % 6.67 olarak görülmektedir. *“Türk İnkılabı”* ünitesinin programdaki ağırlığı ise % 4.75’tir. Bu üniteden 2010 ve 2013 yıllarında birer soru, 2011 yılında iki, 2012 yılında ise üç soru sorulmuştur. Dolayısıyla yıllara göre soru ağırlıkları 2010 yılı için % 5.88, 2011 yılı için % 11.76, 2012 yılı için % 17.65 ve 2013 yılı için % 6.67 olarak gerçekleşmiştir. *“Atatürkçülük ve Atatürk İlkeleri”* ünitesinin programdaki ağırlığı % 11.25’tir. Bu üniteden 2010 yılında üç, 2011 yılında iki, 2012 ve 2013 yıllarında birer soru sorulmuştur. Soruların yıllara göre ağırlığı 2010 yılı için % 17.65, 2011 yılı için % 11.76, 2012 yılı için % 5.88 ve 2013 yılı için % 6.67 olarak gerçekleşmiştir. *“Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası”* ünitesinden 2011 yılında hiç soru sorulmazken diğer yıllarda birer soru sorulmuştur. Buna göre yıllara göre soru ağırlığı 2010 ve 2012 yılı için % 5.88, 2013 yılı için % 6.67 olarak gerçekleşmiştir. *“Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası”* ünitesinin programdaki ağırlığı ise % 1.75’tir.

Tablo 6. Ünitelerin Öğretim Programlarında ve YGS'deki Soru Dağılımları Arasındaki İlişki Katsayıları

Sınav		Program		
		9. Sınıf	10. Sınıf	Ortaöğretim T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük
YGS 2010	Spearman Korelasyon	-.30	.89	.73
	p	.56	.040*	.060
	n	6	5	7
YGS 2011	Spearman Korelasyon	.60	.43	.85
	p	.20	.47	.015*
	n	6	5	7
YGS 2012	Spearman Korelasyon	-.11	.89	.62
	p	.84	.044*	.14
	n	6	5	7
YGS 2013	Spearman Korelasyon	-.75	.97	.64
	P	.089	.005**	.13
	N	6	5	7

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$

Tablo 6'da ünitelerin öğretim programlarında ve YGS'deki soru dağılımları arasındaki ilişki katsayıları verilmiştir.

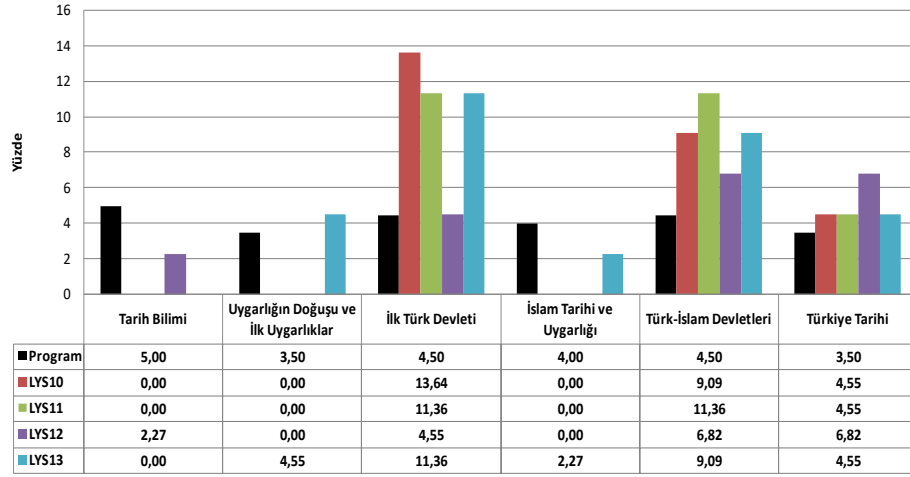
Tabloya göre 2010-2013 YGS ile 9. sınıf öğretim programı ağırlıkları arasındaki ilişkiler boyutunda istatistiksel olarak anlamlılığa rastlanmamıştır ($p > 0.05$). Yani 2010-2013 YGS'de çıkan 9. sınıf tarih soruları ile 9. sınıf tarih dersi öğretim programı ağırlıkları arasında pozitif bir korelasyonun olmadığı söylenebilir.

Diğer yandan 2010, 2011 ve 2013 YGS ile 10. sınıf öğretim programı ağırlıkları arasındaki ilişkilerde istatistiksel olarak anlamlılık bulunmuştur ($p < 0.05$). Yani 2010, 2012 ve 2013 YGS'de çıkan 10. sınıf tarih soruları ile 10. sınıf tarih dersi öğretim programı ağırlıkları arasında pozitif bir korelasyon olduğu söylenebilir. Bu uyum özellikle 2013 yılında oldukça yüksektir ($r = 0.97$). Ancak 2011 YGS'de çıkan 10. sınıf tarih soruları ile 10. sınıf öğretim programı ağırlıkları arasında pozitif bir korelasyon olmadığı görülmektedir ($p > 0.05$).



2010, 2011 ve 2013 YGS sınavları ile T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi öğretim programı ağırlıkları arasındaki ilişkilerde istatistiksel olarak anlamlılığa rastlanmamıştır ($p>0.05$). Yani 2010, 2012 ve 2013 YGS’de çıkan T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük dersi soruları ile T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi öğretim programı ağırlıkları arasında pozitif bir korelasyon olmadığı söylenebilir. Ancak 2011 YGS’de çıkan T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük dersi soruları ile T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programı ağırlıkları arasında pozitif bir korelasyon olduğu görülmektedir ($p<0.05$).

5.4. 9. Sınıf Tarih Dersi Ünitelerinin LYS ve Tarih Dersi Öğretim Programındaki Dağılımlarının İncelenmesi



Grafik 4. 9. Sınıf Ünitelerinin LYS ve Programdaki Yüzde Dağılımları

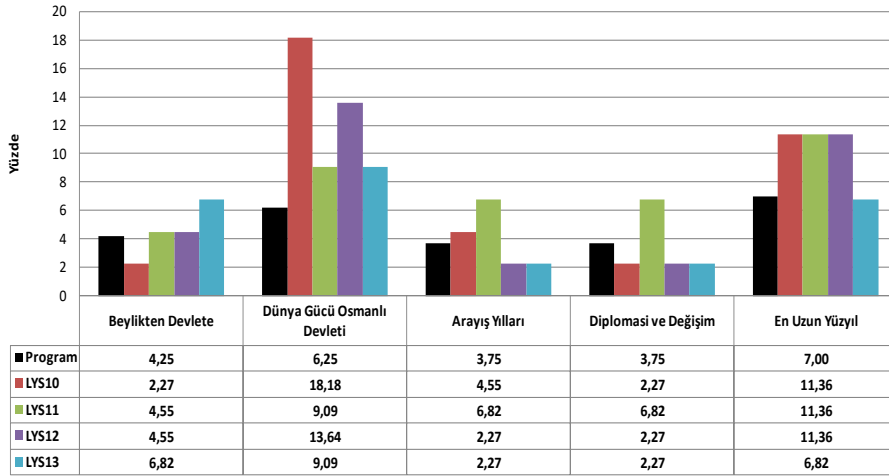
Grafik 4’te 9. sınıf ünitelerinin yıllara göre LYS’deki soru dağılımları ve öğretim programındaki dağılımları görülmektedir.

Grafiğe göre, “*Tarih Bilimi*” ünitesinden 2010, 2011 ve 2013 LYS sınavında hiç soru çıkmamıştır. 2012 LYS’de ise bir soru yer almıştır ve bunun o yıldaki tarih soruları içerisindeki ağırlığı % 2.27’dir. Ortaöğretim programında “*Tarih Bilimi*” ünitesinin ağırlığı % 5’tir. “*Uygarlığın Doğuşu ve İlk Uygarlıklar*” ünitesi incelendiğinde programdaki ağırlığının % 3.5 olduğu görülmektedir. Yıllara göre LYS’deki dağılımı incelendiğinde ise 2010-2012 LYS’de bu üniteden hiç soru sorulmadığı 2013 yılında ise bir soru sorulduğu ve bu sayının % 4.55’e karşılık geldiği görülmektedir. “*İlk Türk Devletleri*” ünitesinin programdaki ağırlığı % 4.5 değerine karşılık gelirken, 2010 LYS’de bu üniteyle ilgili altı soru, 2011 ve 2013 LYS’de ise beşer soru sorulmuştur. 2012

yıldaki soru sayısı ise iki'dir. Buna göre, “İlk Türk Devletleri” ünitesinin soru ağırlığı 2010 LYS’de % 13.64, 2011 ve 2013 LYS’de % 11.36 ve 2012 LYS’de % 4.55’tir. “İslam Tarihi ve Uygarlığı” ünitesinin programdaki ağırlığı % 4’e karşılık gelirken, yıllara göre LYS’deki dağılımı incelendiğinde ise 2010-2012 LYS’de bu üniteden hiç soru sorulmadığı 2013 yılında ise bir soru sorulduğu ve bu sayının % 4.55’e karşılık geldiği görülmektedir. “Türk İslam Devletleri” ünitesinin programdaki ağırlığı % 4.5 değerine karşılık gelirken, 2010 ve 2013 LYS’de bu üniteyle ilgili dörder soru, 2011 LYS’de beş soru ve 2012 LYS’de ise üç soru sorulmuştur. Buna göre, Türk İslam Devletleri ünitesinin soru ağırlığı 2010 ve 2013 LYS’de % 9.09, 2011 LYS’de % 11.36 ve 2012 LYS’de % 6.82’dir. “Türkiye Tarihi” ünitesiyle ilgili 2010, 2011 ve 2013 LYS’de ikişer soru sorulmuştur. Bu değer % 4.55’lik orana karşılık gelirken, 2012 LYS’de sorulan üç soru % 6.82’lik bir orana karşılık gelmektedir.

Grafik incelendiğinde, programla en uyumlu şekilde soru sayısına sahip ünite “Türkiye Tarihi” olarak görülmektedir.

5.5. 10. Sınıf Tarih Dersi Ünitelerinin LYS ve Tarih Dersi Öğretim Programındaki Dağılımlarının İncelenmesi



Grafik 5. 10. Sınıf Ünitelerinin LYS ve Programdaki Yüzde Dağılımları

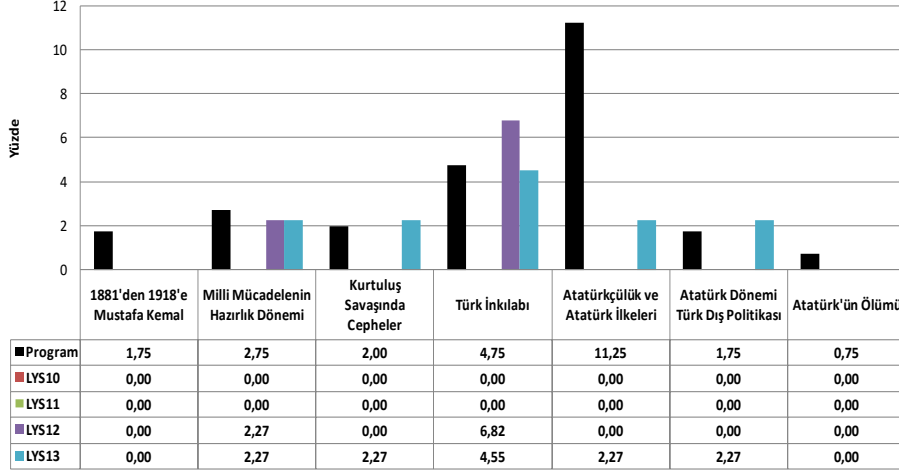
Grafik 5’te 10. sınıf ünitelerinin yıllara göre LYS’deki soru dağılımları ve 10. Sınıf Tarih dersi Öğretim Programındaki dağılımları görülmektedir.



Grafiğe göre, “*Beylikten Devlete*” ünitesinden 2010 LYS’de bir, 2011 ve 2012 LYS’de ikişer ve 2013 LYS’de üç soru sorulmuştur. Bu soruların ağırlıkları yıllara göre % 2.27, % 4.55, % 4.55 ve % 6.82 olarak gerçekleşmiştir. Ortaöğretim programında “*Beylikten Devlete*” ünitesinin ağırlığı % 4.25’tir. “*Dünya Gücü Osmanlı Devleti*” ünitesi incelendiğinde programdaki ağırlığının % 6.25 olduğu görülmektedir. Yıllara göre LYS’deki soru dağılımı incelendiğinde ise bu üniteden 2010 LYS’de sekiz, 2011 ve 2013 LYS’de dörder ve 2012 LYS’de altı soru sorulmuştur. Buna göre 2010 LYS’de “*Dünya Gücü Osmanlı Devleti*” ünitesinden çıkan soruların ağırlığı % 18.18, 2011 ve 2013 LYS’de % 9.09 ve 2012 LYS’de % 13.64’tür. “*Arayış Yılları*” ünitesinin programdaki ağırlığı % 3.75 iken bu üniteden 2010 LYS’de iki, 2011 LYS’de üç, 2012 ve 2013 LYS’de birer soru sorulmuştur. 2010 yılında ağırlık % 4.55, 2011 yılında % 6.82, 2012 ve 2013 yıllarında ise % 2.27 olarak gerçekleşmiştir. “*Diploması ve Değişim*” ünitesi öğretim programında % 3.75 ağırlıkla yer alırken bu üniteden 2010, 2011 ve 2013 LYS’de birer soru sorulmuştur. 2011 yılındaki soru sayısı ise üç’tür. Buna göre, 2011 yılında “*Diploması ve Değişim*” ünitesinin ağırlığı % 6.82 iken diğer yıllar % 2.27 olarak gerçekleşmiştir. “*En Uzun Yüzyıl*” ünitesinden 2010, 2011 ve 2012 yıllarında beşer soru, 2013 yılında ise üç soru sorulmuştur. Buna göre ünitenin sınavlardaki ağırlığı 2010, 2011 ve 2012 yılları için % 11.36 olarak gerçekleşirken, 2013 yılında % 6.82 olarak gerçekleşmiştir. Ünitenin öğretim programındaki ağırlığı ise % 7’dir.

Grafikten de görüldüğü gibi “*Dünya Gücü Osmanlı Devleti*” ve “*En Uzun Yüzyıl*” ünitelerine ait soruların ağırlığı programdaki ağırlığın üstündedir. Grafikteki dikkat çekici bir diğer nokta “*Dünya Gücü Osmanlı Devleti*” ünitesinden 2010 yılında yüksek oranda soru sorulmasıdır.

5.6. T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Ünitelerinin LYS ve T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programındaki Dağılımlarının İncelenmesi



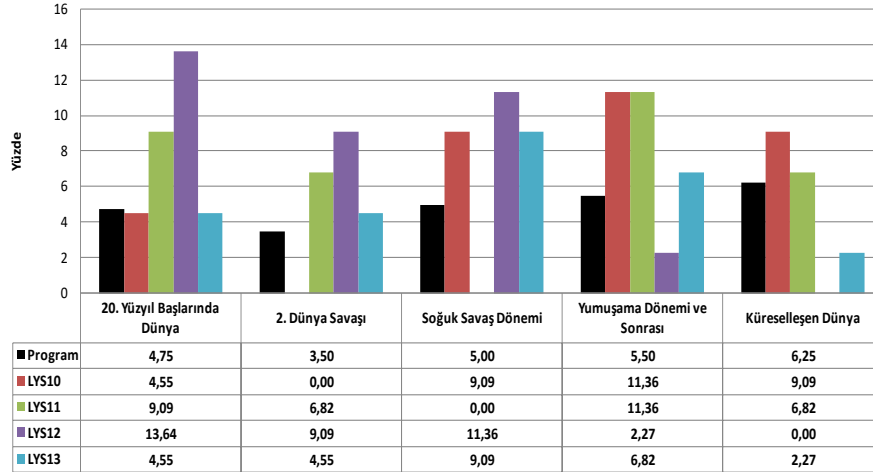
Grafik 6. T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Ünitelerinin LYS ve Programdaki Yüzde Dağılımları

Grafik 6'da T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi ünitelerinin yıllara göre LYS'deki soru dağılımları ve öğretim programındaki dağılımları görülmektedir.

Grafığe göre, "1881'den 1918'e Mustafa Kemal" ve "Atatürk'ün Ölümü" üniteleri programda sırasıyla % 1.75 ve % 0.75 oranında ağırlığa sahip olmasına rağmen 2010-2013 LYS'de bu ünitelerden hiç soru sorulmamıştır. "Milli Mücadelenin Hazırlık Dönemi" ünitesinin programdaki ağırlığı % 2.75 iken 2012 ve 2013 LYS'de birer soru ile % 2.27 ağırlığa sahiptir. "Kurtuluş Savaşında Cepheler" ünitesinin programdaki ağırlığı % 2 iken sadece 2013 LYS'de bir soru sorulmuştur ve ağırlığı % 2.27 olarak gerçekleşmiştir. "Türk İnkılabı" ünitesinin programdaki ağırlığı ise % 4.75'tir. Bu üniteden 2012 ve 2013 yıllarında sırasıyla bir ve iki soru sorulmuştur. Bu soruların ağırlığı 2012 yılında % 6.82, 2013 yılında ise % 4.55'dir. "Atatürkçülük ve Atatürk İlkeleri" ünitesinin programdaki ağırlığı % 11.25 iken sadece 2013 LYS'de bir soru sorulmuştur. Bu sorunun ağırlığı % 2.27'dir. "Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası" ünitesinden sadece 2013 yılında bir soru sorulurken diğer yıllarda hiç soru sorulmamıştır. Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası ünitesinin programdaki ağırlığı ise % 1.75'tir.



5.7. Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi Dersi Ünitelerinin LYS ve Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi Dersi Öğretim Programındaki Dağılımlarının İncelenmesi



Grafik 7. Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi Dersi Ünitelerinin LYS ve Programdaki Yüzde Dağılımları

Grafik 7’de Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi Dersi ünitelerinin yıllara göre LYS’deki soru dağılımları ve öğretim programındaki dağılımları görülmektedir.

Grafığe göre, “20. Yüzyıl Başlarında Dünya” ünitesi programda % 4.75 oranında ağırlığa sahiptir. Bu üniteden 2010 ve 2013 LYS’de ikişer soru, 2011 LYS’de dört soru ve 2012 LYS’de altı soru sorulmuştur. Buna göre “20. Yüzyıl Başlarında Dünya” ünitesi 2010 ve 2013 yıllarında % 4.55, 2011 yılında % 9.09 ve 2012 yılında % 13.64 ağırlığa sahip olmuştur. “2. Dünya Savaşı” ünitesinin programdaki ağırlığı % 3.5 iken bu üniteden 2010 yılında hiç soru sorulmamıştır. 2011 LYS’de üç soru, 2012 LYS’de dört soru ve 2013 LYS’de iki soru “2. Dünya Savaşı” ünitesine aittir. “Soğuk Savaş Dönemi” ünitesinden 2011 LYS’de soru sorulmazken, 2010 ve 2013’te dörder soru, 2012’de ise beş soru sorulmuştur. Buna göre, “Soğuk Savaş Dönemi” ünitesinin 2010 ve 2013 LYS’deki ağırlığı % 9.09, 2012 LYS’deki ağırlığı ise % 11.36 olarak gerçekleşmiştir. Bu ünitenin programdaki ağırlığı ise % 5’tir. “Yumuşama Dönemi ve Sonrası” ünitesinin programdaki ağırlığı % 5.5 iken 2010, 2011, 2012 ve 2013 yıllarına göre soru sayıları beş, beş, bir ve üç’tür. Buna göre, “Yumuşama Dönemi ve Sonrası” ünitesinin 2010 ve 2011 LYS’deki ağırlığının % 11.36, 2012 LYS’deki ağırlığının % 2.27 ve 2013 LYS’deki ağırlığının % 6.82 olduğu söylenebilir. “Küreselleşen Dünya”

ünitesi incelendiğinde programdaki ağırlığının % 6.25 olduğu ancak 2012 LYS’de bu ünite ile ilgili soru çıkmadığı görülmektedir. “Küreselleşen Dünya” ünitesiyle ilgili 2010 yılında dört, 2011 yılında üç ve 2013 yılında bir soru sorulmuştur. Buna göre, ünitenin 2010 yılındaki ağırlığı % 9.09, 2011 yılındaki ağırlığı % 6.82 ve 2013 yılındaki ağırlığı % 2.27 olarak gerçekleşmiştir.

Grafik incelendiğinde, “20 Yüzyılın Başlarında Dünya” ünitesinden 2012 LYS’de program ağırlığından daha fazla oranda soru çıkmasına rağmen diğer ünitelere göre programla daha tutarlı görülmektedir. Çünkü diğer ünitelerde bazı yıllar için soru sayısı 0 (sıfır) olarak görülmektedir.

Tablo 7. Ünitelerin Öğretim Programlarında ve LYS’deki Dağılımları Arasındaki İlişki Katsayıları

Sınav		Program			
		9. Sınıf	10. Sınıf	Ortaöğretim T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük	Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi
LYS 2010	Spearman Korelasyon	.19	.66	.	.82
	p	.72	.23	.	.09
	n	6	5	7	5
LYS 2011	Spearman Korelasyon	.19	.68	.	.10
	p	.72	.20	.	.87
	n	6	5	7	5
LYS 2012	Spearman Korelasyon	.14	.89*	.49	-.70
	p	.80	.040	.26	.19
	n	6	5	7	5
LYS 2013	Spearman Korelasyon	-.09	.81	.74	-.15
	p	.87	.09	.05	.80
	n	6	5	7	5

* p<0.05; ** p<0.01

Tablo 7’de ünitelerin öğretim programlarında ve LYS’deki dağılımları arasındaki ilişki katsayıları verilmiştir.

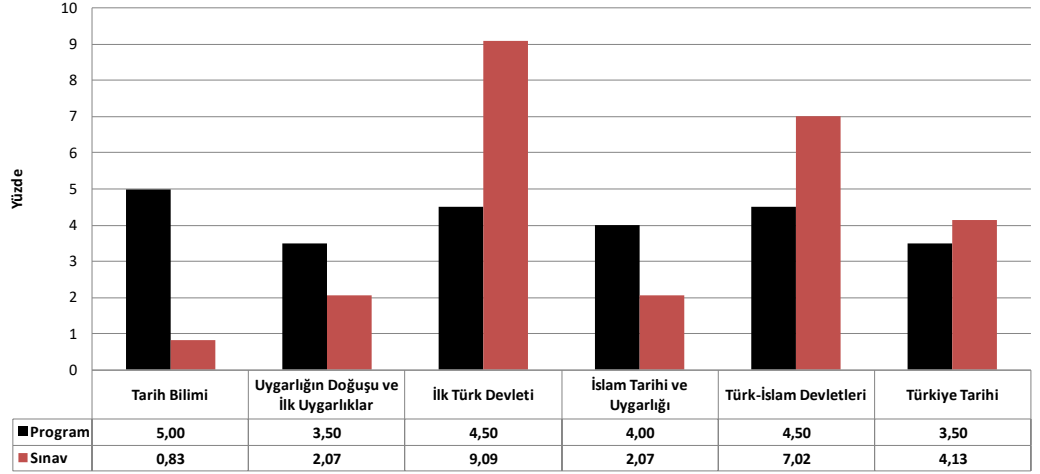
Tabloya göre 2010-2013 LYS ile program ağırlıkları arasındaki ilişkilerin neredeyse tamamında istatistiksel olarak anlamlılık bulunmamıştır (p>0.05). Tablo incelendiğinde, sadece 2012 LYS’deki soru dağılımı ile 10. Sınıf üniteleri arasındaki ilişki anlamlı görülmektedir (p<0.05). Yani, 2012 LYS’de çıkan 10. sınıf tarih soruları ile



10. sınıf tarih dersi öğretim programı ağırlıkları arasında pozitif bir korelasyon olduğu söylenebilir.

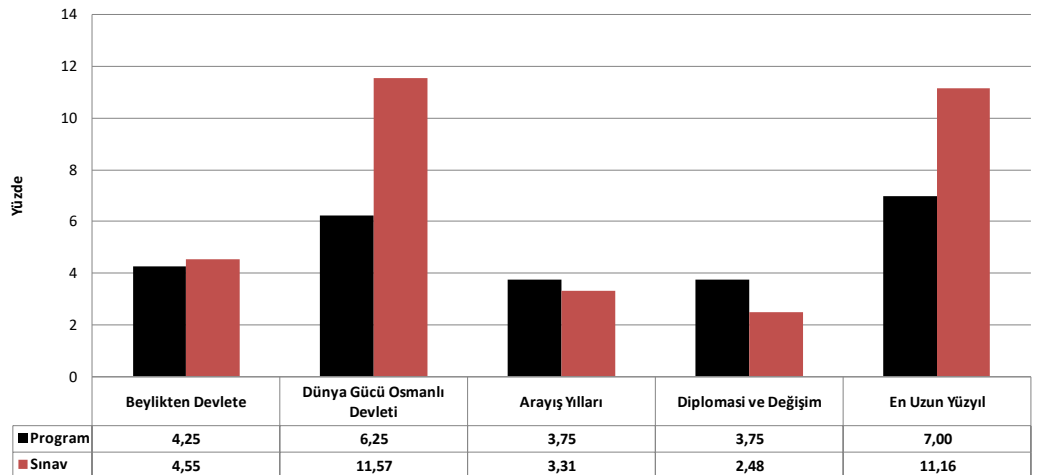
Tablo 6'daki yorumlarla karşılaştırıldığında hazırlanan LYS sorularının programla uyuma düzeyinin YGS sorularına göre daha düşük olduğu görülebilir.

5.8. Ünitelerin Sınavlardaki ve Öğretim Programlarındaki Dağılımlarının İncelenmesi



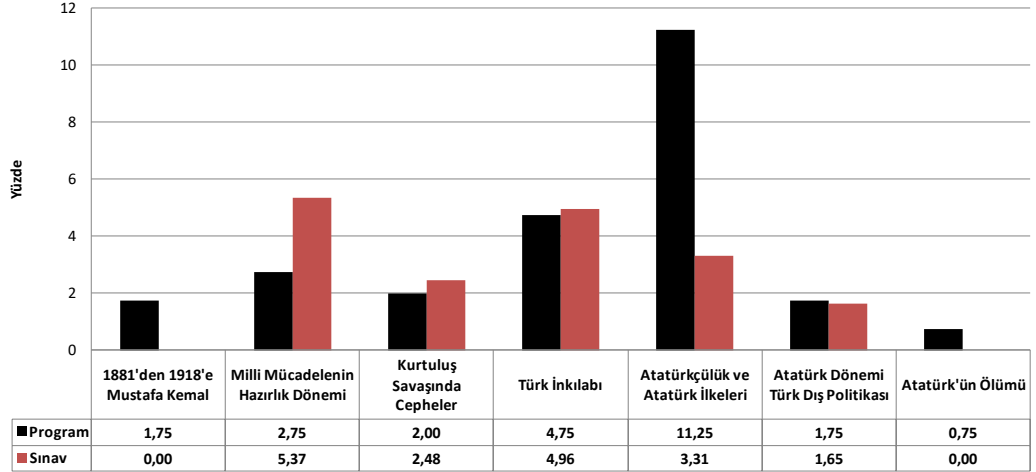
Grafik 8. 9. Sınıf Ünitelerinin Sınavlardaki ve Programdaki Yüzde Dağılımları

Grafik 8'e göre, sınavlarda "Türkiye Tarihi" ünitesiyle ilgili sorular diğer ünitelere göre program ağırlığıyla daha fazla uyumaktadır. Uyuşmazlığın en fazla dikkat çektiği ünite ise "Tarih Bilimi" olarak görülmektedir.



Grafik 9. 10. Sınıf Ünitelerinin Sınavlardaki ve Programdaki Yüzde Dağılımları

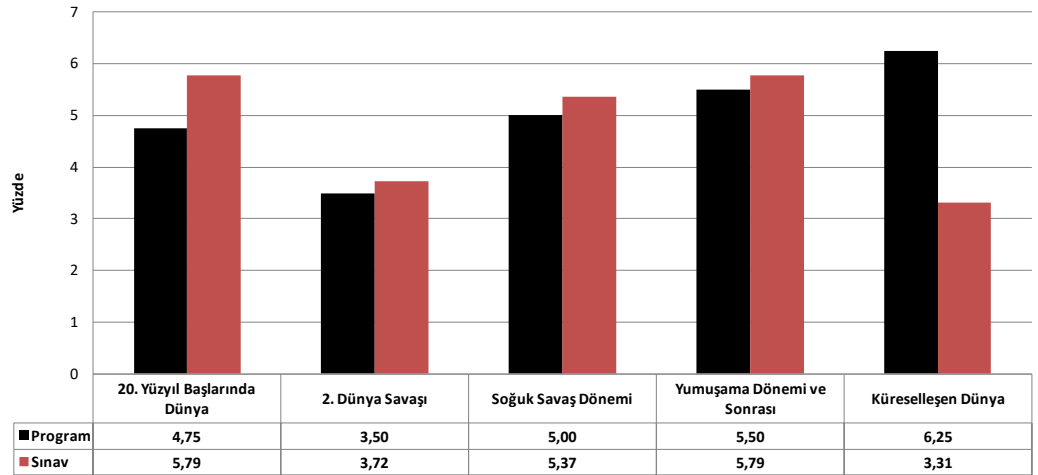
Grafik 9'a göre, sınavlarda "Beylikten Devlete" ünitesiyle ilgili sorular diğer ünitelere göre program ağırlığıyla daha fazla uyuşmaktadır. Bunun yanında "Arayış Yılları" ünitesinin de programla uyduğu söylenebilir. Diğer yandan, uyumsuzluğun en fazla dikkat çektiği üniteler ise "Dünya Gücü Osmanlı Devleti" ve "En Uzun Yıl" olarak görülmektedir.



Grafik 1. T.C İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Ünitelerinin Sınavlardaki ve Programdaki Yüzde Dağılımları

Grafik 10'a göre, sınavlarda "Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası" ünitesiyle ilgili sorular diğer ünitelere göre program ağırlığıyla daha fazla uyuşmaktadır. Bunun yanında "Türk İnkılâbı" ve "Kurtuluş Savaşında Cepheleler" ünitelerinin de programla uyduğu söylenebilir. Diğer yandan, uyumsuzluğun en fazla dikkat çektiği ünite ise "Atatürkçülük ve Atatürk İlkeleri" olarak görülmektedir. Bu üniteye programda büyük bir ağırlık verilirken sınavlarda gerekli sayıda soru sorulmadığı görülmektedir.





Grafik 2. Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi Dersi Ünitelerinin Sınavlardaki ve Programdaki Yüzde Dağılımları

Grafik 11'e göre, sınavlarda "2. Dünya Savaşı" ünitesiyle ilgili sorular diğer ünitelere göre program ağırlığıyla daha fazla uyushmaktadır. Bunun yanında "Yumuşama Dönemi ve Sonrası" ve "Soğuk Savaş Dönemi" ünitelerinin de programla uyushduğu söylenebilir. Diğer yandan, uyushmazlığın en fazla dikkat çektiği ünite ise "Küreselleşen Dünya" olarak görölmektedir. Bu üniteye programda verilen ağırlığın yaklaşık yarısı kadar soru sorulmuştur.

Tablo 1. Ünitelerin Programlarda ve LYS'deki Dağılımları Arasındaki İlişki Katsayıları

	Program	Program				
		9. Sınıf	10. Sınıf	T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük	Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi	Genel
Sınav	Spearman Korelasyon	-.04	.87	.83*	-.20	.58**
	P	.93	.05	.02	.74	.04
	N	6	5	7	5	23

* p<0.05; ** p<0.01

Tablo 8'de 2010-2013 yıllarında hem YGS ve hem de LYS'de çıkan sorularla sınıflara göre program ağırlıkları arasındaki ilişki katsayıları verilmiştir.

Tablodan da göröldüğü gibi, sınavlarda çıkan soruların dağılımı sınıf ayrımı olmaksızın genel olarak programla uyumludur ($r=0.58$; $p<0.05$). Ancak sınıflar düzeyinde incelendiğinde sınav soruları ile sadece T.C İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi program ağırlıkları arasındaki ilişkinin anlamlı olduğu görölür ($p<0.05$).

Dolayısıyla soruların hazırlanmasında sınıfların program ağırlıklarının çok fazla dikkate alınmadığı söylenebilir.

SONUÇ

YGS ve LYS'de 2010 – 2013 yılları arasında sorulan soruları incelediğimiz bu çalışmamızda soruların sorulduğu ünitelerin program ağırlıkları ve soru sayılarına baktığımızda bir dengesizlik durumu dikkati çekmektedir. Bu da ortaöğretim boyunca ağırlık verilen bazı konuların aynı oranda soru getirmemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla YGS ve LYS Tarih soruları sınıflara göre homojen bir dağılım göstermemektedir. Hâlbuki daha sağlıklı bir ölçme ve değerlendirme ancak sınıflar düzeyinde homojenliğin sağlanması ile mümkün olabilir. Dolayısıyla, YGS ve LYS tarih soruları “kapsam geçerliği” açısından önemli sorunlar içermektedir. Kapsam geçerliği soruların konulara dağılımında homojenliğin gerçekleştirilmesi ile sağlanabilir. Bu nedenle tarih öğretiminin iyi yapılması ve hatta bazı özel yöntemlere başvurularak gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Buna bağlı olarak şu önerilerde bulunulabilir:

Sınav soruları, ortaöğretim ders programlarındaki ünitelerin ağırlıklarına göre hazırlanabilir.

YGS ve LYS sorularının dağılımı, Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programları çerçevesinde belirlenen düzeyler ile uyumlu olabilir.

Sınavlarda, müfredatta yer alan her konudan soru yöneltmeye gayret gösterilebilir. YGS ve LYS'de yer alacak sorular için "Kapsam Geçerliği" ilkesine uyulabilir. Programı hazırlayan kurumla sınav sorularını hazırlayan kurum arasında iş birliğine gidilebilir.

Tarih dersleri konusunda bir öğrencinin neleri bilmesi gerektiği konusu açıklık kazanmamıştır. Sınavlarda her yıl bir başka konuya ağırlık verilip diğer konuların ihmal edilmesi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Dolayısıyla soruların konulara göre dağılımı önceden tespit edilip yayımlanabilir. Soruların konulara göre dağılım yapılırken öğrencinin genel tarih bilgisi de ölçülebilir.

Özellikle 2013 YGS'de tüm öğrenciler için zorunlu olarak okutulan tarih dersi soru sayısının 17'den 15'e



düşürülmesi nedeniyle ortak kavramlar etrafında farklı üniteler birleştirilerek soru sorulabilir.

Soruların konulara göre dağılımı önceden planlanmadığı için her yıl bir başka konuda yığılma olduğu görülmektedir. Bunun önüne geçebilmek için konulardan çıkacak soru sayıları belirlenebilir ve bunlar hedefi zorlayacak ölçüde azaltılıp çoğaltılmayabilir.

KAYNAKÇA

Arslan, M. (1999). 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Yükseköğretimin Durumu ve Belli Başlı Sorunları, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, 195 – 211.

Başkan, G.A. (2001). Türkiye’de Yükseköğretimin Gelişimi, *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 1, 21 – 32

Binbaşıoğlu, C. (1983). Eğitime Ölçme ve Değerlendirme. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi

Dinç, E. (2004, 6-9 Temmuz). Tarih Öğretmen Adayı, Öğretmen ve Eğitimcilerinin Mevcut Lise Tarih Müfredat Programı ve Tarih Öğretiminin Amaçları Hakkındaki Görüşleri. XIII. Ulusal Bilimler Kurultayı’nda sunuldu, Malatya.

---. (Güz, 2011). Eski ve Yeni Ortaöğretim Tarih Programının Amaç ve İçerik Özelliklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, Cilt:11; Sayı:4; 2135-2153.

Koçak, K. (1998). Cumhuriyetten Günümüze Tarih Anlayışı ve Ortaöğretim Kurumlarında Tarih Öğretimi (1923 – 1992), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Küçükcan, T. ve Gür, B. S. (2010). Türkiye’de Yükseköğretim Karşılaştırmalı Bir Analiz. Ankara: SETA Yayınları.

Milli Eğitim Bakanlığı (2007). Ortaöğretim 9. Sınıf Tarih Dersi Programı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Milli Eğitim Bakanlığı (2011). Ortaöğretim 10. Sınıf Tarih Dersi Programı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Milli Eğitim Bakanlığı (2012). İlköğretimden Ortaöğretime Ortaöğretimden Yükseköğretime Geçiş Analizi. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Milli Eğitim Bakanlığı (2012). Ortaöğretim Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi Dersi Öğretim Programı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Milli Eğitim Bakanlığı (2012). Ortaöğretim Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Öztürk, İ. H. Yeni Ortaöğretim Tarih Programları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme. Eğitim Araştırmaları Birliği. Web: <http://www.eab.org.tr/eab/2009/pdf/102.pdf> adresinden 30 Kasım 2013'te alınmıştır.

Tekindal, S. (2010). Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yükseköğretim Kurumu (2007). Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi. Ankara: Yükseköğretim Kurumu.





Journal of Analytic Divinity

International Refereed Journal

Volume 1/1, p. 129-149

DOI Number:

ISSN: **2602-3792**

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

SOSYOLOJİK BAĞLAMDA YUSUF AKÇURA DÜŞÜNCESİ VE DİN

Bekir ŞAHİN *

ÖZET

Batı modernleşmesinin etkileri karşısında Osmanlı ve Cumhuriyet aydını, tehdit edici meydan okumaya bir cevap üretme gayretine girmiştir. Özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinden başlamak üzere pek çok siyasal fikir "kurtuluş" olma ümidiyle tartışılmıştır. Dönemin zor koşulları karşısında farklı sentezler ve yorumlarla aydınlar Batı medeniyeti karşısında nasıl tavır alınacağına dair ciddi görüşler ortaya koyarak mücadele etmişlerdir. Özellikle bu çalışmanın konu edindiği Yusuf Akçura ve fikirleri, dönemin öne çıkan düşünce akımları ve kültürel durumunu anlama noktasında önemlidir. Bu bağlamda çalışmanın problemi Yusuf Akçura düşüncesi ve din ilişkisini anlamaktır. Amacımız ise Akçura'nın Türkçü düşünce geleneğindeki konumuna bağlı olarak dönemin sosyal ve siyasal şartlarının dini anlama ve yorumlamada ne tür farklılıklar ortaya çıkardığını ortaya koymaktır. Akçura özelinde Türkçülük akımının Osmanlı'nın ana akım düşünceleri içerisinde güçlü bir yer edindiği, Akçura'nın şahsi hayatının fikirlerinde dengeli bir milliyetçilik vurgusu ortaya çıkardığı nihayet Akçura'nın düşünsel altyapısının özgünlüğü çalışmada dikkat çeken sonuçlar arasındadır.

Anahtar Kelimeler

Yusuf Akçura, Milliyetçilik, Türkçülük, Din, Sosyoloji

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, FDB (Din Sosyolojisi), bekirsahin06@gmail.com

Bu makale aynı yazar tarafından hazırlanan "Yusuf Akçura'nın fikirleri üzerine sosyolojik bir inceleme" adlı Kastamonu Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda bitirilen yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

YUSUF AKÇURA'S THOUGHT AND RELIGION IN SOCIOLOGICAL CONTEXT

ABSTRACT

The Ottoman and Republican intellectuals have sought to produce a response to a threatening challenge in the face of the effects of western modernization. Many political ideas have been debated in the hope of "salvation", especially starting from the last days of the Ottoman Empire such as Turkism, Othmanism, Islamism, Westernism. With different syntheses and interpretations in the face of difficult conditions, the intellectuals struggled by expressing serious opinions on how to stand against Western civilization. In particular, Yusuf Akçura and his ideas are important in understanding the current state of thought and cultural situation of the period. The problem of paper is to understand Yusuf Akçura's thought and religion. Our aim is to reveal the differences in the social and political conditions of the period depending on Akçura's ideas in the tradition of Turkism. Akçura's intellectual infrastructure of Akçura is one of the remarkable results in the study of Turkism, in which the Ottoman Empire had a strong place in the mainstream thinking and also Akçura's personal life emphasized a balanced nationalism in his ideas.

Keywords

Yusuf Akçura's Thought, Nationalism, Turkism, Religion, Sociology

SOSYOLOJİK BAĞLAMDA YUSUF AKÇURA DÜŞÜNCESİ VE DİN

GİRİŞ

1789 Fransız Devrimi ile fitili ateşlenen ve önü alınamaz bir hızla yayılan milliyetçilik akımı, dünya tarihi boyunca hüküm sürmüş olan devasa imparatorlukların çöküşünü hızlandırması ile XIX. yüzyıla damgasını vurmuştur. Bu akımın yıkıcı tesiri öyle bir hal almıştı ki, XX.



yüzyıl bu baş döndürücü yeni trendin domino etkisi yaratmasıyla, heybesinde iki büyük dünya savaşı barındırmak zorunda kalmıştı. Kavimler, diller, kültürler ve gelenekler; insanlık tarihi boyunca var olagelmışlerdir. Ancak bir millete mensup olma bilincine uzanan süreç, bu ihtilalden sonra ortaya çıkan ve yeni sayılabilecek bir olgudur (Georgeon 1996: 6).

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş felsefesi ve bu yeni devletin fikri temellerinin altyapısında önemli katkısı olan Türkçülük, teşkil ettiği pozisyon itibariyle polemik konusu olmaktan sıyrılamamıştır (Uçar 2008: 26). Yusuf Akçura, işte böyle bir ortamda tarih sahnesine çıkacak ve sancılı geçecek olan rejim değişikliklerine gebe coğrafyalarda fikir adamlığı yapma cesaretini gösterecekti. Akçura'nın Türkçülüğü, Avrupa nasyonalistlerinin hedeflediği ırki temellendirmelerle bezenmiş, pragmatik kodlarla örülü emperyalist çizgide bir yapıyı içermiyordu. Bilakis, milliyet kavramının her millet için doğal bir hak olduğunu ve bu doğal hakkı talep ettiklerinde, diğer milletlere de aynı ölçüde hak olarak görülmesinin gerekliliğini tez edinen bir yaklaşımla, demokratik Türkçülüğü savunmuştur (Şahin 2017: 48).

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden Türkiye Cumhuriyeti'ne varan tarihsel süreç içerisinde kapitalist düzen ve doğurduğu emperyalist politikaların ivme kazanması sonucu, Osmanlı bünyesindeki aydınların kafası oldukça karışıktır. Avrupa kaynaklı çeşitli ideolojileri öğrenebildikleri ölçüde kendi geleneksel yapılarına uyarlamaya çalışan aydınların bocalaması eklektik bir düşünce sistemini ortaya çıkarmıştır. Elbette söz konusu aydınların nihai hedefi, Osmanlı'nın devamlılığını sağlamak ve devleti bu çıkılması güç durumdan kurtarmaktır. Ancak temel problem, Avrupa kaynaklı fikri akımları toplumla harmanlayamamaktır. Bu durumda güçlü alt yapısı itibariyle Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlılık karşısında söz konusu problemi aşacak niteliktedir (Akçura 2001: 81).

Bu bağlamda çalışmanın problemi Yusuf Akçura özelinde Türkçülük ve din ilişkisini anlamaktır. Amacımız ise Akçura'nın Türkçü düşünce geleneğindeki konumuna bağlı olarak dönemin sosyal ve siyasal şartlarının dini anlama ve yorumlamada ne tür farklılıklar ortaya çıkardığını ortaya koymaktır.

Çalışma, anlayıcı yaklaşım temelli tarihsel dökümantasyon tekniğiyle tarama-değerlendirme-karşılaştırma-yorumlama esasına göre Yusuf Akçura'nın fikirlerini objektif olarak sosyolojik bir perspektifle değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Yusuf Akçura'nın Ailesi ve Gençlik Yılları

Kuzey Türklerinin en eski ve soylu ailelerinden biri olarak bilinen Akçura ailesinin geçmişi, dört yüzyıl öncesine dayanır. Yusuf Akçura, Tataristan Muhtar Cumhuriyetinin güneyinde İdil Nehri üzerindeki Simbir

şehrinde dünyaya gelmiştir. Akçura'nın doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 1872, 1876 ve 1879 yıllarında doğmuş olabileceği gibi farklı bilgiler mevcuttur (Akçura 2005a: 21). Akçura'nın hayatının ilk yılları Lahovka'da, fabrikalarının yakınındaki ahşap bir köşkte geçmiştir (Georgeon 1996: 18). Burada 6 yaşına kadar kalan küçük Yusuf, Abdülmend isimli bir hocadan okuma yazma becerisi üzerine dersler alır (Togay 1944: 19). Yusuf Akçura'nın dünyaya gelişinden hemen sonra 1877'de patlak veren Türk-Rus savaşı (93 harbi) beraberinde Rusya'da etkisini gösteren ekonomik bunalımlar, babasının iş hayatında da etkisini göstermiştir (Togay 1944: 3). Yusuf'un babası Hasan Bey'in savaşın başladığı yıllarda işlerinin bozulması ve ani bir şekilde vefat etmesiyle Yusuf ve annesi için sıkıntılı geçecek günler başlamıştır. Yusuf altı yaşında iken annesinin kızak seyahati esnasında kaza geçirmesi, Banu Hanım'ın yatağa düşmesi ve doktorların sıcak memleketlerde ikametini daha yararlı olabileceğini tavsiye etmeleri, anne ile çocuğun İstanbul'a göç etmelerinde önemli bir ekten olmuştur. İstanbul'a yerleştikten sonra artık Yusuf'un eğitim hayatı başlamıştır (Togay 1944: 3).

Annesinin tedavisi için Bursa kaplıcalarına gitmek zorunda olmaları, Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti ve Türk kahramanlara ait hikayelerin destansı bir üslupla anlatılması Yusuf'u derinden etkilemiştir. Bu hikayeler onda, Milliyetçilik şuurunun kazanılmasında önemli bir dönüm noktası olmuştur (Togay 1944: 24). Akçura, 1887 yılında Fatih Askeri Rüştiyesinde yer bulamadığından mecburen Koca Mustafa Paşa Rüştiyesine kaydını yaptırmak zorunda kalır. Yusuf'un gittiği Koca Mustafa Paşa Rüştiyesinde farklı milletlerden birçok arkadaşının olması, milliyetçi düşüncelerinde bir hareketlenme meydana getirmiştir (Şahin 2017: 19). Yusuf'un Harbiye'de bulunduğu yıllar, Osmanlı-Yunan Savaşı'na denk gelen yıllardır. Kazanılan zafer milli duyguları tekrar şahlandırmıştır. Yusuf'un benliğinde şuurulu Türkçülük bu dönemlerde gelişmeye başlamıştır (Georgeon 1996: 16).

Yusuf, Türk âlemine yeteri kadar hizmet edemediğini düşünerek kendini mutsuz hissediyordu. Bu yüzden bir an evvel Avrupa'ya giderek hayalini kurduğu eğitimi almayı hedefliyordu (Şahin 2017: 23). 1899 yılında Akçura arkadaşı Ahmet Ferit ile binbaşı Şevket Bey'in de yardımıyla Tunus üzerinden Paris'e geçmişlerdir. Akçura ve Ahmet Ferit "Siyasi Bilimler Serbest Okulu'na" girerek o dönemin meşhur hocalarından dersler almışlardır. Paris'te geçirdiği ilk günlerde düşünceleriyle Akçura'nın fikri gelişiminde büyük tepkimelere yol açan doktor Şerafettin Mağmumi ile tanışmıştı. Mağmumi, Osmanlı'nın bozuk idari yapısının düzene girmesinin gerekliliğini, Osmanlılık fikrinin köhnemiş bir düşünce biçiminden ibaret olduğunu, Türk olmayan unsurlarla uzlaşma zemini bulmanın imkânsızlığından bahsetmiştir. Tek çıkar yol olarak da Türk milliyetçiliğini savunmuştur (Akçura 2001: 45). Akçura'nın, doğduğu



Rusya ve eğitim gördüğü Türkiye'den izlenimleri, Türkçülüğü konu alan eserler ve Paris'teki yaşamında yakın çevresinden edindiği bilgiler ışığında, zihinsel reflexleri bir hayli derinlik kazandı. Siyasi ilimler akademisinde aldığı derslerle milliyetçiliği ve Türkçülüğü siyaset sahasında düşünmeye başladı (Akçura 2005a: 101). Yusuf Akçura, yaşamı boyunca milli meseleleri en çok paylaşacağı yakın çalışma arkadaşı Sadri Maksudi (Arsal) ile de ilk defa Paris'te karşılaşmıştır (Temir 1997: 10-11).

Yusuf, okuluna devam ettiği yıllarda Genç Türkler topluluğuna da katılmayı ihmal etmedi. Ahmet Rıza Bey önderliğinde Türkçe yayımlanan Şura-yı Ümmet gazetesine birkaç makale, Fransızca Meşveret gazetesinde, Fransız gazetecilerden Emile Male (1862-1954) ve Debedour'u eleştiren eden yazılar göndermiştir. 1903 yılında Yusuf, Paris Serbest İlimler Akademisi diplomasını (Osmanlı Saltanatı Kurumları Tarihine Ait Bir Deneyim) adlı bitirme teziyle üçüncü olarak almıştır (Akçura 2005a: 108). 1904 yılında Akçura, Kahire'deki bir "Türk" gazetesine meşhur eseri "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı makalesini yazıp göndermiştir. Akçura'nın en önemli eseri olan "Üç Tarz-ı Siyaset" ilk defa Türkçülük meselesini bu kadar derinden konu edinmiş, Osmanlı Devleti'nin izlediği siyaseti üç ana başlık altında (Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık) toplamıştır. Akçura, bu siyasetin olumlu ve olumsuz yönlerini açık yüreklilikle ifade etmekten geri durmamıştır (Ercilasun 1993: 49). Bazı batılı yazarlar, "Üç Tarz-ı Siyaset"i "Türkçülük" tarihinde oynadığı rolü diğer sosyal hareketlerle kıyaslayarak şöyle demişlerdir: 'Bu makale, Marxistler için Komünist Manifestosu ne ise, Pantürkistler için de odur. Bu yüzden Akçuraoğlu'na, Türk birliği kurucu önderi gözüyle bakmaktadırlar (Georgeon 1996: 65).

Türk dilini bütün lehçeleri de dahil olmak üzere çok iyi bilen, Fransızca'yı da bir o kadar iyi kullanabilen Akçura, Rusça'ya da yabancı biri değildi. 59 yıllık yaşamı boyunca siyaset, tarih, sosyoloji, ekonomi, edebiyat, diplomasi, eğitim gibi birçok alanda makale ve kitap yazmıştır (Şahin 2017: 32).

Milliyetçilik Bilincinin Oluşumu ve Fikri Temelleri

İrk üzerine bir Türk milleti teşekkülü süreci oldukça yenidir. Gerek Osmanlı Devleti'nde gerekse gelip geçen diğer Türk devletlerinde bu fikir mevcut değildi. Tanzimat ve Genç Osmanlılık hareketlerinde de, Türk unsurları birleştirme gibi bir gayenin olduğu söylenemez. Akçura'da Türkçülük fikri, Rusya, Fransa ve Türkiye'de yaşamış olduğu deneyimler neticesinde gelişim göstermiştir (Sarıay 2004: 67). Rusya ziyareti esnasında küçük dimağında belirlemeye başlayan milliyetçilik fikri, İstanbul'daki rüştiye ve harbiye yıllarında filizlenmişti. Paris yıllarında olgunlaşma evresine girmiş olmakla birlikte, Rusya ve İstanbul'daki siyasi ve akademik kimliği onu pişirmeye yetmişti (Sancaktar 2005: 65).

Fransa'da eğitim gördüğü yıllarda bu milliyetçilik düşünceleri daha belirgin olmaya başlamış, fikirlerini savunma aşamasına geçmiştir. Batı'da

farklı milliyetçilik anlayışlarını yakından takip etme imkanı bulmuş, Türkçülük akımını yazılarıyla anlatma çabası içerisinde olmuştur. Osmanlıcılığı savunanları eleştiren Akçura, bu akımın imparatorluğun parçalanmasını engelleyemeyeceğini, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşunun ancak, Türkçülük akımı ile gerçekleşebileceğini dile getirmiştir (Bayraktutan 1996: 76).

Türkçülük fikri, çok daha erken bir arka plana sahip olmasına rağmen, o döneme kadar sistematik olarak ele alınmamıştır. Ancak, çağdaş düzeyde sosyal problemleri de göz önünde tutulduğunda, özgün bir yapıyla dile getirilmesi ve yayımlanan eserlerle toplumun aydınlatılması Yusuf Akçura ile olmuştur. Akçura'nın bu vatanın kurtuluşunun bir gereği olarak gördüğü politikaları tartışmaya sunması ve açıkça olmasa da üstü kapalı olarak Türk Milliyetçiliği taraftarı olduğu eseri, 'Üç Tarz-1 Siyaset' zamanın çok ötesinde bir yapıt olarak Türkçülük fikrini savunma yolunda rehber olmuştur. Akçura'nın çok genç yaşlarında kaleme aldığı bu eser, XX. Yüzyılın Türkçülük adına en önemli eserleri arasında yerini almıştır. Gayri Müslim unsurların, ülke idaresinde son derece etkin rol oynadığı bir dönemde, Akçura'ya göre ülkenin kurtuluşu için sığınılacak tek liman, milliyet unsuruydu. Bu düşünce sisteminin tesis edilmesiyle, ekonomik ve siyasal bağımsızlığa ulaşımın daha kolay olacağı kanaatindeydi (Akçura 1910d: 280).

Türkçülüğü ve Türkçülüğün Yayılmasındaki Çabaları

Türk milliyetçiliği konu edinen yazıların ilk belirtilerini Namık Kemal'in eserlerinde görmekteyiz. Ancak bilimsel ve özgün açıdan Türk milliyetçiliğinin ilk kaleme alınışı Yusuf Akçura ile başlamıştır. Akçura'nın fikir bazında Türkçülük anlayışını tartışmaya açması ve Türk milliyetçisi olduğunu beyan ettiği ünlü eseri "Üç Tarz-1 Siyaset" Türk milliyetçiliğinin başlangıç noktası kabul edilir (Şenoğlu 2006: 47). Yusuf Akçura'ya göre, milliyet ve din kavramları buldukları çağın en önemli konularıdır. Medeniyetlerin gelişimini etkileyeceğini düşündüğü bu fikri akımları yazdığı Türk Yurdu Dergisi'nde "Türk Aleminde" başlığı adı altında "A.Y." rumuzuyla imzasız olarak birçok kez yayımlamıştır. Bu yazılarında Türk dünyasında olup biten her ne varsa onlarla ilgilenmesi, Türkçülük politikasının Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarıyla yeterli kalmayacağını, dünyanın neresinde olursa olsun o kişiyle ilgilenilmesi gerekliliğini dile getirmiştir (Mardin 1992a: 28). Osmanlı İmparatorluğu tarihi göz önüne alındığında, bu dergi tarafından ilk kez alenen Türk vatandaşlara hitap edilmiş, daha önce hiçbir dergi ve gazete de ele alınmayan konuları araştırmayı hedeflemiştir. Dergi başlığında "*Türklerin Faidesine Çalışır*" ibaresini kullanarak, Türk milliyetçiliğinin oluşmasında ne kadar etkin rol oynadığını göstermiştir (Turhan 2006: 76). Türk Yurdu Dergisi, tüm dünya Türklüğünü kapsayacak düzeyde yayın ilkelerine bağlı



bir misyon üstlenmiştir. Ayrıca, farklı görüşleri bünyesinde barındıran sosyalist bir yazar olan Parvus Efendi dahi dergide kendine yer bulabilmiştir (Üstel 1997: 75). Türk Yurdu dergisi, Türkçülük akımını oldukça fazla etkilemiştir (Bayraktutan 1996: 34). Bu etkileşimin ana unsuru kuşkusuz Yusuf Akçura'dır. Yusuf Akçura'nın milliyetçiliği, insan haklarına saygılı, barış gönüllüsü ve çağdaş uygarlık düzeyinin sağlanması için verilen çabayı temsil eder. Akçura'nın milliyetçilik anlayışı, M.K. Atatürk'ün milliyetçilik anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Atatürk: "Bize milliyetçi derler, fakat biz öyle bir milliyetçiyiz ki, bizimle iş birliği eden bütün milletlere hürmet ve riayet ederiz. Bizim milliyetçiliğimiz bencil ve mağrurane milliyetçilik değildir" (Kat 2003: 78) demiştir.

Akçura, bir Türk milliyetçiliği stratejisi çizilmesinde ve bunun hayata geçirilmesinde önemli bir rol oynadı. Uluslararası ilişkiler sorununa her zaman ilgi duymuştur. Nitekim Tercüman'da ve Sırat-ı Müstakim'de Türklerin ve Osmanlı Devleti'nin uluslararası arenadaki konumuna ilişkin köklü çözümler yayımladı. Ünlü "Şark Meselesi" üzerine de birçok önemli makale, hatta bir de kitap yazdı ve konunun birçok yönünü ayrıntılı bir biçimde işledi (Akçura 1920: 69). Akçura, uluslararası ilişkileri objektif bir perpektifle ele alıyordu. Ona göre, ekonomik, siyasal ve dini bağlamda büyük güçlerin oyun sahnesi olan bu alanda ahlaki kaygıların yeri olamazdı; yapılması gereken şey, amaca ulaşmak için bu sahadan yararlanmayı bilmektir (Şahin 2017: 57).

Akçura, Türkçülük akımının Demokratik Türkçülük ve Emperyalist Türkçülük olmak üzere iki ana kola ayrıldığını ifade eder (Akçura 2001: 28). Akçura, demokratik Türkçülüğün milliyet esaslarının her millet için doğal bir hak olduğunu ve bu hakkı talep ettiklerini dile getirirken, diğer milletlere de aynı ölçüde hak olarak gördüklerini söylemiştir. Örneğin demokratik Türkçüler Osmanlı İmparatorluğu'nda Arapların, Arnavutların ve diğer milletlerin bu hakkın tezahürü olan milliyetçi toprak bütünlüğü taleplerinin verilmesinden yana olmuşlardır (Akçura 1924: 7). Akçura, emperyalist Türkçüleri tarif ederken ise, Avrupa nasyonalistelerine benzediklerini, bu düşüncede olan şahısların, hakkı olandan değil, yarar gözeterek hareket ettiklerini ifade etmiştir (Akçura 2001: 43). Akçura, kendini 'Demokratik Türkçü' olarak tarif etmektedir. Osmanlı toplumunun da demokratik Türkçülükten yana tavır takınmalarını, onun bütün ilkelerini korumalarını ve asla bu haklı mücadeleyi bırakmamalarını tavsiye etmiştir. Emperyalist milliyetçiliğin hala var olduğunu ama önünde sonunda yok olmaya mahkum olacağını söylemiştir (Şahin 2017: 76).

Yusuf Akçura, Türkçülük faaliyetlerini üç ana kola ayırmıştır. İlk evre, Kırım Savaşı'nın akabinde öncülüğünü Ahmet Vefik Efendi'nin yaptığı Şinasi Paşa, Mustafa Celaeddin Efendi ve Ziya Paşa'nın da içinde olduğu 1865-1879 yıllarını kapsar. Ahmet Mithat Efendi ve Cevdet Paşa liderliğinde 1880'li yılların başları ikinci evredir. Üçüncü evre Türkçülüğü

ise, 1897-1900 yılları arasında Şemsettin Sami Bey, Necip Asım Bey, Bursalı Tahir Bey gibi şahısları içine alan bir dönemdir (Akçura 2005: 32).

Yusuf Akçura'nın Türkçülüğü hakkında Cafer Seydahmet şu sözleri kullanmıştır: “Bütün Türklerin, milliyetçiliğin kuvvetini anlamalarında, milli mefkureyi, Türkçülüğü bulmalarında, kültürde ve siyasi hayatlarında bunun tatbikine geçmelerinde hiç kimse Yusuf Bey kadar müessir olmamıştır” (Gökalp 2005: 24). XIX. Yüzyılın ilk döneminden itibaren imparatorluklar için tehdit unsuru olan, yapılarını çatırdatan ve onları parçalayan bu yeni güce Akçura, ‘tohum-ı milliyet’ adını vermiştir. Türkçülük, Türk milletini yükseltmek demektir (Akçura 2001: 15). Akçura'ya göre: “Müslümanlar evvelden beri alıştikları boyun eğmek, yalvarma ve yüze gülme siyaseti ile darbelerden korunacaklarını tasavvur ediyorlarsa çok yanılıyorlar” (Akçura 1910d: 13).

Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset’inde Türk Birliği siyasetini, bu siyasetin tatbikinde yaşanacak faydaları ve sorunları ele almıştır. Akçura şöyle demiştir: “Türk birliği siyasetiyle Osmanlı ülkesindeki Türkler, hem dini hem ırki bağlar ile pek sıkı, birleşecekler ve esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş sair Müslüman unsurlar Türklüğü benimseyecek ve henüz hiç benimsememiş unsurlar da Türkleştirilebilecekti. Lakin asıl büyük fayda; dilleri, ırkları, adetleri ve hatta ekseriyetlerinin dinleri bile bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa'nın şarkına yayılmış bulunan Türklerin birleşmesine ve böylece diğer büyük milletler arasında varlığını muhafaza edebilecek büyük bir siyasi milliyet teşkil eylemelerine hizmet edecek ve iş bu büyük toplulukta Türk toplumlarının en güçlü ve en medenileşmiş olduğu için Osmanlı Devleti en mühim rolü oynayacaktı... Bu faydalara mükabil, Osmanlı ülkesinde meskun, Müslim olup da Türk olmayan ve Türkleştirilmesi mümkün bulunmayan kavimlerin Osmanlı Devleti elinden çıkması ve İslamiyetin Türk ve Türk olmayan kısımlara ayrılarak, artık Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan Müslümanlar ile ciddi bir münasebeti kalmaması mahzurları vardır” (Akçura 2001: 19).

Akçura, Türk milliyetçiliğinin anlaşılması için birçok dergi ve gazete çalışmalarına önderlik etmiştir. Türk Derneği, Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Ocağı'nın kuruluşunda yer alması bunların bazılarını örnek olarak gösterilebilir (Akçura 2005a: 32). Akçura'ya göre, çağdaş bir devletin milli olma zorunluluğu vardır ve bu devletin en önemli unsuru da millettir: “Çağdaş bir devletin en önemli unsuru olan millet, türdeştir: Çoğunlukla aynı dili konuşur; fertlerin bilimsel ve düşünsel düzeyi, hukuku, ahlakı, estetik hatta siyasi fikir ve hisleri çok farklı değildir. Çağdaş bir devlette millet, aynı harsın ürünüdür; bundan dolayı, hiç çoğunluğu, aynı mefkureye tutkundur. Dolayısıyla çağdaş bir devlet millidir” (Şenoğlu 2006: 98).



Batı, gelişmişlik göstergelerine bakıldığında Osmanlı toplumunu çok gerilerde bırakmıştı. Bu konunun farkına varan dönemin önde gelen fikir adamları, hem Osmanlı toplumunu bu çıkmazdan kurtarmak, hem de gelişmişlik çitasını yükseltmek adına, modernleşme çabalarının bir ürünü olan Türkçülük akımının çatısı altında toplanmışlardır (Akgül 1999: 19). Osmanlı Devleti'ndeki bu fikir adamları, önce Türkçülüğü daha sonra Panis Slavizme tepki olarak geliştirdikleri Pantürkizmi savunmuşlardır. Pantürkist fikirlerin gelişmesi Rusya'dan Türkiye'ye gelen (Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Ali Hüseyinzade) gibi göçmenler sayesinde Türkler arasında yayılmıştır (Şahin 2017: 56). Tarih Akçura'yı bütünüyle unutmamışsa, bunu, onu 'Pantürkizmin babası' olarak tanımasına borçludur. Oysa Pantürkizm, Türk toplumunun en tutucu kesimlerinin kullandığı bir tema haline gelmiştir. Ne var ki, XX. Yüzyılın ilk çeyreğinde böyle bir şey kesinlikle söz konusu değildi. Aksine, Akçura ve arkadaşlarının öngördüğü Pantürkizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun ayrışması için planlanan bir çözüm olarak, içeriği oldukça ilerici, toplumsal ve kültürel bir programdı (Çakmak-Yücel 2005: 59).

Akçura'ya göre, Pantürkizm politikasının Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanması, beklenmedik bazı sorunları da beraberinde getirebilirdi. Bu sorunların başında öncelikle, toprak ve nüfus kaybı örnek olarak gösterilebilirdi. Ama bu kayıpları telafi etme babında, İmparatorluk sınırları içerisinde bulunan azınlık gruplarının Türkleştirilerek bu kaybı en aza indigeme politikası güdülebileceğini belirtmiştir (Akçura 2001: 27).

Yusuf Akçura toplumsal ya da siyasal teoriyle uğraşmamıştı. XIX. Yüzyılın fikri cephaneliğine ellerini hızla daldırmış ve kendi fikir hayatına uygun gelebilecek silahları çekip almıştı. Milliyetçilik teorileri arasında, ırk kavramına ağırlık vereni benimsemiş, onun Türk milliyetçiliği fikirlerine daha iyi uyarlanacağını düşünmüştü. Marksizmden sınıf mücadelesi kavramını ödünç almış, ama bunu ulusal burjuvajinin hizmetinde kullanmayı hedeflemişti. Türk milletçiliğinin teorisyeni olmaktan çok onun stratejisini çizen akılcı bir liderdi. Kesin gerçekleri sıkı sıkıya bağlı olan fikirleri, bu gerçeklerin köklü değişikliklere uğradığı koşullarda, yavaş yavaş unutulmaya başladı (Oba 1995: 76).

Modernleşme ve Din Üzerine Görüşleri

Yusuf Akçura'nın, Fransa'da eğitim gördüğü ilk yazılarını kaleme aldığı yıllarda dahi *inkilab-ı ictimai* tabirini görebiliriz. Örneğin 1902'de *Şark Meselesi* üzerine bir makalesinde şöyle yazmaktadır: "Ahval-ı memleketin salahlı demek yalnız şekl-i idarenin debeddülü demek değildir; bütün cemiyet-i Osmaniye'nin inkılabı demektir (...) Tarih muhtelif zaman ve mekanda vuku bulmakta olan inkılabat-ı mütemadiye mecmuu değil midir?" (Mardin 2005: 39) Akçura, Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için Jön Türkler'in sıkça sözünü ettikleri siyasal değişikliklerin çok daha ötesine gidilmesi gerekliliğini savunurken, Meşrutiyet ilan etmek ve sultanı

devirmekle sorunun kökten çözülemeyeceğini düşünmekteydi ve Osmanlı Devleti'nin başına gelen bütün kötülüklerden Abdulhamid'i sorumlu tutanları şöyle eleştirmiştir: “Lakin bu tesir, ne kadar azim itibar edilirse edilsin, koca bir heyet-i beşeriyenin ahval-i ruhiyesini, tabayi-i asliyesini, umur-i iktisadiye ve ictimaiyesini tagayyür ve bir devletin mazisini, halini ve istikbalini, hülasa hayatını tedbil edebilecek kadar büyük ve kuvvetli olamaz” (Başgil 1982: 162). Kuşkusuz, İttihat ve Terakki liderleri, hükümet ve yönetim açısından bir devrim yapmıştı ama, bunlar yalnızca siyasal değişiklikler olarak kalmıştı. Akçura, bu devrimin toplumsal bir devrim olarak hayata geçirilmesi gerektiğini savunuyordu (Lewis 2004: 21). Akçura'nın “toplumsal devrim” olarak nitelendirdiği gelişme, Osmanlı toplumunda “ağır ve emin bir devrim” parolasıyla hayata geçirilmeliydi. Toplumun parçalanmasına yol açacağı kaygısıyla ani bir değişiklikten, şiddetli bir dönüşümden yana değildi. Ona göre, toplumsal devrim, “zamanın ve sabrın gücü”yle elde edilmiş uzun soluklu bir mücadelenin ürünü olabilirdi (Berkes 2002: 74). Akçura'ya göre, toplumsal olan, kurumsal olarak, siyasal olana karşı durabilmeliydi. Akçura'nın yayımlanan eserleri incelendiğinde, asıl toplumsal devrimin ne anlama geldiğini açıklarken, bireylerin her türlü uhrevi tutumdan, önyargı ve dogmalardan sıyrılarak, zihinsel bir devrim geçirmesi gerektiği üzerinde durmuştur (Karal 2000: 41).

Akçura'nın “iskolastik” olarak adlandırdığı ve Osmanlı zihniyetine egemen olduğunu söylediği düşünce yapısını eleştirirken, skolastik düşünceyi zihinsel ve ahlaki otoriteye körü körüne boyun eğmek, var olan düzeni tecrübe etmeden, olduğu gibi kabul etmek olarak tanımlıyordu. Bu, aynı zamanda, doğayı ve gerçeği izleyerek belli yargılara varmadan ve eylem kabiliyeti elde etmeden istiareye yatma eğiliminin kaçınılmaz sonuçlarıydı. Avrupa, özellikle, Akçura'nın büyük bir hayranlık duyduğu, Bacon'ın çalışmaları sayesinde, skolastik düşünce tarzından Rönesans döneminde kurtulmayı başarmıştı. Ama Osmanlı ve diğer Müslüman topluluklarında medreselerin giderek bağnaz fikirler edinmesi ve din adamlarının “ictihad” düşüncesini terketmesiyle, skolastik düşüncenin etkisi artarak devam ediyordu (Mardin 1992a: 47)

Akçura'ya göre, Türk toplumunun batılılaşması ideolojik bir seçim değil, mecburi bir durumdu ve bu iş Türkler için bir ölüm kalım meselesi haline gelmişti (Devlet 1985: 76). Akçura'ya göre, Doğu milletlerinin ekonomik olarak geri kaldığını kabul etmiştir. Batının sadece tekniğini alarak sorunu çözenin yeterli olamayacağı düşüncesindedir. Ekonomik kalkınmanın verdiği imkanlarla Batı medeniyeti, Doğu medeniyetini esareti altına almıştır. Doğu toplumları bu esaret hayatından kurtulmak için öncelikle ekonomi sahasında ilerleme kaydetmelidir. Bu başarının anahtarı ise, bilim ve sanattaki yetkinlik sınırlarını zorlamak ve dinin



dayanışmacı yönünün toplum içinde kullanımını işlevsel hale getirmekten geçmektedir (Kayalı 1998: 52).

Kuzey Türklerini (Tatar ve Azerbaycan Türkleri), Osmanlılardan daha fazla gelişmiş olduğunu dile getiren Akçura, bunun nedeni olarak ise, siyasal ve tarihsel tecrübelerinin sonucu olarak göstermiştir. Çarın esiri konumunda olan Rusya Türkleri, bağımsızlık endişesiyle siyasal sahadan uzak tutulmuş, bu sebeple kültürel ve ekonomik olarak zenginleşmeye çalışmışlardır. Dahası Kuzey Türkleri, Kur'an-ı Kerim'i kendi dillerine tercüme ettiren ilk Türk topluluğudur. Bu sayede dinin sadece dayanışmacı yönünün ağır bastığı bir toplum haline gelmişlerdir. Osmanlılar ise, siyasi istikrarsızlık, savaş sorunları ve dinin yanlış ellerde siyasete alet edilmesi gibi konulardan kafasını kaldıramamıştır. Akçura'ya göre Osmanlılar Rusya'daki Türkleri örnek almalıydı (Akçura 1911c: 32).

Yusuf Akçura, ilk dönem yazılarında İslamiyet'i referans olarak kullanmış, çalışarak kazanmanın önemini, Kur'an-ı Kerim'den aldığı bir ayetle anlatma yoluna gitmiştir. Toplumun karşı karşıya kaldığı ciddi meseleleri İslam çatısı altında ele almış ve çözüm ararken de İslami temellendirme yoluna gitmiştir. Bütün bunlar, onun özgün yanını anlatan özelliklerdir (Akgül 1999: 65).

Akçura'ya göre, Din ve toplum, sosyal hayatın her alanında etkileşim içerisindedir. Her toplum, içinde bulunduğu zaman, mekan ve şartlara göre bir değişim sürecindedir. Değişim, eşyanın karakteri gereği gereklidir. Değişmenin olmadığı bir toplum düşünmek olanaksızdır (Türköne 1994: 38). Din ve toplum arasındaki bu karşılıklı ilişkinin önemine vurgu yapan Akçura, Türk toplumunun din anlayışındaki eksiklik ve yanlışlıklarının giderilerek, milletleşme ve çağdaşlaşma sürecinde dinden yarar sağlanması gerektiğini savunmuştur. Bu birlikte hareket kabiliyeti, dinin eski dinamizmine kavuşmasını da sağlayabileceğini söylemiştir. "Zaman içerisinde bir toplumun yapısında ve bu yapının çeşitli fonksiyonlarında ve bireylerin üstlendiği toplumsal rollerde, yani toplumdaki sisteminde, toplumsal kurumlarda ve bireylerin davranışlarında meydana gelen değişimlerdir" (Deren 2001: 87).

Akçura'ya göre, Dinlerin koymuş olduğu kurallar yanında, halk arasında dinin yanlış anlaşılmasının sonucu olan kimi uygulama biçimleri ve din olarak algılanan gelenek ve ritüeller, sosyal değişme ve toplumsal ilerlemenin önünde ciddi bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Akçura, bu körü körüne bağlılığın ve içtihat kapısının kapandığını savunan radikal anlayışının İslam'ı anlamada sorun teşkil ettiğini dile getirmektedir. Akçura, dini, toplum düzeninin sağlam temeller üzerine inşası için gerekli görmektedir (Sancaktar 2005: 65). Bu yaklaşımla birlikte Akçura, dinde reform hareketinin gerekliliğini ve dinsel reformla kültürel modernleşme hareketlerini birbiriyle eşdeğer görmektedir. İslam dini ve modern gelişme hareketleri birbirine uyum sağlama zorunluluğu vardır. Akçura, "İslamiyet'i esas itibariyle asr-ı saadete, tatbikat itibariyle asr-ı hazıra irca

ve tevkif etmek” biçiminde dile getiren modernleşme hareketi taraftarıdır (Akçura 2005a: 34).

Akçura, Türk Dünyası'nın modern eğitim anlayışıyla, Batı'da olduğu gibi bilim ve fen odaklı bir alt yapıyla kurumsallaşması gerektiğini, sadece din eğitimi üzerine kurulan eğitim sisteminin modernleşme hareketine gölge düşüreceği görüşündedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme hareketleri adı altında ile hızlı bir dönüşümün yaşanmasından yana olmadığı gibi, medreselerin göz ardı edilmesini de eleştirmiştir. Medreselerin yanında bilim ve fen üzerine kurulan okullarında dahil edilmesi, eğitim sisteminde ikili bir sistem sıkıntısını da beraberinde getirdiğini dile getirmiştir. Akçura, medreselerin de yenileşme hareketi ile dönüşümden yana olmuş, eğitimde tek bir sistemin uygulanması gerektiğini savunmuştur (Karal 2000: 45).

Din ve Devlet İlişkileri (Laiklik)

Laik kelimesi, Latince “Laicus” sözcüğünden gelen, Fransızca bir kelime olup, sözcük anlamı, “ruhani olmayan kimse”, dini olmayan şey, fikir, müessese, prensip demektir (Başgil 1982: 161-162). Felsefi olarak ise, aklın egemenliğini tanıyan, siyasi iktidarın dini yönden ayrı tutulmasını hedef edinen bir düşünce sistemidir (Oba 1995: 17).

Türkiye, coğrafi yapısı itibariyle Avrupa'da meydana gelen her olası durumda etkilerini iliklerine kadar hissetmiştir. Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet rejimine geçiş sürecinde deneyimlemiş olduğu fikir akımlarında olduğu gibi, laiklik prensibinden de etkilenmiş ve laik devlet anlayışına geçiş süreci yaşamıştır. Bu süreç belli başlı bazı problemleri de beraberinde getirmiş, sancılı geçecek gebelik döneminde anlam karmaşası ve tatbik etmede yaşanan aksaklıklar, hem siyasi iradeyi yıpratmış hem de gazi milleti yorgun düşürmüştür (Kat 2003: 52). Yusuf Akçura işte bu geçiş döneminin sembol isimlerinden biri olmayı başarmıştır. Onun, din ve devlet ilişkilerine yaklaşımı hayatı boyunca aynı olmuş, çocukluk ve gençlik yıllarında din, fikirlerinin inşası sürecinde önemli bir referans noktası olmuştur. Gençlik yıllarına geldiğinde dindar bir portre çizen Akçura, Cumhuriyetin ilanına kadar geçen dönemde, İslamiyet'e ve dini kurumlara karşı yapılan tüm girişimlere karşı durmuştur. Tanzimat'ı eleştirmesinin asıl nedeni, bu akımın önderleri olan kişilerin, İslami kurumları dışarıda bırakan bir anlayışla yeni bir modern devlet kurma eğiliminde olmalarından kaynaklanmaktadır (Şahin 2017: 56).

Akçura, modern devletin yapılaşması ve sağlam temeller üzerine inşası için demokratik bir devletin kurulması, halk hakimiyetine dayanması ve milli olması gerektiği görüşündedir. Türkiye'nin çağdaşlaşmasının önünde bazı engellerin olduğunu, bu engellerin ilk olanı ise, hilafet ve saltanat olarak göstermiştir. Akçura, TBMM'de düzenlenen



gizli oturumda “Hilafet eğer Türklerin elinde bir İslam müessesesi olacaksa evet o vakit bütün kuvvetimizle muhafaza etmeliyiz. Fakat bizim olmalıdır. Yoksa aksi taktirde Fransa'nın, İngiltere'nin, İtalya'nın, Almanya'nın istifadesine yarar bir şekilde, alem-i İslam için bile muzır olacaktır, efendiler!” demiştir. Halifeliğin kaldırılması yönündeki meclisteki en büyük destekçilerden biri de Yusuf Akçura'dır (Kodaman 1993: 53).

Akçura, çağdaş demokratik yönetime geçilmenin önünde en büyük engelin saltanat ve hilafet olduğunu ifade ederken, bu iki kavramın yan yana olamayacağını söylemiştir. Demokrasilerin kuvvetler birliği ve milli hakimiyet üzerine kurulduğunu, Saltanat ve hilafet meselesini, “halkın hükümeti, halkın hükümdarlığı” olarak tarif ederken, “Hakimiyet-i milliye umdesine muhalefet, Allah'ın yeryüzünde görmek istediği adalete karşı gelmek, irade-i ilhiyeye isyan etmek demek olur” diyerek saltanat ve hilafetin kaldırılmasını savunmuştur: “Ne iş yaptığı, ne hizmet gördüğü ve ne gibi bir fazileti olduğu bilinmeyen, tamamen meçhulümüz olan bir adamın ismi Alahaddin Beyefendi Hazretleri diye resmi bütçede nasıl yazılabilir. Biz reisimize hazretleri demiyoruz. Yalnız bey diyoruz. Dersek yalnız ona diyeceğiz. Tutup da ne yaptıkları meçhul, memlekete hizmetleri olamayan bu adamlara niçin diyoruz... Bugünden itibaren lüzumsuz ünvanların, ‘hazretlerinin’ ve sairlerinin kaldırılmasını teklif ederim” (Akçura 2001: 15).

Akçura, Tanzimat dönemi siyasi yöneticilerini, İslamiyet'i yok olmaya bırakmakla ve onu işin ehli olmayan müderrislere teslim etmekle suçlamıştır. Halbuki, Türk toplumu tarafından yanlış tatbik edilen din anlayışının yanlışlıkları giderilerek ele alınması gerekirdi. İslamiyet'in ilerlemesi bizzat işin ehli ulemanın yönetiminde, yenilenen modern medreselerin önderliğinde sağlanmalıydı (Türköne 1994: 87). Akçura'nın İslamiyet'te reform hareketinde diğer bir düşüncesi de, İslamiyet'in millileştirilmesinin zorunluluğuydu. Burada asıl anlatılmak istenen milli din, Türk halkının dini edebiyatı ana diliyle öğrenmesi, Arapça'nın tekelinden kurtulmak, en önemlisi de, Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye çevirmektir. Bu skolastik düşünce yapısından sıyrılmak için gerekli ve önemli bir eşikti (Şahin 2017: 37). Akçura'nın düşünce yapısına şekil veren milliyetçilik anlayışı aslında “laiklik” üzerine bina edilmiştir. İslamiyet'te var olan ilkelerin cinsiyet ve milliyet kavramlarını yok hükmünde bıraktığını söyleyerek devamında; “Müminlerin lisanlarını kaldırmaya çalışır, mazilerini ananelerini unutturmak ister. İslam kuvvetli bir değirmendir ki, farklı cins ve din müntesiplerini öğütüp, dinen, cinsen bir, aynı haklara sahip, biri diğerinden farksız Müslümanlar çıkarır.” der (Georgeon 1996: 6).

Akçura, dini sosyolojik bir gözlemlerle ele almış, her konu da olduğu gibi din konusunda da akılcı bir tutum sergilemiştir. O, dini, milli duyguları pekiştiren bir araç olarak görür. Bireylerin özel yaşantılarında dini vecibelerini yerine getirmelerini, toplumsal hayatta ise dinin sadece

dayanışmacı yönüyle bağlantı kurulmasını dile getirir. Akçura, siyasi meselelerde laik bir tutum sergilemiş, din devlet işlerini birbirinden ayırarak, dinin bireysel, devletin demokratik yönüne vurgu yapmıştır (Kodaman 1993: 63).

Akçura'ya göre, Osmanlı'nın en önemli sorunlarının başında, kötü yönetilmesi ile bünyesinde var olan çeşitli unsurların isyan hareketleri ve Avrupa'nın iç işlerimize karışmaları olarak bir tespitte bulunmuştur. Müslüman toplumunun büyük bir kesiminin bu sorunu çıkmaz bir sokak olarak görmeleri, bu durumu "kader" olarak algılamalarından kaynaklanmaktadır. Akçura, "kader" adlı yazısında bu durumu ele almıştır. Yazısının başlığına Kur'an-ı Kerim'den aldığı bir ayet olan "insan için kendi sa'yinden (çalışmasından) daha değerli bir şeyin olmadığını belirten Necm Suresi 39. Ayeti koymuştur. Akçura, son zamanlarda "kader" düşüncesinin yeni bir kılıf uydurularak ortaya atıldığını ve bazı kişilerin "kader" yerine "padişah"ı koyduklarını söylemiştir (Akçura 2005a: 24). Akçura, Osmanlıların kadere teslim bayrağını çektiğini, İnsanın iradi gücünü tamamıyla reddeden ve onun Allah'ın eliyle küçük bir oyuncaktan başka bir şey olmadığını ileri süren Cebriye taraftarları gibi, Osmanlıları da imparatorluğun karşı karşıya bulunduğu sorunlara sırt çevirmekle suçlamıştır. "Bu husus, özelde Müslümanların, genelde bütün Doğu toplumlarının çalışma azminin olmaması, say (çalışma-emek) yoksunluğudur." Akçura'ya göre bu durum, İslam'ın Müslümanlar tarafından tam olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır (Şahin 2017: 59). İslamiyet'in, "iki dünya saadeti için çalışmayı emretmiştir" düsturunu önemle vurgulamıştır (Berkes 2002: 5). Ona göre toplumların diri tutulması için İslam dinin kaidelerinin anlaşılması ve topluma doğru anlatılması büyük öneme sahiptir. Örneğin İslam dini, sarhoşluk veren her şeyden insanları men etmiştir. Akçura'ya göre bu özellik toplumlar için, en büyük faydalardan biri olarak görülmüştür. Dinin sosyal bütünlüğü sağlama da temel rolü ise, dini bayramlardır. Son zamanlarda bu dini bayramlara gösterilen ehemmiyetsiz tutumu doğru bulmadığını ifade etmiştir. Ona göre bayramlar, toplum içerisinde bir dinamizmin tembellik ve hareketsizlikten kurtulmanın sembolüdür. Öyle ki "maddiyata önem veren kapitalist Avrupa dahi bayramlarına büyük önem vermektedir" (Akçura 2005a: 14).

Yine Akçura, İslam geleneğinde Marksist fikre uygun olabilecek düşünce ve akım geleneği bulunup bulunmadığı konularında da araştırmalar yapmıştır. Akçura'nın içinde bulunduğu topluma ve inandığı din olan İslam'a bakışı, devlet, siyaset ve din ilişkisine dair düşüncelerini anlamak için bir hareket noktası oluşturmaktadır. Ona göre, İslam hem bir dindir, hem de sosyal ve siyasi politika veya yoldur. Bu tespitlerden yola çıkarak, Akçura'nın çok yönlü düşünce mekanizmasını ne denli iyi kullandığını ve analitik kavrayış becerisini anlamaktayız (Şahin 2017: 89).



SONUÇ

Millet ve milliyetçilik kavramları, ortaya çıktıkları Batı toplumlarından Osmanlı ülkesine doğru genellikle olumsuz etkiler meydana getirmiştir. Çok etnisiteli, çok dinli ve çok kültürlü Osmanlı imparatorluk modeli; tek dil, tek ülke, tek vatan ve tek kültür temeline dayalı millet anlayışına doğal olarak uzak kalmak istemiştir. Batı önderliğindeki yeni kapitalist düzen göz önüne alındığında, Osmanlı İmparatorluğu mevcut pozisyonundan rahatsızdır. Sorunlarına çözüm bulmak ve stratejik konumu itibariyle daha etkin olabilmek adına, Batılılaşma yolunu seçmiştir. İmparatorluk, yeni kimliğiyle yeni hedeflere ulaşmak için Batı'daki gibi bilime ihtiyacı vardır. O nedenle, Batı'daki sorunları çözmek maksadıyla kurulan sosyoloji bilimi, Batı'da ortaya çıktığı andan itibaren devleti yıkmaktan kurtarmak amacıyla, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde de resmi bir ideoloji olarak tatbik edilmeye çalışılır. Osmanlı Devleti, yıkmaktan nasıl kurtuluruz sorusunun cevabını aramaktan vazgeçmiş, nasıl varlığımızı koruyabiliriz sorusunun muhatabı olmuştur. Varlığını tanımlayabileceği ve bu varlığı bağımsızlık içinde sürdürebileceği yeni bir kimlik gereklidir. Bu da ancak tutunabileceği son kale, Anadolu Türklüğü ile mümkün görülür. Bu bağlamda gelinen nokta itibariyle Türkçülük serüveni başlamıştır.

Türk fikir hayatında, Pantürkizmin babası olarak belleklere kazınan Yusuf Akçura, Türk toplumunun yaşam felsefesinin belirlenmesinde, özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve milli devlet anlayışının oluşmasında önemli fikri katkıları olan bir Türk aydınıdır. Akçura, bir Türk milliyetçiliği stratejisi çizilmesinde önemli rol oynadı. Ona göre, çağdaşlaşmanın ilk adımı, demokratik bir devletin kurulması, halk hakimiyetine dayanması ve milli olmasıdır. Ortak bir gelişme çizgisi izleyen Milliyetçilik ve Halkçılık akımlarını Meşrutiyet'ten itibaren teorik ve pratik olarak işleyen, bu akımların Türk Ocağı ile örgütsel bir kimlik kazanmasına önderlik eden Yusuf Akçura, özellikle Türk milliyetçiliğinin Cumhuriyet Devrimi'yle kazandığı yeni anlamının siyasal-ideolojik içeriğinin tanımlanmasında önemli katkıları olmuştur.

Akçura, eksiklik ve hakkaniyetsizlik yüzünden Batı medeniyetini eleştirmekle birlikte, yine de dünyada en ileri medeniyet olarak Batı medeniyetini görür ve Türkler'in de bu medeniyete dahil olmasını gerektiğini savunur. Akçura'nın Türk milliyetçiliği anlayışı ayrıca Türk'ün her alanda egemen olduğu milli bir devlet önerisi içerir. Ekonomisi, ticareti, sanatı Türkler tarafından kontrol edilen bir devlet modelini öneren Akçura, bu devletin de Batı Avrupa'da olduğu gibi milli, laik bir temele oturtulması gerektiğini savunmuştur. Akçura, ekonomi alanında milli bir Türk burjuvazisi yaratılması düşüncesini vurgularken, serbest piyasa ekonomisi içinde Türkler'in de sermayedar olduğu milli bir ekonomi modeli önermiştir.

Akçura'nın düşünce yapısına şekil veren milliyetçilik anlayışı aslında "laiklik" üzerine bina edilmiştir. İslamiyet'te var olan ilkelerin cinsiyet ve milliyet kavramlarını yok hükmünde bıraktığını söyler ve İslamiyet'i Türklüğün vazgeçilmez bir unsuru olarak benimsemiştir. Akçura, hiçbir zaman İslamiyet'i eleştirmemiş, bu dine mensup bazı kesimleri, dini istismar etmekle suçlamıştır.

Akçura, hiçbir zaman İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne girme eğiliminde olmamış, yapılan teşviklere ve baskılara karşı koymuştur. Bu cemiyetin içinde bulunmamasına rağmen, onlara karşı da bir muhalefet göstermemiştir. Yusuf Akçura, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne girmedi ama idealleri onu İttihatçılarla çalışmaya yöneltmiştir; öyle ki, cemiyetin üyesi olmadığı halde, genellikle İttihatçı olarak tanınıyordu. Farklı kişilik yapısı ve zamanının çok ötesinde bir perspektife sahip olması nedeniyle zaman zaman eleştirilmiş ama düşünceleri son dönemlerde takdirle karşılanmıştır. Akçura'nın temel gayesi, Osmanlı İmparatorluğunu, düştüğü zor durumdan kurtarmak ve devamlılığını sağlamak adına köklü devrimler yapmaktı.

Akçura, dini sosyolojik bir gözlemlerle ele almış, her konu da olduğu gibi din konusunda da akılcı bir tutum sergilemiştir. O, dini, milli duyguları pekiştiren bir araç olarak görür. Bireylerin özel yaşantılarında dini vecibelerini yerine getirmelerini, toplumsal hayatta ise dinin sadece dayanışmacı yönüyle bağlantı kurulmasını dile getirir. Akçura, siyasi meselelerde laik bir tutum sergilemiş, din devlet işlerini birbirinden ayırarak, dinin bireysel, devletin demokratik yönüne vurgu yapmıştır.

Akçura'nın hayatı ve düşünceleri incelendiğinde, son nefesine kadar bedenini Türklüğe ve milletine siper eden bir münevver olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Akçura Y. (2005). *Hatıralarım*, Yay. Haz. Erdoğan Mura, Hece Yayınları, Ankara.

Akçura Y. (2005). *Üç Tarz-ı Siyaset*, Lotus Yayınevi, Ankara.

Akçura Y. (1920). *Şark Meselesine Ait Tarih Notları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Akçura Y. (1910). "*İttihad-ı Anasır Meselesi*", *Sırat-ı Müstakim*, V/121, 1910, ss. 280-283.

Akçura Y. (1911). "*Mektep Müzesi*"-Türk Yurdu, sayı: 48, 1911, ss. 844-848.



Bayraktutan Y. (1996) Türk Fikir Tarihinde Modernleşme Milliyetçilik ve Türk Ocakları, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Benningsen A. (1987) Tarihte ve Bugün Türkçülük ve İslamcılık, (Çev. Yasin Ceylan), O.D.T.Ü. Yayınları, Asya Afrika Araştırma Grubu, Ankara.

Berkes N. (2002) Türkiye’de Çağdaşlaşma, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Çakmak O. (2005) Yücel A, Yusuf Akçura, Alternatif Yayınları, Ankara.

Deren S. (2001) “*Kültürel Batılılaşma*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 3. İletişim Yayınları, İstanbul.

Devlet N. (1985) “*Yusuf Akçura’nın Hayatı (1876-1935)*”, Ölümünün Ellinci Yılında Yusuf Akçura Sempozyumu Tebliğleri, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, ss. 30-43.

Ercilasun A. (1993) Türk Dünyası Üzerine İncelemeler, Akçağ Yayınları, Ankara.

Georgeon F. (1996) Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf AKÇURA (1876-1935), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Gökalp Z. (2005) Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, (Haz. Kemal Bek), Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul.

Kaçmazoğlu H. B. (2010) Türk Sosyoloji Tarihi I, Kitabevi, İstanbul.

Kat G. (2003) *Yusuf Akçura’nın Siyasi Kimliği ve TBMM’deki Çalışmaları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Koşay H. Z. (1977) “*Yusuf Akçura*”, Belleten, *Cilt XLI, sayı 162*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, ss. 176-185.

Lewis B. (2004) Modern Türkiye’nin Doğuşu, *Çev. Metin Kiratlı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Mardin Ş. (1992) Türkiye’de Toplum ve Siyaset, *Derleyen: Mümtaz’er Türköne*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin Ş. (2005) Türkiye’de Din ve Siyaset, 11. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.

Oba A. E. (1995) Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara.

Sancaktar F. M. (2005) “*Yusuf Akçura ve Din*”, Atatürk Araştırma Merkezi, sayı: 61, c. 21, Ankara, ss. 96-98.

Sarınay Y. (2004) Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Şahin B. (2017) Yusuf Akçura'nın Fikirleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme, Y. Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi.

Temir A. (1997) Yusuf Akçura, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

Togay M. F. (1944) Yusuf Akçura'nın Hayatı, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul.

Tunaya T. Z. (2003) İslamcılık Akımı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Türköne M. (1994) Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul.

Uçar F. (2008) Üç Tarz-ı Siyaset, Türkçülüğün Manifestosu-Osmanlılık-İslamcılık-Türkçülük, Fark Yayınları, Ankara.

Üstel F. (1997) İmparatorluktan Ulus Devlete Türk Milliyetçiliği-Türk Ocakları (1912-1931), 1. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Volume 1/1, p. 150-162
DOI Number:
ISSN: 2602-3792
ANKARA-TURKEY.
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

NUSAYRİLERİN KÜLTÜREL ETKİLEŞİM İNCELEMELERİ

Gökçen ÇATLI ÖZEN*

Özet

Nusayrîlik, Muhammet b. Nusayr en Nemîrî tarafından 9. yüzyılın sonlarına doğru Irak'ta doğmuş bir inançtır. Nusayrîler, İslam'a bağlı olsa da, Kitâbu'l-Mecmu'u'yu yazılı kaynak edinmeleri onları, İslam coğrafyasındaki diğer Müslümanlardan farklılaştırmıştır. Nusayrîler, Şii mezhebinden olmakla birlikte, sözlü kültürle kültürlenmiş, Bâtını karaktere dayanan, heterodoks özellikler gösteren ve kapalı toplumsal bir yapı sergileyen, anlaşılması zor bir fırkanın, geleneksel dini grup mensupları olmuştur. Nusayrî nüfusunun büyük bir çoğunluğu, Ortadoğu coğrafyasında Araplarda görülse de, Türkiye'nin Güney kesimlerinde de topluluğun yüzyıllardır süregelen bir varlığı bulunmaktadır. Ne var ki Arap Alevîleri olarak da bilinen Nusayrîlerin Türkiye'deki yapılanmasıyla, Arap coğrafyasındaki işlevi arasında farklılıklar barınmaktadır. Bu durum, farklı kültürel olgulara dayandırılarak açıklanmaktadır. Buna göre makalede, Türkiye'deki Nusayrîlerin merkez-çevre yapılanmasına rağmen üst kültürün oluşturduğu milli kültür etkenine razılık gösterdiği vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu durum, ulus-devlet yapılanmasının bir başarısı olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nusayrîler, Anadolu/Türk Alevîleri, kültürel etkileşim, kültürel farklılık, milli kültür.

CULTURAL INTERACTION STUDIES OF NUSAYRIS

Abstract

The Nusayrism was a belief established in Iraq by Muhammad b. Nusayr Nemiri towards the end of the 9th century.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, gokcenozen@aydin.edu.tr

Although Nusayrians are bound by Islam, the acquisition of Kitabu'l-Mecmu'u as a written source has differentiated them from other Muslims in the Islamic geography. As being Shiite the Nusayrians, who are cultivated verbally and dependent on the Batin character displaying heterodoxy and a closed society structure, have become the members of a traditional religious group of a fraction hard to be understood. Although the vast majority of the Nusayri population survive in the Arabic region of the Middle East, they have also settled in southern Turkey for centuries. However, there are some differences between the structure of the Nusayri also known as the Arab Alewis in Turkey and the ones in the Arabian geography. These differences which are due to a wide diversity of cultural structures are examined in detail. This article has emphasized that despite the centre-periphery structure, the Nusayris in Turkey agree on the effect of national culture which constitutes the upper culture. This can viewed as a complete success of the nation-state function.

Key Words: Nusayris, Anatolian/Turkish Alewis, cultural interaction, cultural difference, national culture.

NUSAYRİLERİN KÜLTÜREL ETKİLEŞİM İNCELEMELERİ

GİRİŞ

Din birleştirici olduğu kadar, çatışmalar da yaratabilecek bir etkiye sahiptir. Öyle ki tarih, sadece farklı din ve mezhep gruplarının birbirleriyle çatışmalarıyla değil, aynı din ve mezhepten olanların, birbirlerinden farklılaşmalarına da şahitlik etmiştir, etmektedir. İslamiyet açısından Gadir-i Hum ve Kerbela Olayı, din içi çatışmaların ilkleri olmakla birlikte, taraftarlarının zamanla mezhepleşmesine ve günümüze değin çözümlenememiş sorunlarına zemin teşkil etmiştir. İlk ayrışma Hz. Muhammed'in, Gadir-i Hum'da kendisinden sonraki halifeyi Hz. Ali olarak vasiyet ettiğini iddia edenlerle, böyle bir vasiyetin olmadığına inananlar arasında çıkmıştır. Hemen akabindeki Kerbela Olayı ile de ayrışma derinlik kazanmıştır (Türk, 2010: 41). Bu çatışmacı tarihi olaylardan yaklaşık 200 yıl sonra ise, Irak coğrafyasında Hz. Ali'ye ilahlık izafe eden ve Şii menşeli Nusayrîlik doğmuştur.

Nusayrîlik, İslamiyet içerisinde büyük nüfusun oluşturduğu üst gruba ait bir inanç biçimi olarak gelişim göstermemiş, dar nüfuslu küçük grupların arasında varlık bulmuştur. Günümüzde Nusayrîler Suriye'de, Lübnan'da ve Türkiye'de varlık göstermektedir. Türkiye'de Hatay, İskenderun, Adana,

Mersin ve Tarsus'ta gettolaştıkları görülür. Nusayriliğin en çok etkilendiği din İslamiyet olsa da Sâbiilik, Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik, Zerdüşlük ve Budizm'le de benzerlik taşıdığı görülür (Üzüm, 2007: 271-272). Bu durum onun anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi, kültürden kültüre de farklılık göstermesine sebep olmuştur. Örneğin Suriye'deki Nusayrilerle, Türkiye'dekiler arasında farklılıklar dikkat çekmektedir. Suriye'dekiler sayısal bakımdan küçük grup özelliği gösterebilir de, toplumsal yapılanmada hükümeti oluşturmaları dolayısıyla, üst gruba tekabül ederek, sermayelere en fazla erişim hakkı olan grup olagelmışlerdir. Fakat bu unsur, kapalı tabakalaşmaya dayandığı için ülkelerine sükûnet getirmemiştir.

Laiklik, farklı şeylerin birbiri ile ilişkisini düzenleyen bir politikadır. Sezen'e göre de modern Türkiye Cumhuriyeti Devleti üç temel üzerine kurulmuştur. Bunlar milli devlet, demokrasi ve laiklik kavramlarıdır. Türkiye'deki laiklik, yer yer laikleştirme unsuru yani dinin yasaklanması ve dinden uzaklaştırma politikası ile baskılansa da, halkın din ile olan bağına devam ettirdiği görülmektedir. Bu açıdan Türklerin, din ekseninde kalarak laikleşmeyi başardığı söylenebilir (Sezen, 1993). Din ile devlet arasındaki ilişki, toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılıklar gösterir. Bu farklılık toplumun sahip olduğu dinin özelliği ve yapısından da kaynaklanır (Aslantürk ve Amman, 2014: 324). Bu bağlamda, Suriye'deki Nusayrilerin dini ve toplumsal yapılanması, devlet aygıtının toplum üzerinde uyguladığı hegemonya ile açıklanabilir. Buna paralel olarak Türkiye'deki Nusayrilerin, belli bir modernleşme ve laikleşme değişimi göstererek, diğerlerine göre farklı bir gelişim süreci gösterdikleri söylenebilir. Makalede bu farklılık, her iki coğrafyadaki politik kabul ile açıklanmaya çalışılmıştır.

Türkiye'deki Nusayriler ile Suriye'deki Nusayrilerin toplumsal gelişme düzeyi açısından farklı bir dönemde oldukları görülmektedir. Türkiye'dekilerin, daha eşitlikçi bir politika ile yönetildiklerinden, Suriye'dekilerden farklılaşmaları, daha ileri bir çağdaşlaşma düzeyiyle açıklanabilir. İlkinde dini kabuller daha akılcı iken, ikincisinde bu sorgulamanın zayıf kaldığı anlaşılmaktadır. Yenileşmeyle beraber dinsel dogmalar önemlerini kaybeder. Geleneksel değerlere ve eylemlere dayalı bir zorunluluğun yerini bütün seçimlere ve eylemlere yönelik faydacı ve makul bir mantık alır. Bu durum, iki coğrafyadaki farklı yapılanmaları anlamak için yeterlidir.



Bu makale Nusayriliğin sosyolojik ve tarihsel özellikleri ile ilgili literatür taramasından ve nitel verilerin analizlerinden oluşmaktadır. Literatür çalışması, Nusayriliğin kültür etkileşiminde onun sosyo-politik gelişmelerden bağımsız ilerlemediğini belirtmekten ibarettir.

Analizler yapılırken konuyla ilgili akademik yazına odaklanılmıştır. Nusayrî, Alevî, Arap uşağı ve fellah gibi isimlendirmelerin daha çok akademik çalışmalarda kullanıldığı ve aslında topluluğun bunları kullanmaktan imtina ettiği ve Arap Alevîsi tanımını tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Ülkelerin politik yapılanmaları, toplulukları etkilemektedir. Türkiye ve Suriye'deki Nusayrilerin birbirinden bağımsız farklı etkilendikleri gibi. Türkiye'deki Nusayrileri alt grup, Suriye'dekileri üst grup yapan dinamikler nelerdir? Her iki ülkedeki farklı modernleşme normlarının, iki farklı topluluk yarattığı söylenebilir mi? Makalede amaç, Nusayrilerin sosyo-politik gelişmelerden bağımsız olmadıklarını ve Türkiye'deki ulus devlet anlayışının onları, belli bir toplum yapılanmasına zorunlu tuttuğu aktarılmaya çalışılmaktadır.

Nusayrî Kelimesinin Etimolojisi

Tam bir tarih vermek mümkün olmasa da Nusayrilik, Muhammet b. Nusayr en Nemîrî (ölüm 873) tarafından, 860 dolaylarında kurulmuştur. Nusayriliğin sistemleşmesi ise, fırkanın ikinci kurucusu Şeyh Yaprak olarak da bilinen Hamdân el-Hasîbî'nin (873-957), 16 sureden oluşan Kitâbu'l-Mecmu'u'yu yazmasıyla sağlanmıştır. Buna göre Ali b. Ebî Tâlib'in (598-661) söz ve emirlerini içeren Kitâbu'l-Mecmu'u, yüzyıllardır Nusayriliğin temelini oluşturmuş ve ona yazılı bir düzen getirmiştir. Nusayriler için Kur'an-ı Kerim'den sonra gelen en önemli dini kaynak Kitâbu'l-Mecmu'u'dur. Hatta Nusayriliğe giriş törenlerinde (amcalık geleneği) (Türk, 2010: 100-117), bireyin kutsanmasına tekabül eden kitabın ezberlenmesi esastır. Ali b. Ebî Tâlib'in İslam tarihi açısından önemi hem Hz. Muhammed'in damadı, hem de kuzeni olmakla birlikte, İslamiyet'i kabul eden ilk erkekler arasında yer almasıdır. Ne var ki 1200 yıllık köklü bir geçmişe dayanan Nusayrilik hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Bu kısıtlılığın sebebi, Nusayriliğin Bâtını karaktere yani takıyyeye/gizliliğe dayalı olmasıdır (Turan, 1996: 5-6; Bulut, 2011: 579-581). Nusayrilik homojen-türdeş bir yapıya sahip değildir ve görünen o ki, tarih süresince değişen koşullara göre yapısal değişiklikler göstermiştir (Aksoy, 2010: 202). Öyle ki heterojen-karma inançsal yapılı Nusayriliğin, başka topluluklarla da benzerliği bulunmaktadır. Buna göre Nusayrilik, takıyye özelliğinden dolayı Dürzilere; Hz. Ali'nin

gökyüzüne yükseldiği inancıyla, güneşe ve yıldızlara saygı duymaları itibarıyla Mecusilere; dini liderin tanrısallaştırılması ve reenkarnasyon inancıyla Hıristiyanlara; mezhepleşme yapılanmasıyla, Lazkiye bölgesindeki Karmati ve Haşhaşilere benzetilmektedir (Beşe, 2010: 181). Türk de, Nusayriliğin kökeninde Hıristiyanlığın olabileceğini belirtir. Ona göre Nusayrî isminin kökeni, Hz. Ömer döneminde, Baalbek ve Humus yerleşim birimlerinin fethedilmek istenmesi akabinde, yerli halka askeri destek amaçlı Gadir-i Hum'da katılım sağlayanların, ileride Nusayrî adını alacak olmalarıdır. Savaş bitimi, cihat kuralları gereği fethedilen topraklar, yardımcı bulunanlar arasında paylaştırıldığından, Lübnan dağı ile Antakya hattı arasında kalan yerler, bu küçük yardımcı gruba verilmiş, bölge adına Nusayra Dağları ve burada yaşayanlara da Nusayrî denilmiştir (Türk, 2010: 32).

Massignon, heterojen yapılı Nusayriliğin anlaşılmasının güç olduğunu ve bunun bertaraf edilebilmesi için Nusayrî kelimesinin kökenindeki tutarsızlığın giderilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre kelimenin tek bir kökü yoktur ve bu unsur, heterojen oluşunu açıklamaya kâfidir. Zira Nusayrî adı, Hıristiyan manasına gelen Nasrani kelimesinden türemiş; Güney Irak'ta Bağdat'a yakın olan Nâsurâya köyünden ismini edinmiş; bir Şii şehidin isminden ad almış; Nusayriliğin kurucularından olan Muhammed bin Nusayr'nin isminden türemiştir (Massignon, 1964: 365). Görüldüğü üzere, birbirinden bağımsız bu bilgilerin bir sebebi de Nusayriliğin, yazılı kaynaklardan çok, sözlü geleneğe dayanıyor oluşudur. "Zafer kazanmak" ve Hz. Ali'nin safında "düşmana karşı savaşanlar" anlamlarına gelen Nusayrîlik kelimesi, adını ilk önce XI. İmam Hasan el-Askerî'nin talebesi ve onun en yakın müridi olan Muhammed bin Nusayr en Nimeyrî'den almıştır. Topluluğa Nusayrî denmesinden önce "Nümeyrî", "Nimeyrî" veya "Numeyrî" de denilmiştir (Togayhan, 2005: 63).

Nusayriliğin isim kökeniyle ilgili pek çok tanım yapılmış olsa da, hangisinin tutarlısı olduğunu söylemek güç görünmektedir. Hatta kelimenin etimolojisi bir yana, grubun tanımlanmasında da, birbirinden farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Keser, Adana'da yaşayan topluluğun kendilerini "Nusayrî, Alevî, Arap" olarak tanımlamayı tercih ettiklerini belirtse de, aslında bunun grup içinde tartışma konusu olduğunu çünkü bazılarının Nusayrî tanımlamasını, adeta bir hakaret unsuru gördüklerinden, buna karşı çıktıklarını ifade etmektedir (Keser, 2008: 214-215). Türk de, grubun kendilerini



Nusayrî olarak tanımlamayı tercih etmediklerini ve bu kavramın aslında sadece bilimsel literatürde kullanıldığını belirtmektedir (Türk, 2010: 30-32). Nusayrîlik, “üst kimlik” olarak kabul edilmiş ve hayat bulduğu coğrafi mekân Irak ile Lazkiye’ye kadar olan Kuzey Suriye bölgesi olarak kabul edilmiştir. Anadolu’ya geçişin de buradan yapıldığı anlaşılmaktadır (Togayhan, 2005: 65). Anadolu’ya geçiş ardından ise topluluğun, Nusayrî tanımı neden kullanmayı tercih etmedikleri, yakın tarihte yaşanan olaylarla ilişkilendirilebilmektedir.

Nusayrîlerin tarih sürecinde karşılaştıkları olumsuz olaylardan dolayı negatif imajlarını bertaraf etme ümidiyle, bazı ortak sembollere sahip oldukları Türk Alevileriyle aşmak adına Alevîlik çatı isimlendirmesiyle toplumsal kimliklerini yeniden inşa etmek istemiş olabilirler (Güngör, 2017: 81). Aslında bu durum topluluğun, yaşadıkları ülke içerisinde bir şekilde kabul edilme uğraşlarının ve isteklerinin bir yorumu olarak da düşünülebilir.

Türkiye’nin Yakın Tarihindeki Nusayrîler

Suriye’nin Osmanlı Devleti tarafından fethedilmesi, 1516 yılında Mercidâbık Savaşı ile olmuş ve 1920 yılına değin de bölge Osmanlı’nın himayesinde kalmıştır. Bu 400 yıllık süreçte, Osmanlı İmparatorluğu diğer gruplara gösterdiği hoşgörüyü, Suriye’deki topluluklara göstermiş olsa da, bu durum onun iç kargaşaların önüne geçmesine yetmemiştir. Zira 1916 tarihinde Fransa-İngiltere arasında imzalanan gizli Sykes-Picot anlaşması akabinde, bölgedeki gerginlikler hız kazanmıştır. Birinci Dünya Savaşı’nın kaybedilmesiyle de Suriye, Fransızlara geçmiştir. Daha doğrusu savaş akabinde Nusayrîlerin yaşadığı bölgeler Fransız işgaline uğramış ve 1920’de “Etat des Alaouites” *Alevîler Devleti* adıyla idari bir birim kurdurulmuş, bir yıl sonra ise, İskenderun ve civarında “İskenderun Sancağı” adıyla yeni bir idari birim oluşturulmuştur. Toprakların bir bölümü kaybedilmiş olsa da, bir bölümü yeniden devlete bağlanmıştır. Öyle ki İskenderun Sancağı, 2 Eylül 1938’de Hatay Cumhuriyeti’ne ve 23 Haziran 1939’da Devlet Meclisinin aldığı “iltihak” kararı ile Hatay ili ismiyle Türkiye Cumhuriyeti’ne katılmıştır (Üzüm, 2007: 271-272; Bilgili, 2010: 54-73). Bölgenin Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ne katılma kararı alması, Osmanlı Devleti’nin azınlıklar üstünde bıraktığı olumlu intibaa ve yeni devletin ulus-devlet projesinin başarı ile yönetilmesine bağlamak yanlış olmayacaktır.

Makalede daha önce de değinildiği üzere, Suriye’de önemli bir Nusayrî nüfusunun varlığı bulunmakla birlikte bunların, Fransızların himayesine geçmesi ardından Alevî olarak anılmaya

başlandıklarını görüyoruz (Moosa, 1988: 255-266). Bu unsur bir yana Nusayrilerin yaşadıkları coğrafya ile bütünleşerek uyum sağlamaları dikkat çekicidir. Bundan mütevellittir ki Nusayrilerin isimleri, Üzüm'ün de belirttiği gibi yaşadıkları bölgelerden izler taşımaktadır. Nusayrilere "Arap Alevileri, Suriye Alevileri, Çukurova Alevileri, Akdeniz Alevileri" veya çiftçi manasına gelen "fella" gibi bölgeyi temsil eden isimlerle adlandırılmaları bundandır (Üzüm, 2007: 270-271). Nusayrilerin çoğu fellah yakıştırmalarını kabul etmemektedirler. Çünkü onlara göre fellahlar, iyi cins şeker kamışı yetiştirmek için fidelerle birlikte Çukurova'ya getirilen Mısır kökenli Kıptilerdir. Nusayriler için "Arap uşağı" terimi de aşağılayıcı bulunarak kullanılmaktan imtina edilmektedir (Togayhan, 2005: 65). Dini ve siyasi tutumlarının aşırılığa dayanması sebebiyle de "aşırı Şii mezhebi" ya da "zındık" veya "liberal Müslümanlar" olarak da tanımlandıkları görülmektedir (Bağı ve Karahasanoğlu, 2015: 49).

Nusayriler, Osmanlı Devleti'nde Arap etnik kökenlerini muhafaza edip, ana dillerini resmi kurumlarda da rahatça kullanabiliyorken (Bilgili, 2010: 59), Cumhuriyet'le birlikte bunun, devletin ideolojik ve baskı aygıtlarıyla, hegemonya oluşturularak değiştiği görülmektedir. Öyle ki benimsenen yeni yönetim sistemi ile Nusayriler, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak merkezin millet tanımı içerisinde görülmek istenmişlerdir. Hatta etnik köken olarak Türk olabileceklerine dair tezlerle de anıldıkları bir dönem olmuştur. Ayrıca İslam dini içerisinde Alevî geleneğinden de kabul edilmeye doğru bir değişim gösterdikleri anlaşılmaktadır (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi 490.01/584.17.02, lef. 1-3). Bu iki farklı yaklaşımdan da anlaşılacağı üzere Nusayriler, devletin değişen politik anlayışına göre tanım buldukları anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti döneminde İslam dini, toplumsal yapılanmanın merkezine alındığından Nusayrilerin de Arap ve Müslüman kimliği üzerinden toplumsal yapılanmaya dâhil edildikleri anlaşılmaktadır. Aslında Osmanlı Devleti, 1839'lara kadar vergisini verenleri yaşayış açısından rahat bıraktığı için Nusayrilerle ilgili de küçük çaplı ayaklanmalar dışında sıkıntı yaşamamıştır (Aksoy, 2010: 205, Talhamy, 2008: 896). Ayaklanmaların sebebi Osmanlı'nın Nusayrileri askere almaya ve onlara vergi ödetmeyle birlikte başlamışsa da, Batı'nın, devletin azınlıklara kötü muamele ettiği bahanesiyle, bir müdahalede bulunulmasından çekinildiği için anlaşmazlıklar büyütülmemeye çalışılmıştır. Osmanlı, Hanefi/Sünni bir İslam mezhebi



anlayışına sahip olmakla birlikte, Şii mezhebe dayanan Nusayrilerde, imparatorluğa karşı aidiyet duygusu yaratabilmek ümidiyle, Sünnileştirme politikası gütmüştür. Bu vesileyle, ayaklanmaların önüne geçileceği umulmuştur. Nusayrilerin yerleşim bölgelerine okul-cami inşa edilerek devletin ideolojik aygıtları üzerinden hareket edilmiştir (Talhamy, 2006: 251-256). Bu husus, Nusayrileri hem resmi kurumlarla yakınlaştırmış, hem de toplumun diğer kesimleriyle ortaklıklar kurulmasına olanak sağlayarak, kutuplaşmayı nispeten engellemiştir.

1876-1909 II. Abdülhamid döneminde devletin dini açıdan daha kapsayıcı bir politika izlediğini görüyoruz. Buna göre daha önceleri Nusayrilerin, eğitimlerine ve dini tutumlarına mesafeli duran devlet, Ortadoğu'da da değişen dengeleri hesap ederek, yurtiçindeki Nusayrilerin kültür yapılanmalarına devletin ideolojik ve baskı aygıtları üzerinden bir model geliştirmek istemiştir. Bu dönemde ilk defa diğer Şii-Bâtını topluluklar gibi Nusayriler de zorunlu askerliğe tabi tutulmuş, yaşadıkları bölgelerde çağdaş eğitim kurumları ve camiler kurularak, toplumun diğer kesimleriyle birlikte etkileşim içerisine girmeleri sağlanmak istenmiştir (Öz, 1999: 185). Klasik Osmanlı Devlet anlayışındaki adalet ve eşitlik ilkesinin, XVI. yüzyılla birlikte ekonomik-siyasi-askeri kurumlardaki bozulma sebebiyle, toplumsal alanda da çözülme yarattığını biliyoruz. Osmanlı Devleti'nin bu dönemle birlikte ayaklanan grupları bastırabilmek adına, bir Osmanlı milleti fikriyatıyla onları bir üst kimlikte toplama gayretine girdiğini görüyoruz. Bu açıdan Tanzimat dönemi "Bu Devlet nasıl kurtulabilir?" sorusuna yönelik çözüm önerileriyle geçmiştir. Bir devlet politikası olarak Osmanlıcılık idealiyle farklı din, mezhep ve etnik kökenden oluşan milletlerin kaynaştırılması adına, Osmanlı milleti fikriyatı etrafında çalışmalar yürütülmüştür. Kanun-i Esasi'nin yürürlüğe girmesiyle de bütün tebaaya eşit haklar sağlanmıştır. Kanun-i Esasi'ye göre, Osmanlı Devleti'nin dini İslam'dır fakat farklı din-ahlak-etnik kökenden olanlar, asayiş bozmamak şartıyla ibadetlerini ve yerel geleneklerini yerine getirmekte serbest bırakılmışlardır (Davison, 1997: 107-109). Daha önce gayrimüslimlerin girişine kapalı olan devlet hizmetleri, Kanun-i Esasi ile Türkçe bilmeleri şartıyla açık hale gelmiştir (Tanör, 1996: 111-112). Fakat Osmanlı Devleti'nin devleti kurtarma çabaları, içte ve dıştaki siyasi ile ekonomik gelişmeler karşısında yeterli olamamış ve gayrimüslimlere tanınan imtiyazlara rağmen azınlıkların ayaklanmaları bastırılmamıştır. Ayaklanmaların artması, Osmanlı Devleti ile Nusayrilerin ilişkilerini de olumsuz yönde etkilemiştir. Devletin içte ve dışta yıpratılmaya çalışılmasına ilaveten azınlıkların da ayaklanmasına karşın,

ılımlı politikaların tüm topluluklara daha mesafeli bir tutumla katılmak durumunda olduğunu görüyoruz. Örneğin Aleviler etnik köken açısından çoğunlukla Türk/Türkmen olsalar da, dönemin politik ve toplumsal yapılanmasına göre İslamiyet açısından merkezi mezhep kabulü Hanefi/Sünni olduğundan, gerginliklerin artış gösterdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki Aleviler Hanefi/Sünniler gibi Ortodoks değil, heterodoks bir özellik sergilediklerinden, üst kültürü meydana getirememişler, alt kültür olarak sınıflanmışlardır. Her ne kadar Türkiye'deki Anadolu/Türk Alevileri ile Nusayriler arasında benzerlikten çok, farklılıklar bulunsa da, 920'lerle Nusayriler Aleviliğin bir kolu olarak değerlendirilmeye başlandığından, Osmanlı Anadolu/Türk Alevilerini Müslüman olarak nitelendirse de, Nusayriler'e karşı tutum aynı olmamış, onları Müslüman tebaa ve millet sistemi dışında görmüştür (Moosa, 1988: 267-278). *

Türkiye, Cumhuriyet Devleti kuruluşunun ilk yıllarından itibaren kendi sınırlarını koruyucu-kollayıcı politikalar geliştirmeye çalışmıştır. Bu açıdan devlet, ulus-devlet yapılanmasıyla, Nusayrilerin kültürel uyumu adına hars komitelerini kurarak, topluluğun kültürlenmesini oluşturma gayretine girmiştir. Bu da milli politikalar adına, bütünleştirici bir etki yaratmıştır (Üzüm, 2007: 272). Bu siyasi tercihe örnek olarak Hasan Reşit Tankut'un 1938 yılındaki Nusayrilerle ilgili yaptığı çalışma daha çok mana kazanmaktadır. Tankut, Nusayrilerin kökenini Eti Türk'ü olarak kavramlaştırmıştır (Aksoy, 2010: 206 Tankut, 1938: 8, 15). Bu gayeyle, Nusayrilerle Türk kültürü arasında bir bağ kurulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Tankut'un 1938 yılındaki bu gayretinin altında yatan etken, dönemin politik yapılanmasının ulus-devlet yaratma gayesidir. Makalede daha önce de belirtildiği gibi devletin değişebilen politikalarına göre toplumsal yapılanmayı, dikey ve yatay yeniden yapılandırması ile merkez ve çevre unsurlarını yeniden düzenlemesi milli politika gereğidir. Ne var ki Nusayriliğin etnik kökenini Arap olarak ele alan çalışmalar hem daha ağırlıklıdır, hem de daha gerçekçidir. Bu durumu Nusayrilerin anadilinin ve ibadet dilinin öncelikle Arapça olmasıyla ve manevi geleneksel önderlik anlayışlarının Arap şahsiyetli bir sürekliliğe sahip olmasıyla örneklendirmek mümkündür.

Genel bir görüş belirtmek gerekirse; Nusayriliğin anlaşılmasının bu denli karmaşık oluşu aslında Güngör'ün de belirttiği üzere Hz. Ali'ye muhabbet duyan tüm grupların Alevi isimlendirmesi adı altında toplanmasıdır ve bu durum oldukça



zorlama bir kullanıma tekabül etmektedir (Güngör, 2017: 79). Bu görüşe bağlantılı olarak, Hz. Ali'ye muhabbet duyan inanç gruplarının aynileştirilmeye çalışılması, her kültürün *sui generis* yani nevi şahsına münhasır oluşu ile tezatlık arz etmektedir.

Nusayriler, diğer etnik ve dini gruplardan özellikle de Anadolu/Türk Alevilerinden hem etnik hem de dil konusunda ayrılmaktadırlar (Bağı ve Karahasanoğlu, 2015: 49). Bu sebeple ne tam Alevî olabilmişlerdir ne de tam öyle kabul edilmişlerdir.

Nusayriliğin Toplumsal Kurumlarla Etkileşimi

Ulusal bütünlük adına, Türkiye'de 1965'ten bu yana nüfus sayımlarında etnik köken veya mezhep sorulmadığından resmi yeni nüfus istatistikleri elde edilememektedir. En son yapılan ama yine de kesin olmayan sonuçlara göre Türkiye'deki Nusayrî nüfusun 350 bin civarında olduğu belirtilir (Massignon, 1964: 365-370). Suriye'deki Nusayrî nüfusun ise 1 milyon civarında olduğu belirtilmektedir. Suriye'deki Nusayrî nüfusunun, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki nüfusa oranla fazlalığı hegemonyayı oluşturmalarına sebep teşkil edebilir mi? Bu durumun üst grubu oluşturmayı başaranlarla bir ilgisinin olması daha muhtemeldir. Zira 1960'larla birlikte Nusayriler, Suriye'de nüfus açısından azınlıkta olmalarına rağmen, kısa dönemde daha güçlü bir siyasi konuma gelmişlerdir. Bunun sebebi Suriye'nin yönetici elitlerinin bu mezhebe dayanıyor oluşlarıdır (Turan, 1996: 5-6; Bulut, 2011: 579-581). Buna göre 1970 yılında kansız bir darbeyle iktidara gelen Hafız Esad, kendi mezhebinden olan Nusayrilerin, kendilerine sadık kalacaklarını düşünerek, onları ordu ve istihbaratta görevlendirerek, üst sınıfı oluşturmalarına olanak tanımıştır. Amacı, Osmanlı Devleti ve Fransız işgali döneminde oluşturulamayan Suriyeli üst kimliğini oluşturmak olsa da, devamındaki gelişmeler, ülkeye istikrar ve adalet getirmemiş, bilakis Suriye toplumuna acı deneyimler olarak servis edilmiştir.

Ülke nüfusunun takribi %11 ila %14'ünü oluşturan Nusayrilerin, devletin en önemli kademelerine getirilmeleri, diğer grupları tabakalaştırarak, toplumsal birlikteliği engellemiştir. Bu durum bir ulus oluşturma önüne engel teşkil etmiştir. Zira Suriye nüfusunun din demografisi, homojen olmamakla birlikte %74'ü ila %81'i Sünnilerden, %11'i ila %14'ü Nusayrilerden, %6'sı ila %10'u Hıristiyanlardan, %3'ü Dürzilerden, %2'si İsmaililer, Museviler ve diğer dini unsurlardan meydana gelmektedir. Suriye nüfusunun etnik demografisi de heterojen bir yapı sergileyerek %74'ü ila %83'ü Araplardan oluşsa da, bunlar farklı bölgelerden göçle gelenler olması sebebiyle geleneksel yapı farklılıkları mevcuttur. Suriye toplumunun diğer

etnik unsurları %7 ila %10 Kürtlerden, %5 Türkmenlerden ve %5 diğer unsurlardan meydana gelmektedir (Yılmaz, 2011: 17-19; Önder, 2015: 303). Buradan da görüldüğü üzere Suriye’de, Suriye nüfusunu destekleyen bir toplum yoktur ve siyasi yönetimler bir ulus yaratmaktan ziyade “ayrıcalıklı” gruplara tanınan imtiyazlarla, eşitlik ve adalet mekanizmasını işlevsiz kılmıştır.

Suriye’de yaşayan Nusayrilerin toplumsal yapısı, sınıf bağlamında tabakalara ayrılmıştır. Öyle ki siyasi açıdan dört büyük aşirete/aşiret konfederasyonuna ve dini açıdan çok yapılmakla birlikte başlıca iki büyük gruba ayrılmış görünmektedir. Nusayrilerin kendi içinde tabakalaşmışlardır ve sınıf hiyerarşisi dini liderler, toprak sahipleri ve en büyük nüfusu oluşturan Nusayrî topluluğu olarak belirlenmiştir ve konfederasyon tipi aşiretlere ayrılmış görünümündedir. Buna göre her yapılanmanın kendi lider mekanizmasını oluşturmasıyla dört aşirete/aşiret konfederasyonlarına ayrılmışlardır: Politik ve askeri elitlerden meydana gelen Haddadin, Khayyatın, Kalbiya, Matavira. Öte yandan Nusayrilerin dini yapılanması homojen olmamakla birlikte çokludur ve bu surette grup birçok dini topluluğa bölünse de bunların başlıca olanları Shamsiya/Shamaliya ve Qamariya/Kalaziya’dır (Aksoy, 2010: 202-203, Talhamy, 2008: 895). Nusayrilerin tabakalaşmaları gerektiren ve çok liderli toplumsal yapısı aslında Ortadoğu coğrafyasındaki çatışmalı durumun da sebeplerinden biridir.

Suriye ulusunu destekleyen bir milletin olmamasını sadece etnik ve dini sebeplerle açıklanamamalıdır. Ekonominin ve bunun gruplar arası adaletli dağıtımında etkisi yadsınamaz. 23 milyonluk Suriye’de, kişi başına düşen milli gelir 3000 Amerikan dolarının altında olduğu gibi farklı gruplar arası gelir adaletsizliği vardır. Fakat Suriye yönetimi, ordu-istihbarat-siyasetteki Nusayrilerin sadakatiyle destek bulduğu için Arap baharından önce de tepkileri hegemonya ile durdurulup, neticesiz kalıyordu (Yılmaz, 2011: 18).

Toplumsal yapıların oluşumunu ve ilerleyiş biçimini coğrafyadan, dinden, kültürden, geleneklerden, tarihten, siyasi oluşumlardan ve ekonomiden bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda Nusayrîlik meselesinde de anlaşılmıştır ki, milli politikalar, adalet ve eşitlik ilkelerine dayalı olup, hegemonyayı devletin baskısı değil de, ideolojik aygıtları üzerinden zamana yayarak işlevsel hale getirdiği vakit, çatışmacı grupların alt grup özelliğiyle kültürleşmesi mümkün olabilmektedir. Bu durum,



sadece hegemonik grupların ve üst kimliklerin çıkarına hizmet etmez; azınlıkların da haklarını koruyarak, toplum olabilmenin fırsatını sunar. O nedenledir ki bugün Ortadoğu, özellikle de Suriye tüm Suriye mensupları için kaynayan bir kazan olmuştur. Türkiye’de ise kışkırtmalara rağmen millet olabilmenin inancı her şeye rağmen hâkim bir düşüncedir.

Nusayriler, Cumhuriyet birlikte ulus-devlet yapılanmasına dâhil edildikten sonra, alt kimlik statüsünde sessizliğe bürünmüşlerdir. Öte yandan Suriye’deki Nusayriler ise, Türkiye’dekilerden farklı bir seyir alarak 1923 yılında gelen bağımsızlık ardından, 1925’de devlet statüsüne kavuşmuş, 1930’da Lazkiye Sancağı olmuş ve 1936’da Suriye’nin vilayetine dönüştükten altı yıl sonra Suriye’ye dâhil olmuştur. Geline son aşamada ise Suriye Nusayrileri, Suriye’de son 45 yıldır siyasi hegemonyayı yönlendirseler de, ülke istikrara kavuşmadığı gibi tümüyle çatışmacı bir ortamın içine düşmüştür (Üzüm, 2007: 272). Aynı dönemlerde her iki devletteki Nusayrilerin farklı seyirlerinin, ilgili devletteki milli politikalarla farklı bir gelişim gösterdiği görülmektedir. Nusayriler, Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin ulus-devlet politikasıyla, hegemonik gruplar karşısında çatışmacı değil alt gruplardan birini teşkil ederken, Suriye’de hegemonyayı kontrol eden bir üst grup olmuşlarsa da çatışmanın içindedirler. Peki, bu durumun yani Suriye’deki Nusayrilerin üst grubu oluşturup, hegemonyayı denetleyen iktidar olmasıyla, Türkiye’de Nusayrilerin alt grubu oluşturup, hegemonya tarafından denetlenen olmasının açıklaması nedir?

Türkiye’de ulus-devlet yapılanmasıyla farklılıklar önemsizleşmiş, birliktelikler önem kazanmıştır. Buna göre devlet tek bir ülküsel/ideal kültür etrafında birleşilmeyi ön görmüş ve buna göre de politikalar geliştirmiştir. Cumhuriyet’in ilamına mukabil, İslamiyet’in çağdaşlaşmaya yani o yıllardaki algıyla laikleşmeye engel teşkil ettiği düşüncesiyle din, devlet denetimi altına alınmış ve halkın modernleşmesine engel oluşturduğu inancıyla 1925’de Tekke ve Zaviyelerin (Mevleviler dışında) büyük bir bölümünün kapatılmasına karar verilmişti. Hemen akabinde kıyafet kanunu getirilmiş ve Sufi tarikatlar yasa dışı ilan edilmişti. Buradan da anlaşılacağı üzere topyekûn toplumsal bir değişime girişilmişti. 1924 Anayasasındaki “Türkiye Cumhuriyetinin dini İslam’dır” ibaresi 1928’de kaldırılarak, 1937’de “Türkiye Cumhuriyeti laiktir” ibaresine dönüştürülmüştü (Göğer, 2011: 5-15). Devletin din algısı tekillik etrafında kendini kurguladığı için farklılıklar kendilerine üst kimlikte yer bulamamıştı. Bu durum hegemonya oluşturarak da olsa alt kimliklerin, pasifize edilmesini dolayısıyla birlik içinde hissetmeseler de öyle görünmelerine sebebiyet vermiştir.

Buna göre devletin idealize ettiği üst kimlik Türk ve dini kimlik Sünni olması sebebiyle Aleviler merkezi yapılanmaya dini biçimleriyle değil, Türk oluşlarına atıfta bulunarak kabul edildiler. Başka bir ifadeyle egemen söylemi kabul edenler bu yeni oluşumda yer alabildiler. Küçük'ün vurgulamasıyla Alevilerin Alevilikten ziyade, Türklük unsuruyla üst kimliklerini oluşturmaları öngörülmekteydi (Küçük, 2003: 903-904). Devletin bu duruşu diğer etnik ve dini oluşumlara da uygulandığı için belli bir birlik ve beraberlik oluşturmuştu. Bu sebeple Suriye'de izin verildiği gibi tek bir topluluğun diğerlerini baskılamasıyla politikalar üretilmediği için iç sorunlar daha çoğulcu politikalarla büyümeden çözüme sunulmuştur.

SONUÇ

Kültür parmak izi gibidir. Bireylerin ve toplumların popüler kültür açısından tercihleri kolaylıkla değişim gösterebilir ama harsı olan kemikleşmiş kültürel yapıları, süreklilik dâhilinde nesilden nesile aktarılır. Türk kültürü, kendisine uyum gösterebilen tüm yapıları, parmak izlerine saygı duyarak birliği tahsis etmekle takdire şayan köklü bir devlet geleneğine sahiptir. Makalede de vurgulandığı gibi coğrafyamız bir kaderdir ve bu coğrafyada da sıfır sorunla var olmak olanaksızdır. Ne var ki Türkiye, komşu Ortadoğu ülkelerinden daha güçlü ve adaletli bir konumla, bazı çatışmacı gruplarını kültürlenmeye tabi tutarak, onları alt kültüre dönüştürebilmiştir; dönüştürmeye de devam etmektedir. Nusayrîlik de bu unsurlardan biridir.

Nusayrîliğin tanım sorunundaki bilgi kargaşası tek sebepli değildir. Şii kökenli bir mezhep olan Nusayrîliğin Bâtını karaktere yani takiyyeye-gizliliğe ve heterodoks yapıya dayalı olması sadece bilgi edinilmesini zorlaştırmamış, kapalı toplumsal yapısı sebebiyle, toplumun diğer unsurlarıyla etkileşim kurulmasını da engellemiştir. Nusayrîlerin farklı etnik kökenlerden gelmeleri, farklı dilleri konuşmaları, farklı geleneklerle kültürlenmeleri ve tarih süresince farklı politikalarla değişime uğramaları, topluluğun tanımını zorlaştırmaktadır.

Nusayrîliğin kök kültürü Irak'a, Kitâbu'l-Mecmu'u'ya, Şiiliğe, Bâtını karaktere, heterodoks özellikler ile kapalı toplumsal bir yapıya dayansa da dil, kültürün kalbidir ve Cumhuriyetle birlikte Nusayrîlerin, hars komiteleri gibi eğitim kurumlarında Türkçe öğrenmeleri, dolayısıyla kültürle bağ kurmaları, onları toplum ile devlete yakınlaştırmıştır. O sebeple Nusayrîler Türkiye'de geleneksel kimliklerinden ziyade, vatandaş



olarak toplumda yer aldıklarını görürüz. Oysa Suriye’de Nusayrilerin, grup kimliği üzerinden var olduklarını görmekteyiz.

Nusayrilerin İslamlaşma süreçlerinin diğer bazı topluluklardan farklı olduğu ve aşırı Şii bir tutumla Arap coğrafyasında hem dini, hem de siyasi gerginliklere meyilli olduğu anlaşılmaktadır. Türkiye’de ise aşırı dini oluşumlar 1925’de çıkarılan yasa ile engellendiğinden bunun önüne geçildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Türkiye’de dil politikası Türkçe ile tekil olduğundan Nusayrilerin öncelikle hars komiteleri ardından da milli eğitim süreci ile Türkçe öğrenmelerinin zemini oluşturulmuş görünmektedir. Buna ilaveten ulus-devlet yapılanmasıyla da Türk vatandaşlığı, ulusal resmi kabul olarak benimsenmiş ve bu coğrafyada yaşayan toplulukların buna uyum göstermeleri istenmiştir. Anlaşılan o ki Nusayriler -topluluk iç yaşantısı bir yana- en azından kamusal alanlarda buna uyum göstermiştir.

Hız. Ali’ye muhabbet duyan, lider merkezli inanç gruplarının kavramsal açıdan zorlama bir aynileştirmeyle, topyekûn Alevilik üst kültürüne bağdaştırılmaya çalışılması kargaşanın sebebi görünmektedir. Zira her inanç grubunun kültürel bir algısı vardır. Nusayriliğin tanım kargaşası da buna dayanmakla birlikte, farklı toplumlarda birbirinden epeyce farklı ya üst ya da alt kültürü oluşturmalarıyla mesele derinleşmektedir.

KAYNAKÇA

Aksoy, Erdal. (2010). “Nusayrilerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye’de Yaşayan Bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları”. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. XVI/54, Bahar, s. 199-212.

Arslantürk, Zeki ve M. Tayfun Amman. (2014). *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Bağı, Resul ve Songül Karahasanoğlu. (2015). “Türkiye’de Yaşayan Arap Alevileri (Nusayriler)’in Etnik ve Müzikal Kimliği”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı 53, Cilt 14.

Beşe, Ahmet. (2010). “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 54, ss.159-182.

Bilgili, Ali Sinan. (2010). "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20. Yüzyıl)". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. XVI/54, Bahar, s. 49-78.

Bulut, Halil İbrahim. (2011). "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik". *Ortadoğu Yılığ*. Cilt: 7.

Çatlı Özen, Gökçen. (2013). "Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Ana Bilim Dalı, Cem Evlerine Devam Eden Alevî Topluluklarda Kentleşme ve Modernleşme Bağlamında Kültürel Aktarım ve Sosyal Değişim". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Davison, Roderic H. (1997). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*. Cilt: 1, İstanbul: Papirus Yayınları.

Göğer, Erdoğan. (2011). "Günümüz Türk Devletinin Laiklik Anlayışı." *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Yayınları*. Cilt 54, Sayı 4, ss. 5-15.

Güngör, Özcan. (2017). "Alevilik Üst Kimliği Kullanımının Aleviler-Nusayriler Bağlamında Dış Kimlik-İç Kimlik Yansımaları." *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Vol. 12/2, pp. 75-90.

Keser, İnan. (2008). *Kent Cemaat Etnisite: Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Küçük, Murat. (2003). "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik*. Cilt 4. İstanbul: İletişim Yayınları.

Massignon, Louis. (1964). "Nusayriler", *İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 9, MEB Yayını.

Moosa, Matti. (1988). *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press.

Önder, Ali Tayyar. (2015). *Türkiye'nin Etnik Yapısı*. İstanbul: Kripto.

Öz, Mustafa. (1999). "Nusayrîyye". Tarihi Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler Sempozyumu Bildirileri. İstanbul: Ensar Neşriyat.



Tanör, Bülent. (1998). *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*. İstanbul: Cogito, Yapı Kredi Yayınları.

Talhamy Yvette. (2006). "The Nusayriya Uprisings in Syria in the 19th Century" No Proclammed PhD Thesis, Universirt of Halifa. ss. 251-256.

Talhamy, Yvette. (2008). "The Nusayri Leader İsmail Khayr Bey and the Ottomans (1854-58)". *Middle Eastern Studies*. 44, 895-908.

Talhamy, Yvette. (2010). "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria", *Middle Eastern Studies*. Cilt 46, Sayı 2, 175-194.

Togayhan, Abdurrahman. (2005). "Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrilik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Aleviliği Örneği", *Harran Üniv. İlahiyat İlahiyat Fak. Dergisi*. Yıl 10, Sayı 14, ss. 57-91.

Türk, Hüseyin. (2010). "Nusayrilerde Hızır İnancı". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. XVI/54, Bahar, s. 225- 242.

Turan, Ahmet. (1996). "Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 8.

Üzüm, İlyas. (2007). "Nusayrilik". *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*. C. XXXIII: 270-274.

Yılmaz, Muzaffer Ercan. (2011). "Suriye: Süreklilik ve Değişimin Çatışması". *Ortadoğu Analiz*. Cilt 3 Sayı 30.

Sezen, Yümnü. (1993). *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi No. 490.01.584.17.03.



Journal of Analytic Divinity

International Refereed Journal

Volume 1/1, p. 163-174

DOI Number:

ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

MOLLA SADRA’NIN EPİSTEMOLOJİSİNİN ONTOLOJİ VE MANTIKLA İLİŞKİSİ*

Murat DEMİRKOL**

Özet

Molla Sadra'nın epistemolojisi, onun ontolojisi kadar özgün boyutlar taşımaktadır. Bu sahada İbrahim Kalın'ın *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru* adlı araştırması ile Kemal İsmail Lezzık'ın *Meratibü'l-Marife ve Heremü'l-Vucud inde Mulla Sadra* adlı eseri anılmaya değer önemli çalışmalardır. Biz bu çalışmada Sadreddin Şirazi'nin epistemolojisini, bilgiyi bir varlık modalitesi olarak ortaya koyması, huzuri bilgiye getirdiği yeni açıklamalar ve bilgi teorisini bilgi-mantık ilişkisi çerçevesinde ele alması yönleriyle incelemeyi amaçlamaktayız.

Anahtar kelimeler: Molla Sadra, huzuri bilgi, ontoloji, mantık

RELATION OF MULLA SADRA'S EPISTEMOLOGY TO ONTOLOGY AND LOGIC

Abstract

Mulla Sadrā's epistemology is as authentic as his ontology. İbrahim Kalın's *Existence and Comprehesion: Molla Sadra's Knowledge Concept* and Kemal İsmail Lezzık's *Maratib al-Marifa and Haram al-Vucud 'inda Mulla Sadra* are important works worth mentioning regarding Mulla Sadra epistemolgy. We aim to examine, in this study, Mulla Sadrā's epistemology within context of his dealing the knowledge as a modality of existence, and new explanations made on the knowledge by presence (*huzuri*) and treating the theory of knowledge within knowledge-logic relation.

* Bu makale, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi BAP birimince desteklenmiş olan “Sadreddin Şirazi'nin Epistemolojisi” adlı araştırma projemizin (2016) ilk yayını olarak üretilmiştir.

** Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, murat60demirkol@gmail.com

Key words: Mulla Sadra, knowledge by presence, onthology, logic

Giriş

Sadreddin Şirazî, İslam felsefesi tarihi içinde önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Müslümanların Kindi ile başlayan, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd ile zirveye çıkan, Sühreverdi ile farklı tarz denemeleri görülen, Fahreddin Razi ve Tûsî gibi kelamcı filozoflarla kelamın da felsefileştirildiği bir sürece girilen ve bundan sonra daha çok *el-İşarat* şerhleriyle sürdürülen felsefe yapma faaliyeti, İran coğrafyasındaki yolculuğunu Mir Damad, Molla Sadra ve Sebzevari gibi filozoflarla yeni şekillerde devam ettirmiştir. Bunların içinde en önemlisi, Molla Sadra'nın geleneksel İslam felsefesindeki mahiyeti varlığa önceleyen paradigmanın tersine varlığı mahiyete öncelemesi ve bilgi teorisini de bunun üzerine inşa etmesidir. Şirazî, kendisine kadar gelen İslam felsefesi birikimini okumuş, kritik etmiş, bazen senteze başvurmuş, genelde özgün bir yol tutmuştur. Onun felsefesinde Meşşai felsefe önemli bir zemindir, ama Sadra bu mirası tenkitsiz almamıştır. Sühreverdi'nin ikmal edemeden bıraktığı İshraki felsefeden huzuri bilgi örneğinde görüldüğü gibi bazen yararlandıysa da onu Meşşai felsefe gibi eleştirmiştir. Özellikle İbn Arabi ekolüyle gelen tasavvufi entelektüel birikim Şirazî'nin düşüncelerinde yer yer etkili olmuştur.

Şirazî'nin ontolojisi en çok araştırma konusu olan problem alanı olsa da epistemolojisine yönelik ilgi de giderek artmaktadır. Bu sahada Dr. İbrahim Kalın'ın Türkçeye *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru* adıyla çevrilerek yayınlanan doktora çalışması Türkçe literatürdeki en önemli araştırma olarak yerini korumaktadır. İranlı araştırmacıların alandaki onlarca çalışması yanında İran dışındaki araştırmacılardan özellikle Fazlurrahman'ın *Philosophy of Mulla Sadra* (Felsefe-i Molla Sadra) adlı kitabı ile Kemal İsmail Lezzık'ın daha spesifik bir çalışma olan *Meratibü'l-Marife ve Heremü'l-Vucud inde Mulla Sadra* adlı eseri anılmaya değer önemli örneklerdir. Biz bu çalışma ile Sadreddin Şirazî'nin epistemolojisinin ontoloji ve mantıkla ilişkisini ortaya koymak suretiyle alandaki araştırmalara küçük bir katkı sağlamayı amaçlamaktayız.

1. Bilginin Tanımı ve Kısımları

Molla Sadra, epistemolojisini bilgi ile nefis arasında kurduğu bağdan hareketle oluşturmaya başlar. *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfari'l-akliyyeti'l-erbaa (Esfar)*'nın nefisle ilgili dördüncü seferi



şöyle açıklanır: “Bu sefer, halktan Hakk’a Hak ile yolculuktur. Kişi, yaratılmışları, onların eserlerini ve ihtiyaçlarını müşahede eder. Onların dünya ve ahiretteki zarar ve faydalarını, Allah’a dönüşlerini, dönüş şeklini ve onları sevk eden şeyleri bilir.” (Sadra, 1368: 1/14). O, bilgi araştırmasını soyutlanma yani metafizik meseleler bağlamına mütalaa ettiği için bilgiyi mahiyet değil, varlık kapsamında ele alınması gereken bir konu olarak değerlendirir.

Sadra’ya göre ilim ile marifet terimleri arasında kavram bakımından tümel değil, tikel bir fark vardır. İki kavram arasındaki farklılık onların bütün mısdaıklarını değil sadece bazılarını kapsar. Bu iki kavram, kendilerini bir araya getiren genel manada ortak oldukları için aralarındaki farklılık tikeldir. Her marifet ilimdir, ama her ilim marifet değildir. Marifet kimilerine göre tikellerin idraki iken, kimilerine göre tasavvurdur. Bu durumda ilim tasdiktir. Bu yaklaşıma göre irfan ilimden derece itibarıyla daha üstündür. Yani her arif âlimdir, ama tersi doğru değildir. (Sadra, 1368: 3/511-512). Âlim daha genel, arif daha özeldir. Sadra’ya göre ilim neticede marifet ve irfana dönse de huzuri bilgi yanında husuli bilgiyi de kapsamaması nedeniyle ilim kavramının esas alınması gerekir (Lezzık, 2014: 174).

Sadra'nın epistemolojisinde ilmin mahiyetinden değil ancak mefhumundan bahsedilebilir. Çünkü ona göre bilginin mahiyeti yoktur. Bilgi, keşfin mahiyeti değil, bizzat konusu olan bir gerçekliktir. Mefhum terimi mahiyet teriminden daha geneldir. Bazı mefhumların hakiki mahiyet olmasına karşılık bazıları itibari mefhumdur. Sadra, hakiki mefhumlar ile itibari mefhumları birbirinden ayırır. (Lezzık, 2014: 175-176). Molla Sadra hakiki mahiyetler hakkında şöyle der: “Mahiyetler, haricî hüviyetlere mutabık olan ve akılda kendilerine genellik ve ortaklık ilişen tümel mefhumlardır.” (Sadra, 1368: 5/2). Hakiki mahiyetlerden daha genel olan mefhumlar hakkında ise şöyle der: “Akledilir olmaları itibarıyla akledilen manalar dışarıdaki fertlere yüklenmez. Cins olması itibarıyla cins, yani cinse ait tabiat, akledilirliği, tümelliği ve çok şey arasındaki ortaklığı bakımından fertlere yüklem olmaz.” (Sadra, 1368: 3/471).

Bilgi, bedihi hakikatler kapsamına giren ruhsal bir konu olduğu için cins ve ayrıma dayalı mantıksal bir tanımlı yapılamaz (Sadra, 1368, 3/278). Bir şeyi bilmek bazen o şeyin mahiyet sureti ya da daha genel manada şeylerin suretleri ile, bazen de varlığın kendisi veya şeyin zatı ile ilgilidir. Buna göre bilgi ya husuli ya da huzuridir (Sadra, 1368: 3/403).

Husuli bilgi, şeylerin suretlerinin bilen öznenin zihninde hazır olmasından ya da bilinen şeyin suretinin bilen zihninde

hâsıl olmasından ibarettir. Sadreddin Şirazî'ye göre husuli bilginin hakikati, kendi doğru manasında akletme, tahayyül ve duyu dediğimiz üç idrak mertebesinin birinde meydana gelen ve idrakin her mertebesinde nefis ile bir olan soyut varlıktan ibarettir (Sadra, 1368: 1/82). Bu açıklamadan Molla Sadra'nın husuli bilgi kısımlarını aslında hissî, hayalî ve akli olmak üzere üç kısım ile sınırladığı anlaşılmaktadır (Sadra, 1368: 3/362).

Burada hissî, hayalî ve akli idraklerin gerçekleşme şeklini kısaca incelemek gerekir. Hissî ve hayalî idrakler nefsin kendi icatları olup onlara nispetle nefis, suduri fail sayılır. Hissî ve hayalî idrakler nefse nispetle suduri bir varlığa sahiptir (Sadra, 1368: 1/287). Nefis bu suretleri özel şartlar altında kendi özel mahallerinde meydana getirir. Fakat Molla Sadra'ya göre, akli idrakler nefsin icadıyla elde edilmez, bilakis nefis bu alanda akli tümelleri kavrayabilmek için nurani misallere oranla çeşitli halleri kendiliğinden alır. Birinci durumda nefis, akli suretleri akıl âleminde bulunan akli varlıkların zayıf müşahedesinin etkisiyle elde eder. Nefsin akli ve nurani suretlerle kurduğu bu ilişki türü, zayıf bir ilişki sayılmış ve bir şeyin uzaktan görülmesine benzetilmiştir. Müşahedenin uzaklığı ve zayıflığı, akli suretlerin ve akli idrakin müphemlik ve genelliğine sebep olur. Bu durumda nefis, akli suretlerin mucidi değil, sadece gözlemcisidir. İkinci durumda nefis, elde ettiği yetkinliklerin etkisiyle akli suretlerle bir olur (ittihad) ve akli şeyler ittihadın etkisiyle yakından huzuri bilgi ile idrak edilir. Üçüncü merhalede nefis, tekâmül seyrinin yükselişi sonucu akli suretleri yaratır (Sadra, 1368: 1/288). Molla Sadra'ya göre insanların çoğu, akli suretleri uzaktan bile müşahade etme imkânına sahip değildir. Onlar kendi hayalî idraklerini tümel sanırlar ve onların tümel idrakleri aslında genellenmiş hayalî suretlerden başka bir şey değildir. (Aştıyani, 1388: 137; Ubudiyet, 1394: 34-46).

Şirazî, görüşleri arasında akli kavramların ortaya çıkışı ile ilgili olarak yüceltme ya da yükseltme teorisi diye bilinen bir teoriye yer vermiştir. Bu teoriye göre, insan nefsi, haricî şeylerle karşılaştığında his, hayal ve akıl mertebesinde o şeylerin bir tasvirini meydana getirir. Nefis başlangıçta bir şeyin hissî suretini meydana getirir, o zaman hayal merhalesiyle uyumlu bir hayalî suret oluşur ve sonunda bu hissî ve hayalî suretler, akıl mertebesinde tümel suretlerin meydana gelişine zemin hazırlar. Bu ruhsal ortamda suretler hissî mertebeden hayalî mertebeye, oradan da akli mertebeye yükselir (Sadra, 1368: 3/366, 9/99). Bu teoriye göre tümel, akli suretlerin akıl mertebesinde oluştuğu sırada gerçekleşir ve kavranır. Öyleyse tümellerin oluşumu, insan



idraklerinin yükseliş sürecinin sonucudur. Hissî suretlerin insan nefesine girmesiyle birlikte suretler arasında bir değişim olmaksızın bir yükseliş gerçekleşir. Yani her suret, kendi mertebesinde kalır ve diğer mertebede kendi suretine uygun bir suret meydana getirir.

2. Bir Varlık Modalitesi Olarak Bilgi

Bilginin bir varlık modalitesi olarak tanımı, Molla Sadra'nın bilgi felsefesinde önemli bir yer işgal eder. Şirazî, bilgiyi varlık ve modaliteleri bağlamında tanımlayarak iki amacı birlikte gerçekleştirmeye çalışmıştır. Birincisi, varlık merkezli bir metafiziği ortaya koyarak felsefi düşünmeyi ontolojinin bir şubesi haline getirme girişiminde bulunur. İki yönlü olan ikinci amacı, bir yandan kelamcılarının bilgi kavramındaki öznelci eğilimleri, öte yandan İbn Sina'nın temsili bilgi teorisini aşmayı amaçlar. Sadra, temsil, irtisam ve izafet kavramlarını kullanmak yerine bilgiyi varlığın bir modalitesi yani ciheti olarak tanımlar. Filozofun ifadesiyle “Bilgi, bir varlık çeşididir. Aslında bilgi ve varlık aynı şeydir.” (Sadra, 1368: 3/150, 1/291).

Şirazî'nin bilgiyi bir varlık tarzı olarak tanımlama çabası, onun bilgi kavramını ontolojinin altına yerleştirmesine imkân verir. Şirazî bunu teşkikî ontolojisine bağlı kalarak yapar. Şirazî, varlığı akledilirlikle kaynaşmış bir şey olarak tanımlamak yerine, akli varlıkla dolu bir şey olarak farzeder. Çünkü bir tarafta cisimler âlemini, diğer tarafta saf makuller âlemini oluşturan şey varlığın her şeyi kuşatan gerçekliğidir. “Varlık, cisim ve sıfatlar âleminden tamamen sıyrılmış basit akıl mertebesine ulaştığında önceki halinden daha yüksek ve üstün bir şekilde eşya ve akledilirlerin tamamına dönüşür.” (Sadra, 1368, 1/373). Bilgiyi varlığın sayısız cihetini ortaya çıkarmanın bir aracı haline getiren şey varlığın bu yönüdür. Bu da bilgiyi temsilden ziyade bir iştirak eylemi, soyutlamadan ziyade bir müşahede haline getirir (Kalın, 2015: 203-204, 219-220)

3. Tümel Kavramların Bölümlenmesi

Tümel kavramlar ve bunların bölümlenmesi meselesi, Molla Sadra için çok önemlidir. O bu meseleyle ilgilenirken bu kavramları bölümlenme, onları birbirinden ayırma ve onların önemli özelliklerini açıklama ile uğraşmıştır. Molla Sadra makul türleri üç şekilde açıklamaktadır: Birinci grupta “birinci makuller”, “ikinci felsefi makuller” ve “ikinci mantıki makuller” yer alır. İkinci grupta “mahiyete ait makuller”, intizai makuller” ve “mantıki makuller” yer alır. Üçüncü grup birincisine benzemekle birlikte orada birinci makullerden sonra ikinci makuller felsefi ve mantıki makuller şeklinde birlikte zikredilmiştir (Sadra, 1368:

1/332; Umid, 1384: 185).

Molla Sadra'ya göre, soyutlama yoluyla elde edilen intizai kavramlar hem felsefi olan ikinci makulleri hem de kavramlar, mahiyetler, nispetler ve izafetlerin lazımları gibi diğer intizailerini kapsar. Başka bir deyişle, intizai kavramlar felsefi olan ikinci kavramlardan daha geneldir.

Makullerin ilk makuller, mantıki olan ikinci makuller ve felsefi olan ikinci makuller şeklindeki yaygın bölümlenmesine göre, bu kavramlardan her birinin nitelikleri Molla Sadra açısından şöyle açıklanabilir:

1) İlk makuller, ferdî ve haricî varlığı olan ve dışarıda da zihinde idrak edildiği gibi bulunan şeylerdir. Bu tür şeylerin haricî varlığı üç şekilde tasavvur edilir: Birincisi, insan ve ağaç gibi kendinde kendisi sebebiyle bulunan müstakil varlık; ikincisi, beyazlık gibi kendinde başkası sebebiyle bulunan arızı varlık; üçüncüsü, bilgisizlik ve körlük gibi alındığı kaynakla birlikte bulunan intizai varlıktır. (Sadra, 1368, 1/334).

2) Mantıki olan ikinci makuller, dışarıda sureti bulunmayan, konu ve sıfatları zihinde olan kavramlardır. Tümelik, tikellik, tür, cins ve fasıl olma bu türden makullerdir (Sadra, 1368: 1/180-181).

3) Felsefi olan ikinci makuller, dışarıda sureti olmayan, fakat zihnin dışındaki şeyleri niteleyen vasıflardır. Bu kavramların dışarıdaki varlığı, haricî mevcutların onlarla varlık ve dışsallıklarına göre nitelenmelerinden ibarettir. Varlık, şeylik, imkân ve zorunluluk bu türden makullerdir. Bu kavramların kendi zatlarına ve niteledikleri şeylerin gerçekliğine eklenmiş bir hüviyetleri yoktur. Bu kavramların kendi konularına göre başka ve eklenmiş olmaları akıldadır. Bu kavramlar mahiyetlere yüklendiğinde mahiyetlerin veya onlardan birinin aynısı olmaz, bilakis onlar için genel araz sayılırlar. Dış dünyada bağ olarak bulunurlar. Varlık ve gerçekliğe bakan şey gibi bir şeyin gerçekliğinden ayrı ve bağımsız değildirler. Bundan dolayı çeşitli felsefi kavramlar değişik açılardan bir misdak veya gerçekliğe yüklenebilir ya da nispet edilebilir. Bu farklı kavramlar, o gerçeklikte zatların çokluğunun delili olmayacaktır. Bunlar hem dışarıyı hem de zihni niteler. (Sadra, 1368: 1/140, 179, 240, 334; Hüsrevpenah, 1388: 75-77).

4. Felsefi Kavramların Dış Gerçeklikle İlişkisi



Molla Sadra, dış dünyadaki bir mevcudun dışarıda hiçbir şekilde varlığı bulunmayan bir sıfatla nitelenmesinin makul olmadığını düşünmektedir. Nitelenen nesne eğer haricî bir şey ise ve aynı zamanda dış dünyadaki bir sıfatla nitelenmişse o sıfatın dış dünyada kökü ve bir çeşit varlığı vardır. Bu bakımdan inzımmami/eklenen sıfat ile intizai/çıkarılan sıfat arasında fark yoktur. Ama dışarıyı iki taraflıdır. Varlıktaki teşvik ilkesine göre, varlık, çeşitli şiddet ve zayıflık mertebeleri olan bir hakikattir. Varlık, ekleme ve çıkarmalar dâhil her şeyi kendi kapsamı altına yerleştirir.

Felsefi kavramların gerçeklik şekli hakkında üç görüş vardır. Şirazî, tıpkı Sühreverdî gibi, felsefi kavramlar hakkında üç görüşten bahseder. Meşşailere göre, bu kavramlar, zihinde olduğu gibi dış dünyada kendi konularına eklenmiştir. Stoacılara göre, bu kavramlar, itibaridir ve dışarıda karşılıkları yoktur. Bir grup ise bu kavramların hem zihinde hem de dışarıda kendi konularının aynısı olduğunu zannetmiştir. Bu, geçersiz bir zandır. Çünkü bu şekilde insan ve ağaç benzeri çeşitli konuları niteleyen imkân gibi felsefi bir kavram bu konular sayısınca birçok manaya sahip olacaktır.

Fakat Molla Sadra'ya göre felsefi olan ikinci makullerin varlığı dışarıda rabıt denilen bağ varlık türündendir. Bundan dolayı bu tür sıfatlar ne yokturlar ne de kendinde ve müstakil varlıkları vardır. Bağ varlık ne varlıkta ne de tasavvurda bağımsızdır. Bu yüzden konu veya yüklem önermede olmaya elverişli değildir. Çünkü zihindeki bağ varlık, bağımsız olarak tasavvur edilemeyen harf manaları türündendir. Eğer harf manalarına bağımsız gözle bakarsak hüviyet değişmiş ve isim manalarına dönüşmüş olacaktır. Başlangıç ve varış yerine dönüşen “-den/min” ve “-e/ilâ” harfleri böyledir. Zihni bağ varlığının yeri, birleşik olumlu “heliyye” önermeleridir. Olumsuz önermeler ve basit “heliyye”lerin bağ varlığı yoktur. Özetle, felsefi kavramlar, bağ varlıklarından soyutlanarak alınmış ve onları hikâye eden ismî manalardır. Onların varlığı dışarıda bağ şeklindedir. Ama onların harfî manalardan alınmış ismî manalar olan yüklemsel varlığı akılda mevcuttur. Mesela, varlık anlamındaki Farsça “hestî” kelimesi, -dır anlamı veren Farsça “est”ten elde edilmiş bir ismî yüklem ve manadır. Bütün intizai kavramlar, dışarıda bağ ve nispet olarak bulunma konusunda ortaktır. Fakat Molla Sadra başka bir açıdan bu iki intizai kavramlar grubunu birbirinden ayırır: (i) Varlığı ve onun birlik, bilgi ve kudret gibi yetkinlik sıfatlarını anlatan kavramlar, (ii) yokluğu ve onun selbî ve izafi sıfatlarını anlatan kavramlar. İmkân, imkânsızlık, iki zıddın bir araya gelmesi, yaratıcının ortağı

ve mevcutların selbî ve izafî yönlerinden alınmış olan selb ve izafet böyledir. Birinci grup kavramlar ikinci makullerden sayılsa da bunlar kendi kavramlarının gerisinde hakikat ve aynı zata sahiptirler; ama ikinci grup kavramlar böyle değildir. Elbette bu, bu kavramlardan her birinin dışarıda birbirinden bağımsız bir mısıdaka sahip olduğu anlamına gelmez.

Kavramın çokluğu mısıdakın çokluğunu gerektirmez; bilakis çeşitli kavramların bir tek varlık ile mevcut ve aynı hakikatten alınmış olmaları mümkündür. Nitekim Allah'ın bir tek basit zattan alınmış olan bütün isim ve sıfatları böyledir. (Eşkuri, 1375: 74-78).

5. Yükleme Yapma

Yükleme yapma (haml), genel olarak konu ile yüklem birliğine hükmetmekten ibarettir. Yüklemin konuya yüklenmesi, yüklem konuya uygun ve onun hakkında doğru olması anlamına gelir. Yükleme, birinci zati yükleme ve yaygın sınavi yükleme şeklinde iki kısma ayrılır. Yaygın sınavi yükleme de kendi içinde bizzat ve bilaraz şeklinde iki kısımdır (Şirvânî, 1395: 395-397).

Birinci yükleme, yüklem, konunun mısıdakları ve varlığı değil, onun zati, mahiyeti ve kavramı mertebesinde olduğu yüklemidir. “İnsan, düşünen hayvandır.” veya “Üçgen, üç kenarlı şekildir.” dediğimizde böyledir. Bilimlerde yapılan bütün tarifler zati yükleme türündendir. Yaygın yükleme, yüklem, ister zihni ister harici varlık olsun konunun varlığı mertebesinde, onun varlığı bakımından ve konunun yüklem ile mısıdaki açısından uyduğu bir yüklemidir. Bu tür yüklemde konunun gerçekleştiği şey, konunun mahiyet, zat ve kavramı değil, ister zihinde ister dışarıda olsun yüklem varlığı ve mısıdaklarıdır. “Yer, küre şeklindedir.” veya “Cisimler, atomlardan oluşmuştur.” dediğimizde durum böyledir. Bilimlerde araştırma konusu olan meselelerde bu tür yüklemden yararlanılır. Bu iki tür yükleme şu şekilde de tarif edilebilir: Önermelerde konu ya kendi yüklem mısıdaki değildir ve bu ikisinin birliği (ittihad) kavram ve mahiyette birliktir ya da konu kendi yüklem mısıdaktır ve bu ikisinin birliği mısıdaktır. Birinci durumda birincil yükleme, ikinci durumda yaygın yüklemidir. Zati olan sınavi yaygın yüklemde yüklem mısıdakının aynısı sayılan konu, kendi zat mertebesinde yüklemi elde eder, yani yüklem zati mısıdaktır ve yüklem eserleri onun üzerinde sıralanır. “Ahmet insandır.” sözü buna örnektir. Bu örnekte Ahmet, zat mertebesinde insanlığı elde etmiştir. İnsanlığın eserleri de onun üzerinde gerçekleşir ve



sıralanır. Arazi olan yaygın yüklemde konu, zat mertebesinde yüklemi elde etmez. Yüklem, mısdakların zatı dışında bir şey sayılır. Konu, yüklem arazi mısdakıdır. Bir araz olarak yüklemle varlıksal bir birlik kazanır ve yüklem eserlerini zatın dışındaki mertebede bulur. “Ahmet kâtiptir.” sözü böyledir. Bu örnekte Ahmet, zat mertebesinde yazar değildir, bilakis bir araz olarak yazarlık sıfatı ile varlıksal birlik sağlamıştır ve onun eserlerine dışarıda sahiptir. (Mutahhari, 1360: 64-70).

Mantıkçılar iki önerme arasında çelişkinin gerçekleşmesi için sekiz tür birliği şart koşmuşlardır. Konu, yüklem, şart, izafet, parça, bütün, kuvve ve fiilde birlik. Sadreddin Şirazi, bu sekiz birliğe yüklemde birliği de eklemiştir. Şöyle ki olumlu ve olumsuz iki önermenin çelişik olabilmesi için söz konusu birliklere ilave olarak yüklem birliğine de sahip olmaları gerekir. Yani her ikisinin de ya birinci yüklem ile veya yaygın yüklem ile birlikte olması gerekir. Asıl önermenin birinci yüklem, çelişik önermenin yaygın yüklem ile yapılması halinde bu iki önerme arasında sekiz birlik gerçekleştiği halde tenakuz/çelişki doğmaz. “Anlaşılmayan anlaşılmayandır.” ve “Tikel tikeldir.” önermeleri ile “Anlaşılmayan, anlaşılmayan değildir.” ve “Tikel, tikel değildir.” önermeleri arasında –ilk iki önermedeki yüklemenin birincil yüklem, son iki önermede yüklemenin yaygın yüklem olması şartıyla- çelişki olmayacaktır. İlk iki önermede yüklem, konunun zat, mahiyet ve anlamından farklı değildir ve konu ile yüklem birliği anlamdadır. Aslında mısdaka bakılmaz. Konu yüklem mısdakı değildir; bilakis onun yüklemle kavramsal birliği vardır. Her ikisi bu bakımdan uyumlu ve doğrudur.

İkinci gruptaki iki önermede yani “Anlaşılmayan, anlaşılmayan değildir.” ve “Tikel, tikel değildir.” önermelerinde konunun anlamına bakılmaz. Kastedilen, konu ve yüklem kavramsal birliği değil, bilakis yüklem mısdakına bakılır ve kastedilen, konunun, yüklem mısdakı olmadığıdır. Buna dayalı olarak bu bakımdan her iki önerme de doğrudur. Çünkü “anlaşılmayan” ve “tikel” konuları kendi yüklemeleri olan “anlaşılmayan” ve “tikel”in mısdakı değildir. Zira “anlaşılmayan” bizzat bir kavramdır ve “anlaşılan”ın mısdaklarının bir parçasıdır. Tikel de bizzat tümel bir kavram olup çok sayıda şey hakkında doğrudur ve tikelin değil, tümelin mısdakıdır. Bundan dolayı ilk iki önerme birinci yüklemeyi, ikinci grup iki önerme yaygın yüklemeyi bildirdiği için bu ikisi arasında çelişki yoktur ve her ikisi de doğrudur. (Umid, 1384: 189; Mutahhari, 1360: 68-69).

Sonuç

Bu makalede kısaca tespit etmeye çalıştığımız gibi, Molla Sadra, geliştirdiği yeni bilgi teorisinde zat ile mevzu arasındaki

ikiliği ortadan kaldırıp bilen ile bilinen arasındaki varlıksal birliği inşa etmiştir. Onun varlığın asaleti, birliği ve mertebelerde derecelenme şeklindeki ontolojik sistemi daha önce ne İslam felsefesinde ne de Yunan felsefesinde görülür. Şirazi, âlemin ilk heyulasından en yüksek epistemolojik ve ontolojik derecelerine kadar cevherî hareket yoluyla dereceli olarak ilerleyen bir varlık piramidi oluşturmuştur.

Şirazi'nin fikir, işraki zevk ve dinî nas üçlüsüne dayanan metodu, burhani istidlal, keşif nuruyla aydınlanmış kalp ve dinî nas arasında kurulan ilişkide cevherî bir değişim meydana getirmiştir. Molla Sadra'dan önce felsefe, fikir ve kalbi genelde ayrı yollarda ilerleyen düalist bir ilişki içinde ele almıştır. Bu yaklaşım, hakikatin bir açıdan aynı gerçekliğe mutabık fikirler ve bir başka açıdan aynı gerçeklikle bir olan mûkaşefeler şeklinde ayrılmasına yol açmıştır. Şirazi ise düşünce ile kalp arasında insan varlığının cevherî birliğini andıran bir alaka görmüştür. Ona göre hakikat, birbirine ontolojik bir birlikle bağlı olan araçlar vasıtasıyla parçalanmamış bir bütündür. Bu araçlar birbirinden kopuk olmayıp tıpkı teorik önermelerden sufi tecrübe için bir ölçü meydana getirmek üzere birbirini tamamlamaları gibi şühudi tecrübeden burhani esaslara göre genellenebilecek nesnel bir tecrübe üretmek üzere birbirini tamamlarlar. Böylece Şirazi, burhan ile mûkaşefeyi, başka bir deyişle felsefi akıl ile irfani zevki uzlaştırır.

Molla Sadra, “bilinenin suretinin bilende temessülü” şeklindeki bilgi tanımını aşmaya çalışmıştır. Bu çaba sonucu bilgi, soyutlanma ve varlıkla uyumlu hale gelmiştir. Buna göre bilgi, soyutun soyutta hazır olmasıdır. Bu tarif, tikel ve tümel, birinci akledilirler ve ikinci akledilirler, imkânsızlar ve madumlar şeklindeki bütün idrak edilenleri içine almaktadır. Şirazi'ye göre bilgi kavramı, husuli ve huzuri bilgilerin tümünü kapsar. Bilginin bir varlık modalitesi olduğunu düşünen Sadra, onu ontolojik bir hakikat olarak görür ve haricî varlık mertebesinin karşısında yer alan zihnî varlıkta bir mertebe olarak kabul eder. Varlık ile bilginin kökü aynı olup birbirinden mertebelerle ayrılır. Bilgi sadece objektif gerçekliği keşfetmekten ibaret değildir. Bilgi ile objektif gerçekliğin kökü birdir. Bu kökte bilinen ile bilen, tecrübi ve ontolojik harekette bir olur.

Şirazi'ye göre nefis, bilgilere cevherî hareket sayesinde ulaşır. Bilen nefsin hareket edip yükselmesine karşılık bilinen şey hareketsiz ve sabittir. Sadra, “akıl, akleden ve akledilen”in birliği teorisinde insan zihnine yüksek ontolojik bir mertebe vermesiyle



temayüz etmiştir. Bu teoride zihin, idrak edilenlerin yerleştiği bir zarf değil, zihni şeylerin aynısıdır.

Bu araştırmada Şirazi'nin bilgi kaynaklarını, nefsin epistemik mertebesine uygun olarak tabii, misali ve akli âlem şeklinde sınıflandırdığını tespit ettik. Ona göre duyuşsal bilgilerin kaynağı bilinen şeyin gerçekliğini oluşturan tabiat âlemi; misali bilgilerinki misal âlemi; akli bilgilerinki ise akıl âlemidir. Bu teoriye göre insan nefsi, bilinenin gerçekliğiyle ontolojik bir ilişki kurar. Şirazi, bilgiyi maddeden soyutlanmış ontolojik bir şey olarak kabul eder. Sadra, akli bilgileri fikri akli bilgiler ve kutsal akli bilgiler şeklinde iki kısma ayırır. İster birinci makuller ister ikinci makuller olsun, fikri olan akli bilgiler tümel kavramlardır. Bunların kaynağı teorik akıl âlemidir. Kutsal akli bilgiler ise faal akıl ile irtibatlı olup onların kaynağı kalbi yükseliş yoluyla gerçekleşen mükâşefelerdir.

Sadra'nın epistemolojisinde ontoloji kadar mantığın da önemli bir yeri vardır. Şirazi, iki önerme arasındaki çelişkinin gerçekleşmesinde mantıkçıların şart koştuğu sekiz tür birliğe yüklemde birliği eklemiştir. Yükleme yapma, genel olarak konu ile yüklem birliğine hükmetmekten ibarettir. Yüklemin konuya yüklenmesi, yüklem konuya uygun ve onun hakkında doğru olması anlamına gelir. Yükleme, zati yükleme ve sınaî yükleme şeklinde iki kısma ayrılır. Sadra'nın yaygın sınaî yüklemeyi de kendi içinde bizzat ve bilaraz şeklinde iki kısma ayırarak incelediği görülmektedir.

Kaynakça

- Aştıyani, Seyyid Celaledin. (h. 1388). *Şerh-i Hal ve Ârây-i Felsefi-yi Molla Sadra*. Kum.
- Eşkuri, Muhammed Fenai. (h. 1375). *Makul-i Sâni*. Kum.
- Eşkuri, Muhammed Fenai. (h. 1388). *İlm-i Huzuri*. Kum.
- Hüsrevpenah, Abdülhüseyn vd. (h. 1388). *Nizam-i Marifetşinasi-yi Sadrai*. Tahran.
- Kalın, İbrahim. (2015). *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*. İstanbul.
- Lezzık, Kemal İsmail. (2014). *Meratibü'l-marife ve heremü'l-vucud inde Mulla Sadra*. Beyrut.
- Mutahharî, Murtaza. (h. 1360). *Şerh-i Manzume*. Tahran.
- Sadra, Molla (Sadreddin Şirazi). (h. 1368). *el-Hikmetü'l-mütealiye fi'l-esfari'l-akliyyeti'l-erbaa (Esfar)*. Tahran.
- Sadra, Molla (Sadreddin Şirazi). (h. 1393). *eş-Şevahidü'r-*

rububiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye. Kum.

Sadra, Molla (Sadreddin Şirazî). (h. 1387). *Risale fi ittihadi'l-âkil ve'l-ma'kûl*. Tahran.

Şirvânî, Ali. (1395). “Ferheng-i Mustalahât-i Bidayetü'l-hikme”, *Bidayetü'l-hikme* (M. H. Tabatabâî). Kum.

Ubudiyet, Abdürresul. (h. 1393). *Deramedî be Nizam-i Hikmet-i Sadrai*. Tahran.

Umid, Mesud. (h. 1384). *Se Filsuf-i Muselman-i İranî*. Tahran.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Volume 1/1, p. 175-200
DOI Number:
ISSN: **2602-3792**
ANKARA-TURKEY.
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

SAFVETÜ'L- BEYÂN FÎ TEFSİRİ'L- KUR'ÂN'IN KAYNAK, ÖZELLİK VE MUHTEVA BAKIMINDAN İNCELENMESİ*

Zafer KOÇ**

ÖZET

Osmanlı devletinin son dönem şeyhülislamlarından olan Musa Kâzım Efendi (1858-1920), İmparatorluğun en çalkantılı ve sıkıntılı zamanında beş yıl şeyhülislamlık görevini ifa etmiştir.

Resmi görevinin yanında, çeşitli İslami ilim dallarında birçok eser vücuda getirmiştir. Bu eserlerden birçoğu ilim dünyası tarafından bilinmekte ve kendi dönemine ışık tutan önemli bilgiler sunmaktadır. Önemli eserlerinden biri “Safvetü'l-Beyân” adlı tefsiri ise maalesef ilim dünyası tarafından yeterince tanınmamış ve kazanması gereken itibara henüz sahip olamamıştır.

Türkçe (Osmanlıca) kaleme aldığı tefsiri *Safvetü'l-Beyân*, Bakara Sûresi 73. ayetine kadardır ve tek cilt halinde basılmıştır. Eser, “dirayet” tefsirine bir örnektir.

Anahtar kelimeler: Musa Kâzım Efendi, Safvetü'l-Beyân, tefsir, Osmanlı Devleti.

* Bu makale, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin 2012'de düzenlediği “Tanzimattan Cumhuriyete Osmanlı Modernleşme Sürecinde Kur'an Ve Tefsir Çalışmaları” adlı ilmi toplantıda Musa Kazım Efendi'nin hayatı, resmi görevleri, eserleri ve tefsiri yönleriyle geniş bir çerçevede sunulmuştur.

** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, zafer.koc@diyanet.gov.tr

**THE INVESTIGATION OF THE QURANIC COMMENTARY
SAFWAT AL-BAYAN IN TERMS OF SOURCES, FEATURES
AND CONTENT**

Abstract

Musa Kazim Affandi as the one of the Sheikh al-Islam of the last period of Ottoman Empire fulfilled the duty of the Sheikh al-Islam in the most turbulent and troubled time of the Empire for five years.

Alongside his official duty he performed a lot of studies in various Islamic sciences. Most of the studies have been known by the community of science and these studies present important information that illuminate his own period. His one of the important study about the commentary of the Qur'an so-called "Safwat al- Bayân" unfortunately has not been well-known sufficiently by the community of science and it has not been possessed of a quality which considered to be worthy.

The Commentary *Safwat al- Bayân* that written in Turkish (Ottoman) includes up to 73th verses of the Surah al-Baqara and was printed in one volume. *Safwat al- Bayân* could be put forward as an example for *tafsir bi'l-dirayah*.

Keywords: Musa Kazim, Safwat al- Bayân, interpretation, Ottoman Empire.



SAFVETÜ'L- BEYÂN FÎ TEFSİRİ'L- KUR'ÂN'IN KAYNAK, ÖZELLİK VE MUHTEVA BAKIMINDAN İNCELENMESİ

Giriş

Musa Kâzım Efendi (ö. 1920), 1910-1917 yılları arasında İttihat ve Terakki Cemiyetine bağlı hükümetlerde dört defa şeyhülislamlık görevinde bulunmuştur (Koca, 1999: 457-458). Şeyhülislamlık makamına gelmeden önce İttihat ve Terakki'nin İlimiye Şubesi içerisinde bulunmaktaydı. Hükümet değişimi ile bu cemiyetin iktidarı son bulduğunda, Musa Kâzım Efendi de yargılanmış ve sürgün cezası almıştır (Tunaya, 1984: I/19; Müftüoğlu, 1989: 9).

Resmi görevin olanca sıkıntı ve stresine rağmen düşüncelerini ve ilmi birikimini çeşitli vesilelerle kamuoyuna ulaştırma gayretinden geri durmayan Musa Kâzım Efendi, Kur'an tefsiri gibi uzun soluklu bir çalışmaya -her ne kadar sonunu getiremese de- girmekten de geri durmamıştır.

O dönem mütefekkirlerini genel olarak gelenekçiler ve modernistler şeklinde iki ana kutba ayırmak mümkündür. Şeyhülislam Musa Kâzım, yenilikçiler ile gelenekçiler arasında orta çizgiyi takip etmiştir. Yazdıklarında yeni bir medeniyet projesi sunma gayreti güden Musa Kâzım, mevcut müesseselerin iyileştirilmesini savunan ve bu doğrultuda öneriler sunan ıslahatçı bir ilim adamı profiline sahiptir.

Çok yönlü bir âlim olan Musa Kâzım Efendi idari görevleri yanında ilmi çalışmalardan da geri durmamış te'lif ve tercüme birçok eser kaleme almıştır. Bunların başında fıkıh, tasavvuf, kelim ve Arapça gelir. Eserlerinin bazıları basıldığı halde, el yazması halinde kalanları da vardır. Makaleleri, genellikle Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad gibi dergilerde yayınlanmıştır. Çalışmamızın konusunu oluşturan *Safvetü'l- Beyân fî Tefsiri'l- Kur'ân* adlı tefsiri, İmparatorluğun siyasi, ilmi, iktisadi, hukuki vb. münakaşaların yoğun bir şekilde yaşandığı ortamda vücut bulmuştur. Kendisinin dini, siyasi ve hukuki alanla ilgili söylemleri hep münakaşa konusu edilmiş olsa da ne yazık ki söz konusu tefsiri, bilim dünyası tarafından yeteri kadar tanınmadığı için henüz üzerinde bir mütalaa yapılmamıştır. Hatta bu tefsirin, sis perdesinin arkasında kaldığını söyleyebiliriz.

Eğitimine ve ilimle olan münasebetine dair kendi ifadeleri şöyledir: *"Bu aciz tahminen on iki yaşında olduğum halde tarikat-ı celîle-i ilmiyyeye sâlik oldum. Bi 'avn-i Hüdâ o zamandan bu âna*

kadar kâffe-i ahvâl ve ef'alimi o meslek-i âliyyenin muktazayâtına tevfiik etmeye vüs'û'm (gücüm) yettiği kadar çalışdım... ilm-i tefsir ve ilm-i tasavvuf ile de pek çok iştigâl ederek bu sayede Kur'an-ı Kerîm'in on cüzüne aid olan ve henüz ğayr-ı matbu' (basılmamış) bulunan takriben üç bin sahîfeyi hâvî bir Tefsir-i Şerif vücûda getirdim..." (Sırât-ı Müstakim: 8/169).

Musa Kâzım Efendi, 1313/1896 yılında İstanbul ruûs-i hümayunluğuna nail oldu. 1318/1900 yılında Mekteb-i Kudât muallimliğine atandı. Daha sonra, Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi akâid muallimliğine ve arkasından Dârû'l-Fünûn ve Dârû'l-Muallimîn hocalıklarına atanarak, aynı anda dört ayrı yerde görev yaptı. Ayrıca Mekteb-i Hukuk'ta muhâkemât-ı hukûkiyye; Dârû'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi'ne bağlı Medresetü'l-Mütehassısîn'in tâli kısmında ise usûl-i fıkıh müderrisliği yaptı (Koca, 1999: 221). Maârif Nezâretinde kurulan Meclis-i Kebir-i İlmî üyeliğine, Hey'et-i A'yân'ın teşkili sırasında da Meclis-i A'yân a'zâlığına tayin edildi. Bu sıralarda İttihat ve Terâkki Cemiyeti'ne girdi (Sırât-ı Müstakim: 8/197-198).

Hocalığı sırasında ünlü edebiyatçılardan Muallim Nâcî'ye (1849-1893), usûl-i fıkıhtan Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ını okuttu. Yazacağı tefsirinde kendisine yardımcı olacağını düşünerek, zamanının tanınmış bir yazar, gazeteci ve yayıncısı olan Ahmet Mithat Efendi'ye (1844-1912) bu eserini takrir etti. En'am Sûresine kadar, Kur'an'ın yaklaşık üçte biri tamamlanana kadar bu takripler devam etmiştir. *Safvetü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an* adını verdiği tefsir notlarını kitap halinde basmak isteyen Musa Kâzım, resmi görevleri ve diğer günlük uğraşları sebebiyle bu arzusunu tam olarak gerçekleştirememiş; ömrünün daha sonraki dönemlerinde ise ancak Bakara Suresi 73. ayetine kadar olan kısmını bir cilt halinde (408 sayfa) tab' ettirmiştir (İlmiye Salnâmesi: 626; Kara, 1986: 47; Cömert, 2006: 8-9).

Kayıtlara göre Musa Kâzım Efendi'ye ait olduğu bilinen bazı telif eserler ve tercümeleler şunlardır:

- 1) *Safvetü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul 1335).
- 2) *İslam'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet* (İstanbul 1908).
- 3) *İslam'da Cihâd* (İstanbul 1916).
- 4) *Sûre-i İhlâs ve Alak* (İstanbul 1918).



- 5) *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kâzım* (İstanbul 1920).
- 6) *el-Fetâvâ el-Kâzımıyye fî Islâhi'l-fetvâ et-Türkiye*.
- 7) *Devr-i İstibdâd Ahvâli ve Müsebbibleri* (İstanbul 1912).
- 8) *Strat-ı Müstakim ve İslam* gibi dergilerde yayınlanan makaleleri (Ceyhan, 1991: 141).
- 9) *Zevrâ ve Havrâ Tercümesi*: Ebu Abdillah Celâuddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvâni es-Sıddîkî (ö. 908/1502)'nin mebde ve meâd konusundaki görüşlerini içeren "ez-Zevrâ ve'l-Havrâ" adlı eserinin tercümesidir (İstanbul 1335).
- 10) *Tercüme-i Vâridât*: Şeyh Bedrettin Simâvî (ö. 823/1420)'nin tasavvuf ve vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde yazmış olduğu eserinin tercümesidir (İstanbul 1907).
- 11) *Tahkik-i Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalenin Tercümesi*: Karamani Muhammed Cemalledin Nuri'nin (veya Cemâleddîn İshâk Karamanî) vahdet-i vücud ile ilgili Arapça eserinin tercümesidir (İstanbul 1907).
- 12) İmam Gazali'nin *Tehafütü'l-Felasife Tercümesi* (Basılmamıştır).
- 13) İbn Rüşd'ün *Ecvibe Risalesi Tercümesi* (Basılmamıştır). (Koca, 1999: XXXI/222; Kara, 1986: I/47-48).

1. Safvetü'l-Beyân'ın Kaynakları

Her müfessir gibi Musa Kâzım da tefsirinde bazı eserleri kaynak olarak kullanmıştır. Taberî, İbn Kesîr, Zemaşşerî, Beydâvî, Fahreddin Razî, Ebu Hayyân, Kurtubî gibi rivayet ve dirayet tefsirlerini esas aldığını söyleyebiliriz. İsim zikrederek nakilde bulunduğu tefsirlerin sayısı az olduğu gibi, bunlardan naklettiği görüşler de fazla bir yekûn tutmaz. Makalenin fazla uzamaması için *Safvetü'l-Beyân*'da serdedilen görüşlerin hangi tefsire ait olduğuna işaret etmeyi gerekli görmedik. Zira böyle bir çıkarsama ve mukayesede bulunma ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir.

Mesela sahabilerden Hulefa-i Raşidin, Abdullah b. Abbas (ö. 61/678) ve Abdullah b. Mes'ud'un (ö. 32/652) yanında, Tabiundan Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) nakillerde bulunmuştur. Sahabe ve tabiin görüşlerini klasik tefsirlerden alırken, yorumlarında Fahreddin Râzî (ö. 1209) (Musa Kâzım,

1336: 278) ve Zemahşerî (ö. 1183) (Musa Kâzım, 1336: 38) gibi müfessirlerden yararlanmıştır.

Mesela; “Mukatta’ harfleri” ile ilgili açıklamasında Hulefa-i Raşidin’in görüşlerine başvurur: *“Bu babda Hulefâi Râşidîn ve sair bazı Ashâb-ı Güzîn Hazerâtından rivayet edilen sözlerde meâlen işbu kavî-i sâlise karîb ve onu müeyyiddir. Ezcümle Hazreti (Ebubekir) Siddık (ö. 13/987) : في كل كتاب سر و سر القرآن اوائل السور yani ‘her kitabın bir sırrı vardır, Kur’an-ı Kerim’in sırrı da الم ve emsali gibi evail-i süverdir.’ demiş ve Hz. Ali (ö. 40/661) de: هذا حروف التهجي: ان لكل كتاب صفوة و صفوة الكتاب yani her kitabın bir iç yüzü vardır, bu kitabın iç yüzü de evâil-i süverdeki hurûf u teheccidir.’ buyurmuştur”* (Musa Kâzım, 1336: 30).

Abdullah b. Abbas’ın, “hurûf u mukataa” ile ilgili görüşlerine yer verirken Arapça’da bazen bir kelimenin baş harfi söylenerek o kelimenin kastedildiğini (ihtisar) belirtir ve Hurûf u mukataa’nın da bu tür bir anlam içerdiğini şöyle açıklar: *“Nitekim الم deki elif’in, ‘Âlâullah’a, lâm’in ‘Lütfullâh’a, mim’in ‘Mecdullah’a işaret olduğu ve ال ve حم ve ن kelimelerinin mecmu’ الرحمن lafzını teşkil etmekte bulunduğu Hazreti İbn Abbas’dan rivayet edilmiş ve diğer bir rivayette de müşârun ileyh hazretleri ‘elif Allah’tan, lam Cebrail’den, mim Muhammed’dan kinayedir’ buyurmuştur ki, bu rivayete göre “الم ” lafzının kinaye kılındığı kelimeler itibarıyla ifade edeceği mealin: ‘Kur’an-ı Kerim taraf-ı ilahiden, lisân-ı Cibril ile Muhammed (s.a.s.)’e münezzeldir’ tarzında olması ihtimali kavidir”* (Musa Kâzım, 1336: 25-26).

Gayb kelimesinin anlamını açıklarken İbn Mesud’un yorumunu barındıran şu rivayeti nakleder: *“O muttakiler ki gayba iman ederler yani inanırlar ve farz olan namazı kılarlar. Ve kendilerine verdiğimiz rızıktan fukaraya infak ve it’âm ederler.”* (Bakara 2/3). *“... kendi tilmizlerinden ve kibâr-ı tâbiünden Hâris b. Kays’ın müşârun ileyh’e; ‘Siz Rasûlullahı ru’yetiniz sebebiyle indallah bize tekaddüm ettiniz’ demesi üzerine O da: ‘siz de Rasûlullahın gıyabında imanınız sebebiyle bize tekaddüm ettiniz. Çünkü hazret-i Rasûlün nübüvveti, zât-ı risâletpenâhilerini ayn-ı ittisafla görenler için bedâhet derecesinde idi. Yani O’nu görüp de iman etmemek, küfr-ü inadiden başka bir şey değildi. Binâenaleyh asıl fazîlet onu görmeden iman etmededir ki o da size ve emsâlinize nasip olmuştur. Kendisinden başka ma’bûd-u bilhak olmayan Cenab-ı Hakk’a kasem ederim ki Rasûl-i kibriyânın gıyâbında cidden iman eden herhangi bir kimsenin imanından daha efdal iman yoktur.’ demiş ve bu müddeâsını te’yid makâmında sure-i*



Bakara'nun ibtidasından bed' ile (başlayarak) أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ kavli şerifine kadar kıraat buyurmuştur” (Musa Kâzım, 1336: 55).

Tâbiünun görüşlerine az da olsa yer vermiştir. Hasan el-Basrî ve Mücahid'den (ö. 103/721) yaptığı nakillerden bazıları şöyledir:

Musa Kâzım, يَا أَيُّهَا النَّاسُ hitabıyla başlayan ayetlerin Mekki, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا hitabıyla başlayan ayetlerin ise Medenî olduğunu söyleyen Alkame ve el-Basri'nin görüşlerine itiraz ederek bu genellenin yanlış olduğunu gerekçeleriyle açıklar: “Zira bu meselede silsile-i risâletin müşârun ileyhimâ'ya ittisâli sahih ve sâbit olsa bile bu rivâyet “ النَّاسُ ” mefhumunun küffâra ihtisâs ve inhisârını mucib olmaz. Çünkü ehl-i Mekke'nin cümlesi kâfir değildir. Kâfir oldukları teslim edilse bile sebebin husûsu, hükümün umûmuna gayr-ı münâfidir” (Musa Kâzım, 1336: 181-182).

el-Basri'den yaptığı bir rivayette, بَقْرَةٌ صَفْرَاءٌ “Sarı inek” (Bakara 2/69) tamlamasını tefsir ederken صفرة kelimesi, فقوع ile kullanıldığında “halis sarı/sapsarı” anlamına geldiğini belirtir: “ فَاقِعٌ hakikatte “لُونٌ” in değil “ صَفْرَاءٌ ” nun sıfatı olduğu halde burada “ فَاقِعٌ ” sigasının “ لُونٌ ” e isnâdı ziyâde te'kid nüktesine mebnidir... Hasan-ı Basri Hazretlerinin “ صَفْرَاءٌ ” kavli-i şerifini “ سواد شديدة السواد ” “siyahlığı gayet şiddetli bir siyah inek (simsiyah)” diye tefsir eylediği rivayet edilmiştir... Filvâki “ صَفْرَاءٌ ” nun mukaddemâtı “ سواد ” dan olmak itibarıyla şu beyitte olduğu gibi “ سواد ” mânasında istimali sahih ise de “ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ ” nazm-ı şerifinde bu isti'mâli sahih değildir. Zira “ سواد ” mânasına “ صَفْرَهُ ”, “ فقوع ” ile te'kid olunamaz. Çünkü “ صَفْرَاءٌ حَقِيقَةٌ ” ye mahsus bir vasıftır” (Musa Kâzım, 1336: 388). Böylece bu konuda Hasan el-Basri'ye katılmadığını belirtmiştir. (Musa Kâzım, 1336: 387-388).

“Aşağılık maymunlar olun! dedik!” (Bakara 2/65) ayetinin tefsirinde, Mücahid'in, bu değişimin şekil ve surette olmadığını, “maymunlar gibi olun” anlamında teşbih yapıldığını, nitekim Cuma 62/5. ayette de aynı teşbihin yapıldığını belirttiğini nakleder (Musa Kâzım, 1336: 380).

Tefsirinde görüşlerine başvurduğu diğer müfessir, kıraat imamı ve dilbilimciler şunlardır: Abdullah ibn Kesîr (665-738), Ebu Bekr Âsım el-Kûfi (v. 127/745), Ebu Amr b. Alâ el-Basrî (698-771), Nâfi' b. Abdurrahman (v. 169/785), Halil b. Ahmed (718-786), Sibeveyh (v. 180/796), el-Ferrâ (761-822 (ö. 207/822), Ebu'l-Hasen el-Kisâi (737-805), Ebû Müslim İsfehânî (868-934), Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (874-936), Ebû Ali el-Fârisî (901-987), Fahrüddin er-Râzî (1149-1210), Sa'düddin Teftâzânî (1322-1390)

vb. (Musa Kâzım, 1336: 4, 8, 20, 51, 52108, 113, 114, 210, 242, 278, 304, 376, 380).

Musa Kâzım Efendi'nin tefsirinde müracaat ettiği şahıslar ve kaynaklar elbette bunlardan ibaret değildir. Kimi zaman rivayet ettiği görüşe katıldığını suskun kalarak onaylamış, bazen de, “müfessirlerin beyânına göre”, “bazı müfessirlere göre”, “müfessirlerin çoğunluğuna göre”, “bazı ulemaya göre” diyerek, isim ve kaynak zikretmeden onların görüşlerini nakletmiştir (Musa Kâzım, 1336: 7, 14, 207, 349, 357, 376).

2. Safvetü'l-Beyân'ın Özellikleri

Çalışmamızın bu kısmında Musa Kâzım'ın tefsirinde takip ettiği metodu ortaya koymaya çalışacağız.

Eserin basılan kısmı dışındaki el yazmaların serencamı ile ilgili yaptığımız araştırmada, 7 Şubat 2012 yılında vefat eden İbrahim Subaşı'nda olduğuna dair bazı duyumlar aldık. Ancak bu bilgiyi tam olarak te'yid edebilmiş değiliz. Oğlu Hüsrev Bey ile yaptığımız görüşmede, babası Musa Kazım'dan kalan metrukenin henüz tasnifini yapmadığını, dolayısıyla şu an için kesin bir şey söylemenin doğru olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca, babasından kendisine intikal eden tüm eserlerin dökümünü yaptıktan sonra zaman geçirmeden sonucu ilim dünyası ile paylaşacağını da dile getirmiştir. Musa Kâzım'ın, henüz basımı yapılamamış el yazması halindeki bu kayıp ya da tasnif edilmemiş nüshanın kısa zamanda ilim ehlinin istifadesine sunulması en büyük temennimizdir.

Tefsirin başında yer alan “ifâde-i mahsûsa” bölümünde müellif, böyle bir eseri yazmadaki gayesini şöyle dile getirir: “... bu kutsal kitabın tefsirine daha doğrusu tercümesine dair dilimizde yazılmış bir iki eserin, malum olan tahrir tarzı ve telif üslûbu, derin fikirler içeren kitabımızın ince manalarından ve yüce hükümlerinden, binde birini bile ifadeden âciz bulunduğu... hem de tefsir kitaplarından anlam çıkarmaya kudretleri olmayan din kardeşlerimize Kur'ân-ı Kerim'in hiç olmazsa zâhirî manasını ve mümkün olduğu kadar bazı ince manalar ve yüce hükümlerini, günümüz diliyle bildirmeye gayret etmek halis niyetiyle...” bu tefsiri yazmaya başladığını belirtir (Musa Kâzım, 1336: 1).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Musa Kâzım'ın tefsirini yazmadaki asıl gayesi, Arapça kaynaklara ulaşamayan ve dini



ilimlerde yeterli bilgiye sahip olmayan Müslümanlara hiç olmazsa Kur'an'ın kısa anlamını, zahiri manasını kendi dillerinde (Türkçe) sunmaktır. Bir başka ifade ile tefsirin yazılmasındaki amaç; Kur'an'ı orijinal dilinde okuyup anlayabilecek seviyede Arapça ve dini bilgisi yeterli olmayanlara, kısa ve öz bilgileri sade bir anlatımla vermektir. Bu ifadeye göre, *Safvetü'l-Beyân*'dan ayrıntılı tahliller, derin ilmi meseleler, ihtilafli konular, felsefi incelemeler... vb. beklememek gerekir.

Safvetü'l-Beyân'ı incelediğimizde, şu temel özellikleri görebiliriz:

1) Müfessirlerin geleneğine uygun olarak ilk önce “Fatıha” ile kitabına başlar ve ayetleri/sureleri Mushaf'taki sıralamaya göre ele alarak tefsir eder.

2) Tefsiri yapılacak ayetin orijinal metni ve hemen altında ise Türkçe meali “icmâlen manası” başlığıyla verir.

3) Türkçe mealden sonra, “Tefsir” başlığı altında, ayetler arası münasebet kurmuş, ayette geçen kelime ve kavramlar, bilhassa Arapça gramer ve ilgili olan kelam, fıkıh ve diğer İslâmî ilimler bakımından incelemeye tabi tutmuştur.

4) Arapça gramer konuları ve kelâmî meseleler ön plana çıkmaktadır.

5) Ayette ilk kez geçen kelime/kelimeler dilbilgisi açısından ayrıntılı bir biçimde ele alınmış, o kelimenin köküne ve kökünden türetilmiş başka kelimelere ait bilgi vermiş, bu esnada çeşitli olasılıklar göz önünde tutmuştur. Aynı kelime başka bir ayette tekrarlandığında, bilgi tekrarı yapılmayarak önceki ayete atıfla yetinmiştir.

6) Ele aldığı ayetin tefsirine ilişkin birçok olasılık zikretmiş, ilgili gördüğü ayet gruplarını birlikte değerlendirmiştir. Bu ayetler kümesini verdikten sonra bazı ayetlerin tefsirini tamamlayıp, yeni bir ayete geçmeden önce, “Hülâsa-i tefsir”, “Tenbih”, “Fezleke” (Musa Kâzım, 1336: 18, 75, 76, 96, 174, 295, 319, 395, 198, 310) gibi başlıklar altında meal ve tefsirin kısa bir özetine yer vermiştir. Bu bilgiler son derece yararlı olup ayete yönelik itirazlar, yanlış anlamalar, en doğru ve isabetli mana, farklı yorumlar vb. bulunmaktadır.

7) Klasik tefsir metoduna uygun olarak, hadislerle yer vermiş, duruma göre Arap şiirinden istiṣhatta bulunmayı ihmal etmemiştir.

8) Ayetlerin i'rabı ve kelimelerin değişik okunuşlarını dikkate alarak, onlardan çıkarılabilecek farklı manalara yer vermiştir (Musa Kâzım, 1336: 8, 15, 35, 37, 41, 44, 47, 53, 69, 108, 109, 145, 165, 185, 186, 187, 189, 194, 195, 197, 198, 201, 203, 242, 243, 247, 248, 308, 328, 346, 365, 386).

9) Kıssalarla ilgili ayetleri tefsir ederken, tefsirlere ve bazen Tevrat'a başvurmuştur (Musa Kâzım, 1336: 349, 354, 355, 364, 369, 382, 391).

10) Kelâmî konularla ilgili ayetlerin tefsirinde itikâdî mezheplerin görüşlerini karşılaştırmalı olarak değerlendirmiş, kendi tercihini belirtmeden geçmemiştir (Musa Kâzım, 1336: 51, 52, 53, 59, 60, 61, 80, 81, 133, 134, 135, 136, 168, 347, 380).

11) Ayetlerin nüzul sebeplerini zikretmiştir (Musa Kâzım, 1336: 63, 125, 126, 238, 240, 336, 338, 362).

12) Kimi zaman ayetlerdeki nüktelere (ince manalar) işaret etmiştir (Musa Kâzım, 1336: 9; 10, 75, 130, 131).

13) Bazen bir konuya ait kısaca bilgi verdikten sonra o konuyla ilgili tafsilatı başka bir ayete havale etmiştir.

14) Değerlendirmeye aldığı herhangi bir konuyla ilgili farklı görüşleri belirtmiş, kendi tercihini delilleriyle sunmuştur.

Maddeler halinde özetlediğimiz *Safvetü'l-Beyân*'ın bu özelliklerini altı başlık altında örnekleriyle ele almak istiyoruz.

3. Safvetü'l-Beyân'ın Rivayet ve Dirayet Yönü

Musa Kâzım'ın tefsirinin dirayet yönü, rivayet yönüne göre daha ağırlıklıdır. Bununla beraber ayetlerin tefsirinde Kur'an'ın Kur'an ile hadislerle ve sahabe sözleriyle açıklanması ihmal edilmemiştir. Kur'an tefsirinde hemen bütün âlimlerce kabul gören ve uygulanan bu metodu (ez-Zerkeşî, 1957: II/175; İbn Teymiyye, 1988: 117; Albayrak, 1992: 11) o da eserinde aynen takip etmiştir.



Musa Kâzım Efendi, ... قَالَوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا “Dediler ki, ey Rabbimiz sen yücesin...” (Bakara 2/32) ayetinin tefsirinde şu açıklamayı yapar: “Meleklerin, bu ayette لَا عِلْمَ لَنَا cümlesinin başında سُبْحَانَكَ kelimesini iraddan maksatları evvelce kendilerinden vâki olan sualden özür dilemektir. Yani tevbe ve istiğfardır. Bunun içindir ki, bu kelime tevbenin anahtarıdır. Nitekim Hz. Musa, Allah'ın görme talebinden tevbesinde: سُبْحَانَكَ تَبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ “Sen yücesin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim” (A'raf 7/143) demiş ve Hz. Yunus da kavmine gazâbından nedâmetinde: سُبْحَانَكَ إِيَّيْ كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ “Senin şânın yücedir, ben zâlimlerden oldum.” (Enbiya 21/87) kelâmıyla itiraf-ı kusûr eylemiştir” (Musa Kâzım, 1336: 291).

Kur'an'ı en iyi bilen ve onun gâye ve maksadına muttalî olan Hz. Peygamber 'in (Cerrahoğlu, 1988: I/43) açıklamalarından hiçbir müfessir müstağni kalmadığı gibi Musa Kâzım da bu kuralı sürdürmüştür. Senet ve metin yorumuna girmeden hadisleri nakleden Musa Kâzım, kimi yerde ilk ravinin ismini anmıştır. Bazen de hadisi nakletmeden, “bu konuyu birçok hadis teyit eder” demekle yetinmiştir.

“Kendilerine rızık olarak verdiğimizden Allah yolunda harcarlar.” (Bakara 2/3) ayetindeki rızık kesin olarak helal rızık ifade ettiğini, ancak mutlak manada ‘rızık’ kelimesinin helal-haram her ikisine de şamil olduğunu iki madde halinde delillendirir. Burada, ayetin sebab-i nüzulünü naklederken, akâid'i ilgilendiren “rızık” konusunda Ehl-i Sünnetin görüşünü benimser ve Mutezileye itiraz eder (Bkz. el-Eş'arî, 1969: I/322; Şehristanî, 1976: I/53; Kâdı, 1988: 785-786).

Birinci delil olarak şunu zikreder: Def çalıp teganni eden (müzik söyleyen) *Amr b. Kurra*, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzuruna gelerek Müslüman olduktan sonra da bu işe devam etmek için izin ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله ، عليك من رزقه مكان ما احل الله من حلاله “Şüphesiz sen Allah'ın sana helâl ettiği rızık yerine haram eylediği rızık ihtiyar ettin.” diyerek bundan men' eder... Bu hadis-i şerifte Rasul-i Ekrem Efendimiz Hazretleri harama “rızık” tesmiye etmiş. Ta'biri â'harla ‘Allah'ın haram ettiği rızık ihtiyar ettin’ buyurmuş olduğundan bu hadis-i şerif haramın dahi rızık olduğuna sarâhaten delâlet etmektedir” (Musa Kâzım, 1336: 58-61; İbn Mace: I/208; el-Münâvî, ts.: I/138).

İkinci delil olarak, ömrü boyunca haram yiyen bir kimsenin, merzuk (rızıklanmış) olmaması gerekirdi ki bu varsayım batıldır. Zira “Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızık Allah'a ait olmasın”

(Hud 11/6) ayetinin, tüm mahlûkata rızık verenin Allah olduğunu belirttiğini söyler (Musa Kâzım, 1336: 61).

Ayetleri, hadislerle açıkladığı bir diğer örnek de şöyledir: “Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez...” (Bakara 2/26) ayetindeki فَوْقَهَا kelimesinin iki farklı manaya gelebileceğini belirtir ve “*Eğer nezd-i ilâhîde dünyanın sivrisinek kanadı kadar değeri olsaydı ondan kâfire bir içim su bile içirmezdi.*” hadisini delil getirir (Musa Kâzım, 1336: 244. Hadis için bk. Tirmizî, Zühd 13, 35-36).

Musa Kâzım’ın, ayetlerin tefsirinde rivayetlere sıkça başvurması kayda değer bir durum arz etmektedir. Nitekim naklettiği hadisler, ilim ehline kabul gören rivayetler olup İsrâiliyattan ve mevzû hadislerden kaçındığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle Musa Kâzım Efendi, naklettiği rivayetlerde titiz davranmıştır, denebilir.

4. Safvetü’l-Beyân’ın Ulûmu’l-Kur’an Yönü

Musa Kâzım Efendi’nin tefsiri, Ulûmu’l-Kur’an bakımından önemli bir zenginliğe sahiptir. Esbâb-ı Nüzul, Nâsîh-Mensuh, Muhkem-Müteşâbih, Tenâsüb ve İncîcam, İcâzü’l-Kur’an, Kısasu’l-Kur’an, Mübhemâtü’l-Kur’an, Müşkilü’l-Kur’an, Hurûf-u Mukattaa gibi Kur’an İlimlerine dair pek çok örnek görmemiz mümkündür. Tefsirdeki bu örneklerden bazılarını işaret etmek istiyoruz.

Musa Kâzım, tefsirinde nüzul sebepleri ile ilgili kaynak zikretmeksizin bazı rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlerin geneline yorum yapmadan aktarmış ve bunlar hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Genellikle, “bu ayet-i kerimenin sebab-i nüzûlü şu olaydır” der, sonra ilgili olayı nakleder. Kimi yerlerde ise nüzûl sebebine konu olan olayı anlatır, daha sonra “ayet bu olay üzerine nazil olmuştur” der. Bazen de nüzûl sebebini çağrıştıran ifadeleri kullanır.

Bakara 2/14. ayetin sebab-i nüzûlü ile ilgili, “*Bu ayet-i kerimenin sebab-i nüzûlü bervechi âti rivayet edilmiştir.*” der ve yorumda bulunmaksızın münafıkların reisi Abdullah b. Übey ile bir grup sahabenin konuşmalarını nakleder. Bu rivayete göre Abdullah b. Übey, samimi bir Müslüman olduğunu ispatlamak adına ashaba şirin görünmeye çalışmış, onları övücü birçok söz söylemiş, onlar da bu durumu Hz. Peygamber’e (s.a.s.) haber



vermeleri üzerine bu ayet nazil olmuştur (Musa Kâzım, 1336: 125-126).

Müfessirimize göre iki çeşit nesh vardır: 1. Bir nebinin şeriatında olan bir hükmün yine o nebinin şeriatında olan diğer bir hüküm ile neshedilmesi. 2. Önceki bir nebinin şeriatında olan bir hükmün daha sonra gelen nebinin şeriatında bulunan diğer bir hükümle neshedilmesi. Bu iki durumun da mümkün olduğunu belirten Musa Kâzım, önceki kitapların neshedilmesini, Tevrat ve İncil gibi semavî kitapların bir kısmının mensuh, bir kısmının muharref olduğunu, Kur'an-ı Kerim'in geçmiş kitapların fer'i hükümlerinin çoğunu neshettiğini (Musa Kâzım, 1336: 66) örnekleriyle dile getirir. Kur'an'ın kendi bünyesinde neshin varlığında herhangi bir tartışmada bulunmaz. Ancak onun, Kur'an'da neshin varlığını kabul edenler safında yer aldığını söyleyebiliriz (Musa Kâzım, 1314: 24-27).

Bakara 2/4. ayetini tefsir ederken Tevrat ve İncil'e icmâlen inanmanın "farz-ı ayn" olduğunu, teferruatına inanmanın ise ne farz-ı ayn, ne de farz-ı kifaye olduğunu söyler: "*Zira O kitapların münderecâtından bir kısmı mensuh ve bir kısmı da muharrefdir. Mensuh ve muharref olan bir şeye iman, manasızdır...*" (Musa Kâzım, 1336: 66, 331, 385-386).

Safvetü'l-Beyân'da haruf-u mukattaa konusu geniş yer tutar. Müfessir bu harflerle ilgili görüşleri, delilleri ve itirazları bir bir nakleder. Sonuçta kendi görüşünü de belirtir (Musa Kâzım, 1336: 131-132) ve hakikate en yakın olanın, kendisinin de savunduğu görüş olduğunu belirtir (Musa Kâzım, 1336: 20).

Bu harflerin bazı sûrelerin başında yer almasını iki önemli nüktede izah eden Musa Kâzım Efendi, öncelikle bunların tahaddî (müşriklerden Kur'an'ın benzerini getirmelerinin istenmesi) anlamına geldiğini belirtir. İkinci nükteyi de şöyle anlatır: "*Bu surelerden herhangi birinin kırâtına başlandığı zaman kulaklara ilk çarpan şeyin başlı başına bir nev-i mucize olduğunu ifadedir. Zira esâmi-i hurûfu kıraat etmek yani hurufâtı isimleriyle ta'dât eylemek o esâmiyi ders ve teallüm edenlere mahsus olduğundan hiç kimseden harf-i vâhid teallüm etmediği katiyyen ma'lum olan ümmi bir zattan bu kıratın sudûru şüphe yok ki bir nev-i harikadır. Bahusus şu esâminin malum olduğu vechile zikir ve terkibinde fenn-i edebde bütün emsâline faik bir edib ve arabin aciz kalacağı bervechi âti birçok esrâr-ı acibe ve dekâik-i amikaya da riayet edilmiştir*" (Musa Kâzım, 1336: 21).

Kur'an-ı Kerim'in fesahat ve belagatiyle ilgili ayetlere işaret eden Musa Kâzım, Arapçadaki derin bilgisini de bu yolla ortaya koymuş olmaktadır.

Son olarak Musa Kâzım'ın tefsirinde sık sık yer verdiği İ'cazu'l-Kur'an (Musa Kâzım, 1336: 10-11, 36, 85, 123-124, 145, 200, 209) konusundaki görüşlerine yer vermek istiyoruz. O, i'câz konusuna daha çok Kur'an'ın meydan okuma ayetleri çerçevesinde yaklaşmış ve ilgili ayetleri (Bakara 2/23; Yunus, 10/38; Hûd, 1 1/13; İsrâ, 17/88 vb.) yorumlayarak konuyu değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra dil ve üslup özellikleri fesahat ve belagat incelikleri ve gaybî haberleri içermesi gibi pek çok yönden Kur'an'ın mu'ciz olduğuna dikkat çekmiştir. Müfessirimiz, *İ'cazu'l-Kur'an* adlı bir makale neşretmiş ve bunu da Bakara suresinin 23 ve 24. ayetlerin açıklamasında tefsirine aynen almıştır (Musa Kâzım, 1336: 213-218). Musa Kâzım Efendi bu makalesinde Kur'an'ı Kerim'in i'cazını dokuz maddede izah etmiştir (Musa Kâzım, 1336: 214-216; Musa Kâzım, "İ'câz'ul-Kur'an", Sırât-ı Müstakîm, VIII, (Eylül 1324), I/107-108 ve IX). Kur'an'a yönelik batı kaynaklı saldırılara cevap oluşturan bu makale, oldukça ilgi çekici olup, vahyin güvenilirliğini yani kaynağının ilahi oluşunu hem akıl hem de nakil yoluyla açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

5. Safvetü'l-Beyân'da Kelâmî konular

Safvetü'l-Beyân, kelâmî konular açısından büyük bir zenginliğe sahiptir. O, kelam ile ilgili ayetleri tefsir ederken ele aldığı konuya dair ayrıntılı bilgiler verir. Allah'ın varlığı ve birliği, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, imanın tanımı, şefaat, rızık, teklif-i mâ lâ yutak, peygamberlerin masumiyeti gibi birçok kelâmî konuyu Ehl-i Sünnet çerçevesinde izah eder, konuyla ilgili görüşlere delilleriyle birlikte yer verir. Gerekli gördüğü durumlarda Mutezile, Hariciler, İbâhiye ve diğerlerinin görüşlerine atıfta bulunur ve onları tenkit eder. Ayrıca, Şiilerle Sünniler arasındaki itikadî ayrılıkların giderilmesi gerektiğini savunur ve bunun için bir münazara meclisi oluşturulmasını teklif ederek Müslümanların birliğini savunur: "*Şî olsun Sünnî olsun, değil mi ki, 'Lâ ilâhe illallah, Muhammed Rasulullah' diyor, kendini Müslüman addediyor, onu daire-i ittihâda almalıdır...*" (Musa Kâzım, 1314: 294).

Kelami konularla ilgili onun görüşlerini yansıtan birkaç örnek aşağıdaki gibidir:



“...Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.” (Bakara 2/20) ayetinin yorumunda: “Kudret, bir şeyi icâda gücü yetmek, iktidar olmak manasınadır... Kudret sıfatıyla Cenâb-ı Hakk tavsif olunduğu gibi insan da tavsif olunur. Fakat bu iki kudret arasında vucûh-u kesire ile fark vardır. Ezcümle, Hakk'ın kudreti zâtî ve sermedî (ebedî, süreklî), kulun kudreti ise arzî ve gayr-i daîmidir. Kezâ Hakk'ın kudreti acze münâfî, abdin kudreti ise acze gayr-ı münâfidir. Çünkü acz, abdin lazım mahiyeti, ondaki kudret ise Cenâb-ı Hakk'ın ona verdiği muvakkat bir âriyetidir (emanet, ödünç)...” diyerek Allah'ın kudret sıfatı ile kulların gücü arasında mukayese yapar (Musa Kâzım, 1336: 169). Bu açıklamasıyla, “Kul, fiilin hâlıkıdır” görüşünü ileri süren Mutezileye (Kâdî, 1988: 324-326) karşı çıkar.

Allah'ın fiillerinin ve sıfatlarının kulların e'faline benzemediğini açıklarken şöyle der: “Ey insanlar, size ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki, (azaptan) korunasınız.” (Bakara 2/21) ayetindeki لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ daki لَعَلَّ fiil-i müşâbehe olub da isim ve haberi olan hurûf cümlesindedir. Manası تَرْجِي (teraccî) dir. Yani ‘matlub olan bir şeyin husûlünü ümide mevzûdur.’ Mesela لَعَلَّ اللهُ يَغْفِرَ ذُنُوبِي deniyor ki, ‘Hüdây-ı Müteâlin günahımı af edeceğini ümit ederim’ demektir. اِشْفَاق (işfâk) yani ‘arzu edilmeyen bir şeyin vukuûndan tevakkî ve ihtiraz’ manasında dahi müsta'meldir. لَعَلَّ زَيْدًا يَمُوتَ kavlinde olduğu gibi ki, ‘Zeyd'in vefat edeceğinden korkuyorum’ demektir. Burada تَرْجِي manasına olduğu malûmdur. Fakat bu teraccîden maksat, Hakk'ın değil ibâdın teraccîsidir. Çünkü Cenâb-ı Hakk, اِشْفَاق ve تَرْجِي gibi şeylerden kat'iyen münezzehtir. Şu halde Kur'an-ı Kerim'in herhangi ayetinde bu edatın zikri ibâda nisbetledir.” (Musa Kâzım, 1336: 185, 105, 130, 241; El-Eşari, ts.: I/261-262).

Melekler hakkında Bakara 2/30. ayeti açıklarken “melek” kelimesini irdeler (Musa Kâzım, 1336: 278) ve bu nurani varlıklara inanmanın asıl dayanağının şer'i deliller olduğunu, aklen de bunun mümkün olduğunu belirtir. Semavi ya da semavi olmayan bütün din mensuplarının ve hatta hiçbir dine mensup olmadığı halde yalnız Allah'a inanan kadim felsefecilerin bile meleklerin varlığını kabul ettiklerini, fakat onların hakikat ve mahiyetinde ihtilaf ettiklerini söyler (Musa Kâzım, 1336: 278-279).

Peygamberlerin sıfatlarıyla (ma'sumiyetleri) ilgili Mutezilenin görüşlerini, Ehl-i Sünnetin bakış açısını esas alarak tenkit eder

ve çeşitli deliller sunarak açıklamalarda bulunur (Musa Kâzım, 1336: 199-208, 313, 315; Kâdı, 1988: 573-575).

Haşrin imkânı ile ilgili açıklamalar yapar (Musa Kâzım, 1336: 236-237, 274-275). Ahiretteki hayatın ruhani mi cismani mi olacağına dair görüşlere de yer veren Musa Kâzım, Ehl-i Sünnetin, “meâd’ın hem ruhânî hem de cismanî olacağı” görüşünü kabul eder ve ahiretteki hayatın keyfiyetine dair açıklamalar yapar (Musa Kâzım, 1336: 234-237).

İman-amel ilişkisi üzerinde duran Müfessirimiz, Bakara 2/3. ayetin tefsirinde, imanın tasdikten ibaret olduğunu, ancak ahiret mutluluğu için lisânen ikrarın da gerekli olduğunu belirtir (Musa Kâzım, 1336: 52-53).

Büyük günah işleyen fâsığın ahiretteki durumu hakkında Mu'tezile ve Haricilerin iddialarını zikreder ve bu görüşleri Bakara 2/5. ayeti delil getirerek tenkid eder (Musa Kâzım, 1336: 75-76; Kâdı, 1988: 712-718; Şehristanî, 1976: I/45).

Bakara 2/48. ayete dayanarak Mu'tezile'nin şefaatin nehyine istidlalde bulduklarını, hâlbuki bu ayetin kâfirlerden bahsettiğini ve onlar hakkında şefaatin nehyine delil olduğunu belirtir. Müslümanlar hakkında şefaatin olacağına dair ise birçok ayet ve hadise işaret eder (Musa Kâzım, 1336: 347).

Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim'in hudûsüne (mahlûk) dair geçmiş zaman kiplerini (fiil-i mazi sıgaları) delil olarak ileri sürer. Onlara göre, “Ebu Cehil vb. inanmayanlar hakkında كَفَرُوا ‘küfrettiler’ denmesi, o kâfirlerin bu ayetten önce küfürle muttasıf olmalarını gerektirir. Dolayısıyla bu durum Kur'an'ın hudûsünü zorunlu kılmaktadır”, şeklindeki iddialarına şu sözlerle itiraz eder: “Sizin zikrettiğiniz şu delilden lazım gelen şey, kelâm-ı ezelinin hudûsü değil; bu kelâmın ta'allukâtının hudûsüdür. Kelâm-ı ezelinin ta'allukâtının hudûsünde ise niza' mahal (ihtilafa imkân) yoktur” (Musa Kâzım, 1336: 80, 81).

6. Fıkhi konular bakımından Safvetü'l-Beyân

Musa Kâzım Efendi, çok detaylı olmasa da fikhî hüküm içeren ayetleri yorumlamıştır. Kendisi mezhepte Hanefî olmasına rağmen, mezhep taassubuna girmemiş, bu durumun insanları husûmete götürebileceğini belirtmiştir:



“Fırka-yı İslâmiyye arasında birçok nizâlar olmuş, İslâm tefrikaya düşmüş, birçok mezhepler çıkmış. O mezâhibden bir kısmı el'ân bâkî... Bunlar Ehl-i Sünnet olmakla beraber, ahkâm-ı fer'iyede bize muhâlifdir... Bu ihtilâfı yekdiğerimize karşı husûmet sûretinde göstermemeliyiz... Bir mezheb diğere mezheb ehlini katiyyen hasım addetmemeli” (Musa Kâzım, 1314: 293-294).

Besmele'nin Kur'an'dan olup-olmadığı konusuyla ilgili olarak fakihlerin görüşlerini nakleder ve kendisi herhangi bir tercihte bulunmaz: “Mekke-i Mükerrime ve Kûfe eimme-i kurrâ ve fukahâsıyla İbn Mübârek ve Şâfî rahimehumullah hazerâtına göre, evâil-i süveri Kur'aniye'de olan besmele-i şerife surelerden cüzdür. Medine-i Münevvere ve Basra ve Şam eimme-i kurrâ ve fukahâsıyla İmam Mâlik ve Evzâi rahimehumullah hazerâtına göre evâil-i süverde olan besmele-i şerife, mahzâ teberrük için yazılmış olup hiçbir sûreden cüz' olmadığı gibi Kur'an'dan dahi değildir.” der ve bu konuda diğere görüşlere yer verir (Musa Kâzım, 1336: 2-3).

“Âmîn” lafzının ittifakla Kur'an'dan olmadığını, Fatiha suresinin bu kelimeyi söyleyerek bitirmenin sünnet olduğunu belirtir ve delil olarak: “Fatiha'dan fâriğ olduğum zaman ”âmîn” demeyi bana Cibril ta'lim eyledi ve 'âmîn' lafzı, mektup üzerine basılan mühür gibidir.” hadisini nakleder (Musa Kâzım, 1336: 17-18. *عَلَّمَنِي جِبْرِيلُ "آمِينَ" عِنْدَ فَرَاغِي عَنِ الْفَاتِحَةِ وَقَالَ أَنَّهُ كَالْحَتْمِ عَلَى الْكِتَابِ*. Hadisle ilgili olarak bk., İbn Kesîr, 2000: I/229-234; ez-Zemahşerî, 1987: I/18).

Fatiha suresinin tefsirinde, cemaatle namaz konusuna değinir ve şöyle der: *إِيَّاكَ نُعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* “Ancak sana kulluk eder ve ancak senden yardım dileriz.” (Fatiha 1/5) ayetindeki *نَسْتَعِينُ* ve *نُعْبُدُ* fiillerindeki (ن) nun, nûn-u cem'idir. Binâenaleyh bu fiillerin tahtında müstetir olan نحن zamiri, kârî ile namazda hazır bulunan cemaate ve sâir muvâhidine râcîdir. Bunun hikmeti ise aleliştirak edilen ibadet ve istiânenin karîn-i kabul ve icâbet olmasına tenbihtir. Çünkü kârî, ibadet ve duasında ihvân-ı dinini kendine şerik kılarısa onların için de melâike-i kirâm ve evliyây-ı fehâm gibi birçok müstecâbudda'veti ecille bulunacağından onların feyz ve bereketiyle kendi ibâdet ve duasında mazhâr-ı kabûl ve icâbet olacağı me'mûü kavidir. Ve bunun içindir ki, cemâtle namaz meşrû olmuştur” (Musa Kâzım, 1336: 11-12).

7. Saffetü'l-Beyân'ın Dilsel Yönü

Bu bölümde Saffetü'l-Beyân'ın ağırlıklı yönünü oluşturan lügat, sarf, nahiv, belagat, kıraat, şiirden istişhadda bulunma,

umûm-husûs, mutlak-mukayyed gibi lisan yönüyle doğrudan veya dolaylı bağlantılı olan özelliklerine yer vereceğiz.

Kur'an-ı Kerim'in i'cazının bir yönü de Arapçanın kullanımını en veciz bir şekilde gerçekleştirmiş olmasıdır. Binaenaleyh Kur'an'ı yorumlayabilmek için bir müfessirin Arap dilini ve üslûbunu, belagat ve fesahat yollarını bilmesi gerekir (Bakara 2/23, 24).

Musa Kazım da tefsirinde Arapça dili, fesahat ve belagati ile ilgili ayetlerdeki hemen her kelimeyi değerlendirmeye almıştır. Hatta tefsirinin en önemli özelliklerinden birinin, ayetleri lügat, sarf ve nahiv kaideleri yönünden izah etmesi ve tahlile tabi tutması, fesahat ve belagat yönlerine açıklık getirmesidir denebilir. Ayetlerde yer alan kelimelerin etimolojilerini, lügavî ve ıstilahî manaları ayet, hadis ve şiirlere dayanarak izah etmiş, kelimelerin Araplar arasında kullanım şekillerine, ayetlerin i'rabına, cümle yapısına, takdim ve te'hir, te'kid, hazif ve i'lâl durumlarına sık sık temas etmiştir. Bu bakımdan *Safvetü'l-Beyân*'ın büyük bölümünün sarf ve nahve ilişkin bilgilerle dolu olduğu söylenebilir (Cömert, 2006: 85, 96).

Bakara 2/24. ayetteki “ لَنْ ” edatı üzerinde durur ve kelimenin köküyle ilgili şu tesbitte bulunur: “ لَنْ ” lafzı, “ لَ ” gibi nefy-i müstakbel edatıdır ve “ لَ ” dan eblağdır. Zira “ لَ ” nefy-i mutlak, “ لَنْ ” ise nefy-i müekked ve müebbed edatıdır. İmam Sibeveyh'e göre bu edat bir kelime-i asliyedir. Fakat İmam Halil'den bir rivayete göre bunun aslı “ لَ أَنْ ” dir. Kesret-i isti'mâlınden (çok kullanılması) nâşi hemze hazf olunmuş ve ictimâi sâkineyni (iki sakin harfin yanyana gelmesini) def için “ ا ” (elif) dahi sâkıt olarak “ لَنْ ” kalmıştır. İmam Ferrâ'ya göre aslı “ لَ ” dir. Elif, “nun” a kalb olarak “ لَنْ ” olmuştur.” (Musa Kâzım, 1336: 210, 38, 242, 336).

Bakara 2/23. Ayetteki “ مِنْ مِثْلِهِ ” kelimesindeki zamirin (ة) ırcasında farklı vecihlere ve bu farklılığın doğurduğu değişik anlamlara şöyle işaret eder: “ مِنْ مِثْلِهِ ” (ayette geçen) “ سُورَةٌ ” kelimesinin sıfatıdır. Zamir “ مِمَّا نَزَّلْنَا ” daki “ مَا ” ya yani Kur'an-ı Kerim'e râcidir. “ مِنْ ” teb'iziyye veyahut beyâniyedir. Bu vücûhun cümlesine göre nazm-ı kerim: (belagat ve hüsn nazmından Kur'an-ı Azimuşşân'a mûmâsıl bir sûre getiriniz) manasını ifade eder. Veyâhut “ مِنْ مِثْلِهِ ” deki “ مِنْ ” ibtidaiyye, zamir de “ عِنْدَ ” e yani Hz. Peygamber'e râci' olup nazm-ı kerim: (Abdimiz gibi ulûm teallüm etmemiş ve yazı yazmamış bir beşer-i ümmiden Kur'an'a benzer bir sûre getiriniz) mealini müş'irdir. Fakat bu zamirin “ مَا ” ya, vahy-i



münezzele rücû' "عَبْدٌ" e yani münezzelü aleyhe (peygambere) rücûuna vüçûhu âtiye ile müreccahtır..." (Musa Kâzım, 1336: 203, 15, 17, 35, 37, 38, 41,44, 47-50, 53, 86, 102, 207, 122, 131-132, 185, 187, 189, 197, 198, 242-243, 247, 248, 258-259, 308, 328, 346, 365, 386, vd.).

Bakara 2/34. ayetteki "secde" kelimesini açıklarken, lügatta tevazu ile alçalmak, aşağıya eğilmek manasında olduğunu, ıstılahta ise ibadet kastıyla alını yere koymak anlamına geldiğini, ilgili ayette bu iki mananın da kastedilmiş olabileceğini belirterek, her iki duruma göre ayete anlam yükler (Musa Kâzım, 1336: 299, 310, 5, 11, 40, 50, 58, 62, 65-66, 74, 79, 82, 116, 221, 229, 310, 335, vd.).

Kur'an tefsirinde kelimelerin manasını tespitite şiirden istişhad önemli bir metottur. Nitekim Musa Kâzım Efendi de, ayetleri yorumlarken şiirden istişhadta bulunarak kelime tahlilleri yapmıştır:

Fatiha 1/4. Ayetteki, الدِّينِ kelimesinde şiire başvurur: "...Humâse'nin (Onlar ile beynimizde (aramızda) adâvetten başka bir şey kalmadığından bize mücâzât ettikleri gibi, biz de onlara mücâzât eyledik) manasına olan, "وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْغَدْوَا * ن تَنَاهُمْ كَمَا دَأَلُوا " beytinde dahi "دين" kelimesi ceza manasında isti'mâl edilmiştir" der (Musa Kâzım, 1336: 8, 64, 72, 98-99 vd.).

Musa Kâzım'ın lügat, sarf ve nahiv konularına oldukça fazla yer vermiş olması, O'nun İslami ilimler ve Arapçayla ilgili sağlam bir altyapısının olduğunu ve bunu Kur'an tefsirine başarıyla yansıttığını göstermektedir. Makalemizin gereğinden fazla uzamaması için, diğer örnekleri eserin ilgili sayfalarına havale etmek istiyoruz (Musa Kâzım, 1336: 3, 4, 6, 7, 14, 23, 47, 56, 62, 70, 82, 94, 102, 110, 127, 132, 143, 151, 166, 171, 184, 192, 200 vd.).

Önemine binaen Musa Kâzım'ın üzerinde durduğu Kur'an'ın i'cazı, fesahat ve belagat özelliklerine de birkaç örnekle yer vermek istiyoruz.

"Fasih bir sözün muktezây-ı hale mutabık olarak ifadesi" (Bolelli, 1993: 20) şeklinde tarif edilen belagat ilminin en önemli örneğinin Kur'an-ı Kerim olduğunda kuşku yoktur.

Musa Kâzım, Kur'an'daki mecaz, kinâye, istiâre, teşbih gibi durumlar, üslup incelikleri, lâfızların manaya uygunluğu vb. konulara değinir. Ayetler arasındaki uyuma da işaret eder. O, bu

izahları yaparken genelde kendi görüşünü ortaya koymuştur. Bunun yanında zaman zaman, isimlerini zikretmeden âlimlerin görüşlerine de atıfta bulunmuştur.

Mübalağa ve mecaz sanatına verdiği örnekte: (Bakara 2/19) “Şu halde “أَصَابِعُ” parmaklar demek ise de burada mecâzen “أَنَامِلُ” yani “parmakların uçları” manasındadır. “أَنَامِلُ” yerine “أَصَابِعُ” lafzının zikr buyurulmuş olması bu makamda mübâlağa manası maksûd olduğuna tenbih içindir” (Musa Kâzım, 1336: 159, 53, 75, 103) der.

O, “Bir şeyi kendi adıyla değil de herhangi bir yönüyle benzetildiği başka bir şeyin adıyla anma şeklinde tanımlanan “İstiâre” ile ilgili olarak Bakara 2/7. ayetteki “خَتَمٌ” ve “غَشَاوَةٌ” tabirlerinin, istiare tarikiyle mecaz olduğunu belirtir (Musa Kâzım, 1336: 89, 252, 383, vd.).

Bakara 2/9. ayetteki kıraat farklılığını şöyle belirtir: “يُخَدِّعُونَ” fiilinde birçok vücûh-i kıraat varsa da bu vücûhdan ikisi en ziyâde iştihâr etmiştir ki, biri sülâsîden وَمَا يُخَدِّعُونَ diğeri de müfâaleden وَمَا يُخَادِعُونَ kıraatidir. Eimme-i Kurrânın ekserisi birinci kıraati tercih etmişlerdir. Zira münâfıklar ile nefisleri yekdiğerine bizzat muğâyir değildir. Haddi zatında ikisi şey’i vâhiddir. Aralarındaki muğâyeret itibâridir. خدع nin yani “aldatmak” fiilinin münâfıklardan nefislerine taallukunda ve bu sûretle, o fiilin tahakkukunda şu muğâyeret-i i’tibâriyyenin kifâyet edeceği ise şüphesizdir... Hâlbuki وَمَا يُخَادِعُونَ fiilinin masdarı olan مُخَادَعَةٌ nin tahakkukunda tarafeyn arasında muğâyeret-i i’tibâriyye gayr-ı kâfidir. Çünkü مُخَادَعَةٌ ancak yekdiğerine bizzat muğâyir olan iki kimse arasında mutaseverdir. Münâfıklar ile nefisleri arasında muğâyeret-i zâtiyyenin bulunmadığı ise dergârdır (aşikârdır). Binâenaleyh fül-i mezkûru مفاعله babından وَمَا يُخَادِعُونَ diye kıraattan, bab-ı sâlisden وَمَا يُخَادِعُونَ kıraati evlâdır. Maahâzâ eimme-i kurrâdan Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr rahimehumullah hazerâtı da ikinci kıraati ihtiyar etmişlerdir” (Musa Kâzım, 1336: 108).

Kıraatle ilgili verdiği bir diğer örnekte: "...Onlar için orada tertemiz eşler de vardır..." (Bakara 2/25) ayetindeki (مُطَهَّرَةٌ) kelimesinin: مُطَهَّرَةٌ – مُطَهَّرَاتٌ – مُطَهَّرَةٌ şeklinde üç farklı kıraatle okunabileceğini söyler. Bunlardan en beliğ olanının (مُطَهَّرَةٌ) kıraati olduğunu şöyle belirtir: "Zira bu kıraat, cennette mü'minlere va'd olunan ezvâcın bütün nâkısalarından ve ancak taraf-ı Bâri'den tadhîr edilmiş olduklarını müş'irdir" (Musa Kâzım, 1336: 230, 231, 8, 113, 259, 328).



Musa Kâzım'ın tefsirinde dilsel tahlillerin ağırlıklı olduğunun altını bir kez daha çizmek istiyoruz. Ancak Müellif kelime tahlillerini, sarf ve nahv bilgilerini, cümle çözümlemelerini son derece yerinde ve yeterli ölçüde kullanmıştır. Manayı kavramaya yönelik bu kelime ve cümle tahlilleri okuyucuya bıkkınlık vermemektedir. Okuyucu, gramatik ve dilsel çözümlemeleri okuduğunda kendisini, ayetin manasını rahatlıkla anlayıp kavrayacak bir seviyeye ulaştığını fark eder. Kısaca, okuyucuya usanç veren lüzumsuz ve gereğinden fazla gramer bilgilerinin yer almadığını, ayetlerin manalarının dilsel tahlillerle gölgelenmediğini söyleyebiliriz.

Bu tespitin, belirli seviyede Arapçaya vukûfiyeti olan, okuduğunu anlayabilecek bir alt yapıya sahip okuyucular için geçerli olduğunu belirtmeliyiz. Aynı şeyi, Arapçayla ilgili pek bilgi sahibi olmayanlar açısından söylememiz mümkün değildir. Belki de onlar tefsirdeki dilsel çözümlemelerden rahatsız olacak, ilahi mesajın anlamının tam olarak okuyucu kitlesine sunulmadığını iddia edeceklerdir.

Nitekim Ö. N. Bilmen, *Safvetü'l-Beyân*'ın bu özelliğine işaretle: "...kelimât-ı Kur'aniyye, başta Türkçe tefsirde görülemeyecek derecede bir i'rab ve kavâid tahliline tâbi tutulmuş..." (Bilmen, 1973: II/775) demiştir.

8. Saffetü'l-Beyân ve Kur'an Meali

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Musa Kâzım her ayetin orijinal metnini verdikten sonra onun tercümesini/mealini, "İcmâlen Manası" başlığı altında sunmuştur. Şayet tefsir tamamlanmış olsaydı, aynı zamanda ortaya bir de Kur'an meali çıkmış olacaktı. Ayetin Türkçe karşılığına, "İcmâlen manası" başlığını kullanmasının önemli olduğunu ve üzerinde durulması gerektiğini belirtmeliyiz.

Türkçe Kur'an çevirileriyle ilgili eserlerin isimleri genellikle "Kur'an meali, tercümesi, çevirisi" şeklindedir. İcmali mana, toplu/genel manayı ifade eder ve müellifimiz, ayetin tercümesi için seçtiği bu başlık ile tam bir Kur'an tercümesi yapılamayacağını, yaklaşık bir mana vermeyi hedeflediğini zımnen belirtmiş olmaktadır. Nitekim ayetlerin meallerinde bu ilkeye uyduğunu ve lafızdan ziyade manayı öncelediğini görmekteyiz. Her ne kadar Kur'an'ın tamamının tercümesi mevcut olmamakla beraber, tefsirde yer alan ayet meallerinde (Fatıha ve Bakara 73. ayete kadar) takip edilen metot, bize bir kanaat sunmaktadır.

Musa Kâzım'ın, ayet tercümelerinde benimsediği metodu birkaç örnekle daha iyi anlamak mümkündür:

“Rahman ve Rahim olan Allah'ın ismiyle okurum. Her hamd ve sena, Rabbu'l-âlemin, Rahmân, ve Rahîm, Mâlik-i yevmi'd-din olan Allah'a mahsusdur. Yâ Rabb! Ancak sana ibadet eder ve ancak senden istiâne ederiz. Yâ Rabb! Bizi tarîk-i müstakime hidâyet et! Kendilerine in'âm ettiğin kimselerin yoluna bizi irşad et! Üzerlerine gadab teveccüh etmiş ve doğru yoldan sapmış olanların gayri kimselerin yoluna bizi irşad et!” (Fatıha 1/1-7; Musa Kâzım, 1336: 2-15).

“Ve o müttakiler ki sana inzal olunan Kur'an'a ve senden evvel enbiyaya inzal edilen Tevrat, İncil ve sâire gibi kütüb-i semâviyyeye iman ve yevm-i ahirete i'kân ederler. Yani nefsi'l-emre muvâfık olarak bilâ şek itikad ederler” (Bakara 2/4; Musa Kâzım, 1336: 63).

“Münafıklara, ‘insanların yani hulûsi kalb ile iman eden zevât-ı kâmilenin imanı gibi iman ediniz’ denildik de, onlar (kendi aralarında) ‘biz o süfehâ gibi iman eder miyiz!’ derler. Mütenebbih (dikkatli-uyanık) olunuz ve şüphede bulunmayınız ki süfehâ ancak kendileridir” (Bakara 2/13; Musa Kâzım, 1336: 119-120).

Bu ayet tercümelerden de görüleceği üzere, Musa Kâzım, Türkçe mealde akıcı ve edebi bir anlatım dili kullanmıştır. Lafzın delalet ettiği mana dışına çıkmamakla beraber, yoruma dayalı bir tercüme stilini (serbest tercüme) benimsemiş, parantez içi açıklamalara yer vermiştir. Kelime ve deyimlerin Türkçedeki karşılığından ziyade Arapça kelimelerin orijinalini kullanmayı tercih etmiştir.

Burada ayrı bir başlık açmaya gerek görmeden, Safvetü'l-Beyân'ın birkaç özelliğine daha işaretle yetinmek istiyoruz.

Musa Kâzım, tefsirinde müspet bilimin verilerinden yararlanmayı da ihmal etmeyerek (bilimsel tefsir), ilgili ayetleri bu doğrultuda yorumlamıştır. Bakara 2/29. ayette geçen “seb'a semavat” (yedi kat gök) ifadesinin tefsirinde, Batlamyus'un evrenin yaratılışıyla ilgili binlerce sene önceki teorisinin artık geçersiz olduğunu, bilimin ortaya koyduğu yeni verilerle ayetleri yorumlamak gerektiğini belirterek “yedi kat gök”ü üç başlık altında açıklar (Musa Kâzım, 1336: 269-274).



Müteşâbih ayetleri, zât-ı ilahiye uygun bir mana ile yorumlamıştır. *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ* ayetini (Bakara 2/29) “*Semâyi icâda kasedetti*” şeklinde tercüme ederek “istivâ” kelimesini, ayetin siyak-sibakına ve Arapça dil kurallarına göre değerlendirerek açıklamıştır (Musa Kâzım, 1336: 266-268).

Sonuç

Musa Kâzım Efendi, müfessir, fakih, mutasavvıf ve mütekellimlik vasıflarına haiz olmasının bir sonucu olarak, bu alanlarla ilgili eserler vermiştir. *Safvetü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an* adlı -maalesef tamamlanamayan- tefsiri de bu eserlerinden birini oluşturmaktadır.

Tefsirini, Osmanlıca yazmıştır. Eser, bilinen klasik tefsir metodu ile telif edilmiştir. Esbâb-ı nüzul, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih vb. Tefsir Usûlü konularına yer vermiştir. Rivayet yönü olmakla beraber, ağırlıklı olarak bir dirayet tefsiri özelliğine sahiptir. Tefsirin, Osmanlı Devletinin son dönemlerinde yazıldığı dikkate alınır, kelime ve cümlelerin kısa ve öz, anlaşılır, sade ve akıcı, günümüz Türkçesine oldukça yakın ifade ve üslup tarzına sahip olduğu; ağırdal ve anlaşılması zor ifade ve terkiplerden kaçınıldığı görülmektedir.

Tefsirinde inanç ve ibadet konularını Ehl-i Sünnet bakış açısı çerçevesinde ele almış, deliller sunmuş ve katılmadığı görüşlere tenkitler yöneltmiştir. Lügat, sarf ve nahiv konularına oldukça fazla yer vermiştir. O, ayetlerde yer alan kelimelerin etimolojilerini, lügat ve ıstılah manalarını ayet, hadis ve şiiere dayanarak izah etmiş, kelimelerin Araplar arasında kullanılış şekillerine takdim, te'hir, te'kid, hazıf ve i'lâl, mecaz, kinaye, istiâre, teşbih, üslûp incelikleri, lafızların manaya uygunluğu gibi konulara sık sık temas etmiştir. Tefsirinin büyük bölümü sarf ve nahve ilişkin dilsel açıklamalardan oluşmaktadır. Bir tefsirde olması gereken temel nitelikleri sergileyerek, okuyucuya Kur'an mesajını ulaştırmayı hedeflemiştir.

Safvetü'l-Beyân'ın, mevcut tefsirlerle kıyaslandığında dilinin Osmanlıca olması ve hedeflenen okuyucu kitlesi önem arz etmektedir. İçerdiği bilgiler, bunların ele alınış şekli, getirdiği bakış açısı bakımından dini ilimlerde ve özellikle Arapçada belli seviyede bilgi birikimine ve altyapıya sahip okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Kuru bir bilgi aktarımı yoktur. O, benimsediği görüşleri deliller sunarak mücadeleci bir ruhla savunmakta, mukadder sorulara cevaplar vermekte, kapalı kalan bir alan

bırakmamaya özen göstermektedir. Bu ve benzeri yönleriyle tefsir, nev-i şahsına münhasır, orijinal, faydalı ve güzide bir eserdir.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. (2001). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Albayrak, Halis. (1992). *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)*, İstanbul: Şule Yayınları,
- Bilmen, Ömer Nasuhi. (1973). *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Bolelli, Nurettin. (1993). *Belagat*. Marmara Üniv. İstanbul: İlahiyat Fak. Yayınları.
- Cerrahoğlu, İsmail. (1988). *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- (1985). *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ceyhan, Abdullah, (1991). *Sırat-ı Müstekîm ve Sebilürreşâd Mecmualarının Fihristi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Cömert, Derya. (2006). *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, GÜSBE.
- Dini Kavramlar Sözlüğü*. (2010). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Heyet. (1989). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. (ts.). *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'h-Tilâfu'l-Musallîn* (Tah. M. Muhyiddin Abdulhamid). Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida. (2000). *Tefsiru İbn Kesîr*. Kahire: Müessesetü Kurtuba.
- İbn Teymiyye. (1988). *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*. Beyrut.



İlmiye Sâlnâmesi. *Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhü'l-İslâmları*. (1998). (Haz. S. A. Kahraman, A. N. Gültekin, C. Dadaş). İstanbul.

İslam Ansiklopedisi. (1978). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Kâdı Abdulcebbâr. (1988). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Tah. Abdulkerim Osman). Kahire: Mektebe Vehbe.

Kara, İsmail. (1986). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Risale Yayınları.

Koca, Ferhat. (2002). *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi, Külliyyat, Dini ve İctimâi Makaleler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Koca, Ferhat. (1999). "*Musa Kâzım Efendi*" DİA. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kütübü Sitte. (1981). İstanbul: Çağrı Yayınları.

Mennâu'l-Kattân. (1981). *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Musa Kâzım Efendi. (1336). *Safvetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. İstanbul: Matbaa Amire.

----- (1336). *Külliyyat, Dini ve İctimai Makaleler* (Tercüman-ı Hakikat). Evkaf-ı İslamiye Matbaası.

----- (1324). "*İcâz'ul-Kur'an*", Sırât-ı Müstakîm, VIII ve IX.

----- (1319). *Külliyyat*. "İslam ve Terakki" (İslam Mecmuası).

Sırat-ı Müstakim. c.7, sayı: 8.

Şehristanî, Ebu'l-Feth. (1976). *el-Milel ve'n-Nihal* (Tah. Muhammed Seyyid Kiyani). Mısır: Mektebe Mustafa el-Babi el-Halebî.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. (1976). *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse. Mısır.

ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. (1987). *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidü't-Tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim. (ts.). *Menâhilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

ez-Zerkeşî, Bedruddin. (1980). *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an* (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim). Beyrut: Daru'l-Fikr.

<http://mkesmp.atauni.edu.tr/?sayfa=musa-kazim-efendi-kimdir>

