



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 5, Sayı: 1, Bahar 2014



İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 5, Issue: 1, Spring 2014



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Inönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 5, Sayı 1, Bahar 2014
(Volume 5, Issue 1, Spring 2014)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan V./Dean

Editörler/Editors in-Chief

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK

Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN

Yard. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Yard. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

Yard. Doç. Dr. Hasan ARSLAN

Yard. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK

Yard. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN

Yard. Doç. Dr. Hamdi ONAY

Yard. Doç. Dr. Recep UÇAR

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Faruk BEŞER Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Turan KOÇ, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

Mizanpaj / Layout

Serkan Demir

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2014

Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kampus - MALATYA

Tel/ Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61

E-posta: idergi@inonu.edu.tr



BAHAR 2014 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Özcan TAŞCI, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Aygün AKYOL, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Nuri KAHVECİ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hakkı KARAŞAHİN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

Editörden

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN - Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN7-8

Müslüman Zihnin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT 9-31

Dinî Gruplar ve Grup Fanatizminin Toplumsal Boyutları

Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU..... 33-39

Kur'an'da "Tenzil" Kavramına Eğitim Açısından Bir Yaklaşım

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU..... 41-84

Oryantalizm Çalışmalarının Osmanlı Hakimiyetindeki Mısır'a Yansıması

Prof. Dr. Özcan TAŞCI85-101

İmam Matürîdî'nin *Te'vilatü'l-Kur'an*'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar - Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-

Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN 103-116

Mehmet Akif Ersoy'un Şahsiyeti ve Millî Mücadeledeki Rolü

Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN 117-150

Fransız İhtilali ve Ermeni Milliyetçiliğinin Doğuşu

Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ..... 151-170

XIV. Asır İrân Tasavvuf Eğilimleri Bağlamında İrfânî Tasavvufa Dair

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALTUNKAYA 171-189

İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Akli Karakteri

Adnan GÜRSOY 191-210

Ebu Hanife'den Osman el-Betti'ye Gönderilen İkinci Risale

Ulrich RUDOLPH211-216

Kur'an'ı Tefsir Etmeye Duyulan İhtiyaç

Bereketzâde İsmail Hakkı217-220

Kitap Tanıtımı / Boethius, *Felsefenin Tesellisi*

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN221-226

CONTENTS

Editorial

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN - Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN7-8

The Significance of The Science of Kalam in the Fabric of Muslim Mind

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT 9-31

Religious Groups and Group Fanaticism Social Dimensions

Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU..... 33-39

An Educational Approach To The Concept Of “Tenzil” [Apocalyptic Transmission] In The Koran

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU..... 41-84

The Reflection of the Orientalism Studies on the Egypt during the Ottoman Empire

Prof. Dr. Özcan TAŞCI85-101

Mental Executive Concepts in İmam Maturidi’s Te’vilatü’l-Kur’an

Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN 103-116

Mehmet Akif Ersoy’s Personality And His Role In National Struggle

Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN 117-150

French Revolution and the Rise of Armenian Nationalism

Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ 151-170

Gnostic Sufism In the Context of Iranian Sufistic Predispositions in the XIV. Century

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALTUNKAYA 171-189

The Rational Character of Intuitional Knowledge in Avienna’s Philosophy

Adnan GÜRİSOY 191-210

The Second Epistle to Osman el-Betti by Abu Hanifa

Ulrich RUDOLPH 211-216

The Felt Need to Construe the Koran

Bereketzâde İsmail Hakkı 217-220

Book Review / Boethius, The Consolation of Philosophy,

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN 221-226

Editörden

Saygıdeğer Okuyucular,

Her sayısında sosyal bilimler alanına katkı sunmayı hedefleyen İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yeni sayısı ile karşınızda. 5. Yaşına giren dergimizin nice seneler yayın hayatına devam etmesi ve ilim deryasına doğru akan bir ırmak olması temennisiyle makale, çeviri, sadeleştirme ve kitap tanıtımlarıyla dergimize katkı sağlayan, bu çalışmalarını değerlendirme zahmetinde bulunan ülkemizin değerli bilim insanlarına şükranlarımızı sunuyoruz. Dergimiz yıl olarak 5. senesine ulaşmasının yanı sıra ele aldığı konular ve yazılarının içeriği ile her geçen gün bilimsel kalitesini artırma çabasında olmuştur. Bu sayının editörleri olarak biz de buna elimizden geldiğince dikkat etmeye çalıştık ve bu sayıda sizin karşınıza içeriği dolu birbirinden değerli çalışmalarla çıkmaya gayret ettik.

Kur'an'ın bilim ve ilme verdiği önem herkesçe bilinen bir gerçektir. Peygamberimize inen ilk ayet okumayı, dolayısıyla bilmeyi emretmektedir. «Rabbinin ismiyle oku» (el-Alâk, 1) Dikkat edilirse bu ayette okuma ve öğrenme emredilirken, neyin okunacağı, yani tümleci (mef'ûl) belirlenmemiştir. Bu her şeyin okuma, öğrenme ve bilimin konusu olduğunu göstermektedir ki, böyle bir anlayış Kur'an'ın başka ayetlerinden de ortaya çıkmaktadır. Yine Peygamber Efendimiz'den rivayet edilen, "İlim Müslümanın yitik malıdır, nerede bulursa alsın." Mealindeki hadis-i şerifi her türden bilginin önemsendiğini ve bilginin evrenselliğini ifade etmektedir. İslam gerçek bir imanın taassuba dayalı, körce ve dogmatik bir biçimde değil, aksine akla, kanıta ve bilgiye dayalı olarak gerçekleşmesini talep etmektedir. Kur'an, akli kullanmaya o kadar önem vermektedir ki, imanın karşıtı olan küfrün/inkârın ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir takım olumsuzlukların ancak akli kullanılmamaktan kaynaklandığını sarahaten belirtir. (bk. Yûnus 10/100). Yine o, açık bir biçimde, öte dünya azabına maruz kalmayı da düşünmemeye bağlar. (bk. el-Mülk 67/10) İnançın temeline akletmeyi,

inançsızlığın temeline ise akletmemeyi yerleştirmesi bakımından Kur'an'ın Kutsal Kitaplar içerisinde hususi bir yere sahip olduğu görülmektedir.

İşte bu anlayıştan ilham alan Müslümanlar tarih boyunca büyük medeniyetler inşa etmeyi başarmışlardır. Fakat ne yazık ki İslam medeniyeti yaklaşık 150 yıl önce tarihin öznesi durumundan nesnesi durumuna geçti. O tarihten beri her yönden toparlanmaya çalışan bu medeniyet her ayağa kalkmaya çalıştığı anda bir darbe daha yedi. Fakat bu medeniyeti ayağa kaldıracak esas gücün bilgi olduğu genellikle görmezden gelindi. Sonuçta yenilmişliğe bahaneler arandı ve bunun sebebinin de çoğu zaman kendi dışındaki etkenler olduğu söylendi. Geline nokta artık özellikle 8 ile 13.yy arasında kurduğumuz büyük medeniyetin altında yatan temel motivasyonun ne olduğunu keşfetmek zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu medeniyeti incelediğimizde onu besleyen ana damarın merak ve hakikatin peşinden koşma aşkı olduğunu görüyoruz. Yine o tarihlere gözümüzü çevirdiğimizde faydalı ilmin kimden geldiğine, hangi millete ait olduğuna aldırış etmeden, istisnaları olmakla birlikte, hakikatin peşinden koşan İslam filozoflarını, bilim adamlarını, âlimlerini görüyoruz. İlahiyat sahası ile ilgisi bakımından söylersek bu medeniyetin yetiştirdiği ilim adamlarının özellikle din bilimleri, teoloji ve felsefeyle ilgili ortaya koydukları eserler söylediklerimizin en büyük delilidir.

Bugüne dönersek elbette umutsuz değiliz. Ama önyargısızca, sadece hakikat aşkı ile daha çok çalışmak ve üretmek zorunda olduğumuz da aşikârdır. İlahiyat sahasında yapılan çalışmalarındaki niceliksel artış bizi mutlu ediyor. Dileğimiz bu artışın niteliksel olarak da aynı paralelde devam etmesidir.

Dergimizin bu aşamaya getirilmesinde özellikle hakemlerimize ve bu hale gelişine kadar olan her aşamasında emeği geçenlere teşekkür ediyoruz. Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle sözlerimizi Şeyh Sadî'nin aşağıdaki dizeleriyle bitirelim.

Azar azar çok olur,

Damla damla sel olur.

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN - Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Müslüman Zihnin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri

Ahmet AKBULUT*

Özet: On beş asırlık geçmişimize baktığımızda, yaşadığımız sorunların din, siyaset ve ilim olmak üzere üç temel alanda yoğunlaştığını görmekteyiz. Bu üç alanın birbirinden ayrı olması gerektiği kesindir. Fakat alanlar arası ilişkilerin nasıl olması gerektiği ise dün olduğu gibi bugün de cevabını arayan önemli bir sorudur. Bu çalışmada, sözü edilen alanların temel nitelikleri ayrı ayrı ele alınarak aralarındaki ilişki değerlendirilmektedir. Makale, ilim ve din alanındaki problemleri aşmamızın ancak Kelam ilminin yöntemlerini kullanmakla mümkün olduğu tezi üzerinde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Siyaset, İlim, Kelam, Felsefe, Psikoloji

Abstract: When we look at our past fifteen centuries, we see that the current problems are concentrated in three main areas; religion, politics and science. The answer, to the question of how should be the relationship between these three main areas that are normally independent from one another, is as important today as it was yesterday. In this study, the relationship between the mentioned areas is assessed by considering their basic characteristics separately. This article lays stress on the thesis that use of Kalam method may be the only way to overcome problems in the fields of science and religion.

Key Words: Religion, Politics, Science, Kalam, Philosophy, Psychology

* Prof.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

Giriş

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de "Doğruyu yanlışla karıştırmayın. Bile bile doğruyu gizlemeyin."¹ buyurmaktadır. Bu uyarıdan anlıyoruz ki, doğru ile yanlışın karışımı, bu toplamı doğru yapmamakla birlikte doğruyu da doğru olmaktan çıkarmaktadır.

Yine Yüce Allah, doğruyu gizleyenler konusunda şöyle buyurmaktadır: "Kur'an'da insanlar için gerekli açıklamalarımızdan sonra, ondaki açık delilleri ve hidayet yolunu gizleyenlerin üzerine, hem Allah'ın laneti, hem meleklerin laneti hem de tüm insanların laneti olsun."²

Söz konusu ayetlerden, inanç ve duygularla değil, akıl ve bilgiyle hareket edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Müslüman olarak geldiğimiz aşamadan memnun olmadığımızı göre, geçmiş mirasımızı sorgulamamız ve nerelerde yanlış yaptığımızı tespit etmemiz şarttır.³ Bu tutum, geçmişi değiştirmek için değil, geleceği sağlam temeller üzerine kurmak için gerekmektedir. Âlemden rastlantılara yer yoktur.⁴ Zaten Tevhid'in olduğu yerde tesadüf düşünülemez.

15 yüzyıllık Müslüman geçmişimize ufuk turu yaptığımızda sorunlarımızın üç temel alanda yoğunlaştığını görmekteyiz. Bu üç alan insanın varoluşsal yapısı ile yakından ilgilidir. Bu alanlar şunlardır:

- 1- Dinî Alan
- 2- Siyasî Alan
- 3- İlmî Alan

Bu alanlar birbirinden bağımsız olmak zorundadır. Bu üç alandan her birinin bir diğerini etkilemesi ve yönlendirmesi doğaldır. Ancak birinin diğer ikisini kendi egemenliğine geçirmesi de doğru değildir. Bu üçlü arasındaki ilişki nasıl biçimlenmiştir? Bu sorunun cevabı dün olduğu gibi bugün de çok önemini korumaktadır.

Bunun için, öncelikle bu alanların temel niteliklerini ayrı ayrı ele alacağız. Sonrasında ise tarihi seyir içerisinde bu alanlar birbirlerini doğal bir şekilde mi etkiledi yoksa biri diğer ikisini egemenliği altına mı aldı, bunun değerlendirmesini yapacağız.

¹ Bakara, 42; Krş., Bakara, 146; Al-i İmran, 71.

² Bakara, 159; Anlam Bakara, 161 ile birlikte.

³ Kehf, 84. Krş., İsfahanî, *Müfredat*, s. 685

⁴ En'am, 38 ve 59. Krş., Nahl, 89; Yunus, 61; Hac, 70; Neml, 75; Sebe, 3; Mülk, 3.

1. Yaratan-Yaratılan İlişkisi: Dinî Alan

Din, kelime olarak itaat etmek, boyun eğmek⁵ anlamlarına gelmektedir. Kavram olarak ise akli olanları, elçinin getirdiğini kabule çağırın ilahi mesajların toplamıdır.⁶

Dinin konusu gerçek kişi olan bireydir. Din, bireyin egemenliğini bizzat kendisinin kullanmasını öngörür. Bu dinin adı, İslam dindir.⁷ Hak dindir.⁸ Allah'ın dinidir.⁹ Doğrusu insanın egemen olduğu ilkesi, hem dinin hem de siyasetin temelidir. Çünkü siyasî anlamda insanın egemen olması, onun sorumlu olmasının sonucudur. Zira insan egemen değilse sorumlu da değildir. Yüce Allah, bu egemenliği tek tek her bireye vermiştir. Din dilinde bu bireye "mükellef" denir.

Yüce Allah, insanların egemen olduklarını bildirmekte¹⁰ ve yeryüzünün insanın kullanımına verildiğini¹¹ hatırlatmaktadır. İnsan birey olarak, Allah'ın iradesini yeryüzünde gerçekleştirmekten değil, kendi iradesi ile ahlakî varlığını geliştirmekten ve gerçekleştirmekten sorumludur. Demek ki insan, Yüce Allah tarafından yeryüzünde görevlendirilen bir varlıktır.¹² Bu nedenle insan, Allah adına değil kendi adına hareket eder. Yüce Allah, hiçbir kula, Allah adına hareket etme yetkisi vermemiştir.¹³

İnsan, aklının ve iradesinin aradığı şeyi dinde bulur. Din ne insandan yaratılıştaki kuvvetlerden herhangi birini iptal etmesini istemiş ne de "bir iş için yaratılmış olan bir kuvvetini o işi yapamayacak hale getirmesini talep etmiştir."¹⁴ Yani İslam Dini, insanı olduğu gibi kabul etmektedir.¹⁵

⁵ İsfehani, *Müfredat*, s. 565–566.

⁶ Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 105.

⁷ Al-i İmran, 19 ve 85. Maide, 3.

⁸ Nisa, 125; Tevbe, 29 ve 33; Fetih, 28; Saf, 9; Krş., Rum, 30 ve 42.

⁹ Al-i İmran, 83; Nasr, 2; Krş., Hucurat, 16.

¹⁰ En'am, 165.

¹¹ Casiye, 13; İbrahim, 33; Hacc, 36.

¹² Bakara, 30–36; Krş., A'raf, 172.

¹³ En'an, 66, 107; Yunus, 108; İsra, 54; Şura, 6; Zümer, 41; Krş., Nisa, 81, 132, 171; Al-i İmran, 172; En'am, 102; Hud, 12; İsra, 65; Ahzab, 3, 48; Zümer, 62; Müzzemmil, 9.

¹⁴ Tancî, "İslam Mezhepleri Hakkında Düşünceler", s. 29.

¹⁵ Tancî, "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", s. 444.

Dinin mesajlarının muhatabı da doğrudan doğruya gerçek kişiler yani bireylerdir.¹⁶ Bu nedenle din bireyde başlar ve bireyde biter. Bu tespit üç temele dayanır:

- 1- Dinin temeli olan iman öznedir¹⁷ ve bireyseldir.
- 2- Dini sorumluluk bireyseldir.¹⁸
- 3- Maşherde her bir birey kendi hesabını verecektir.¹⁹

Bu nedenle din bireyi yani özneyi eğitir ve düzeltir. Görülüyor ki din egemen bireye rehberlik eder, yol gösterir, öneride bulunur ve yardım eder. Dinin doğasında zorlama yoktur.²⁰ Din, her bireyin din ile ilgili kanaatini kendisinin oluşturmasını öngörür. Çünkü her birey Tanrı'ya giden yolun yolcusudur. Her birey kendisi olmak durumundadır. Zaten İslam'ın tevhid akidesi de Mü'min ile Rabbi arasında aracı ve şefaatçilere yer bırakmaz.²¹ Yani her ferdin **özel vicdanı olmasını** önerir. Zira insanı sürü olmaktan kurtaran da bu özel vicdandır. Allah ile birey arasındaki ilişki, parça-bütün ilişkisi değil, yaratan-yaratılan ilişkisidir. Yani, Tanrı-insan ilişkisi dikey bir ilişkidir. Bu doğrultuda Allah-insan ilişkisinin üç aşaması olduğu görülmektedir:

- 1- **Proje Aşaması (Misak aşaması):** Yüce Allah'ın her şeyin vekili olarak insanı yaratmaya karar verme aşamasıdır.²²
- 2- **Eylem Aşaması:** Yüce Allah'ın insanı akıllı, özgür ve sorumlu bir varlık olarak yaratmasıdır.²³
- 3- **Rehberlik Aşaması:** Yüce Allah'ın elçi ve kitap göndererek yardımda bulunmasıdır.²⁴

Birinci ve ikinci aşama ile merak duygumuz gereği, üçüncü aşama ile mükellefiyetimiz gereği ilgilenmekteyiz.

¹⁶ Tancî, "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", s. 442

¹⁷ Al-i İmran, 173; Enfal, 2; Tevbe, 124; Ahzab, 22; Fetih, 4; Müddessir, 31.

¹⁸ En'am, 164; İsrâ, 15; Zümer, 7; Necm, 38; Fâtır, 18.

¹⁹ Meryem, 94-95.

²⁰ Bakara, 256. Orijinal bir yorum için bkz., Yazır, *Hak Dini*, 2/860; Krş., 2/860-861.

²¹ Tancî, *Kelam İlmî*, 230.

²² A'raf, 172; Ra'd, 20; Ahzab, 72; Zümer, 62.

²³ Bakara, 30-36; Rum, 30.

²⁴ Maide, 20; Bakara, 64; Nisa, 83; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 14.

M.S. 610 yılının Ramazan ayında, Yüce Allah'ın, Hz. Muhammed'i elçi olarak görevlendirerek insanlığın tarihine yeni bir müdahalede bulunması, Allah-insan ilişkisinin aşamalarından biri olan eylem aşamasının son örneğidir. Kelam ilmi açısından bu olay, tarihi başlatan olaydır. Söz konusu olay sahip olduğu nitelikleri de bizzat kendi içinde barındırmaktadır.

Yüce Allah, bu tarihte tüm insanlığa rehberlik edecek sözlü mesajlarını elçisi aracılığı ile insanlara iletmeye başladı. Bu süreç 23 yıl sürdü. Parça parça gelen Kur'an sureleri tamamlandı. Bizzat Hz. Peygamber'in gözetim ve denetiminde "Mushaf" haline getirildi.²⁵ Çünkü bu, peygamberin tebliğ görevinin bir parçasıdır. Daha sonra bu orijinal nüsha, yazım komisyonları aracılığıyla çoğaltıldı. Yüce Allah'ın mesajlarının olduğu gibi insanlığa ulaştırılması sağlandı. Bugün elimizdeki Kur'an, Yüce Allah'ın gönderdiği mesajların toplamıdır. Onda artma ve eksilme söz konusu değildir. Elimizde Kuran'dan daha sağlam bir belge de bulunmamaktadır.²⁶

Mekke Dönemi

Hz. Peygamber, önce yakınlarından başlayarak²⁷ Mekkelileri İslam dinini kabule davet etti. Bu çağrının siyasî bir iddiası da yoktu. Bu çağrıya karşı çıkanlar ise, Hz. Muhammed'in siyasî bir amacının olduğu kanaatini taşıyorlardı. Bu nedenle Kureyş'in ileri gelenlerinin bir kısmı, bu çağrıyı ortadan kaldırmanın yollarını aramaya başladılar. Hz. Peygambere çağrısından vazgeçmesi için, cazip siyasî ve ekonomik tekliflerde bulundular. Hz. Muhammed onların tüm tekliflerini reddetti.²⁸ Doğrusu bu çağrı siyasî değildi ama Kureyş'in ileri gelenleri söz konusu çağrının siyasî sonuçlarının olacağını gördüler. Her egemen siyasî düzen gibi Hz. Muhammed ve onun çağrısını benimseyenlere karşı sindirme, bezdirme ve tecrit gibi yöntemlere başvurdular. Bu durum Hz. Peygamberi, elçilik görevini daha rahat yerine getirebileceği bir yer aramaya sevk etti. Bu amaçla Tai'e gitti.²⁹ Mekke'ye gelen Medinelilerle gizlice görüştü.³⁰ Görüşmeler sonucunda Medinelilerin davetini kabul ederek Medine'ye hicret etmeye karar verdi.³¹

²⁵ Tanci, "Mezhepler Tarihi", s. 99

²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/227.

²⁷ Şu'arâ, 214-215; Hicr, 94; Bkz., İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/199-200.

²⁸ İbn Hişam, *Sîret*, 1/240-263; Taberi, *Tarih*, 2/218-220; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/362.

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/212.

³⁰ İbn İshak, *Sîret*, 2/84.

³¹ Buhari, *Sahih*, 4/252-260; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/224-237.

Medine Dönemi

M.S. 622 yılında Hz. Muhammed ve onun çağrısını benimseyenlerin büyük çoğunluğu Medine'ye hicret etti. Mekke'de bu topluluğun siyasî iddiası yoktu. Sadece Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu kabul edenlerden oluşan dinsel bir gruptu. Medine'de yerleşik olan Evs ve Hazreç kabilelerine mensup insanların önemli bir kısmı da Hz. Muhammed'i Allah'ın elçisi olarak benimsediler.³² Onlar da Mekke'de oluşan dinsel gruba katılmış oldular.

Medine'nin sosyal, siyasal ve iktisadi yapısı Mekke'ye benzemiyordu. Mekke'de olduğu gibi Medine'de bir site devleti de yoktu. Medine'de Evs ve Hazreç kabileleri ve onların boyları ile üç büyük Yahudi kabilesi ve onların kolları bulunmaktaydı.³³ İslam'ın mesajına karşı siyasî kaygı ile direnecek bir yapının olmayışı, Medine'yi Hz. Peygamberin çağrısının duyurulması açısından oldukça uygun duruma getirmişti. Hz. Muhammed, Medine'nin siyasî ve sosyal bölünmüşlüğüne ortadan kaldırmak için harekete geçti. Medine'de yaşayanları bir anayasa etrafında topladı.³⁴ Bu, Hz. Peygamberin ilk siyasî eylemi idi. Müslüman olmayan Yahudilerin de siyasî sisteme katılmaları ile Hz. Muhammed yalnız Müslümanların değil, Yahudilerin de siyasî lideri olmuştu. Böylece Hz. Peygamberin dinsel misyonunun yanına siyasî misyonu da eklenmişti.

2. Egemenliğin Vekâlet Yoluyla Kullanımı: Siyasî Alan

Siyaset kelime olarak atı yönetmek ve atı idare etmek anlamına gelir. Terim olarak ise ülke, devlet ve insan yönetimi demektir. Başka bir ifade ile "Devlet işlerini yürütme ve düzenleme sanatıdır."³⁵ Özetle siyasetin konusu insan toplumdur. Yani tüzel kişiliklerdir.

Siyaset de din gibi toplumları meydana getiren bireylerin egemen olduklarını kabul eder. Ancak dinde birey, egemenliğini doğrudan ve tek başına kullanırken siyasette ise bireyler egemenliklerini doğrudan değil, başkaları aracılığı ile kullanırlar. Yani siyasette egemenliğin kullanılması vekâlet yoluyla sağlanmaktadır. Toplumsal yaşamı düzenleyen siyaset, doğası gereği güç kullanır ve yaptırımlara başvurur. Hâlbuki cinsi ikrah, hakk din olan İslam'da³⁶ yoktur. Kısaca psikolojik birey dinin öznesi, sosyolojik grup ise siyasetin öznesidir.

³² Tevbe, 100 ve 117; Kur'an bu Medinelilere "Ensar" adını vermiştir.

³³ İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/217-224 ve 2/28-77.

³⁴ İbn Hişam, *Sîret*, 2/147-150; Watt, *Muhammed at Medina*, 221-225.

³⁵ *Türkçe Sözlük*, 1618 ve 1780.

³⁶ Yazır, *Hak Dini*, 2/860; Krş., Bakara, 256.

Toplumsal yaşamı konu alan siyaset de insan yaşamının önemli bir parçasıdır. Toplumun çıkarlarını önceler. Çoğu zaman toplumun bireylerden oluştuğu gerçeğini bile unuttur. Din, siyasete uyarsa din olmaktan, siyaset dine uyarsa o da siyaset olmaktan çıkar. Yani din ile siyaseti aynı potaya koymak, her ikisine de zarar verir. Zaten yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişki de yatay ilişkidir.

Siyasetin amacı, toplumsal yaşamı olabildiğince iyiye götürmektir. Ekonomik düzenin, insanların karakterlerini oluşturmada büyük etkisi vardır. Yüce Allah, "bir toplum kendini değiştirmedikçe, Allah onu değiştirmez"³⁷ buyurmuştur. Bu insan egemenliğinin zorunlu sonucudur. Zira insanoğlu için dünya sınav alanıdır.³⁸ Dünya terk edilerek, ahiret kazanılmaz. Dünya yaşamında görevlerini yapanlar, amel-i salih yani kaliteli mal ve hizmet üretenler ve diğer insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirenler ahirette ödülü kazanacaklardır.

Hız. Muhammed, Medine'de kabileler konfederasyonuna dayalı bir yönetim modeli kurdu. Kabul edilen anayasanın gereklerine herkesin uymasını istedi ve bunu öncelendi. O, bir devlet başkanı gibi hareket etmekten daha çok bir peygamber gibi davranıyordu. Davranışları ile de asıl görevinin Allah'ın elçiliğini yerine getirmek olduğunu vurguluyordu. Mekke'de kendisine karşı olan siyasî yapıyı, Medine'de yanına aldı. Devleti de tebliğ görevini yerine getirmede bir araç olarak kullandı. Böylece Hız. Peygamber'in dinsel misyonu ile siyasî misyonu iç içe girdi. Hız. Muhammed (s.a.s) Medine Devleti'nin başında 10 yıl bulundu. Bu süreçte Arap Yarımadası hem müslüman oldu hem de Medine Devleti'nin egemenliği altına girdi.

Medine Döneminde bu din-siyaset ilişkisi ve Hız. Muhammed'in bir peygamber olarak devlet kurması ve yönetmesi, müslüman nesillerce çok farklı algılamalara sebep olmuştur. Hız. Peygamberin siyasî mirası, müslümanlıkta en temel çatışma alanını oluşturmuştur.

Hicretin 10. yılının Safer ayında (M.S. 632) Hız. Muhammed hastalandı.³⁹ Onun hasta yattığı yaklaşık on beş gün içinde siyasi açıdan önemli ayrışmaların olduğu tarih kitaplarında belirtilmektedir. Sahabe arasında devlet başkanlığını ele geçirmek için en azından üç grubun oluştuğu bilinmektedir.⁴⁰ Bunlar: Hız.

³⁷ Ra'd, 11.

³⁸ Kehf, 7; Mülk, 2.

³⁹ İbn Hişam, *Siret*, 4/301; İbn Sa'd, *Tabakat*, 2/206-272; Taberi, *Tarih*, 2/436-439; Buhari, *Sahih*, 8/145; Müslim, *Sahih*, 2/1857; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/96.

⁴⁰ İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/182; Taberi, *Tarih*, 2/455; Makrizî, *en-Niza*, 34.

Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebu Ubeyde'nin öncülük ettikleri Muhacir grubu, Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın önderlik ettikleri Haşim oğulları grubu, Sa'd b. Ubade'nin halife olmasını isteyen Ensar grubudur.

Hz. Muhammed 632 yılının Haziran ayında vefat etti.⁴¹ Müslümanlar yalnız peygamberlerini değil, aynı zamanda devlet başkanlarını kaybetmişlerdi. Hz. Peygamberin ölüm haberi duyulur duyulmaz Ensar, Medine Devletinin başına kendilerinden birini seçmek için Beni Saide Gölgeğinde toplandı. En güçlü adayları ise Hazreç kabilesinin reisi Sa'd b. Ubade idi.⁴² Durumdan haberdar olan Muhacir grubunun önderleri en kısa zamanda Saidoğulları Gölgeğine geldiler. Onların gelişi ile halife seçiminin doğrultusu değişti. Ensar grubu ile Muhacir grubu arasında, İslam öncesi siyasi kültür çerçevesinde siyasî tartışma yapıldı. Doğrusu muhacirlerin temsilcilerinin siyasî birikimleri, Beni Saide'de Hz. Ebu Bekir'e biat edilmesini sağladı.⁴³ Beni Saide ile kurulan bu hilafet modeli, İslam öncesi Arap siyasî kültürü doğrultusunda kurulmuş ve sonraki nesillerce müslümanlaştırılmıştır. Aslında Beni Saide'de Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi, Ensar arasında çıkabilecek siyasî sürtüşmeyi önlemiş ve Kureyş'in iki büyük kabilesi Beni Ümeyye ile Beni Haşim arasındaki siyasî çatışmayı da ertelemiştir.

Beni Saide ile kurulan siyasî yapı, Müslüman siyasî tarihinde ve peygamber sonrası dinî düşüncenin oluşmasında çok önemli bir kırılma noktasıdır. Bu hadiseden sonra din, siyasetin güdümüne girmiş ve müslüman toplumunu yönetme görevinin de Kureyş kavmine ait bir hak olduğu Hz. Peygambere dayandırılan haberlerle ortaya konmuştur.⁴⁴ Artık siyasî endişe, müslüman toplumunun en öncelikli konusu olmuştur.

Hz. Peygamber döneminde din algısı aksiyonu önceliyordu. Peygamber sonrası siyasi kaygıların dini anlayışa egemen olması ile bu algı dış dinamiklere karşı hareket etmeyi yani reaksiyonu önceledi. Aksiyonerlik, dışa açılımı, hareketi ve akli kullanmayı öngörmesine karşın, reaksiyonerlik ise dışa kapanmayı, toplumu savunmayı ve mevcudu korumayı yani muhafazakârlığı öne çıkarmıştır. Bu da bir bakıma dinin bireyi temel alan yaklaşımının yerine, toplumu esas

⁴¹ İbn Hişam, *Sîret*, 4/305–306; İbn Sa'd, *Tabakat*, 2/266–272; Taberi, *Tarih*, 2/442; Buhari, *Sahih*, 4/194; Şehristani, *el-Milel*, 1/19.

⁴² İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/182; Taberi, *Tarih*, 2/455; İbn Esir, *el-Kamil*, 2/220.

⁴³ İbn Hişam, *Sîret*, 4/308–312; İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/186; İbn Kuteybe, *el-Mearif*, 74; Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb*, 2/304; Buhari, *Sahih*, 4/194; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/156.

⁴⁴ Buhari, *Sahih*, 4/154; Müslim, *Sahih*, 2/1451–1452; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/5–10, 2/243–261, 3/129–183, 4/421; Eşari, *Makalat*, 1/41; Taberi, *Tarih*, 2/444; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 5/247.

alan yaklaşımını doğurmuştur. Birkaç asır sonra oluşan Müslüman geleneğinde birey buharlaşmış ve toplum kutsanmıştır.

Hz. Peygamberin ardından ortaya çıkan siyasî krize, Müslüman toplumunun ma'şerî vicdanının onaylayacağı siyasî meşruiyet sağlayacak bir çözüm geliştirilememiştir. Siyasî meşruiyetin kaynağının dinde aranması ve dinî ilkelere bu doğrultuda yorumlanması, hem dinin hem de siyasetin doğasını bozmuştur. Sırasıyla Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i yerine halife tayin etmesi, Hz. Ömer'in yerine altı kişilik komisyon ataması, bu komisyonun Hz. Osman'ı halife seçmesi, halife Osman'ın müslümanlarca katledilmesi, Hz. Ali'nin halife olması, Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe'nin isyanı, Cemal Savaşı, Şam Valisi Muaviye'nin isyanı ve Siffin Savaşı, Hakem Olayı gibi siyasî olaylar, söz konusu siyasî krizi daha da derinleştirmiştir. Kısaca ümmetin istikameti peygamber sonrası dönemde sarsılmıştır. Beni Saide ile kurulan siyasî sistemin sorgulanmasını önlemek için, bu neslin en hayırlı nesil olduğu yolunda haberler üretilmiştir.⁴⁵

M.S. 661 yılında Şam Valisi Muaviye'nin yönetimi ele geçirmesi ile Emevi Devleti kuruldu. Bu devlet de siyasî meşruiyetini dinde aradı. Kaza ve Kader konusu, kendi sorumluluklarını yüklenmek istemeyen siyasilerin sığınağı oldu.⁴⁶ Dinsel önerilerin yorumu, siyasilerin denetimine girdi. Bu durum, dinsel düşüncenin oluşmasına yöneticileri de dahil etti. "İtaat", "biat", "şura", "ulu'l-emr", "kader", "cihad" gibi Kuran kavramlarının içerikleri, siyasî meşruiyet sağlama doğrultusunda yorumlandı ve böylece söz konusu Kur'an kavramları birer siyasal terime dönüştü.

Şam Valisi Muaviye'ye karşı Hz. Ali'nin saflarında savaşırken, Hakem Olayını gerekçe göstererek Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan Hariciler, bu siyasî tercihlerinin gerekçesi olarak, Kur'an ayetlerine sarıldılar. Kendi siyasî kanaatlerini paylaşmayan herkesi, kâfir ilan ettiler. Siyasî bakımdan insanın egemen olamayacağı tezini geliştirdiler. Bu yaklaşım, diğer Müslüman ekollere de sirayet etti. Hâlbuki insanın egemen olması, onun sorumlu ve görevli olmasının sebebidir. İnsanın egemen olmadığı iddiası, Yüce Allah'ın insanı görevlendirmesinin,⁴⁷ ona kitap ve peygamber göndermesinin de temelini ortadan kaldırmaktaydı. Biri diğerine karşı olan siyasî gruplar, siyasî meşruiyetlerini dinde aramakta birleşiyorlardı. Hicri birinci yüzyılın sonunda din, tamamen siyasetin denetimine girmişti. Bu durum, araştırma, inceleme ve sorgulama yapmak isteyen müslümanları, bir başka alana, ilim alanına sevk etti.

⁴⁵ Buhari, *Sahih*, 4/188-189; Tirmizi, *Sünen*, 4/503; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/283.

⁴⁶ Tancı, "Mezhepler Tarihi", s. 181.

⁴⁷ A'raf, 172; Ahzab, 72; Bakara 30-36.

3. Varlığın Yasalarını Araştırma Emri: İlmî Alan

İlk Kur'an ayetlerinin nüzulünden itibaren⁴⁸ Yüce Allah, bilgi sahibi olmayı yüceltmiş⁴⁹ bilinçli mü'min olmak için ilim alanını adres göstermiştir.⁵⁰ O, müslümandan varlığın yasalarının araştırılmasını ve incelenmesini istemiş ve varlığı, insanı Allah'a götüren ayet olarak nitelendirmiştir.⁵¹ Allah'ın ayetlerini de hakkıyla ancak âlimlerin anlayabileceğini⁵² belirtmiştir. Kuran bir ilim kitabı değil, müslümana ilmi farz kılan bir hidayet kitabıdır.⁵³ O, ilim için akli kullanmak gerektiğini vurgulamaktadır. Onun bu ilim vurgusu ilk dönem Müslümanlarını derinden etkilemiştir. Beni Saide olayından itibaren siyasî çekişmelerden uzak duran müslümanlar, ilim alanına yönelmeyi tercih ettiler. Hicri birinci yüzyıldan başlayıp, hicri beşinci yüzyıla kadar süren "ilim zihniyeti" meşalesini yaktılar.

Hicri ikinci yüzyılın başlarında İslam'ın dünya görüşünü, diğer dünya görüşlerine karşı savunmak ve onları müslümanlaştırmak için Mu'tezile ekolüne bağlı âlimlerce Kelam İlmi kuruldu. Bu ilim, müslümanlara özgü bir ilimdi. Söz konusu ilim iki kaynağa dayanıyordu. Bunlar, Akıl ve Kuran'dı. Özellikle Vasil b. Ata, Amr b. Ubeyd, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve İbrahim en-Nazzam gibi bilginler bu ilmin kurulmasına ve gelişmesine önemli katkı sağladılar. Yegâne naklî kaynak olarak Kur'an'ı kabul eden bu kelamcılardan Amr b. Ubeyd ile ilgili bir anekdota değinmek gerekmektedir. Hadis kitaplarında geçen, Hz. Peygamberin söylediği belirtilen ve yazgıcı kader yaklaşımını telkin eden bir hadis konusunda şu değerlendirmede bulunmuştu. Söz konusu hadisin bir kısmı şöyledir: "... sizden biriniz kendisiyle cennet arasında bir zira kalıncaya kadar cennet ehlinin amelini yaparken kitap onun önüne geçer de cehennem ehlinin amelini yapar ve cehenneme girer."⁵⁴ Amr b. Ubeyd, bu hadis konusunda şöyle demektedir.

- Bu hadisi A'meş'den duysaydım, ona yalan söylediğini söylerdim.

⁴⁸ Alak, 1-5.

⁴⁹ Fâtır, 28.

⁵⁰ Zümer, 9.

⁵¹ Rum, 19-27.

⁵² Ankebut, 43.

⁵³ Tancî, "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", s. 454.

⁵⁴ İbn Mace, *Sünen*, Mukaddime, 1/29; Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader, 6/210; Müslim, *Sahih*, Kitabu'l-Kader, 6/2036; Ebu Davud, *Sünen*, Kitabu's-Sünne, 5/82-83; Tirmizî, *Sünen*, Kitabu'l-Kader, 5/446.

- Eğer bu hadisi Zeyd b. Vehb'den duysaydım cevap vermezdim. Çünkü bu kişi güvenilir biri değildir.
- Eğer bu hadisi Abdullah b. Mes'ud'dan duysaydım asla kabul etmezdim.
- Eğer bu hadisi Rasulullah (s.a.s)'dan duysaydım şiddetle reddederdim.
- Eğer Yüce Allah'ın böyle söylediğini Allah'tan duysaydım, O'na aramızdaki sözleşmenin böyle olmadığını söylerdim.⁵⁵

Kelamcılarının kaynak olarak Akıl ve Kur'an'ı temel almaları ve bunlardan hareket etmeleri çok önemlidir. Başlangıçta Müslümanlarda ilim yöntemlerinin kullanılmasına ön ayak olmuşlardır. Çünkü bu yöntemleri Kur'an'dan çıkarmışlardır.

Kur'an'da iki peygambere diğerlerinden daha çok yer verilmiştir. Bu iki peygamber Hz. İbrahim ve Hz. Musa'dır. Her ikisinin de Kur'an'da öne çıkan ortak yanları sorgulayıcı olmalarıdır. Yüce Allah, bizden Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi sorgulayıcı olmamızı istemektedir. Aklını kullanmayan insanı ise kınamaktadır.⁵⁶ Doğrusu akıl da Kur'an ayetleri gibi Allah'ın ayetidir. Bu nedenle kelamcılara göre akıl "hidayet-i âmme", Kur'an ise "hidayet-i hâsse"dir.

Kelam ilminin özgün görevi, İslamın ilkelerini akıl ortak paydasına çevirip diğer insanlara aktarmak ve onları ikna etmektir. İnsanları doğru bilgilendirmektir. O, inandırmayı değil, doğru bilgilendirmeyi önceler. Önemli olan tartışmayı bilgi zemininde yapmaktır. Kur'an'ın da bize önerisi budur.⁵⁷ Çünkü bilgiye dayalı tartışma, uzlaşma; imana dayalı tartışma, çatışma doğurur. Bir imanın yanlışını başka bir iman ortaya koyamaz.

Kelam âlimi, kelam yöntemlerini kullanarak sorunları irdeleyenlere denir. Kelamcı gücünü imanından değil ilminden alır. Bu nedenle kelamcılar insanların bilgilerini değerlendirirler. Geleneksel Kur'an İlimleri içerisinde ilim olma niteliğine sahip yegâne ilim de Kelam ilmidir. Bu ilmin ilkeleri, diğer İslam ilimlerinin yörüngelerini belirlemektedir.

⁵⁵ Hatib el-Bağdadi, *Tarih-i Bağdat*, 2/172; Krş., Zehebî, *Siyer-i A'lamu'l-Nubela*, 6/104-105.

⁵⁶ Yunus, 100; Enfal, 22.

⁵⁷ İsra, 36.

4. Dinî, Siyasî ve İlmî Alanlarda Kırılmalar ve Bugüne Yansımaları

Hicri birinci yüzyılın sonundan hicri beşinci yüzyılın sonuna kadar, siyasal yapıdaki bozukluğa ve dinî alanda selefî söyleme karşın Kelam ilmi gelişmesini sürdürdü. Bu dönemde kader, Allah'ın sıfatları, insan egemenliği gibi doğrudan doğruya insan özgürlüğüne ait dinî konular yöneticilerin ilgi alanına da giriyordu. Dünyanın her yerinde ve her zaman yöneticiler yurttaşların özgürlüğünden hoşlanmamışlardır. Daima kendilerini çoban, halkın da sürü olduğu zihin yapısını oluşturmaya çalışmışlardır.

Hz. Ömer zamanında Şam vilayetine vali olarak atanan ve Hz. Osman zamanında valiliği çok güçlü hale getirilen Muaviye, halife Hz. Ali'ye karşı isyan ederek, kanlı iç savaşlardan sonra Müslüman devletinin yönetimini ele geçirmeyi başardı. M.S. 661 yılında Emevi Devletini kurdu. Başta devletin kurucusu olmak üzere bu devletin yöneticileri siyasî meşruiyet ararken, toplumu meşruiyet krizine düşürdüler. Bu açıklarını kapatmak için siyasî meşruiyetlerini dinde aradılar. Bizzat Muaviye'nin yönlendirmesi ile Allah'ın kaza ve kaderiyle halife olduklarını ileri sürdüler.⁵⁸ Onların bu kader anlayışına karşı çıkan Müslüman âlimleri, fitne ehli olmakla ve halkın imanını bozmakla suçladılar. Mabed b. Halid el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî, Yunus el-Asvari gibi âlimleri kader anlayışları yüzünden öldürdüler.⁵⁹ Cehm b. Safvan ve Ca'd b. Dirhem gibi âlimleri de Emevilerin kader doktrininde gedik açma olasılıkları olduğundan Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerinden dolayı idam ettiler.

İnsan özgürlüğünü savunan yaklaşımlar, Emevi yöneticilerinin hedefi olmuştu. İslam kültürünün tedvin döneminde siyasî meşruiyet sıkıntısı çeken bir zihnin Müslümanları yönetmesi Müslümanlığın en büyük şanssızlığıdır. Dinsel gelenek, yanlış temeller üzerine oturtulmuştur. Hadislerin henüz kayda geçmediği bir dönemde Müslümanları siyasî meşruluğu tartışmalı bir yönetimin yönetmesi, hadis külliyatına da damgasını vurmuştur. Kader konusundaki hadislerin fatalizmi yani yazgıcılığı telkin etmesinin gerisinde de söz konusu siyasal zihin bulunmaktadır.⁶⁰

Görülüyor ki Beni Saide ile başlayan siyasî kırılmaya, Emeviler zamanında kaderin imanın şartları arasına girmesi, hadislerin ve hadisçiliğin yüceltil-

⁵⁸ Abdulhamit, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, 284; Watt, *Islamic Political Thought*, 33.

⁵⁹ Makrızî, *Hitat*, 2/356; Krş., *Şehristanî, el-Milel*, 1/29, 1/267; İbn Murtaza, *Tabakat*, 25 ve 121; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 338; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 9/350.

⁶⁰ Ebu Davud, *Sünen*, Kitabu's-Sünne, 5/69-70; Kader konusundaki hadisleri bir araya toplayan çalışma için bkz., İbn Kayyim el-Cevziyye, *Mesailu'l-Kaza ve'l-Kader*, Hacı Musa Bağcı, *Hadislerde Kader*.

mesi ile dini anlamda kırılma da eklenmiştir. Çünkü Kuran, dinin yegâne kaynağı olmaktan çıkmış ve kaynaklardan biri durumuna düşürülmüştür. Kader konusundaki bu yanlış yapılanma bugün de devam etmektedir. Yani bugün de Müslümanların büyük çoğunluğunun kader anlayışı, Emevi yöneticilerinin önerdiği ve benimsediği kader anlayışıdır.

Hız. Peygamberin amcası Abbas'ın soyundan gelenler, M.S. 750 yılında Emevi Devletini yıkarak onun yerine Abbasi Devletini kurdular. Yeni devletin kurucuları Emevilere yönelik siyasî intikam peşine düştüler. Diğer yandan Müslümanlar arasında siyaseti rahatsız etmeyen ilmî ve dinî araştırmalar devam ediyordu.

Başlangıçta o dönemin gündeminde olan Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusu Ehl-i Re'y ile Ehl-i Hadis arasında ilmi zeminde tartışılıyordu. Abbasi halifelerinden Me'mun, dinî gelişmeleri denetim altına almak ve toplumdaki siyasî bölünmeyi önlemek için hicri 218 (M.S. 833) yılının baharında akılcılığı, insan özgürlüğünü ve sorumluluğunu temel alan bir grubun görüşlerini benimseyerek, Kur'an'ın mahluk olmadığını ileri süren hadis âlimleri hakkında kovuşturma yapılmasını istedi. Abdurrahman b. Yunus, Yahya b. Main, Züheyr b. Harb gibi önde gelen hadisçiler sorgulandı. Bu âlimler, siyasî iktidarın baskısı ile Kuran'ın mahlûk olduğunu kabul ettiler. Hadisçiler üzerinde bu baskı devam etti. Onlarca hadisçi sorgulandı. Bunların içinden başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere birkaç hadis âlimi, Kuran'ın yaratılmışlığı tezini kabul etmediklerini açıkladılar. Ahmed b. Hanbel hapse atıldı ve zincire vuruldu. Halife Me'mun hadisçiler için kovuşturmanın yanı sıra, Kuran'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlere resmi görev verilmemesini ve bunların mahkemelerde şahitliklerinin de kabul edilmemesini istemişti.

"Mihne" adı verilen bu dönem, halife Me'mun dönemindeki sertlikle olmasa da halife Mu'tasım ve halife Vâsık dönemlerinde de sürdü. Halife Mütevekkil halkın hoşnutsuzluğunu ve rızasını dikkate alarak hicri 234 (M.S. 849) yılında Halku'l-Kuran tartışmalarını yasakladı. Böylece mihne dönemi sona erdi. Bu dönemin izleri hicri 237 yılında tamamen silindi.⁶¹

Belli zamana kadar Kuran'ın mahlûk olup olmadığı taraflar arasında özgürce tartışılırken, yönetimin Kur'an'ın mahlûk olduğu yolundaki görüşü benimsemesi ve bu görüşü benimsemeyenlere karşı güç kullanması, onları hapse atması ve öldürmesi, sorunu ilim alanından çıkarıp siyasî alana kaydırıştır. İlmî tartışma yerini siyasî çekişme ve çatışmaya bırakmıştır. İlk defa siyasî ikti-

⁶¹ Yücesoy, "Mihne", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 30/26-28.

dar, ilim alanındaki bir tartışmanın tarafı olmuştur. Artık yöneticiler, kendilerini ilgilendiren dinî konuları değil ilmî konuları da tekellerine almışlardır. Bu aynı zamanda ilmî özgürlüğün de kalkması demektir. Hâlbuki Kur'an, ilmî özgürlüğü Müslümanların nitelikleri arasında saymaktadır.⁶² Çünkü özgürlüğün olmadığı yerde ilim de olmaz. Bu çatışmanın tarafları da Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimseyen Mu'tezile mensupları ile Kur'an'ın mahlûk olmadığını ileri süren Ehl-i Hadis mensupları idi. Doğrusu Ehl-i Hadis bir halk hareketi, Mu'tezile ise Müslüman aydın hareketi idi. Aydınlar adına yürütülen siyasî baskı 20 yıla yakın sürdü. Daha sonra siyasî iktidar Ehl-i Hadis'in tarafına geçti.

Yeni durumda siyasî iktidarın hedefi Mu'tezile mensupları oldu. Onların dayandığı ilkeler oldu. Ehl-i Hadis zaten akıl düşmanıydı. Siyasî gücü de arkasına alan bu avamî algı, aklın yerine geleneği yani selefçiliği, ilmin yerine de imanı koydu. Kendisi de bir kalamcı olan İmam Gazali'nin "kocakarı imanı"nu yüceltmesiyle de bu süreç tamamlandı. İman olduktan sonra ilme gerek de kalmadı. "Tahkiki imanın" yerini "taklidi iman" aldı. Aslında bir insanın neye inandığı ya da ne söylediği değil, imanın o insanı hangi davranışa sürüklediği ya da onu ne hale getirdiği çok önemlidir.

İlmî bir hareket olarak başlayıp gelişen Mu'tezile ekolünün siyasete bu-laşması, insan özgürlüğü ve sorumluluğunu savunanların adına bir görüş mensuplarına baskı yapılması, müslüman geleneğinde üçüncü önemli kırılma noktasıdır. Çünkü bundan böyle ümmette hedef tahtasına akıl ve bir akıl faaliyeti olan ilim oturtulmuştur. Yani akıl, kelam ve felsefe düşmanlığı yüceltilmiştir. Daha önce ilim sahibine âlim denirken ve her âlim ilmi ile tanınırken, bundan böyle öznel bir durum olan iman ile tanınma öne çıkarılmıştır. Allah dostu, veli, arif, abid, keramet... gibi kavramlar geliştirilmiştir. Doğrusu ölçsüzlük ölçüsü kurulmuştur. Tasavvufî düşünme biçiminin Gazali ile meşruluk kazanması, bu durumun daha da gelişmesine neden olmuştur.

Hz. Peygamber'in başta Hz. Ali olmak üzere sahabeden bazılarına gizli bilgi öğrettiği yolunda teoriler geliştirildi. Yüce Allah'ın elçisinin, bazı insanlardan dini bilgi gizlemesinin elçilik görevi ile çelişeceği sorgulanmadı. Çünkü bu durum, "Vahyi gizleme ve yüklendiği emanete ihanettir."⁶³ Doğrusu Hz. Peygamber'den gizli bilgi geldiğini ileri sürenler, peygamberin emanete ihanet

⁶² Zümer, 18.

⁶³ Tancî, "Mezhepler Tarihi", s. 114.

ettiğini söylemiş olmaktadırlar. Bu iddianın Kur'an açısından kabul edilebilecek bir yanı yoktur.⁶⁴

Siyasî, dinî ve ilmî alanlardaki bu kırılmalar sonucunda Müslüman geleneği ortaya çıkmıştır. Yeryüzünün hiçbir dini, Kur'an'ın getirdiği İslam Dininin alternatifi değildir. Doğrusu yeryüzünün tek dini İslam'dır.⁶⁵ İlk beş yüzyılda oluşan Müslüman geleneği Kur'an'ın önerdiği dinin seçeneklerini kendi içinden çıkarmıştır. Bu seçenekleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Kuran'ın önerdiği din yani Hz. Peygamber'in döneminde yaşanan din.
- 2- Sünnet ve hadisçiliğin ortaya koyduğu din.
- 3- Fukaha'nın geliştirip benimsediği din.
- 4- Selefilik adına benimsenen ve akıl düşmanı olan din.
- 5- Tasavvufun inşa ettiği sanal din.
- 6- Siyasetin inşa ettiği din.
- 7- Sadece oluşan yanlış geleneğe karşı çıkmak gerekirken her şeye toptan karşı çıkan tepkisel din.

5. Yeni Bir Uygarlık İdeali İçin Kelam'ın Fonksiyonu

Yüce Allah, insanlara mesajlarını göndermek için "kitabı" seçmiştir. İnsanoglunun dini anlamda yegâne rehberi ve hidayet kaynağı Kur'an'dır.⁶⁶ Kur'an'da olmayan ve hatta Kur'an ile uyuşmayan esaslar bu geleneğe yön vermiştir. Doğrusu İslam Dini kaynak itibari ile bir suikasta uğramıştır. Kur'an, doğrulanmayan bilginin kullanılmasını yasaklarken, tartışmalı rivayetler bile dinsel alanda kullanılır olmuştur. Yani Müslümanlığın şirazesini bozulmuştur.

Kur'an'a göre Kur'an nasıl bir kitaptır? Önce onu kısaca açıklamak gerekmektedir. Elimizde Kur'an'dan daha sağlam bir belge de yoktur. Yani Kur'an'ı tanımak için yine Kur'an'a bakmak zorundayız. Çünkü onda "delil ile medlul ve tanık ile dava bir arada toplanmış bulunmaktadır."⁶⁷

⁶⁴ Al-i İmran, 20; Maide, 92,99; Ra'd, 40. Nahl, 35, 82; Nur, 54; Ankebut, 18; Şura, 48; Tegabun, 12; Bkz., Tancî. *Kelam İlmi*, s. 274.

⁶⁵ Ahzab, 40; Al-i İmran, 19 ve 85; Nisa, 135; Maide, 3; Enam, 161; Tevbe, 33; Rum, 30; Fetih, 28; Saff, 9.

⁶⁶ İsra, 9; Haşr, 21; Krş., İsra, 89; Kehf, 54; Rum, 58; Zümer, 27; Ayrıca bkz., Kamer, 17, 22, 32.

⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/227.

- 1- Kur'an, yüce Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek ve önermek için, elçisi Hz. Muhammed aracılığı ile gönderdiği bir kitaptır.⁶⁸
- 2- Kur'an'ın otoritesi en üst otoritedir. Peygamber de ona uymak zorundadır.⁶⁹ Doğrusu peygamber Kur'an'ı tebliğ etmekle sorumludur.⁷⁰ Kur'an'a ekleme ve çıkarma yapamaz.⁷¹ Müslümanlar da Kur'an'a uymak zorundadırlar.⁷²
- 3- Mahşer gününde insanlar dirilerek, Kur'an'da belirtilen hususlardan hesaba çekileceklerdir.⁷³ Ahirette dünyadan el etek çekenler değil, Yüce Allah'ın kendisine verdiği görevi dünya hayatında yerine getirenler ödüllendirilecektir.
- 4- İnsanları en doğru yola Kur'an götürür.⁷⁴ Onun yanına başka dini kaynaklar koymak, ölçüleri çoğaltır. Bu durum, Kur'anı ölçülerden biri durumuna düşürür. Bizim geleneğimizde de bu gerçekleşmiştir. Tek adres Kur'an olması gerekirken, sünnetin de adres haline getirilmesi merkezin sünnete kayması sonucunu doğurmuştur. Kaldı ki Kur'an ve Hadis biri diğerinden çok farklı iki mesaj kanalıdır. Bu iki kanaldan gelen mesajların birinin diğeri ile çatışması ise kaçınılmazdı. Doğrusu Kur'an, Hz. Peygamber'in işlerinden biri değil, onun varoluş nedenidir. Zira Kur'an Peygamber'in haberidir.
- 5- Kur'an'ın muhatabı insan aklıdır. Bundan dolayı o, düşünmeyi ve akli kullanmayı emretmektedir.⁷⁵ O, bireyi ön plana çıkarır. Kur'an'ın amacı nesneyi değil, özneyi düzeltmek ve geliştirmektir. O, "yıldızlar karmasını" öngörür. Her bir insanın kendi alanında yıldız olmasını ister. Önderlerinin peşinden giden topluluk veya çobanlarının güttüğü sürüler olmasını istemez. Müslüman insanın birey olmasını engellemenin tek yolu onu Kur'an'ın mu-

⁶⁸ Yunus, 37; Hud, 1-2 ve 17; İbrahim, 52... gibi.

⁶⁹ En'am, 106; Maide, 67; Yunus, 15 ve 109; Kasas, 85; Ahzab, 2.

⁷⁰ Nahl, 35, 44 ve 89; Talak, 11; Yasin, 13-17.

⁷¹ Hakka, 44-47; Krş., A'raf, 157; Tahrim, 1.

⁷² En'am, 155; A'raf, 3; Hud, 1-2; Zümer, 55.

⁷³ Furkan, 30; Zuhruf, 43-44; Casiye, 28.

⁷⁴ İsra, 9; Cin, 1-2; Zümer, 27; Neml, 77... gibi.

⁷⁵ En'am, 51; Yusuf, 2; İbrahim, 52; Kehf, 54; Taha, 113; Zümer, 27; Sa'd, 29; Zuhruf, 3; Muhammed, 24.

hatabı olmaktan çıkarmaktır. Çünkü dinin muhatabı da temeli de insan aklıdır. Aklın anlamadığı ve benimsemediğine inanması fazilet mi rezilet mi önce onu tespit etmek gerekir.

Hız Muhammed bir elçi olarak Kur'an'ı her nesile getirdi. Peygamberin elçi olması, onun peygamberlik görevinin sınırlarını da belirtmektedir. Bu nedenle her neslin hareket noktasının Kur'an olması gerekir. Halbuki Müslüman gelenek, bir önceki nesli taklit etmeyi gerekli gördü. Nesiller arası rekabet olması gerekirken, bir önceki neslin bir sonrakini yönlendirdiği bir zihinsel yapı ortaya çıktı. Kısaca selefin rehberliği temel alındı ve Kur'an'ın rehberliği ise görmezden gelindi.

“Kur'an'ı okumak ve anlamak insana emrolunmuştur.”⁷⁶ Her bir birey, Kur'an'ın muhatabı olduğuna göre, bireyin Kur'an'ı anlamak için bazı ilkelere uyması gerekmektedir. Onun herhangi bir ayetini anlamak için uyulması gereken beş temel ilke bulunmaktadır:

- a) Ayetin lâfzî çerçevesi,
- b) Siyak ve sibak çerçevesi,
- c) Kuran bütünlüğü çerçevesi,
- d) Âlemde bulunan fizik ve sosyal kanunlar çerçevesi,
- e) Akl-ı selim çerçevesi

Kısaca “Kur'an Kitabını”, “Âlem Kitabını” ve “İnsan Kitabını” birlikte okumak durumundayız. Her üçü de Allah'ın ayetleridir. Tekvinî ve teklifî ayetler arasında ise zıtlıkların ve çelişkilerin olması düşünülemez.⁷⁷

- 6- Kur'an bir bütündür ve onun ayetleri arasında zıtlıklar yoktur.⁷⁸ Şu anda tamamı Allah'ın kelamı olan tek kitap Kur'an'dır. Onda kişiye özgü adrese teslim hüküm de yoktur. Yani onun her hükmü geçerlidir. O, halka seslenirken ilim adamlarını düşündürür. Cahile söylerken âlime dokunur. Yahudileri anlatırken müslümanı uyarır.⁷⁹ Ahirette elçinin şikâyetini belirterek, dünyada yaşayan insana öğüt verir.⁸⁰ Kısaca, Kur'an ayetleri, müşrik, putpe-

⁷⁶ Tancî, “İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu”, s. 458.

⁷⁷ Nisa, 82; Krş., Hicr, 91.

⁷⁸ Nisa, 82; Hicr, 91.

⁷⁹ Cum'a, 5.

⁸⁰ Furkan, 30.

rest, Yahudi, Hıristiyan, zengin, fakir, kadın ve erkeği değil, durumuna göre her bir insanı ilgilendirir.

Din, ilim ve siyaset alanlarındaki geleneklerden oluşan Müslüman geleneği, yanlış temeller üzerine kurulmuştur. Asıl problemler her zaman din alanında çıkartılmıştır. Diğer sorunlar, bu sorunların türevleridir. Müslüman toplumlar bu gerçeğin henüz farkında bile değiller. Siyasî ve dinsel olaylara teknik olaylar gözüyle bakmak yanlış ve yanıltıcıdır. Çünkü bu bakış insan unsurunu göremez. Din bireyde başlar ve bireyde biter. Birey özgürlüğünü esas alır. Siyaset ise bireylerden oluşan ve bir tüzel kişilik olan toplumu esas alır. Toplumu düzenler ve korur. Görülüyor ki her ikisi de insana dayanmaktadır. Bunların arasındaki hakemliği de ilim yapmak zorundadır. Demek ki söz konusu alanlarda oluşan geleneklerimizi sorgulamak zorundayız.

Fikirler eskidikçe güçleri artar. Bu fikirler üzerinde akıl ve mantık etkisini yitirir. Dinsel geleneğin etkisine kendini kaptırmış insanın, her türlü eleştiriye kapalı olmasının nedeni de budur. Ayrıca, fikirler bilinçten bilinçaltına indiğinde çok daha zor değişirler. Yargılarımızın, davranışlarımız üzerindeki etkilerini önemsemek durumundayız. Fikirleri değiştirmenin yolu da sorgulamak ve doğruyu ortaya koyarak bireyi ikna etmektir. Bunu sağlayacak güç de ilimdir ve bilimsel zihniyettir. Bir toplumun anlayış biçimi, dolayısıyla düşünme ve davranış şekli değiştirilirse, o toplum değiştirilmiş olur.⁸¹

Müslüman geleneği, kendine özgün "Müslüman kişiliği" geliştirememiştir. Zihinler köleleştirilmiş ve zihinsel kölelik yüceltilmiştir. Sadece bedenleri değil zihinleri de geliştirmek zorunda olduğumuzun bilincinde bile değiliz. Bu kültürde sentez yeteneği yerine, taklid yeteneği öncelenmiştir. Bu durum, aşmamız gereken önemli bir sorundur. Geçmişlerini doğru değerlendiremeyenler, geleceklerini sağlam temeller üzerine kuramazlar. Geleceği yakalamak için geçmişe sığınmaya değil, geçmişimizi ilmi yöntemlerle değerlendirmeye ihtiyacımız vardır. Müslüman geleneğini Kur'an Mahkemesinde yargılamamız gerekmektedir. Bize miras kalan bu hormonlu Müslümanlığı özüne kavuşturmanın ilmi ve dini bir sorumluluğumuz olduğunun bilincine varmak zorundayız. Bu zihinsel ve kültürel karanlığın farkına varanların birer mum yakmalarının zamanı gelmiştir.

Yeni bir uygarlığın doğması için var olan dinsel geleneğin değişmesi gerekir. Bunu sağlamanın yolu da Kelam ilminin kuruluş döneminde olduğu gibi akli ve Kur'an'ı öncelemek, yeniden ilmin denetiminde bir iman yaklaşımını

⁸¹ Ra'd, 11.

benimsemektir. Bu geleneksel Müslümanlık, ancak Kalam ilminin yöntemleri ile sorgulanabilir ve sağlam temeller üzerine inşa edilebilir. Müslüman gelenekçilerin, dün olduğu gibi bugün de Kalam ilmine karşı düşmanca saldırılarının altında da değişim korkusu bulunmaktadır. Hâlbuki Kur'an gelenekçiliği kınamaktadır.⁸²

Kalam âlimleri, din alanının uzmanlarıdır. Yüce Allah, uzmanlığı Allah'a ve elçisine itaatten sonra saymış ve Müslümanlardan alanlarında uzman olanların sözlerini dinlemelerini ve onlara uymalarını istemiştir.⁸³ İbn Asakir, Kalam İlmi karşıtlığı konusunda: "Gerçek o ki, iki tip insan Kalam ilmine düşmanlık eder. Birinci tip insan, taklide yönelmiş ve ilim öğrenenlerin yollarına girmeye cesaret edememiş, düşünenlerin ve aklını kullananların yöntemlerinden mahrum kalmış cahil kişidir. Çünkü insanlar bilmediklerinin düşmanıdır. Bu zavallı, Kalam ilmini anlamaktan aciz kaldığından insanları bu ilimden uzaklaştırmaya çalışır. Kendisi sapıtacağı gibi diğer insanların da sapıtmasını ister. İkinci tip insan ise sapık inanışlara sahip olan ve gizli bid'atleri sinesinde barındıran kişidir. Bu kimse mezhebinin çarpıklığını başkalarından gizlemekte ve akidesinin saçmalıklarını kimseye göstermemektedir. Bu kişi şunu da iyi bilmektedir ki Müslüman âlimlerin içinde bu bid'atlerin üzerinden örtüyü kaldıracak ve onun mezhebinin saçmalığını ortaya çıkaracak olanlar Kalam uzmanlarıdır. Kalpazan, paraların sahtesini geçlerinden ayıracak ve elindeki sahte paraların hilesini ortaya çıkaracak yetenekli ve basiretli sarrafi sevmez. Yüce Allah, "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"⁸⁴ buyurmuştur."⁸⁵ Değerlendirmesini yapmaktadır.

Müslüman toplumda yirmi yıla yakın süren mihne olaylarının ardından akıl, ilim ve kalam ilmi düşmanlığı başlamıştır. Kendisi de bir kalamcı olan İmam-ı Gazali ile toplumdaki meşruiyetini kazanan tasavvufun yaygınlaşmasından sonra kalam karşıtlığı daha çok güçlenmiştir. Bu durum bizzat Kalam ilminin de dengesini bozmuştur. Kalamcılar da hadisçiliğe özenmişler ve hadislerin dinde delil olmasının teolojik gerekçelerini dahi gündeme getirmişlerdir.⁸⁶ Kısaca cehalet kutsanmış ve kurumsallaşmıştır. Oysaki cehalet, ilmin zıddı bir

⁸² Bakara, 170; Al-i İmran, 104; Zümer, 42.

⁸³ Nisa, 59.

⁸⁴ Zümer, 9.

⁸⁵ İbn Asakir, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri*, 359.

⁸⁶ Eş'ari Kalam sisteminin kurucusu Ebu'l Hasan el-Eş'ari'nin kaleme aldığı *el-İbane an Usul-i Diyane* adlı eseri bu durumun önemli örneklerinden biridir.

kavramdır. Cahillerden olmak ve cahil kalmak Kur'an'da kınanmıştır. Yüce Allah, "cahillerden olmaktan Allah'a sığınmayı"⁸⁷ emretmiştir.

Mihne'den sonra başlayan süreçte Müslüman toplumların bir akıl tutulması aşamasına girdiği anlaşılmaktadır. İlim elde etmek için harcanması gereken çaba, imanı kurtarmaya yönelmiştir. Bilgiye dayalı imanın yerini başkasının imanını benimsemeye dayalı inanç almıştır. Kuran'ın önemseddiği imanda istikamet⁸⁸ olgusuna önem verilmemiştir. Küfrün de bir iman çeşidi olduğu⁸⁹ ve her grubun da kendi imanı ile mutlu olduğu⁹⁰ gerçeği gözden kaçırılmıştır.

Mihne'den sonra siyaset, bir halk hareketi olan hadisçiliği desteklemiştir. Halka hükmeden hadisçi zihin, siyaseti de belirlemiştir. Topluma ışık tutması gereken ilim, halkın güdümüne girmiştir. Cahil cesareti yaygınlaşmıştır. Cehaletin tahsili⁹¹ teşvik edilmiştir. Psikoloji alanında Nobel ödülü alan bir çalışma, cahilin âlimden daha çok kendine güvendiğini ortaya koymuştur. "Dunning-Kruger Sendromu" adı verilen bu teoriye göre:

- 1- Cahil insanlar, ne ölçüde cahil olduklarını fark edemezler.
- 2- Cahil insanlar, niteliklerini abartma eğilimindedir.
- 3- Cahil insanlar, gerçekten alim insanların niteliklerini görüp anlamaktan da acizdirler.
- 4- Eğer cahil insanların bilgileri belli bir eğitim ile artırılırsa, bu insanlar o zaman cehaletlerinin farkına varmaya başlarlar.⁹²

Sonuç

Müslüman toplumlarda siyaset ile halkın dayanışması sonucu bilimsel zihin yok edilmiştir. Batıyı geliştiren bilimdir. Batıya yetişip, onu geçmek için, ilmi de inancı kadar güçlü nesiller yetiştirmek zorunda olduğumuzu görmemiz gerekir. Yanlış temeller üzerine kurulan dinî ve ilmî geleneklerimizin müslüman zihnini geliştirmesi mümkün değildir. Bu gelenekler ancak gelişmemişliğimizi geliştirir.

⁸⁷ Bakara, 68, Krş., A'raf, 199; Hud, 46; Kasas, 55.

⁸⁸ Hud, 112; Şura, 15.

⁸⁹ Hucurat, 11; Orijinal bir yorum için bkz., Yazır, *Hak Dini*, 2/1183.

⁹⁰ Rum, 32.

⁹¹ Hüseyin Atay, *Cehaletin Tahsili* adlı bir kitap yazarak konuyu ele almıştır. bkz., Hüseyin Atay, *Cehaletin Tahsili*, Ankara 2004.

⁹² *Bütün Dünya*, Başkent Üniversitesi Kültür Yayını, Sayı 2010/103, Ankara, 2010, s. 44-46.

Kur'an'dan hareketle Müslüman geçmişimizi sorgulamak zorundayız.⁹³ İmanın, akli askıya alması, Kur'an açısından benimsenebilecek bir durum değildir, çünkü bu çelişkidir. Çelişiklik de Kur'an'a yabancısıdır. Bireyin teolojik benliği ancak akıl ile kurulabilir.⁹⁴ Akıl ile "nass" yani Kur'an arasında fark olması mümkün ama çelişki olması imkânsızdır. Çünkü ""hidayet-i âmme" de "hidayet-i hâsse" de Allah'ın ayetleridir. Doğrusu geleneğimiz, akıl ile nakil arasında teolojik bir gerilim oluşturmuştur. Kelam ilminin öncelikli görevi bu gerilimi ortadan kaldırmak sonra da Kur'an'ın muhatabının niçin insan aklı olduğunu ortaya koymaktır. Kültür ve gelenek merkezli bir din algısının yerine Kur'an merkezli bir din anlayışını yerleştirmektir.

Bugün de Müslüman toplumların en önemli sıkıntıları siyaset, ilim ve din alanlarındadır. İlim ve din alanlarındaki açmazları aşmamız ancak Kelam ilminin yöntemlerini kullanmakla mümkündür. Entelektüel ve dindar aydınımızı yetiştirmek zorundayız. Doğrusu bizim sorunumuz halk sorunu değil, dindar aydın yetiştirememeye sorunudur. Özlenen aydını yetiştirmek için şu üç alana;

- 1- Düşünme yeteneğinin geliştirilmesi için felsefeye
- 2- İnsanı tanımak için psikolojiye
- 3- Dini bilmek ve dindar aydın olmak için Kelam ilmine öncelik tanımak zorundayız.

İman rastlantıya bırakılabilecek bir şey değildir. Sıçrama olarak tanımladığımız yolla iman, ne kazanılabilir ne de olgunluğa ulaşabilir. Zaten sorun iman etmek değil, doğruya iman etmektir. Kamil imana ise ancak ilimle ulaşılabilir.

Kelamcının görevi kendisiyle, peygamberle, Allah ile barışık ve bulunduğu toplumla uyumlu Müslüman birey tipinin yetişmesine ön ayak olmaktır. Özetle dünya hayatımızın da ahiret hayatımızın da güzel olmasına⁹⁵ yardım etmektir.

⁹³ Bakara, 170; Zümer, 42; Ankebut, 42.

⁹⁴ Enfal, 22; Yunus, 100.

⁹⁵ Bakara, 201; A'raf, 156; Nahl, 30 ve 122.

KAYNAKÇA

- Abdulhamit**, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (trc. M.Saim Yeprem), İstanbul, 1981.
- Akbulut**, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, 1992.
- Atay**, Hüseyin, *Cehaletin Tahsili*, Ankara, 2004.
- Bağdadi**, Ebû Bekir Ahmet b. Ali el- Hatib, *Tarih-i Bağdat*, Kahire 1931.
- Buhârî**, Ebu Abdullah b. Muhammed Ebi'l-Hasan İsmail b. İbrahim b. el-Mugîre (256/870), *Camiu's-Sahih*, Naşir: Ş. Kurt, İstanbul, 1981. (Ofset)
- Bütün Dünya*, Başkent Üniversitesi Kültür Yayını, Sayı 2010/103, Ankara, 2010.
- Cürcani**, S. Şerif, *Ta'rifat*, İstanbul ts.
- Ebu Davud**, Süleyman b. el-Eş'as (275/888), *es-Sünen*, İstanbul, 1981. (Ofset)
- Eş'ârî**, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallin*, Kahire 1950-1954.
- Eş'ârî**, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Usüli'd-Diyâne*, Tahkik: Dr. Fevkiye Hüseyin Mahmut, Mısır, 1393/1973.
- Bağcı**, Hacı Musa, *İnsanın Kaderi- Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- İbn Asakir**, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri fi ma Nusibe ile'l-İman Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, Dimaşk, 1347.
- İbnu'l-Esîr**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî (630/1233), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Tashih: Abdulvahap en-Neccar, Mısır, 1348/1929.
- İbn Haldun**, *Mukaddime*, (trc. Z. Kadiri Ugan) İstanbul 1968.
- İbn Hanbel**, Abdullah b. Muhammed (241/855), *el-Müsned*, İstanbul, 1981. (Ofset)
- İbn Hişam**, *Sîretü'n-Nebeviyye*, Mısır 1936.
- İbn İshak**, *Sîret-u İbn İshak*, Konya 1981.
- İbn Kayyım**, el-Cevziyye, *Mesailü'l-Kaza ve'l-Kader*, Kahire 1975.
- İbn Kesir**, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureyşî, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Mısır 1932.
- İbn Kuteybe**, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Deneveri, *el-Mearif*, Mısır 1303h.
- İbn Murtaza**, Ahmet b. Yahya, *Tabakatü'l-Mutezile*, Beyrut 1961.
- İbn Nedim**, Ebu'l-Fereç, *el-Fihrist*, Beyrut 1964.
- İbn Sa'd**, Ebu Abdillan Muhammed, *Tabakat'ül-Kübra*, Beyrut ts.
- İsfehanî**, *Müfredat*, (trc. Yusuf Türker,) İstanbul 2007.
- Makrizî**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdilkadir (845/1441) *en-Niza ve't-Tahassum fima Beyne Benî Haşim*, Leiden, 1888.
- Makrizî**, Ebu'l-Abbas, *el-Mevaiz ve'l-İtibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Asar*, Beyrut, Tarihsiz. (Ofset)

- Mes'udî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/1957), *Murûcu'z-Zeheb*, Tahkîk: M. M. Abdulhamit, Mısır, 1384/1964.
- Müslim**, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (261/875), *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, 1981. (Ofset)
- Şehristanî**, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, Tahkîk: Muhammed b. Feth Esederan, Mısır, 1366/1947.
- Taberî**, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922) *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Kahire, 1357/1939.
- Tancî**, Muhammed b. Tavit, *Kelam İlmi*, çev., Bekir Topaloğlu, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, ed., Sönmez Kutlu, Ankara, 2011.
- Tancî**, Muhammed b. Tavit, "Mezhepler Tarihi", çev., Bekir Topaloğlu, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, ed., Sönmez Kutlu, Ankara, 2011.
- Tancî**, Muhammed b. Tavit, "İslam Mezhepleri Hakkında Düşünceler", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, ed., Sönmez Kutlu, Ankara, 2011.
- Tancî**, Muhammed b. Tavit, "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", *e-Maklât Mezhep Araştırmaları*, (Bahar 2011), Muhammed b. Tâvit et-Tancî Özel sayısı, ss. 439-483.
- Tirmizî**, Ebu İsa Muhammed b. İsa (279/892), *es-Sünen*, İstanbul, 1981. (Ofset)
- Yazır**, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ofset yayıncılık, İstanbul, 1970-1971.
- Yücesoy**, Hayrettin, "Mihne", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2005.
- Watt**, William Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburg, 1968.
- Watt**, William Montgomery, *Muhammed at Medina*, Oxford, 1956.

Dinî Gruplar ve Grup Fanatizminin Toplumsal Boyutları

Ahmet Faruk SİNANOĞLU*

Özet: Bu çalışmada dini grupların ortaya çıkışları ile grup fanatizmi, betimsel ve mantık temelinde ele alınmıştır. Dini grupların ortaya çıkış ve gelişimlerinde çok farklı toplumsal hususların etkili oldukları anlaşılmaktadır. Etken olan özellikler arasında grubun üyesi olduğu toplumun sosyo-kültürel, sosyo-politik ve dini yapısı önemli rol oynamaktadır. Dini grupların toplumsal yaşam içerisinde, toplumsal hayatın düzenlenmesi yönünde önemli işlevler gördükleri, kültürel zenginlik ve eylem alanı olarak karşımıza çıktıkları görülürken, disfonksiyonel yönlerinin de bulunduğu, söz konusu disfonksiyonel hususların çeşitli nedenlerle grup üyelerini grup fanatizmine yönelttiği anlaşılmaktadır. Grup fanatizminin baskın olduğu gruplarda ise toplum içi akıcılık, toplumsal dönüşüm ve ahenk hızının negatif yönde geliştiği görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Grup, dini grup, fanatizm

Abstract: "Religious Groups and Group Fanaticism Social Dimensions"-

In this study, with the emergence of religious groups, group fanaticism is discussed on the basis of the descriptive and logic. It is understood that the emergence and development of religious groups in different social specialities effective. Among the group is a member society of the factors features in socio-cultural and socio-political structure plays an important role. Religious groups in social life, we've seen significant function sand regulation of cultural richness as they came out, while the functional aspects of the functional issues for various reasons it is understood that the group members of the group directed to fanaticism. It is understood group of internal mobility, fluency, velocity of social transformation and harmony in a negative way in the groups that are predominant by the group fanaticism.

Keywords: Group, religious group, fanaticism .

* Prof., Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

Bilimsel çalışmalar, ilkel ya da yerleşik hayata geçmemiş göçebe topluluklarda da çeşitli toplumsal grupların varlığını tespit etmişlerdir. Bu çerçeveden bakıldığında, grupların evrensel olduğu anlaşılır. Yani insanoğlu diğer canlı varlıklardan ayrılıp, toplumsal bir varlık olmaya başlaması ile gruplaşma süreci de başlamış olmaktadır. Gerçekte de tarihi olaylar, grupların varlığını ve evrenselliğini doğrular görünmektedirler. Fichter'in ifade ettiği gibi nerede bir insan var ise orada grup vardır; nerede kişi yoksa orada grup yoktur.¹ Bunun içindir ki, toplumsal gruplar üzerine yapılacak olan inceleme ve çalışmalarda grupların evrenselliği dikkate alınmadan yapılacak çalışmalar eksik kalacak ya da grupların önemli bir özelliği göz ardı edilmiş olacaktır. Aynı tespitlerin dini gruplar için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Ancak grupların tasnifinde, kategorize edilmesi ve tipolojilerinin ortaya konulmasında çeşitli güçlüklerle karşılaşabilmektedir. Konu başlığı dini gruplar olması nedeniyle kısaca gruplar ve dini gruplardan söz etmek daha sonra da grup fanatizmini ele almak çalışma açısından uygun olacaktır.

Fizik ve kültür antropolojisi araştırmaları ile toplumbilim çalışmalarına katkı sağlayanlar, toplumu oluşturan grupların oluşumu ve mahiyetlerinin farklı farklı olduklarını ve grupların çok çeşitli olduklarını ortaya koymuşlardır.² Daha önce de ifade edildiği gibi, grupların gelişim, çeşitlilik ve mahiyetlerinin başka başka olmaları grupların kategorize edilmesini güçleştirmektedir. Buna rağmen, toplumsal gruplar çeşitli ölçütlerden hareketle, tasnif ve tipoloji işleminde, mensuplarının azlık veya çokluğuna göre büyük, küçük, basit ve kümeli (birikmiş) olarak ya da amaç ve fonksiyonlarına göre meslekî, ailevî, politik, dinî vs. amaçlı gruplar biçiminde sınıflandırmalar yapılabilir.³ Ancak grupları sınıflandırırken, yukarıda belirtilen tüm ölçütler dikkate alınabileceği gibi, bir veya birkaç özellik grup tanımında baskın unsur olarak alınabilir. Grup bağını, özellikle dinî bir bağın sağladığı gruplar, dinî grup olarak tanımlanabilir. Nitekim sosyal hayatta tabii ve organik cemaatlerin dışında, dinden kaynaklanan ve grup üyelerini birbirine bağlayan temel bağın özellikli bir biçimde dinî olan bu tür gruplara dinden doğan gruplar ya da sırf dini gruplar adı verilmektedir.⁴ Bütün bunlarla birlikte, dini gruplar bütünüyle dikkate alındığında, dinin iki ana sosyal grup içinde hayatiyet bulduğu görülüyor ki, bunlara tabii

¹ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* çev: Nilgün Çelebi, Atilla Kitapevi, Ankara, 1994, s. 52.

² Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1975, s. 211.

³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 259.

⁴ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1990, s. 66-69.

dinî gruplar, diğerine ise sırf dinî gruplar adı verilmektedir.⁵ Diğer sosyal gruplarda görülen, grubun alt gruplara ayrılması, dinî gruplar için de söz konusu olmaktadır ve bu alt gruplar çeşitli sosyolojik nedenlerle rekabete ya da çatışma içerisine çekilebilmektedir.

Grup hayatı, diğer toplumsal ilişkiler gibi, insanların bir arada oluşlarıyla vücut bulmaktadır. Bir topluluğun grup özelliği gösterebilmesi için, grubun belirli ortak değerleri, ortak amaçları ve hedeflerinin olması gerekir. İnsanlar arası ilişkilerde ticari amaçlara yönelik davranışlar ekonomik grupları, dini amaçlara yönelik davranışlar da dini grupları ortaya çıkarmışlardır. Grup, söz konusu ortak amaç ve hedeflerine ulaşmak isterken diğer gruplarla rekabet içerisine girebilirler. Yani grup içi ve gruplar arası ilişkiler, etkileşimsiz fiziki yakınlık değildir. Bu nedenle gruplar arası uyum ve çatışma insanların olduğu her yerde görülmektedir. Söz konusu hususlar dini gruplar için de geçerlidir. Dinde asıl olanın ve dinin en önemli fonksiyonlarından birisinin birlik ve bütünleşmeyi sağlamak iken, çoğu kez dinî grupların aynı dil, aynı dini metin ve coğrafyayı paylaşmalarına rağmen, kişisel, toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik ihtiyaçlar ve gelişmelerle yine din dışı sebeplerin yanı sıra doğrudan doğruya dinî etkenlerle dinî grupların alt gruplara, ekollere bölünmeleri söz konusu olmaktadır.⁶ Bu bölünmüşlük bir kere geliştikten sonra sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik ve politik nedenlerle gelişen rekabet ve çatışma anlayışı yıllara ve hatta yüzyıllara yayılabilmektedir. Dini grupların oluşumunda etken olan hususları, temelde dinin doktriner özelliklerinden ayrılma, ayin ve ibadet usullerinin eleştirilmesi, teşkilat yapısının gelişimi veya mahiyetiyle ilgili, dinin ortaya koyduğu ahlâkî kaide ve prensiplere yapılan itirazlar olmak üzere, dört ana kategoride toplamak mümkündür.⁷ Ancak ilk ayrışma, bölünme, dinî metinlerin yorumlanmasından kaynaklanıyor gibi görünse de, sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik ve politik nedenlerinde göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Çünkü bireyin ya da bireylerin davranışlarının düzenlenmesinde, bireyin genetik özelliklerinin yanı sıra bireyin içerisine doğduğu grubun özelliklerinin etkili olduğu bilinmektedir. Ayrıca grupların ortaya çıkışında ve grup üyelerinin davranışlarının yönlendirilmesinde tarihî süreç içerisinde etkili olmuş bilimsel temeli olmayan, nakle dayanan yaygın halk spekülasyonlarını da eklemek gerekir. Özellikle nakle dayalı gerçeği temsil etmeyen halk spekülasyonları, dini grupların

⁵ Ünver Günay, , *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1993, s. 190.

⁶ Yümnü Sezen, *Sosyoloji'de ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul, 1990, s. 228.

⁷ H. Ezber Bodur, "Beşerî ve Semâvî Dinlerde Gruplar", *Din Öğretimi Dergisi*, M.E.B. Yay., Ankara, 1989, s. 48.

tutum ve davranışlarını etkilemek suretiyle gruplar arası rekabet ve çatışmanın şiddetlenmesinde etkili olabilmektedir. Bilimsel gerçekliği temsil etmeyen halk spekülasyonları grup üyeleri tarafından benimsenmeye başladığı andan itibaren toplumsal bir gerçekliğe bürünerek fanatik bir tutuma neden olabilmektedir. Grup fanatizmi penceresinden dünyayı anlamaya çalışmak, toplumsal sorunları çözmeye çalışmak hem toplum, hem de grup için sorunlu görünmektedir. Çünkü fanatizm karakterine bürünen her şey gibi, grup fanatizmi de grup üyelerini grubun istekleri yönünde körü körüne yönlendirebilmekte, istediğini yaptırabilmektedir. Bir başka deyişle, günlük sıradan bilgiler zamanla gerçek bilgilermiş gibi algılanabilmekte ve grup davranışının düzenlenmesinde etkili olabilmektedir.

Bilinebileceği gibi, dini gruplar, toplumsal sorunların çözümünde olumlu ya da olumsuz işlevlere sahip olabilmektedirler. Özellikle dinî grupların ait oldukları dinî kültürel ve politik değerlerini yegâne pozitif veri olarak algılamaları ve toplum hayatını kendi algılarına göre forma sokma çabaları, gruplar arası rekabeti, çatışmaları tüm bunların neticesinde de grup fanatizmini (taassup) ortaya çıkarabilmektedir. Nitekim sosyal-psikolojiye göre de rekabet ve çatışmanın iki ana nedeni benzer ve benzer olmayan tutumlardır.⁸ Özellikle benzer olmayan tutum ve davranışların, grup fanatizmine neden olduğu söylenebilir. Fanatizm sözlükte, bir şeye körü körüne bağlılık, aşırı taraftarlık, taassup anlamlarına gelmektedir.⁹ Tanımından da anlaşılacağı üzere, taassubun temelinde gerçek bilgi olmayıp, körü körüne bir biliş mevcut olmaktadır. Nitekim tarafımızdan yapılmış olan bir araştırmada geleneksel dini grupların ötekini tanımlama ve tanımada kitabî yani gerçeği yansıtan bilgilere dayanmadığı, konu hakkında çok az okuma ve araştırma yapıldığı tespit edilmiştir.¹⁰ Gruplar kendi bilgi, görgü ve davranışlarını ötekine yansıtmada ya da benimsetmede grup fanatizmine başvurabilmektedir. Bu ise gruplar arası çatışmalara neden olabilmektedir. Grup fanatizminin grup içi gelişmelerde olumlu bir pozisyonu koruduğu anlaşılırken, gruplar arası ilişkilerde olumsuz tepki verdiği anlaşılmaktadır. Özellikle geleneksel yapı özelliği taşıyan toplumlarda alt grupların rasyonel düşünce odaklarından sapmak suretiyle küçük, dar merkezli, artı bir değer üretmeyen konumda kalmaları, kendi dinî-kültürel inanç ve siyasi tutumları, gruba olan bağlılıkları, ön yargıları grubun dışında kalanlara karşı mücadelelerini belirlemektedir. Bu durumda ise, gruplar arası iletişiminin geli-

⁸ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitapevi, İstanbul, 1995, s. 28,31.

⁹ *Türkçe Sözlük*, T.D.K, Milliyet Yay., İstanbul, 1992, C. I, s. 487.

¹⁰ Bkz: A. Faruk Sinanoğlu, *Genç Nüfusta Toplumsal Bütünleşme ve Dini Hayat*, Elbistan Örneği, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2002.

şememesiyle toplumda mobilite, akıcılık, değişim gibi toplumsal dönüşüm ve ahenk hızının engellenmesiyle, bu tip grup ve cemaatler, hem otoriter-baskıcı bir yapıyı, hem de ideolojik bir geleneği çağrıştırır konumlarıyla toplumsal bütünleşmenin önünde olumsuz bir işlev görmektedirler. Ayrıca bu tip toplumlarda, yakın gelecek içerisinde, geleneksel fikrî söylem ve ideolojileriyle yeni toplumsal fikrî yapılanmayı eğitim, hukuk, siyaset, devlet ve diğer kurumlar açısından anlamlı ve bütüncü bir yapılanmaya destekçi olmaları da beklene-memekte, kültür üretimine yeterince artı değer katmamaktadırlar. Anlaşılabil-eceği gibi çok çeşitli nedenlerle dini metinlerin farklı yorumundan kaynaklan-an ve üyelerinin fikri ve ruhi yapılanmasında etkili olan inançlar, grupların çatışmasına ve grup fanatizminin doğmasına neden olmuştur. Halbuki din, bilim ve sanat arasındaki ilişkiler, grup fanatizminin ötesinde gruplara ve in-sanlığa yeni kapılar arayabilir. Gerçekte de, dışa kapalı grup yaklaşımları yeri-ne, toplumun çok yönlü ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik eylemlerin geliştiril-mesi gruplar arası koridorların işlevselliğine katkı sağlayabilir.

Bir toplumun varlığı ve devamı, mensuplarındaki birlikte hareket ve or-tak değerlerin paylaşılmasından ileri gelir. Toplumu meydana getiren grup ya da grupların birleştirici öge ya da unsurları sağlayacak yöntemden yoksunluğu, o toplumda kolektif hayatın direnç azalmasının göstergesi olmaktadır. Grup üyeleri, grup içerisinde buldukları önyargıları değişmez kurallar olarak algılayabilmekte, bu ise, öteki diye adlandırılan gruplarla olan ilişkileri olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Hâlbuki farklı grup üyeleri farklı inanç ve görüşleri benimsemiş olsalar da, aynı hedef kitleye yönelik davranışlar geliştirmektedirler. Bunun için gruplar arası iletişimde fanatizm dili yerine duygudaşlık (em-pati)ve iletişim dilini kullanmaları daha sağlıklı toplumlar için önemli görünmek-tedir. Tüm toplumu oluşturan farklı meslek grupları ve dini grupların sahip oldukları değer hükümleri, sınıf ve zümre taassubundan kültürel bütünleşmeye doğru yönlendirilemediği, iktisadi eşitsizliğin belli düzeye düşürülemediği hallerde bütünleşmiş, sağlıklı bir toplum anlayışının gelişimi güç görülmekte-dir. Bu çerçevede, sınıfsal farklılaşma, grup fanatizmi ve refah dağılımındaki eşitsizliklerin yaygın olduğu toplumlarda, suçluluk, alkolizm, ruh hastalıkları gibi sosyo-psikolojik, patolojik bulguların arttığına işaret edilmiştir.¹¹ Böyle bir toplumsal düzlemde duygusal mekanizmalar aklın önüne geçmekte, mantık kuralları toplum zihninin geri planında körelirken, kitle kültürü içinde bireyin benliğinin eridiği ve çeşitli yönlere savrulduğu kaydedilmektedir.¹²

¹¹ Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım Yay., Ankara, 1996, s. 296.

¹² Bryan Maggee, *Yeni Düşün Adamları*, haz. Mete Tunçay, M.E.B.Yay., İstanbul, 1979, s. 458.

Sonuç olarak denilebilir ki, dini gruplar hakkında betimsel ve mantık temelinde ele aldığımız bu incelemede, gruplar evrensel olup, çok çeşitli nedenlerle toplum içerisinde farklı gruplar ortaya çıkabilmektedir. Özellikle dini grupların vücut bulmalarında, insan aklı ve düşünce özgürlüğünün yanı sıra grupların üyesi buldukları toplumun sosyo-kültürel yapılarının önemli katkıları söz konusu olmaktadır. Grup, toplum içerisinde ortaya çıktıktan sonra, grubun amaçlarını yerine getirme çabası, diğer gruplar tarafından engellendiğinde, çatışmaya neden olabilmekte ve anlayamadıkları hususlarda grup fanatizmine yönelebilmektedir. Grup fanatizmi ise toplumsal bütünleşmenin önünde sorun teşkil etmekte, gruplar arası iletişimin sağlanamaması durumunda toplumun artı değer üretimini negatif yönde etkileyebilmekte, ayrıca grup içerisinde kimlik arayışında olan deneyimsiz genç bireyleri farklı yönlere savurabilmektedir. Bir başka ifade ile tüm toplumu oluşturan gruplar ve dini gruplar zümre veya sınıf fanatizminden kültürel bütünleşmeye doğru yönelemediği takdirde sağlıklı toplum anlayışının gelişimi güçleşmektedir. Bütün bu nedenlerle toplumsal grupları fanatizme götüren ilgi alanlarının, bilimsel yaklaşımlar (sosyolojik-psikolojik) çerçevesinde bir bütünlük içerisinde ele alınması ve araştırılması gerekiyor. Aksi halde grup fanatizmine kapılan bireyin yalnız üyesi olduğu toplumla değil, en yakını olan ailesi ile dahi bütünleşmesi güçleşecektir.

KAYNAKÇA

- Bilgiseven**, Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitapevi, İstanbul, 1995.
- Bodur**, H. Ezber, "Beşerî ve Semâvî Dinlerde Gruplar", *Din Öğretimi Dergisi*, M.E.B.Yay., Ankara, 1989.
- Fichter**, Joseph, *Sosyoloji Nedir?* çev: Nilgün Çelebi, Atilla Kitapevi, Ankara, 1994.
- Günay**, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2010.
-*Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1993.
- Maggee**, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, haz. Mete Tunçay, M.E.B.Yay., İstanbul, 1979.
- Sezen**, Yümni, *Sosyoloji'de ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul, 1990.
- Sinanoğlu**, A. Faruk, *Genç Nüfusta Toplumsal Bütünleşme ve Dini Hayat, Elbistan Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2002.
- Taplamacıoğlu**, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1975.
- Tolan**, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım Yay., Ankara, 1996.
- Türkçe Sözlük*, T.D.K. Milliyet Yay., İstanbul, 1992.
- Wach**, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1990.

Kur'an'da "Tenzîl" Kavramına Eğitim Açısından Bir Yaklaşım

Abdurrahman KASAPOĞLU*

Özet: Araştırmanın anahtar kavramı olan "tenzîl" in Kur'an'da geçtiği âyetler ve bu âyetlere müfessirlerin getirdikleri yorumlar esas alınarak, Kur'an'ın oluşturmak istediği toplum modeli için uyguladığı eğitim sürecindeki tedricilik incelenmiştir. Günümüzde eğitim ilke ve yöntemleri üzerinde, eğitimde program geliştirme hakkında yapılmış araştırma verilerinin ışığında, Kur'an'ın "tenzîl" adıyla ortaya koyduğu vahiy indirme süreci değerlendirilmiştir. Kur'an'da geçen "tenzîl" kavramından ve vahyin indirilişi sürecinde yaşanan tenzîl hadisesinden hareketle, Kur'an'ın nasıl bir eğitim yöntemi izlediğini belirlemeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, vahiy, tenzîl, eğitim, aşamalılık.

Abstract: An Educational Approach To The Concept Of "Tenzil" [Apocalyptic Transmission] In The Koran We deal in this study with the gradualism in the process of education the Koran puts into practice for the model of the society it aspires to constitute while making an appeal to the verses of the Koran in which the key term of the study—"tenzil"—takes place, and to the interpretations which the commentators provide. The study evaluates the process of revelation the Koran introduces by the name "tenzil" (apocalyptic transmission) with reference to the education principles and methods used at the present time, and with reference to the research date with regard to program developing in education. Finally, the study endeavors to determine what kind of an education method the Koran pursues, starting from the concept of "tenzil" in the Koran and from the event of apocalyptic transmission in the process of divine revelation.

Key Words: The Koran, Revelation, Apocalyptic Transmission, Education, Gradualism.

* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: abdurrahman.kasapoglu@inonu.edu.tr

Giriş

Bu araştırmada, araştırmanın anahtar kavramı olan “tenzîl”in Kur’an’da geçtiği âyetler ve bu âyetlere müfessirlerin getirdikleri yorumlar esas alınarak, Kur’an’ın oluşturmak istediği toplum modeli için uyguladığı eğitim sürecindeki tedricilik ortaya konmaya çalışılacaktır. Günümüzde eğitim ilke ve yöntemleri üzerinde, eğitimde program geliştirme hakkında yapılmış araştırma verilerinin ışığında, Kur’an’ın “tenzîl” adıyla ortaya koyduğu vahiy indirme sürecini değerlendirecektir. Kur’an’da geçen “tenzîl” kavramından ve vahyin indirilişi sürecinde yaşanan tenzîl hadisesinden hareketle, Kur’an’ın nasıl bir eğitim yöntemi izlediği belirlenmeye çalışılacaktır.

Araştırmada, çağımızın eğitim anlayışında, eğitimde aşamalılık olgusuna, programlı öğretim konusu bünyesinde yer verilecektir. Eğitimde tedriciliğin geçmişteki örnekleri, geleneksel İslâm eğitim düşünce tarihinden alınan verilerden oluşturulacaktır. Bu veriler, “tenzîl” olgusu çerçevesinde ele alınan eğitim yöntemiyle mukayese edilecektir.

Günümüzde “tenzîl” olgusunu konu edinen bazı araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmaların konuyu ele alış şekilleri birbirinden farklı olmuştur. Kur’an’da “inzâl” ve “tenzîl” kavramlarını ele alan bir araştırmada, konuya Kur’an ilimleri açısından yaklaşmıştır.¹ Bazı araştırmalarda, “tenzîl”in, Hz. Peygamber ve Hz. Peygamber dönemindeki müminler üzerinde teselli edici, moral düzeltici etkisine değinilmiştir.² Yapılan bir araştırmada “inzâl” kavramı Kur’an ilimleri açısından ele alındıktan sonra, vahyin peyderpey indirilmesinin amaçları / hikmetleri sıralanmıştır.³ Ele aldığımız bu makalede ise, “tenzîl” kelimesinin geçtiği âyetler, bireyin ve toplumun eğitilmesinde, özellikle dinî değerlerin aktarılmasında tedricilik / aşamalılık ilkesi, öğrenme yaşantılarını düzenlemede sıralama ilkesi, öğrenmenin yerleşmesinde süre olgusu, öğretimin planlanmasında hayatilik ilkesi açısından incelenecektir.

Kur’an’da ilâhî değerlerin nüzûl sürecinde tedrici olarak öğretilmesi ve benimsetilmesi ile ilgili uygulamalar mevcuttur. Bu uygulamaların incelenmesi

¹ Niyazi Beki, “Kur’an’da İnzal ve Tenzil Kavramları”, *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 57, 2013, S. 255-268.

² Zeki Halis, “İlk Müslümanlar Bağlamında Tencîmu’l-Kur’an”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, sayı: 2, s. 53-86; Zeki Halis, “Hz. Peygamberi Teselli ve Kalbini Takviye Bağlamında Tencîmu’l-Kur’an”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, sayı: 1, s. 81-114.

³ Mevlüt Güngör, “Kur’an’ın Peyderpey İndirilmesindeki Hikmetler”, *Diyanet Dergi*, 1988, sayı: 24/3, s. 3-23.

araştırmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle araştırma, "tenzil" kelimesinin geçtiği âyetlerle sınırlı kalacaktır.

I. Eğitimde Tedricilik / Aşamalılık ve Bazı İlkeler

A- Programlı Öğretimde Aşamalılık

Eğer insan, bakış açısını çok yükseklerle yerleştirirse başarıya ulaşamayabilir ya da her şey hemen gerçekleşmezse cesareti kırılabilir. Fakat işe küçük adımlarla başlarsa, hem ilerler hem de başarı sağlar.⁴

Davranışçı öğrenme ekolünün eğitiminde etkili olan öğretme yaklaşımlarından biri "Programlı Öğretim"dir. Programlı öğretim etkinlikleri belli ilkeler esas alınarak yapılandırılmıştır. Bunlardan birisi "küçük adımlar ilkesi"dir. Programlı öğretim materyalleri küçük adımlar ilkesine göre düzenlenmiştir. Buna göre programlı öğretim, bir dizi öğretme durumunun adım adım gelişecek şekilde tertip edilmiş halidir.⁵

Küçük adımlar ilkesi, her biri madde / birim oluşturan öğrenme aşamalarının çoğaltılması anlamına gelir. Küçük adımlar ilkesine göre, öğrenilecek konu / içerik dersin hedef davranışları doğrultusunda yani davranış değişikliğine sebep olacak şekilde öğrenci tarafından kolayca kavranıp öğrenilebilecek biçimde en küçük bilgi ünitelerine ve beceri birimlerine ayrılır. Bilgi birimleri, biri öğrenildikten sonra diğerine geçilecek biçimde sıralanır; küçük bilgi birimleri basitten karmaşığa, soyuttan somuta, bilinenden bilinmeyene doğru, ön şart ilkelerine göre aşamalı olarak dizilir. Öğrenci bu bilgi birimlerini adım adım izleyerek, çözerek ve kullanarak konu içerisinde ilerleme sağlar. Söz konusu bilgi birimleri soru şekline getirilir ve sorulur. Öğrenci sırasıyla her soruyu cevaplayarak ve doğru cevapları bularak öğrenmede mesafe kateder. Bu ilerleme aşamalı bir şekilde, öğrencinin tercihine göre dallara / seçeneklere ayrılabilir.⁶

⁴ Jane Nelsen ve diğerleri, *Çocuk Eğitimde A'dan Z'ye Pozitif Disiplin*, Çev. Murat Ersin, Hayat Yayınları, İstanbul, 2001, s. 64.

⁵ Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, Alkım Yayınevi, Ankara, 1990, s. 49; Hasan Yılmaz, Ali Murat Sünbül, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s. 300; Ramazan Arı, Ömer Üre, Hasan Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Mikro Yayınları, Konya, tsz., s. 162-163.

⁶ Raymond E. Fancher, *Ruhbilimin Öncüleri*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990, s. 312; Gürbüz Ocak, "Yöntem ve Teknikler", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Editör: Gürbüz Ocak, PeGemA Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 247; Nurettin Şimşek, "Davranışçı Öğrenme Kuramları", *Gelişim ve Öğrenme*, Editör: Ayşegül Ataman, Gündüz Eğitim ve Yayıncı-

Günümüzde, programlı eğitim alanında kullanılan modellerden birisi Skinner tarafından geliştirilen “küçük adımlar” modelidir. Skinner, canlı varlığa bir seri halinde düzenlenmiş küçük adımlarla, her doğru adımın aynı olumlu tecrübe veya ödülle pekiştirilmesi koşuluyla, istenilen davranışın yaptırılacağı görüşünü savunmuştur.⁷ Kompleks bir davranışı yerleştirmek için denegin tepkileri birçok basamak halinde ayrı ayrı / kademe kademe takviye edilerek biçimlendirilir. Adım adım belirli tepkilerin seçilerek takviye edilmesinden dolayı bu yöntem “adım adım yaklaşarak biçimlendirme olarak” da isimlendirilmiştir.⁸

Öğrenmede küçük adımlar ilkesini benimseyenlerden birisi de Thorndike’dir. Thorndike, problem çözme sürecinin bireyin birbirini izleyen davranışları sonucunda ortaya çıktığını, her adımda öğrenenin çözüme biraz daha yaklaştığını ileri sürer. Ona göre, öğrenme birden bire içgörü kazanarak kavrayarak değil, adım adım ortaya çıkar.⁹

Bir ders planında sunu basamağı hazırlanırken her şeyin aşama aşama, basitten karmaşığa ve art arda gelen bir sıralama ile verilmesine özen gösterilmelidir.¹⁰ Bir dersin içeriğinin seçiminde ve organizasyonunda dikkat edilecek hususlardan birisi aşamalılık ilkesidir. Aşamalılık ilkesi,¹¹ konuların ön koşul ilişkilerine göre basitten karmaşığa, bütünden parçalara, bilinenden bilinmeye-

lık, Ankara, 2004, s. 290; Münire Erden, Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme*, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2003, s. 148; Özcan Demirel, *Genel Öğretim Yöntemleri*, USEM Yayınları, Ankara, 1994, s. 72; Leylâ Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Alkım Yayınları, İstanbul, 1998, s. 96; Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2000, s. 157; Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2001, s. 433; Yılmaz, Sünbül, a.g.e., s. 300; Arı, Üre, Yılmaz, a.g.e., s. 163.

⁷ Leylâ Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2004, s. 94-95.

⁸ İ. Alev Arık, *Öğrenme Psikolojisine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul, 1995, s. 231.

⁹ Hakan M. Gündoğdu, “Bağlantı Kuramı”, *Eğitim Psikolojisi*, Editör: Alim Kaya, PeGema Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 347-348.

¹⁰ Leyla Özyürek, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 28.

¹¹ Aşamalılık ilkesi ideal iletişimde mesajın taşınması gereken özelliklerden birisidir. Buna göre mesajın aşamalı olarak sıralanması, tedrici olarak sunulması gerekir. Mesajın aşamalı sıralanmasında bilinenden başlayıp bilinmeyene doğru, kolaydan başlayıp zora doğru, basitten başlayıp karmaşığa doğru, somuttan başlayıp soyuta doğru gidilir. (Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 208; Ali Erbaş, “İslâm’ın Temsil ve Takdiminde Doğru Tutumların Belirlenmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, sayı: 4, 2006, s. 91)

ne, somuttan soyuta, kolaydan zora doğru düzenlenmesidir. Konuların yoğun bilgidен başlayarak sarmallaşan bir biçimde sıralanmasıdır. Konular belli bir aşamayı oluşturacak biçimde tertip edilmeli; içerik, mantıksal olarak tutarlılık gösterecek şekilde aşamalılık ilkesine göre planlanmalıdır.¹²

Aşamalılık ilkesine göre, bir konu alanı ile ilgili giriş derslerinde öncelikle, o dersle ilgili olan bazı bilim diline yönelik temel bilgiler ve bazı temel kavramlar öğrencilere kavratılmalıdır. O bilim dalına / derse özgü bilimsel dili ve temel kavramları öğrenen öğrencilere, daha sonra bazı detaylar, teknik bilgiler ve ileri düzeyde konuların kazandırılması amaçlanmalıdır.¹³

B- Öğrenme Yaşantılarını Düzenlemede "Sıralama" İlkesi

Ralph Tyler'ın program geliştirme çalışmalarında öğrenme yaşantılarının düzenlenmesi öne çıkmıştır. Bu düzenlemede süreklilik, sıralama ve bütünleşme ilkeleri esas alınmıştır. Sıralama ilkesine göre, eğitim programlarında öğrenme yaşantılarının düzenlenmesi sıralı bir gelişim içermeli ve her yeni yaşantı bir öncekinin üzerine inşa edilmelidir. Öğretim programına girmek üzere seçilen işlemlerin, bilgi konularının, tutum ve alışkanlıkların ünite içerisinde, ünitelerin de kendi aralarında sıralanması gerekir. Sıralama ilkesi uyarınca, öğrencilerin konuyu yani içeriği hangi düzende alacakları kararlaştırılır. Sıralama ilkesi, ders ile ilgili konuların hangisinin ilk, hangisinin ikinci veya üçüncü olarak ele alınacağına dair karar verme aşamasında öğretmene rehberlik eder. Öğretimin muhtevasının ne zaman ve ne kadar süre içerisinde işleneceği zaman ve sırasına göre düzenlenirse, öğretimin planlanan süre içerisinde tamamlanması sağlanır.¹⁴

Öğretim faaliyetleri yani eğitim durumları, hedeflere ulaşmak için öğrencilere nasıl bir yaşantı sağlanacağını gösterir. Bilgilerin sunuluş biçimi ve sırası da eğitim durumlarını oluşturur.¹⁵ Plan yapmak, yapılacak olan işin biçimini, sırasını ve süresini önceden tasarlamak anlamına gelir. Bu sayede, yapılması

¹² F. Dilek Gözütok, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Ekinoks Kitabevi, Ankara, 2006, s. 137; Şeref Tan ve diğerleri, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 36-37.

¹³ Tan ve diğerleri, a.g.e., s. 37.

¹⁴ Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 33; Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2000, s. 4; A. Seda Saracaloğlu, Yücel Kayabaşı, "Öğretimde Planlama", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Editörler: A. Seda Saracaloğlu, Hüseyin Hüsnü Bahar, Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 84; İ. Y. Kazu, "İçerik Belirleme", *Öğretimde Planlama-Uygulama-Değerlendirme*, Editör: Mehmet Görol, Üniversite Kitabevi, Elazığ, 2004, s. 77.

¹⁵ Nurettin Fidan, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Meteksan Basım, Ankara, 1994, s. 73-74.

düşünülen iş tesâdüfi olmaktan çıkmış olur.¹⁶ Aynı şekilde öğretim faaliyetleri tesadüfe bırakılmaz; planlamaya ihtiyaç duyar.

C- Öğrenmenin Yerleşmesinde “Süre” Olgusu

Öğretim programları, “ne”, “nasıl”, “niçin”, “kim”, “ne ile” ve “ne zaman” sorularının meydana getirdiği temeller üzerine kurulur. “Ne zaman” sorusu, eğitim etkinliklerinin ne zaman yapılacağını dile getirir. Burada söz konusu edilen zaman iki açıdan ele alınabilir. Birincisi yılın hangi haftalarında, aylarında, günlerinde ya da saatlerinde öğretimin daha verimli olacağını dikkate alınmasıdır. İkincisi ise, öğretimin hangi yaşta yapılacağıyla ilgilidir.¹⁷

Öğrenmenin yerleşmesi için “süre” olgusu dikkate alınmalıdır. Süre, belirli bir zaman zarfında öğrenmenin ne kadar sıklıkla gerçekleştiği, kaç kere tekrarlanabileceği ve öğrenmelerin sırasının birbiri ardınca inşa edilip edilemeyeceği ile ilgili bir husustur. Öğrenmenin çoğu, işlemek ve özümsemek açısından zaman alır, bu yüzden bazı öğrenme çeşitleri yüksek verim alabilmek için birçok haftaya ya da aylara yayılmayı gerektirebilir. Süre, öğrenmeyi en üst düzeye nasıl taşıyamayacağımızı düşünebilmemiz açısından önemlidir. Öğretim süresi içerisinde dağıtılmış olarak yapılan tekrarlar, aralıksız tekrarlara göre daha öğreticidir. Özellikle belli bazı hedeflere yönelik önemli bir gelişim, bir zaman süresi içerisinde birbirini izleyen öğrenme yaşantılarına ihtiyaç gösterir.¹⁸

D- Öğretimin Planlanmasında “Hayatilik” İlkesi

Öğretim planlaması yapılırken uyulacak ilkelerin başında “hayatilik” gelir. Eğitimci, öğrenciye hayatî öncelik taşıyan davranışlardan, onun yaşamını kolaylaştıracak nitelikteki davranışlara doğru öncelik oluşturmalı, planlamada bu husus dikkate alınmalıdır. Eğitimde hayatilik ilkesi, öğretim konusunun belirlenmesinde, işlenmesinde ve sonuç olarak değerlendirilmesinde günlük yaşamın ihtiyaç ve zorunluluklarının esas alınmasını hedefler. Bu ilke, öğretim programlarının öğrencinin ilgi ihtiyaç ve sorunlarına göre düzenlenmesi gerektiği düşüncesinden hareketle oluşturulmuştur. Hayatilik ilkesine göre, öğrenci-

¹⁶ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlâk Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Eser Matbaası, Sam-sun, 1991, s. 108.

¹⁷ Suat Günden, *Genel Öğretim Bilgisi*, Yaygın Yükseköğretim Kurumu Yayını, Ankara, 1977, s. 151-152; Gülşen Öztürk, *Genel Öğretim Bilgisi*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 58.

¹⁸ James R. Davis, *Kendi Kendine Öğrenmek*, Çev. Arzu Baykara, Ankara, 2001, s. 188-190; Kâmuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*, Yargıcı Matbaası, Ankara, 1988, s. 37; Selâhattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Meteksan Basım, Ankara, 1998, s. 94.

ye uygun öğretim ortamı hazırlanırken, hayatta başarıya kolaylıkla ulaşabilsin diye günlük yaşamda karşılaşılabileceği durumlara yer verilmelidir. Ders konularına mümkün olduğu kadar hayattaki oluş biçimleri ve oranlarına göre zaman ayrılmalıdır. Eğitim programında yer alan etkinlikler, bireylerin günlük yaşantıları ile ilişki kurabilmelerine yardım edici nitelikte olmalıdır.¹⁹

Eğitim programı işlevsel olmalı yani programda yer verilen konuların ve etkinliklerin hayatta geçerli olmasına, işe yaramasına, birey ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesine dikkat edilmelidir.²⁰

E- Din Eğitimi Alanında ve İslâm Eğitim Felsefesinde Tedricilik

Genel eğitimde olduğu gibi, din eğitiminde, iman öğretiminde de izlenecek yöntemlerin başında eğitim ve öğretimin tedrici olması gelir.

Eğitim ve öğretimde iyi sonuçlar alabilmek için tedricilik ilkesine uymak gerekir. Tedricilikte, insanların anlayış düzeylerine, kavrama ve benimseme kabiliyetlerine göre bilgi muhtevasının belli öncekiler düzeninde sunulması esastır. Bilgi ve mesajların aktarılmasında kolaydan zora doğru tedricî bir yol izlenmelidir. Özellikle anlaşılması zor meseleler insanlara birden değil, yavaş yavaş, zamana yayılarak, hazmettirilerek öğretilmelidir. İnsana kazandırılmak istenen, bilgi, beceri ve alışkanlıklar yavaş yavaş, aşama aşama verilirse, öğrenilmesi kolay olur. Bir kimseye bir anda bütün iyi davranışları kazandırmak ve onu bütün kötü davranışlardan uzaklaştırmak mümkün değildir. Bu işi ancak safha safha, alıştıra alıştıra gerçekleştirebilmek mümkündür.²¹ Dinî değerlerin zamana yayılarak, kademeli bir şekilde sunulması, onlara yabancı olan insanların öğrenmelerini, kolaylıkla benimsemelerini ve içselleştirmeleri sağlar.²²

Tedricilik hem yetişkinlerin hem de çocukların eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Yetişkinlerin yıllar öncesinden edindikleri ve hayat tarzı haline ge-

¹⁹ Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitime Giriş*, Binbaşıoğlu Yayınevi, Ankara, 1988, s. 62-63; S. Savaş Büyükkaragöz, Cuma Çivi, *Genel Öğretim Metotları*, Öz Eğitim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 49; H. Ömer Beydoğan, "Öğrenme Etkinliklerinin Planlanması", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Editör: Gürbüz Ocak, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 110; Kazım Artut, *Sanat Eğitimi*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2001, s. 183.

²⁰ Özcan Demirel, Esed Yağcı, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, M. E. B., Ankara, 2002, s. 33.

²¹ M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen / Öğrenci Münâsebetleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1987, s. 190; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996, s. 72; Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1990, s. 273; Musa Bilgiz, *Hayırlı Çocuk Yetiştirmenin Temel İlkeleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 37.

²² Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 73.

tirdikleri anlayış ve düşünceleri değiştirmeleri, bunların yerine yenilerini kabul etmeleri zaman alır. İnanç ve davranışlardaki köklü değişiklikler için belli bir psikolojik hazırlık ve alıştırma süresine ihtiyaç vardır. İnsana gerek yeni değerleri benimsetmek için olsun gerekse onun hayatındaki yanlışlıkları düzeltmek için olsun tedricilik ilkesine uygun davranılmadığı takdirde olumlu sonuç almak güçleşir. Bu yüzden yetişkinlerin inanç ve davranış eğitiminde, eğitime önce kolay kabul edilebilir olanlardan başlayıp zor kabul edilebilir olanlara doğru gitmek gerekir.²³

İslâm'ın eğitim anlayışında, insan zihnindeki esneklik hesaba katılarak, verilmek istenen bilgiler bir anda değil, tedrici olarak öğretilir. Bu yöntemin takip edilmesi, insan zihninin işleyiş yapısına uygun davranmış olmayı amaçlar. Tedrici yöntem uyarınca insanlar eğitilirken, öncelikle meşru olan ve olmayan davranışlardan başlanmaz. İlk önce imanın kalpte kökleşmesi için, zihne sağlıklı mesajlar yollanır. İnsana, evren ve Allah hakkında bilgiler verilir. Daha sonra Yaratan'a ve insanlara karşı yerine getirilmesi gereken görevler önerilir.²⁴

Çocukların zihinsel ve duygusal gelişimi, rüşt çağına kadar devam eder. Bu yüzden çocuğa verilen din eğitimi, onun gelişmesini tamamlayana kadar geçen süre içerisinde, her gelişim evresindeki kapasitesine uygun önceliklerle ve aşamalı bir şekilde verilir. Eğitimcinin çocuğu eğitirken üzerinde dikkatle durması gereken hususlardan birisi, "süreç" olgusudur. Çocuk eğitimi her şeyden önce bir süreç işidir. Ona kazandırılmak istenen davranışların benliğine iyice yerleşmesi yavaş yavaş gerçekleşir. Bu yüzden eğitimciler bu ilkeyi göz önünde bulundurarak sabırlı ve kararlı olmayı bilmelidirler.²⁵

Öğretimin planlaması, öğretimde tedricilik ilkesine uyulması, tarihsel temelleri olan uygulamadır. İslâm eğitim düşüncesi tarihinde birçok düşünür, eğitimi, aşamalardan oluşan bir süreç olarak değerlendirmiştir. Bunlar arasında öne çıkanlar, İbn Sînâ, İbn Haldun ve Zernûcî'dir. Yine İhvân-ı Safâ geleneği de eğitimde tedricilik ilkesini savunan düşünce akımlarından birisidir.

²³ Muhammed Çelik, *Kur'an'ın İknâ Hususiyeti*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1996, s. 226; Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 73-74.

²⁴ Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1989, s. 212-213.

²⁵ Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1996, s. 74; Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1999, s. 91-92; Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 74.

Eğitim olgusunun bir süreç içerisinde gerçekleşebileceği fikrini savunan düşünürlerden birisi İbn Sinâ'dır. İbn Sinâ, çocuğun eğitim ve öğretiminde tedricilik ilkesine uyulmalıdır, der.²⁶

İhvân-ı Safâ, gerek bilgileri öğretirken gerekse davranışları eğitirken, bunların bir anda değil, tedrici olarak yapılmasına dikkat etmiştir. Onlara göre, bir eğitimcinin bütün bilgileri acele bir şekilde öğrencilere vermeye çalışması doğru değildir. Bu bilgiler ancak azar azar öğrenciye öğretilmeli ve eksiklikler zamanla giderilmelidir. İhvân, kişinin tam manasıyla ilim elde edebilmesi için, parçadan bütüne, kolaydan zora, basitten karmaşığa, duyularla algılanabilen şeylerden duyular üstü şeylere doğru tedrici bir öğretim yolu izlenmesini tavsiye etmiştir.²⁷

Zernûcî, eğitimin ilk basamağında olanlar için dersin miktarının kolayca öğrenilebilecek kadar olması gerektiğini ifade etmiştir. Zamanla, öğrenilecek dersin miktarının aşamalı bir şekilde artırılmasını önermiştir. Ona göre, öğrenilecek dersin miktarı artsa bile bu azar azar yapıldığı sürece öğrenmeyi ve ezberlemeyi güçleştirmez. Eğer başlangıç aşamasında öğrencinin sorumlu tutulduğu ders miktarı fazla olursa, öğrencinin dersi öğrenmesinde çeşitli zorluklar ortaya çıkacaktır.²⁸

İbn Haldun, öğretimde tedriciliği savunurken, bu yöntemin melekelerin gelişmesi, anlayış ve kavrayışın daha ileri aşamalara hazırlanması açısından önemli olduğunu belirtir. Ona göre, eğitimci, son aşamada öğretilen şeyleri başlangıçta vermeye kalkışmamalıdır. İlk aşamada genel tariflere ve bütüncül kurallara girmemelidir. Öğretmeye parçalarla başlamalı, yavaş yavaş bütüne ulaşmalıdır. Öncelikle, yeterli miktarda örnekler ortaya koymalı, daha sonra bu örneklerden hareketle tarif ve kurallara geçiş yapmalıdır.²⁹

²⁶ Ebû Ali Hüseyin İbn Abdullah İbn Sinâ, *el-Kânun fi't-Tıb*, Dâru's-Sadr, Beyrut, tsz., III/157; Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 175.

²⁷ Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1999, s. 185-187.

²⁸ Burhânuddîn ez-Zernûcî, *Ta'limül Müteallim*, Çev. Y. Vehbi Yavuz, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul, 1985, s. 100.

²⁹ Abdurrahman Nahlavi, *Çağdaş Sorunlara Karşı İslâmi Eğitim*, Esra Yayınları, Ankara, 1997, s. 317; Mehmet Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 160.

II- Kur'an'da "Tenzîl" Olgusu

A- "Tenzîl" Kelimesinin Anlam Alanı

"en-Nüzûl" kelimesi asıl anlamıyla yüksekte düşmeyi ifade eder. "en-Nüzûl" (inmek), yükselmek, hareket etmek, durmak gibi cisimlerin özelliklerinden birisidir. "Nezele" kelimesi, bir yere, bir kuyuya inmek, binek hayvanından inmek gibi, yüksekte aşağıya inmek anlamına gelir. Yine "en-nüzûl", hulûl yani durma, kalma anlamındadır. "Nezzele" fiili, konaklama yerine inme, mola anlamını ifade eder. Kervan için konaklama yerlerinin tayin edilmesi de "nezzele" fiiliyle dile getirilir.³⁰

Kur'an'ın tenzilinin amaçlarından birisi, mü'minlerin ihtiyaçlarının karşılanması, hayat sürecinde karşılaşılabilecekleri sorunlara çözüm getirmesidir. Tenzîl kelimesinin anlamlarından birisi olan, kervana konaklama yeri tayin etme, mola verme ya da bir konaklama noktasına ulaşma olguları da bir yolcunun en acil ve zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu bir şeye ulaşmasını ifade eder. Bölüm bölüm gelen vahiy insanlara içinde buldukları koşullarda öncelikli olarak ihtiyaç duydukları şeyleri ulaştırırken, konaklama yeri de yolcuya acil olarak ihtiyaç duyduğu imkanları sağlar.

Kur'an vahyiyle ilgili olarak, nezele fiilinin "enzele" ve "nezzele" kalıpları kullanılmıştır. Bu iki kelime arasında fark vardır. "Nezzele / tenzîl", Kur'an'ın bölüm bölüm, aşamalı olarak, bir inişten sonra başka bir iniş olacak şekilde gönderilmesidir. "Enzele / inzâl" kelimesiyle ise genel manada indirme kastedilir.³¹ Buna göre tenzîl indirmenin daha özel bir biçimini anlatır.³²

İnzâl ile tenzîl arasındaki fark şu şekilde de izah edilmiştir: İnzâl bir keredede indirme, tenzîl ise tedrici olarak indirmedir. Buna göre, tenzîl, Cebrâil'in ihtiyaçlara bağlı olarak Kur'an'ı indirmesini ifade eder.

³⁰ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, XI/656-658; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s. 488; Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz., V/39; Ahmed İbn Yusuf es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993, IV/188-189.

³¹ el-İsfehânî, a.g.e., s. 489; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., V/40; el-Halebî, a.g.e., IV/189; Zekeriya Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, s. 85.

³² Ali İbn Muhammed İbn Ali el-Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2002, s. 60.

"Tenzîl" kelimesinin fiil kalıbı olan "nezzele" kelimesi, Kur'an'da, azap indirilmesi,³³ yağmurun indirilmesi,³⁴ sultan / delil indirilmesi,³⁵ melek indirilmesi,³⁶ rızık indirilmesi³⁷ gibi anlamlara gelir. Azap, toplumların belli suç ve günahları işlemeleri üzerine iner. Burada "tenzîl", belli durum ve koşulda indirilmeyi anlatır. Kur'an'ın tenzîl'inde de, toplumun durum ve ihtiyaçlarına göre vahiy indirilmesi söz konusudur. Yağmur da yağmaya başladığında arka arka yağmur damlacıkları halinde yağar, böylece toprak onu azar azar emer. Aynı şekilde vahiy de parça parça inzâl edilmek suretiyle, toplumların onu özümsemeleri sağlanır. Yüce Allah, ezelde kullarının rızıklarını takdir eder ve zamanı geldiğinde onlara bu rızıkları takdir edilen oranlarda verir. Buradaki, zamana ve takdir edilen duruma göre rızıkların kullara indirilmesi, vahyin tenzîliyle benzerlik içerisindedir.

"Tenzîl", kelimesinin Kur'an'da bir yerde topluca indirme anlamında kullanıldığı da olmuştur. Furkân sûresi 32. âyette Kur'an'ın Hz. Peygambere bir defada topluca indirilmesinden bahsedilirken, tenzîl kelimesi kullanılmıştır. Bu durum tenzîl kelimesinin Kur'an'daki diğer kullanımlarıyla çelişiyormuş gibi görülebilir. Çelişkili gibi görülen durumu te'lif etmek için şöyle bir yaklaşım ortaya konmuştur: Kur'an'ın indirilişinin tenzîl halinde gerçekleştirilmesinden maksat, bir şeyin parçalarının indirilişi sırasında, bu parçalarda kayda değer bir zaman aralığının bulunması değildir. Tam tersine, bölümlerin var olmaları ile meydana gelen birleşik varlıkların bazen bütün bölümleri ile olan ilintisi göz önünde bulundurulur. Bu durumda, parçalara ayrılmamış tek bir şey ortaya çıkar.³⁸

Müfessirler, tenzîl kelimesinin Kur'an'la ilişkili olarak kullanıldığı âyetlerde, bu kelimenin, aşamalı olarak indirilmeyi, vahyin gönderilmesindeki tedriciliği anlattığını ifade etmişlerdir. Aşağıda, *tenzîl*'in Kur'an değerlerinin öğretiminde bir yöntem olduğuna işaret eden yorumlara geçmeden önce, kelimenin yorumuna ilişkin bazı örneklerle yer vermek istiyoruz: "*Onlara böyle azap edecektir. Çünkü Allah, Kitab'ı gerçekle indirmektedir. Kitab'da ayrılığa düşenler, elbette*

³³ Saffât, 37/177; Şuara, 26/4.

³⁴ Kâf, 50/6; Zuhurf, 43/11; Ankebût, 29/63.

³⁵ A'râf, 7/71.

³⁶ Nahl, 16/2; İsrâ, 17/95; En'âm, 6/111.

³⁷ Mü'min, 40/13; Şûrâ, 42/27.

³⁸ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Çev. Vahdettin İnce, Kevser Yayınları, İstanbul, 1998, III/10.

derin bir anlaşmazlık içindedirler.”³⁹ âyetinde geçen *nezzele* formu vahiy sürecindeki tedricilik ve sürekliliği yansıttığı için bir başka dile geniş zaman kipiyle çevrilmesi uygun görülmüştür.⁴⁰ “O zikri biz indirdik biz; ve onun koruyucusu da elbette biziz!”⁴¹ âyetindeki *nezzelnâ* fiilinin gramatik yapısı Kur’an’ın belli bir zaman aralığında tedricen vahyedildiğini ima eder.⁴²

Kur’an, Yüce Allah tarafından aşamalı olarak âyet âyet indirilmiştir. Bir âyette “tenzîl”, Kur’an’ın bir sıfatı olup onun indirilişinin tenzîl yoluyla olduğunu ifade eder:⁴³ “O, elbette değerli bir Kur’an’dır, saklı bir kitaptadır, ki ona temizlerden başkası dokunamaz. O, âlemlerin Rabb’inden indirilmiştir.”⁴⁴

“O Kur’an elbette değerli bir elçinin sözüdür. O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! Âlemlerin Rabb’inden indirilmiştir.”⁴⁵ âyetinde, Kur’an’ın hem manasının hem de nazımının Yüce Allah tarafından ceste ceste indirilmiş olduğu açıkça ifade edilmiştir. Kur’an’ın indirilişinin “tenzîl” yoluyla olduğu belirtilmiştir.⁴⁶

Zümer sûresinin birinci âyetinde olduğu gibi, birçok âyette Kur’an “tenzîl” sıfatıyla, yine aynı sûrenin 2. âyetinde olduğu gibi birçok âyette de “inzâl” sıfatıyla nitelenmiştir. Tenzîl, Yüce Allah’ın ilâhî kitabı parça parça, tedricen; inzâl ise bir defada indirmesini anlatır.⁴⁷ “Bu Kitab’ın indirilmesi, aziz ve hikmet sahibi Allah tarafındandır. Biz bu Kitab’ı sana hak ile indirdik; öyleyse sen de dini yalnız kendisine halis kılarak Allah’a kulluk et.”⁴⁸

³⁹ Bakara, 2/176.

⁴⁰ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 47.

⁴¹ Hicr, 15/9.

⁴² Esed, a.g.e., s. 514-515.

⁴³ Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV/457; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1996, IV/326; el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/464; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IX/414; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VIII/3614.

⁴⁴ Vâkıa, 56/77-80.

⁴⁵ Hâkkâ, 69/40-43.

⁴⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1997, X/634; Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., VIII/5345.

⁴⁷ er-Râzî, a.g.e., IX/418-419.

⁴⁸ Zümer, 39/1-2.

"Allah, sözün en güzelini, (Kur'an'ın âyetlerini güzellikte) birbirine benzer, ikişerli Kitap halinde indirdi."⁴⁹ âyetinde yer alan "nezzele" fiil kalıbı, ilâhî vahiy sürecinin tedriciliğini, devamlılığını göstermektedir.⁵⁰ İlâhî mesajın "ikişerli Kitap halinde indirilmesi", kıssaların, emir ve yasakların, özendirme ve sakındırmaların, hükümlerin, haberlerin tekrar etmesi anlamına gelir.⁵¹ Kur'an'ın muhtevasıyla ilgili tekrarlar, vahyin tedricî olarak belli zaman aralığında indirilişiyle uyum içerisinde.

B- Kur'an Değerlerinin Öğretilmesinde Bir Yöntem Olarak "Tenzîl"

Kur'an'da "tenzîl" ifadesinin geçtiği âyetler, tenzîl kelimesinin etimolojik tahlili ve ilgili âyetlere getirilen yorumlar dikkate alındığında, tenzîl ifadesinin eğitimde tedricilik ve öğretimin planlanmasıyla ilişkili olduğu görülür. Kur'an'ın "tenzîl" ifadesiyle dile getirdiği eğitim ve öğretim etkinliğinin, öğretimde tedricilik, aşamalık ilkesiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. "Tenzîl" ifadesiyle, öğrenme yaşantılarının düzenlenmesinde "sıralama" ilkesi, öğrenmenin yerleşmesinde "süre" olgusu, öğretimin planlanmasında "hayâtilik" ilkesine işaret edildiği söylenebilir. "Tenzîl" ifadesinin geçtiği âyetlerin tefsirleri aktarılırken, ilâhî mesajların öğretilmesinde tedriciliğe, "sıralama" ve "hayâtilik" ilkesine, öğrenmesinin yerleşmesinde süre olgusuna nasıl işaret edildiği gösterilecektir.

Yüce Allah bazı âyetlerde "tenzîl"i, ilâhî mesajların gönderiliş yöntemi olarak açıklar. Bazı âyetlerde de, "tenzîl" yöntemini uygulaması için Hz. Muhammed'i yönlendirir, ona rehberlik eder. Bir anlamda, onu eğitim ilkeleri ve eğitimin planlanması alanında yetiştirir. Kur'an Mesajının Hz. Peygamber tarafından insanlara iletildiği dönemde bir kısım inkârcılar, Kur'an'ın parça parça inişini dillerine dolayarak, onun bir defada indirilmesi yönünde sözler söylemişlerdir. Kur'an'da inkârcılara cevap mahiyetinde, ilâhî mesajın "tenzîl" ilkesine göre inmesinin gayeleri, bunun insan doğası ve toplum gerçekliğiyle uyumu tekrar edilir.

⁴⁹ Zümer, 39/23.

⁵⁰ Esed, a.g.e., s. 942.

⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XV/162; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, VI/118.

1- Yüce Allah'ın "Tenzîl"i Vahyin Gönderiliş Yöntemi Olarak Belirlenmesi

Yüce Allah, "rab" sıfatının tecellisi olarak kullarını terbiye derken, "hikmet" sıfatının tecellisiyle onların fitratına uygun bir eğitim yöntemi izlemiş ve önermiştir. Hz. Muhammed'e indirdiği vahiyleri, planlı ve aşamalı bir yöntem izleyerek tevhit ilkeleri doğrultusunda bir toplum inşa edecek tarzda yirmüç küsur yıla yayarak indirmiştir. İnsanların vahyi öğrenebilmeleri, benimseyip içselleştirebilmeleri, vahiy doğrultusunda tutum ve davranış geliştirebilmeleri, eski inanç ve geleneklerinden uzaklaşabilmeleri için mesajlarını bir plan dahilinde, eğitimin "sıralama", "süre", "hayatilik" gibi ilkelerine uygun olarak göndermiştir.

Kur'an, diğer adıyla "Furkân", insanları uyarmak yani doğru inanç ve davranış kalıplarını öğretmek amacıyla gönderilmiştir. Kur'an'ı gönderen Yüce Allah, yarattığı her varlık ve olaya bir düzen vermiş, ölçü takdir etmiştir. Bu ölçülülük ve düzen ilkesi Kur'an'ın insanlara gönderiliş ve sunulmuş aşamasında da kendini gösterir. Yüce Allah, Kur'an'ı insanlara bir yöntem ve plan dahilinde belli bir zaman sürecine yayarak göndermiştir. Bu gerçeklik Kur'an'da sıklıkla *nezzele* formuyla anlatılırken, Furkân sûresinde "Furkân" ve "nezzele" formu yan yana getirilerek izah edilmiştir. Hem *Furkân* hem de *nezzele* kelimeleri yan yana getirilerek Kur'an'ın belli zaman dilimlerine yayılarak insanlara öğretildiğini, benimsetildiğini anlatır. Bu iki kelime Kur'an'ın sadece zihinsel süreçlerle sınırlı olan bir bilgi kitabı değil, insanlara bir yaşam biçimi sunan ilâhî mesajlar bütünü olduğunu gösterir. İlâhî mesajların insan benliğine bütünüyle yerleşmesi de, doğal olarak zamana ihtiyaç gösterir. İşte *Furkân* ve *nezzele* ifadeleri ilâhî değerlerin insanlara öğretilip benimsetileceği süreç ve planlamayı dile getirir:

*"Âlemlere uyarıcı olsun diye kulu Muhammed'e Furkân'ı indiren, göklerin ve yerin hükümranlığı kendisine ait olan, hiç evlat edinmeyen, mülkünde ortağı bulunmayan ve her şeyi yaratıp ona bir nizam veren ve mahlûkatın mukadderatını tayin eden Allah, yüceler yücesidir."*⁵²

Furkân, iki şey arasında fark bulunduğunu ifade eden bir isimdir. Bu âyette Kur'an'a "furkân" isminin verilmesi iki şekilde açıklanmıştır. Birincisi, Kur'an'ın hak ile batılı, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü, hayır ile şerri, sevap ile günahı, helâl ile haramı birbirinden ayırmasıdır. İkinci izah ise, Kur'an âyetleri birden nâzil olmayıp birbirinden farklı zamanlarda, ayrı ayrı, bölüm bölüm, gelişen olayları hedef alarak yirmi üç senede gönderildiği için "furkân" nitele-

⁵² Furkân, 25/1-2.

mesi yapılmıştır. Her iki anlam da Kur'an'ın belirgin özelliklerindedir. Furkân'ın tenzîl edilmesinin amacı ise, insanları ve cinleri uyarmaktır.⁵³

Tenzîl olgusu, Kur'an mesajının tamamının sunulmuş sürecinin yaklaşık yirmi üç yıl gibi bir zamana yayılan, putperest bir toplumdaki tevhit inancına mensup bir toplum yaratabilmek için ihtiyaç duyulan bir eğitim sürecinin planlanmasını dile getirir. Ayrıca yirmi üç yıllık süreçte hangi konunun hangi zaman diliminde sunulacağını karara bağlar. Bütün bunlar gösteriyor ki, Kur'an'ı gönderen kaynak, öğrenmenin yerleşmesi için gerekli olan "süre" olgusunu dikkate almıştır.

Nezzele kelimesi, tekrar, birçok kez olma gibi anlamları içerir. Âyette geçen, "nezzele'l-furkân", ifadesinde *nezzele* kelimesi, farklı / aralıklarla, birçok defa vahiy indirmeye işaret ederken, *enzele* fiiliyle toptan indirilme kastedilir. Burada, bir kerede, toptan inen önceki kitaplardan farklı olarak, Kur'an'ın parça parça, bölüm bölüm, sûre sûre, bir hükmün indirilişinden sonra başka bir hüküm indirilişi şeklinde gönderildiği açıklanmaktadır. *Nezzele* fiil formu her zaman için yöntemde tedricilik nüansı taşır.⁵⁴

Âyette geçen "Furkân" kelimesinin ihtiva ettiği "pasajlara bölünüp peyderpey indirilme" anlamı, yine bu âyetteki tekrar ve çokluk ifade eden *nezzele* formu tarafından desteklenmektedir.⁵⁵

Kur'an'ın tedricî, indirilişini anlatan âyetlere (76/23) müfessirler genellikle bu tarz indirilişin hikmetleri açısından yaklaşmışlardır. Kur'an'ın bölüm bölüm indirilişinin hikmetlerini belirlerken genellikle Kur'an'ın verdiği ipuçlarından hareket etmişlerdir. Müfessirlerin ortaya koyduğu yaklaşımlardan hareket-

⁵³ Ebû Câfer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîril-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1980, XVIII/136; ez-Zemahşerî, a.g.e., III/255; er-Râzî, a.g.e., VIII/429; Alâuddîn Ali ibn Muhammed İbn İbrahim el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fi Maâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1995, IV/454; Ebussuûd Muhammed İbn Muhammed el-Îmâdî, *İrşâdu'l-akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, VI/200; el-Beyzâvî, a.g.e., II/135; el-Kâsimî, a.g.e., V/334; Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankîfî, *Azvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, VI/5; el-Merâgî, VI/386; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, XIX/9; Mehmed Vehbi, *Hulâsât-ül-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1979, IX/3781-3782; Bilmen, a.g.e., V/2393; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz., VIII/4273-4274.

⁵⁴ er-Râzî, a.g.e., VIII/429; Îmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, III/320; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, III/513; Esed, a.g.e., s. 726; Yazır, a.g.e., V/3561.

⁵⁵ M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara, 2006, I/325.

le, Kur'an'ın bölüm bölüm indirilişinin esprisini üç temel başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan ilki bilişsel süreçlerle ilgilidir. Kur'an'ın bölüm bölüm indirilmesi, onun öğrenilmesini, ezberlenmesini, anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. İkincisi, inanç, davranış geliştirmekle ilgilidir. İnsanlar Kur'an'ın ilkeleri doğrultusunda inanç ve davranış geliştirmek için ihtiyaç duydukları zaman aralığını ve planlamayı, vahyin tedriciliği sayesinde elde edebilmişlerdir. Üçüncüsü ise, aralıklı olarak gelen vahiy müjdeleri sayesinde moral ve manevî gücü diri ve yüksek tutmaktır.

Nezzele, ilâhî âlemle beşerî âlem arasındaki eğitim içerikli ilişkiyi anlatan Kur'an ifadelerinden birisidir. Burada eğitici birinci derecede Allah'tır. Allah, insanları eğitirken, onların doğasına uygun bir yol izlemeyi dilemiştir. İnsanları doğru yola ulaştırmak için gönderdiği mesajları, tedrici bir yolla iletmek istemiştir. Kur'an'ın topluca indirildiğini "enzele" fiil formuyla anlatan âyetler de vardır. Müfessirler Kur'an'ın topluca indirilişiyle ilgili yorumlarında, vahyin insana indirilişinin değil, metafizik âlemde bir konumda bulunduruluşunun anlatıldığını söylerler. Kur'an vahyinin Hz. Peygambere, dolayısıyla da insanlara bilfiil indirilmesi tedrici yolla, bölüm bölüm gerçekleşmiştir:

*"Sana Kitab'ı gerçek ile ve kendinden öncekini doğrulayıcı olarak indirdi, Tevrât ve İncil'i de indirmişti."*⁵⁶

Yüce Allah Kur'an'ı Hz. Peygambere, önceki kitapları –özellikle Tevrat ve İncil'i- tasdik edici ve ilâhî gerçekleri içeren, açıklayan bir kitap olarak tedricen / peyderpey, safha safha, âyet âyet, sûre sûre indirmiştir. Kur'an bölüm bölüm indirildiği için burada vahyin gönderilişi, "tef'îl" kalıbıyla, azar azar, yavaş yavaş, tekrar tekrar indirme anlamına gelen "tenzîl" kelimesiyle dile getirilmiştir. Tevrat'ın Hz. Mûsa'ya, İncil'in Hz. İsa'ya indirilmesinin ise topluca bir kerede olduğu söylenir.⁵⁷ Bu yüzden Tevrat ve İncil'in indirilmesi Kur'an'da *enzele* kalıbıyla ifade edilir. Bu kitapların hepsinin indiriliş amacı insanları doğruya ulaştırmaktır. İnsanlara düşen görev Allah'ın kitaplarını kabul etmektir.⁵⁸

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/3.

⁵⁷ Said Havva, Tevrat'ın indirilişinin araştırılıp değerlendirilmeye muhtaç olduğunu söyler. Tevrat'ın sadece Levhalar halinde gelen vahiylerden ibaret olması halinde bir defada gelmiş olabileceğini, bunların dışında Tevrat vahiyleri varsa, konunun tartışmayı gerektirdiğini söyler. (Said Havva, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1990, II/253-254)

⁵⁸ ez-Zemahşerî, a.g.e., I/330-331; er-Râzî, a.g.e., III/130; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, I/395; en-Nesefî, a.g.e., I/220-221; el-Beyzâvî, a.g.e., I/148; Celalüddin Muhammed İbn Ahmed el-Mahallî, Cela-

Âl-i İmran üçüncü âyetin hemen ardından gelen dördüncü âyette Kur'an'ın indirilişi "enzele" kalıbıyla anlatılır. *Enzele* kalıbı Kur'an'ın topluca / birden indirilmesi için kullanılan bir kelimedir. Bununla, Kur'an'ın Ramazan ayında, Kadir gecesinde Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına bir kerede, topluca indirilmesi kastedilir. *Tenzîl* ise, Kur'an'ın buradan dünya'ya, Hz. Peygamber'e durum ve ihtiyaçlara göre indirilmesini anlatır. Bundan da anlaşılacağına göre Kur'an'ın *inzâl* ve *tenzîl* olmak üzere iki tür indirilişi söz konusudur.⁵⁹

Bu âyetteki "indirme" ihsan etmek, vermek, bağışlamak anlamlarını ifade eder. İçerdiği, öğretmek, bildirmek, göndermek, bahşetmek, vermek manalarıyla "nezzele" kelimesi, eğitim içerikli ilâhî âlemlerle beşerî âlemi birbirine bağlayan eylemi ifade eder.⁶⁰

Müfessirler, Kur'an'ın bölüm bölüm indirilişini nüzül süreci boyunca gelişen olaylar ve ortam koşulları ile ilişkilendirmişlerdir. Vahyin salt bir bilgi olmadığına, onun insanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere gönderilen değerler manzumesi olduğuna işaret etmişlerdir. Kur'an'dan indirilen her bir bölüm insanların o an için ihtiyaç duydukları bir sorunu gidermiş, ortaya çıkan herhangi bir olayda insanlara yol göstermiştir:

*"Ey insanlar, Allah'a, Elçisine, Elçisine indirdiği Kitab'a ve daha önce indirmiş bulunduğu Kitab'a inanın. Kim Allah'ı meleklerini, kitaplarını, elçilerini ve âhiret gününü inkâr ederse o, uzak bir sapıklığa düşmüştür."*⁶¹

Âyette, mü'minlerden, Allah'a, peygamberine ve peygamberine âyet âyet, kısım kısım, safha safha, vakit vakit indirdiği (tenzîl ettiği) kitaba, ilâhî söze, daha önce indirdiği kitaplara iman etmeleri istenmektedir. Bu âyette, bir defada indirilen diğer kitaplar için *enzele* kelimesi, yirmi üç yıl boyunca, gelişen

lüddin Abdurrahman İbn Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kalem, Kahire, 1966, s. 54; el-Hâzin, a.g.e., I/410; Ebû Muhammed el-Hüseyn İbn Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1995, I/410; Ebussuûd, a.g.e., II/4; İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389 h., II/3; el-Merâğî, a.g.e., I/452; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhûn lî'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990, III/148; Havva, a.g.e., II/253; Esed, a.g.e., s. 88-89; Yazır, a.g.e., I/1020; Bilmen, a.g.e., I/320; Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul, 1992, I/81; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, II/8; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001, III/461.

⁵⁹ eş-Şevkânî, a.g.e., I/395; el-Bursevî, a.g.e., II/3.

⁶⁰ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, III/461.

⁶¹ Nisâ, 4/136.

olaylara, insanların dünya ve âhîret ihtiyaçlarına bağlı olarak kısım kısım indirilen Kur'an vahyi için ise *nezzele* kelimesi kullanılmıştır.⁶²

Kur'an öğretileri doğrultusunda bir toplumun oluşturulması, yetiştirilmesi, Kur'an'ın iniş süreciyle doğru orantılı olarak ortalama yirmi üç yıl sürmüştür. Kur'an'ın eğitim sürecine konu olan değerlerin bilgisinin öğretimi ve bu değerlerin insanlara kazandırılması belli yöntem ve ilkelere uygun olarak gerçekleşmiştir. Bu ilkelerden birisinin "hayâtilik" olduğunu söyleyebiliriz. Vahyin indiriliş sürecinde ilâhî değerler, "hayâtilik" ilkesine göre insanlara öğretilmeye ve benimsetilmeye çalışılmıştır. Bir başka deyişle, indirilen âyetler, gelişen olaylara, insanların o anki ihtiyaç ve sorunlarına uygun tarzda iletilmiştir.

Kur'an'ın insanlara gönderiliş amacı belli bir konuda değil, her alanda ilke olarak insanları bilgilendirmek ve onlara rehberlik etmektir; ilâhî iyiliği, bağıışı, rahmet ve müjdeyi onlara ulaştırmaktır. İnsanların bütün bunları bir anda öğrenmeleri ve özümsemeleri mümkün değildir. Bu yüzden Yüce Allah, mesajlarını belirli aralıklarla, zamana yayarak, bir plan dahilinde iletmeyi dilemiştir:

"Her ümmet içinde, kendi aralarından, aleyhlerine bir şahit getireceğimiz gün, seni de bunların aleyhine şahit getirmiş olacağız. Sana bu Kitab'ı, her şeyi açıklayan ve Müslümanlara yol gösterici, rahmet ve müjde olarak indirdik."⁶³ Âyette geçen *nezzelnâ* ifadesi özel gramatik bir kalıp olup Kur'an'da sık sık, vahyin bir seferde değil, belli bir zaman aralığı içinde adım adım indirildiğini ifade eder. Yüce Allah, Kur'an'ı her şeyi açık bir şekilde açıklamak, bir yol gösterici, rahmet ve mü'minlere müjde olmak üzere ceste ceste indirmiştir.⁶⁴

Bazı âyetlerde Kur'an'ın tenzîlinin hikmetlerinden açıkça bahsedilir. Bunlardan birisinde Kur'an'ın bölüm bölüm indirilmesinin amaçları, "inanırları sağlamlaştırmak", "Müslümanlara yol göstermek ve onları müjdelemek" olarak açıklanır. Bu ifadelerin açıklımalarına baktığımızda, Kur'an'ın gönderilmesinin planlı, programlı ve belli ilke ve yöntemlere uygun şekilde gerçekleştirildiğini farkedebiliriz. İlâhî bilgilerin gönderilişinde toplumun ihtiyaçlarının, muhatapların

⁶² ez-Zemahşerî, a.g.e., I/564; er-Râzî, a.g.e., IV/243-244; İbn Kesîr, a.g.e., I/579; en-Nesefî, a.g.e., I/373; ez-Zuhaylî, a.g.e., V/314; Esed, a.g.e., s. 171; Yazır, a.g.e., III/1496; Çantay, a.g.e., I/146.

⁶³ Nahl, 16/89.

⁶⁴ Esed, a.g.e., s. 548; Yazır, a.g.e., V/3116.

düzey ve koşullarının dikkate alındığını, gönderilecek bilgilerin sırasının, düzenlenmesinin, zamanlamasının en iyi şekilde yapıldığını gözlemleriz:

*"Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman Allah ne indirdiğini bilirken "Sen Allah'a iftira ediyorsun (bu sözleri kendin uydurup Allah'a atıyorsun) derler. Hayır, onların çokları bilmiyorlar. De ki: "İnananları sağlamaştırmak ve Müslümanlara yol gösterici ve müjde olmak üzere onu, Rûhu'l-Kudüs (Cebrâil) Rabb'inden hak ve hikmet gereğince indirdi."*⁶⁵

Âyette "nezzelehû" ifadesi, Kur'an'ın bölüm bölüm gelişen olaylara, ortaya çıkan ihtiyaçlara bağlı olarak indirildiğini anlatır. Bu yolun izlenmesinin amacı, mü'minlerin inançlarındaki kesinliği, kalplerindeki yatışkanlığı artırmak, onları doğruya yönlendirmek, karşılaşılabilecek iyiliklerle müjdelemektir.⁶⁶

Kur'an'da emirler parça parça indirildiği için, bir emri açıklayan emirden sonra başka bir emir indirilirdi. Örneğin, içki ve zina yasağı gibi emirler, yıllarca birbiri ardınca gelen emirlerden oluşmuşlardı.⁶⁷ Kur'an, temel konuların sunulmasını belli bir sraya koyduğu gibi, belli bir konunun öğretilmesinde de belli bir sıralamayı takip eden evreler oluşturmuştur. Bu durum, Kur'an'ın mesajlarını bir program dahilinde sunduğunu, bu programda "sıralama ilkesi"nin dikkate alındığını göstermektedir.

İçki ve zinâ yasağı gibi emirler, kolaydan zora doğru art arda gelen bir sıralama ile sunulmuştur. İçkiyi bırakma alışkanlığını kazandırmak için, hazırlık türünden basit eylemlerin ardından, yeterli alıştırmalar yapılmış ve son aşamada yasaklama kararı verilmiştir. Bu eğitsel uygulama günümüzde küçük adımlar ilkesini esas alan programlı eğitim faaliyetlerine benzemektedir.

Yüce Allah'ın vahyi parça parça göndermesinin hikmetlerinden birisi insan aklının ve kavrama kapasitesinin sınırlı olması, meseleleri bir anda, bir keredede anlayamamasıdır. Bu yüzden Yüce Allah vahyi Cebrail aracılığıyla parça parça göndermiştir. İnsanların bir meseleyi kabiliyet ve kapasitelerine göre kavrayıp bilgi ve inançlarını sağlamaştırabilmeleri için safha safha indirmiştir. İlâhî gerçekler arka arkaya gelmeye devam etmiş, böylece imanları git gide güçlenmiştir. Kur'an, yavaş yavaş konuların ayrıntılarına girmiş, değişik metot-

⁶⁵ Nahl, 16/101-102.

⁶⁶ ez-Zemahşerî, a.g.e., II/610; el-Beyzâvî, a.g.e., I/557; ez-Zuhaylî, a.g.e., XIV/234.

⁶⁷ el-Mevdudî, a.g.e., III/54.

lar izlemiştir. Âyette geçen “İnananları sağlamlaştırmak” ifadesi bu hikmeti anlatır.⁶⁸

Dinî inanç herkeste bir anda güçlü ve sarsılmaz bir yapıda ortaya çıkmaz. İnanç, sürekli olarak, belli aralıklarla desteklenmeye, pekiştirilmeye ihtiyaç duyan psikolojik bir olgudur. İmanın sağlamlığı ve sarsılmazlığı, belli aralıklarla pekiştirilmeye ihtiyaç duyar. İşte vahyin tenzîli sürecinde belli aralıklarla gelen ilâhî âyetler, Allah’a ve onun mesajlarına olan imanı sürekli olarak takviye etmiştir. İmanı her zaman ve zeminde diri, canlı ve bilinç düzeyinde tutmuştur.

Kur’an’ın parça parça indirilmesinin hikmetlerinden bir diğeri, ona tabi olan Müslümanların İslâm’ın tebliği için gerekli talimatı alabilmeleri ve ihtiyaç duydukları anda, tam zamanında çözümler sunmasıdır. Âyette geçen “Müslümanlara yol gösterici olmak” ifadesi, burada sözünü ettiğimiz hikmete işaret eder.⁶⁹

Kur’an’ın Müslümanlara yol gösterici olması, genel manada değerlendirilebileceği gibi, Kur’an’ın tenzili ile de ilişkilendirilebilir. Nitekim bu âyetler de (16/101-102) vahyin bölüm bölüm indirilişiyle ilişkilidir. Vahyin her bir bölümünün, gönderildiği dönemin ve ortamın koşullarına uygun bir içeriği / konuyu ihtiva etmesi, insanların doğrudan o an içinde buldukları sorunları ve ihtiyaçları konu edinmesi, “Kur’an’ın Müslümanlara yol gösterici olması” bağlamında değerlendirilebilir. Vahyin indiriliş evrelerini bir eğitim süreci olarak düşündüğümüzde, hangi konunun ne zaman öğretileceği ve benimsetileceği meselesinde, günlük yaşamın ihtiyaç ve zorunluluklarının belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, günümüzde öğretim planlaması yapılırken riâyet edilen ilkelerin başında gelen “hayâtîlik” ilkesiyle izah edilmektedir.

Kur’an’ın bir defada, bütün halinde indirilmemesinin bir diğer hikmeti de, sıkıntı ve engellemelerle karşılaşan mü’minlere ihtiyaç duydukları cesaret ve müjdenin tekrar tekrar verilmesidir. Ayette geçen, “müjde olmak üzere” ifadesi bu üçüncü hikmeti ima eder.⁷⁰ Müjde; kaygı yerine güven ve iç huzurunu, üzüntü yerine sevinç ve neşeyi, tereddüt yerine kendinden emin olmayı, sıkıntı yerine rahatlamayı getirir. Aşamalı olarak, bölüm bölüm gönderilen Kur’an âyetleri de mü’minler için birer müjde olmuştur. İnen her bir âyet ya da âyet

⁶⁸ el-Mevdudî, a.g.e., III/55; Abdurrahman İbn Nâsır es-Sa’dî, *Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fi Tefşîri Kelâmi’l-Mennân*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 401.

⁶⁹ el-Mevdudî, a.g.e., III/55.

⁷⁰ el-Mevdudî, a.g.e., III/55.

gurubu, onlara psikolojik destek sağlamıştır. Mü'minler, inkârcıların her türlü baskısı karşısında, korku, kaygı, endişe, sıkıntı, üzüntü yaşadıklarında, belli aralıklarla inen âyetler bir müjde gibi, manevî şifa gibi onların kalplerini tedavi etmiştir. Mü'minlerin yaşamış olduğu kaygılara belli aralıklarla müdahale etmiş, yeni indirdiği âyetlerle destek sağlamış, böylece onların korkularıyla başa çıkabilmelerine yardım etmiştir.

Vahyin "yünezzilü" fiil formuyla imâ ettiği tedrici inişi, Yüce Allah'ın planıyla uyum içerisinde. Allah, emir ve tavsiyelerini bir plana göre insana tedrici olarak indirmiş, insanlığın zihinsel ve toplumsal gelişme düzeyine göre bir buyruğu başka bir buyrukla değiştirmiş ve bütün bu süreci Kur'an mesajıyla zirveye taşımıştır.⁷¹

Kur'an, bireysel ve toplumsal değişimi gerçekleştirmek için uyguladığı eğitim sürecinde, mesajlarını arka arkaya göndermiş, bir mesajın öğrenilip yerleşmesinin ardından yenisini getirmiştir. Çoğu tutum ve davranışların ıslahında basitten karmaşığa, temel bilgilerden ayrıntılara doğru giden aşamalardan geçilmesini öngörmüştür.

Bir âyette Yüce Allah, bölüm bölüm indirilen âyetlerin mü'minler üzerinde oluşturduğu etkiden bahsetmiştir. Buna göre belli bir program dahilinde, belli bir sıra ve düzene göre indirilen âyetler, mü'minlerin inanç yapılarında sürekli bir güçlenme, dirilik ve uyanıklık meydana getirmiş; onların tutum ve davranışlarını ilâhî değerlere uygun bir şekle getirmiş, ıslah etmiştir. Âyette sözü edilen inanç ve davranış eğitimi, zamana yayılarak, planlı bir şekilde, bölümler halinde gönderilen ilâhî mesajlar sayesinde gerçekleşmiştir:

*"Biz Kur'an'dan mü'minlere şifa ve rahmet olan şeyler indiriyoruz. Ama bu, zalimlerin zıyanını artırmaktan başka bir katkıda bulunmaz."*⁷²

Yüce Allah, her biri mü'minlere şifa ve rahmet olacak şeyleri peyderpey indirmiştir. Kur'an'dan mü'minlere indirilen her bir şey, onların imanlarını güçlendirmiş, dinî yaşantılarını iyileştirmiştir. "Ve nünezzilü mine'l-Kur'ani", ifadesindeki "min" teb'iz yani bir şeyin kısmını belirtmek içindir. Dolayısıyla burada Kur'an'dan kısım kısım indirilen âyetlerin mü'minlere kazandırdıklarına, bunların her birinin şifa oluşuna işaret edilmektedir.⁷³

⁷¹ Esed, a.g.e., s. 551.

⁷² İsrâ, 17/82.

⁷³ ez-Zemahşerî, a.g.e., II/662; el-Kurtubî, a.g.e., IX/205; ez-Zuhaylî, a.g.e., XV/149; Çantay, a.g.e., II/524.

Kur'an muhataplarına sadece bilgi vermez, aynı zamanda onların duygu ve düşünce dünyalarına müdahale eder, tutum ve davranışlarına şekil verir. Kur'an, ilâhî mesaja muhatap olan insanlar arasında Allah'a saygı ve itaatla yönelen, ilâhî mesajı bir yaşam biçimi olarak kabul eden, ondan öğüt alan kimselerin bulunduğu açıklar. Sonra bu durumu Kur'an'ın tenzîli ile yani bölüm bölüm indirilişiyle ilişkilendirir:

*"Tâ, Hâ. "Ey Muhammed, biz bu Kur'an'ı sana güçlük çekesin diye indirmedik. Ancak Allah'tan korkanlara bir öğüt olarak indirdik. O, yeri ve yüce gökleri yaratan tarafından azar azar indirilmiştir."*⁷⁴ Kur'an Allah'tan korkacak, saygı duyacak kimselere bir öğüt olarak tedricen, "nüzzile tenzilen" (tenzîl tarzında) indirilmiştir.⁷⁵

Kur'an'ın tenzîli, Yüce Allah'ın rahmân ve rahîm sıfatlarının, kullarına olan şefkat ve merhametinin bir yansımasıdır. Yüce Allah hem yol gösterici mesajlarını indirmek suretiyle hem de bunları tedrici olarak göndermek suretiyle kullarına olan merhamet ve sevgisini göstermiştir. Mesajlarını tedrici yolla indirerek, kolaylıkla anlaşılmasına ve içselleştirilmesine fırsat ve imkân sağlamıştır. Böylece insanlara olan şefkat ve iyiliğini ortaya koymuştur:

*"Hâ mîm. "Bu, Rahmân ve Rahîm'den indirilmiştir. Bilen bir toplum için âyetleri açıklanmış, Arapça okunan bir Kitap'tır."*⁷⁶ Kur'an'ın inzâl edilmesinin anlamı, Yüce Allah'ın Kitab'ı Levh-i Mahfûz'da yazması ve bunun muhafazasını Cebrâil'e emretmesidir. Daha sonra Cebrâil'in, bu kitabı Hz. Muhammed'e indirip ulaştırması *tenzîl* diye adlandırılır.⁷⁷ Kur'an'ın *tenzîl*'i bütün insanlığa ve özel olarak da iman eden kimselere bir rahmettir.⁷⁸

Kur'an'ın muhtevası boş ve anlamsız şeyler içermekten uzaktır, aksine o büyük gayelere ve hikmetlere yönelik olarak gönderilmiştir. Kur'an'ı tenzîl suretinde indiren "hüküm" ve "hikmet" sahibi olan Allah'tır. O'nun gönderdiği Kur'an, ilâhî hükümleri yani değerleri ve ilkeleri, büyük hikmetleri yani amaç ve gayeleri içermektedir: *"Ne önünden ne de arkasından onu boşa çıkaracak bir söz*

⁷⁴ Tâhâ, 20/1-4.

⁷⁵ er-Râzî, a.g.e., VIII/7; el-Merâğî, a.g.e., VI/80-81; ez-Zuhaylî, a.g.e., XVI/180; Yazır, a.g.e., V/3318; Çantay, a.g.e., II/564.

⁷⁶ Fussilet, 41/1-3.

⁷⁷ er-Râzî, a.g.e., IX/537.

⁷⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1997, V/3108.

gelmez. O, hüküm ve hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir."⁷⁹ Kur'an, hikmet sahibi Yüce Allah tarafından insanların işlerini yoluna koymak için "tenzîl" edilmiştir.⁸⁰

2- Tenzîl Yönteminin Uygulayıcısı Olarak Hz. Muhammed

Yüce Allah, vahyin tebliğcisi, öğretici konumundaki Hz. Muhammed'i programlı ve aşamalı bir eğitim yöntemi izlemesi konusunda eğitmiştir. Bir tebliğci, eğitimci olarak görevlendirdiği Hz. Muhammed'e eğitimin en temel yöntemlerini öğretmiş ve bu yöntemleri uygulamasını ondan istemiştir.

Yüce Allah bir âyette (76/23) Kur'an'ın bölüm bölüm indirilişini sabır olgusuyla ilişkilendirmiştir. Burada sabretmesi istenen kişi, ilâhî mesajları insanlara ileten Hz. Peygamber'dir. Her insan gibi o da getirdiği mesajların insanlar tarafından bir an önce kabul edilip hayata geçirilmesini istemektedir. Oysa Allah Hz. Peygamberden sabretmesini isteyerek, insanlara yeterli zamanı tanımasını, bireylerin ve toplumların değişiminin zaman alacağını ve değişimin tedrici surette gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Böylece Yüce Allah, toplumu eğiten bir eğitimcinin hangi yöntemlere uyması gerektiğine işaret etmektedir. Yine aynı âyette (76/23) Yüce Allah, vahyin tedrici olarak indirilişini Kendi'ne nisbet etmiştir. Bu da gösteriyor ki, tedricilik, ilâhî bir eğitim yöntemidir. İnsan doğasını tedrici yöntemle uygun olarak yaratan ve bu yöntemi bizzat uygulayan, Allah'ın Kendi'sidir:

*"Resûlüm! Biz, Kur'an'ı sana peyderpey indirdik. Artık Rabbinin hükmüne boyun eğip sabret; onlardan hiçbir günahkâra yahut hiçbir nanköre boyun eğme."*⁸¹

Yüce Allah bu âyette "innâ" (muhakkak biz) zamirinden sonra tekrar "nahnu" (biz) zamirini getirerek Kur'an'ın indirilişini zihinlerde ve kalplerde pekiştirmek istemiştir. Onun Kendi'si tarafından indirildiğini tekrar tekrar pekiştirmiştir. Âyette "nezzelnâ" ifadesinin kullanımı tercih edilerek, Kur'an'ın parça parça indirilişinin hikmete uygun, doğru ve yerinde bir uygulama olduğu düşüncesinin de peygamberin gönlüne yerleştirilmesi amaçlanmıştır.⁸²

Tenzîlin, ilâhî mesajların insanlara nasıl öğretildiği ve benimsetildiği bir eğitim programı olduğunu düşünecek olursak, bu programın hazırlayıcısının, düzenleyicisinin Yüce Allah olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'da tenzîl adı veri-

⁷⁹ Fussilet, 41/158.

⁸⁰ el-Kâsimî, a.g.e., VI/158.

⁸¹ İnsan, 76/23.

⁸² İbn Âşûr, XIV/402-403; Havva, XV/498-499.

len ve ilâhî bilgilerin öğretilmesini amaç edinen eğitim programının ilk uygulayıcı ise Hz. Muhammed olmuştur. Hz. Muhammed ilâhî eğitim programını insanlara uygulayan ilk eğitimcidir. O, Kur'an'ın değerler eğitimini gelişigüzel değil, tenzîl adı verilen bir programa uygun olarak gerçekleştirmiştir. Yüce Allah, Peygamberini yani eğitimcisini, öncelikle bir öğretim programına uygun olarak faaliyet göstermesi gerektiğine inandırmış, sonra da bu programa uygun olarak faaliyet gösterebilmesi için ona rehberlik etmiştir.

Kuşkusuz Kur'an'ı Hz. Peygambere parça parça, ceste ceste, vakit vakit indiren Yüce Allah'tır. Bu âyette vahyin tedriciliği "nezzelnâ" fiil kalıbında ifadesini bulmaktadır. Kur'an'ın bir bütün halinde değil, yirmi üç yıla yakın bir süre içerisinde parça parça gönderilmesinin birçok hikmetleri vardır. Bu âyetin içinde yer aldığı pasaj dikkate alındığında ilk akla gelen hikmetler şunlardır: Kur'an'ın parça parça indirilmesinin hikmeti, insanlara sorumlu oldukları teşvik ve sakındırmaları hatırlatmak, müslümanların günlük sorunlarını çözüme kavuşturmak, içinde buldukları koşullara uygun tavsiyelerde bulunmak, maruz kaldıkları sıkıntıları hafifletmek, onlara moral ve teselli sağlamak, Allah'a olan imanlarını sağlamlaştırıp artırmaktır. Örneğin bu hikmete bağlı olarak savaşa izin veren vahiy Müslümanların beklentisinden daha geç gelmiştir. Tenzîl'in amacı, özellikle de inkârcıların Kur'an'ı büyü ve kehanet gibi nitelemeleri karşısında peygamberin kalbini kararlı kılmak, rahatlatmak, oluşan olumsuz duyguları gidermektir. Kur'an'ın kolay ve doğru bir şekilde öğrenilmesini, anlaşılmasını, ezberlenmesini⁸³ ve benliklerde iyice yerleşmesini temin etmektir.⁸⁴

⁸³ Hz. Peygamber kısım kısım indirilen âyetleri yine aynı süreç içerisinde kısım kısım öğretmiştir. Kur'an'ın bölüm bölüm indirilmesi Müslümanlar için Kur'an'ın ezberlenmesini, anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Özellikle Kur'an'ın ilk muhataplarının genelini okuma yazma bilmeyişi bu kolaylaştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Eğer Kur'an birden indirilseydi, insanlar onu ezberlemekten aciz, öğrenip anlamaktan yoksun kalacaklardı. Kur'an'ın bölüm bölüm inmesi, onun ezberlenmesine, manalarının kolaylıkla anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Âyet ya da âyet gurupları halinde gönderilen Kur'an, sahabeler tarafından ezberlenmiş ve manaları içselleştirilmiştir. (Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1992, s. 111; Muhammed Ali Sâbûnî, *Kur'an İlimleri*, Çev. Zeynel Abidin Tathlıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 52; Osman Keskiöğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1987, s. 63)

⁸⁴ Bkz., ez-Zemahşerî, a.g.e., IV/661; er-Râzî, a.g.e., X/758; el-Kurtubî, a.g.e., XIX/97; eş-Şevkânî, a.g.e., V/440; el-Hâzin, a.g.e., VI/34; el-Beyzâvî, a.g.e., II/554; Ebussuûd, a.g.e., IX/75; el-Bursevî, X/277; el-Merâğî, a.g.e., X/285; ez-Zuhaylî, a.g.e., XXIX/304; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, V/488; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., III/496; el-Mevdudî, a.g.e., VI/519; Esed, a.g.e., s. 1218; Bilmen, a.g.e., VIII/3924; Çantay, III/1127; Ateş, X/249; Yıldırım, a.g.e.,

Müfessirler, Kur'an'ın tenzilin amaçları arasında, başta Hz. Peygamber olmak üzere ona tâbi olan Müslümanların sıkıntılarını hafifletmek, üzüntülerini gidermek gibi psikolojik destek sağlayan hususlara dikkat çekerler. Özellikle İslâmî tebliğin Mekke aşamasında Hz. Peygamber ve Müslümanlar fiilî ve psikolojik baskı altına alındılar. Doğal olarak bu baskılar, kaygı, endişe, korku, üzüntü gibi duygu durumlarının ortaya çıkmasına sebep oldu. Yüce Allah, belli aralıklarla indirdiği âyetler aracılığıyla, mü'minlere sürekli güven telkin etti, onlarda kaygı ve korku oluşturan durumları her defasında büyümeden söndürdü.

Müfessirlerin yorumlarına baktığımızda, tenzîlin hikmetleri arasında, Müslümanların günlük sorunlarını çözüme kavuşturmak, içinde buldukları koşullara uygun tavsiye ve yönlendirmelerde bulunmak gibi hususları saydıklarını görürüz. Bu durumda şu tespitte bulunulabilir: Vahyin bölüm bölüm indirilmesi, insanların ilâhî ilkeler doğrultusunda planlı bir eğitime tabi tutulduğunu ve bu öğretimin planlaması yapılırken "hayâtilik" ilkesine riâyet edildiğini gösterir.

Müfessirler, tenzîl olgusunun izahını yaparken, bu durumu vahyin vakit vakit indirilmesi şeklinde gerçekleştirdiğini açıklamışlardır. Böylece tenzîl etkinliğinde "süre" olgusuna dikkat çekmişlerdir. *Tenzîl*'in amacı, belli hedeflere yönelik olarak, belli bir gelişimin sağlanmasıdır. Bunun için de, belli bir zaman sürecinde belli sıklıklarla gerçekleştirilen ve belli aralıklarla tekrarlanan öğrenme yaşantılarına ihtiyaç vardır. İşte *tenzîl* olgusu, vahyin öğrenilmesinde ihtiyaç duyulan süreye, konuların sunulduğundaki zaman aralıklarına işaret eder.

Kur'an'ın tedrici olarak indirilişiyle, insanın tedrici olarak gelişmesi ve olgunlaşması esası arasında bir uygunluk vardır. Âyette, (76/23) olgunluğu elde edebilmek için kademeli gelişim seyri göstermek, olumlu sonuçlar elde edebilmek için adım adım ilerlemek gerektiği belirtilmektedir. Kur'an, bu amacı gerçekleştirebilmek için burada "sabır" tavsiye etmekte, acele etmeden, Allah hükmü verinceye kadar beklemeyi önermektedir.⁸⁵

Tenzîl olgusu, vahyin öğretiminde sadece aşamalılığı değil, hangi aşamada ne kadar süre beklemenin gereğini de vurgular. Çünkü yeterli zaman tanımadan aceleyle geçirilen öğrenme aşamaları, eğitimde hedeflenen amaçlara ulaşmayı sağlamayabilir.

XII/6514; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, VIII/131.

⁸⁵ Yazır, a.g.e., VIII/5513; Yıldırım, a.g.e., XII/6515.

Bir eğitim programının kusursuz ve iyi planlanması tek başına yeterli değildir. Bunun yanında o programı uygulayabilmek için gerekli teknik eğitimi ve karakter eğitimini almış eğitimcilere ihtiyaç vardır. Her iş gibi bir eğitim programının uygulanması, sabır, kararlılık, azim gibi üstün karakter özellikleri, fedâkârlık ve adanmışlık gibi erdemleri gerektirir. Yüce Allah, “tenzîl” adını verdiği yirmi üç yıllık programın uygulanması için seçtiği Hz. Muhammed’i aynı zamanda kişilik açısından da eğitmiştir. Bu programın uygulayıcısının başta sabır olmak üzere pek çok erdemi taşıması gerektiğini açıklamıştır.

Bazı âyetlerde Kur’an’ın bölüm bölüm, zamana yayılarak, tedrici olarak indirilişi, tekrara varan, pekiştirilmiş bir anlatımla vurgulanır. Bu âyetlerden birisinde (17/106) Kur’an’ın bölüm bölüm parçalara ayrıldığı, bu bölümlerin dura dura okunması gerektiği anlatılır. Ayrıca Kur’an’ın tedrici olarak indirilişi *nezzele* fiili ve *tenzîl* mastarı arka arkaya kullanılarak vurgulu bir şekilde aktarılır. Çoğu âyette Yüce Allah, Kur’an’ı tenzîl yoluyla indirdiğini açıklayarak tedricilik yöntemine vurgu yapar. Burada ayrıca, Hz. Peygamber’den de, Kur’an’ı insanlara ağır ağır okuması istenir. Yüce Allah, sık sık Kendi zâtına nisbet ettiği tenzîl olgusunu yani tedrici mesaj gönderme eylemini, Hz. Peygamber’in de uygulamasını ister:

“Onu, insanlara ağır ağır okuman için okuma parçalarına ayırdık ve onu azar azar indirdik.”⁸⁶

Bu âyet Kur’an’ın inzâl yöntemini ve bu yöntemin amacını açıklamaktadır. Kur’an, zaman ve zeminin öncelikli ihtiyaçlarına göre, hikmete, dünya ve âhiret maslahatının gereklerine uygun olarak, birtakım olayların arka arkaya gelişmesine bağlı olarak yaklaşık yirmi üç yılda, pasajlar halinde bölüm bölüm indirilmiştir.⁸⁷

Vahyin tedrici olarak indirilişinde dikkat çeken en önemli meselelerden birisi, vahyin bölüm bölüm yeni gelişmelere paralel olarak indirilmesidir. Yüce Allah böylece, bireysel ve toplumsal gelişmenin ilâhî irade doğrultusunda şekillenmesini, ortaya çıkan sorunların yine aynı yolla çözülmesini dilemiştir.⁸⁸

Vahyin indiriliş sürecinde, gönderilen vahiy parçalarının gönderildiği zaman, mekân ve olaylarla birebir ilişkisi vardır. Vahiy sürecini, birey ve toplumu eğiten bir program olarak düşünecek olursak, Kur’an’ın izlediği eğitim

⁸⁶ Kehf, 17/106.

⁸⁷ ez-Zuhaylî, a.g.e., XV/185; Bilmen, a.g.e., IV/1926; Duman, *Beyânu'l-Hak*, I/488.

⁸⁸ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1996, s. 77.

programının işlevselliğini fark ederiz. Vahiy yoluyla gelen her mesajın gerçek hayatta bir karşılığının olduğunu, insanların belli bir ihtiyacını karşıladığını görürüz.

Kur'an'ın amacı toplumları eğitmek, onlara bir düzen kazandırmaktır. İlâhî düzeni insanlığa en uygun / olgun yöntemlerle öğretmektir. Bu eğitsel yöntemlere uygun olarak Kur'an, toplumun ihtiyaçlarını gözetecek şekilde bölüm bölüm indirilmiştir. Böylece hedeflenen inanç ve davranışların insanlara kazandırılması için uzun bir zaman dilimi tahsis edilmiş, hazırlık aşamasından başlayarak bölüm bölüm sonuç aşamasına kadar devam eden eğitim yöntemi izlenmiştir.⁸⁹

Öğrenme süreci sadece belli bir bilgiyi bilişsel olarak algılamayı değil de, onu benimsemeyi, davranış haline getirmeyi hedefliyorsa, bu tür öğrenme çeşidi uzun zaman gerektirir. Eğer bir toplumu inanç ve davranış açısından yeniden inşa etmek istiyorsak, bu durum yıllar alabilir. Nitekim Yüce Allah, Kur'an ilkeleri doğrultusunda bir toplum inşa edebilmek için yirmi üç yıllık bir gelişim sürecini takdir etmiştir.

Kur'an'ın tutum ve davranış eğitiminde takip ettiği yöntemlerde hazırlıktan sonuca doğru uzanan aşamalara rastlarız. Hazırlık aşamasında mesajlar genellikle basit ve kolay yükümlülüklerden, temel kavramlardan ibarettir. İlerleyen aşamalarda, mesajlar gittikçe karmaşık, zor ve ayrıntılı bir hal alır; temel kavramların yerini ileri düzeyde konular işgal eder.

Kur'an'ın yirmi üç senede, âyet âyet, sûre sûre inmesinin sebebi, âyet âyet bireylerin benliğine, toplumun yaşantısına kazandırılması içindir. İlâhî mesajları, çeliğe su verir gibi, yavaş yavaş ve azar azar mü'minlerin kalplerine indirmek ve âyetler üzerinde dura dura ve özümseyerek okumaktır. Yüce Allah Kur'an'ı insanlar, içindeki gerçek ve doğruları düşünsünler, inceliklerine kolayca vakıf olsunlar, yavaş yavaş, ağır ağır, zamana yayarak okusunlar, kolayca anlayıp ezberlesinler diye bölüm bölüm indirmiştir. İlkelerden ayrıntılı kurallara doğru insanların her türlü ihtiyaç, maslahat ve durumlarının gereklerine uygun olacak şekilde tedricen indirmiştir. İlâhî emirlerin hepsini birden insanlara duyurmak, onlara, kabul edilmesi, yerine getirilmesi zor bir durum olarak gelebilir, hatta nefret uyandırabilir. Yükümlülüklerin yavaş yavaş benliklerde yer etmesi, insanların ilâhî dine yavaş yavaş alıştırmaları için Kur'an birden değil, safha safha gönderilmiştir. İnsanın ruhsal gelişiminin, akıl ve ahlâk olgunluğunun bir gereği olarak, kulların menfaatına uygun düşecek şekilde kısım

⁸⁹ Kutub, a.g.e., IV/2253.

kısım nazil olmuştur. Bu bağlamda günümüz Müslümanları, âyetler yeni ini-yormuş gibi gönüllerini Kur'an'a açmalı, ağır ağır manasını anlayarak, anladığı üzerinde düşünerek ve yaşantısında uygulayarak okumalıdır. Kur'an'dan her bir hizip, aşır, hatta âyet bile başlı başına uyarı ve müjde içeren bir tür ders-tir.⁹⁰

Yüce Allah bir yandan Kur'an'ı bölüm bölüm indirdiğini açıklarken, öte yandan Hz. Peygamber'e, onu insanlara ağır ağır okumasını istemiştir. Kur'an'ı insanlara azar azar, yavaş yavaş öğretmeyi, Kur'an'ın aşamalı olarak indirilişiy-le ilişkilendirmiştir. Müfessirlerin yorumlarında görüldüğü gibi, tenzilin ve buna bağlı olarak Kur'an'ı ağır ağır okumalarının amaçlarından birisi, Kur'an'ın kolayca anlaşılmasını ve ezberlenmesini sağlamaktır. Bunun yolu da, Kur'an âyetlerini üzerinde dura dura okumaktan, bu okuyuşu belli bir zamana yaymaktan geçmektedir.

Yüce Allah, Hz. Peygamberi bir eğitimci olarak görevlendirmiştir. İlâhî mesajları insanlara belletmesini, açıklamasını, kavratmasını istemiştir. İlâhî mesajlara uygun olarak yaşama, inanç ve davranış tarzı geliştirme noktasında insanlara rehberlik etmesini istemiştir. Hz. Peygamber de Allah'ın yol göster-mesiyle insanları eğitmiştir. İlâhî bilgiler, bir program dahilinde, belli bir sıraya göre Hz. Peygambere iletildiğinden o da bu bilgileri aynı plana ve düzene uy-gun olarak insanlara aktarmış ve öğretmiştir. Böylece aşamalı bir eğitim süreci gerçekleştirilmiştir:

*"Açık kanıtları ve Kitap'ları. Sana da o Zikr'i indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar."*⁹¹

Allah'ın kitap göndermesinin, onun bir insan / peygamber tarafından parça parça sunulmasının amacı, anlamlarının açıklanması, şüphe ve belirsiz-liklerin açıklığa kavuşturulması, yapılan itirazlara cevap verilmesidir. Diğer taraftan peygamber, Kitab'a inananlara, hayatın her yönünde rehberlik eder ve

⁹⁰ Bkz., er-Râzî, a.g.e., VII/417; Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz, III/279; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Çâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, III/491; eş-Şevkânî, a.g.e., III/329; İbn Kesîr, a.g.e., III/72; el-Kâsimî, a.g.e., IV/636; el-Merâğî, a.g.e., V/366; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, II/400-401; el-Cezâirî, a.g.e., III/232; ez-Zuhaylî, a.g.e., XV/185; es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, II/179; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Çev. Mustafa Altınkaya ve diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, II/385; Yazır, a.g.e., V/3212-3213; Bil-men, a.g.e., IV/1926; Ateş, a.g.e., V/257; Duman, *Beyânu'l-Hak*, I/488; Toptaş, a.g.e., IV/456-457.

⁹¹ Nahl, 16/44.

kendi mükemmel hayat tarzını onların gözü önüne serer. İnsanları gerek birey gerekse toplum olarak Kur'an'ın ilke ve öğretileri doğrultusunda eğitir.⁹²

3. İnkârcıların İddialarına Cevap Olarak Vahyin "Tenzil"i

İnkârcıların, Kur'an'ın ilâhî söz olmadığını kanıtlamak için ileri sürdükleri bahanelerden birisi, Kur'an'ın toptan bir kerede değil, bölüm bölüm indirilmiş olmasıdır. Yüce Allah, inkârcıların bahane ve beklentilerinin aksine, Kur'an'ın bölüm bölüm, aşama aşama indirildiğini açıklamıştır. Kur'an'ın bölüm bölüm indirilişinin bazı gayelerine açıklık getirmiştir. Bunlar arasında peygambere ve ona tâbi olanlara moral, ümit, cesaret aşlamak, Kur'an'ın öğrenilmesini ve özümsemesini kolaylaştırmak gibi amaçlar sayılmıştır. Ayrıca müfessirler, Kur'an'ın indiriliş süreci üzerinde yaptıkları değerlendirmelerden hareketle, Kur'an'ın aşama aşama gönderilmesinin amaçlarına ilişkin birtakım yaklaşımlar geliştirmişlerdir:

"İnkâr edenler: "Kur'an, ona bir defada indirilmeli değil miydi?" dediler. Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk."⁹³

Bu âyette "nezele" fiili, "enzele" anlamında kullanılmıştır. İnkârcılar, Kur'an'ın topluca indirilmesi gerektiği yönündeki iddialarını "nezele" fiiliyle dile getirmişlerdir.⁹⁴

İnkârcılar, düşmanlıkları ve çekememezlikleri yüzünden ilâhî gerçeklikleri kabul etmemişler, "Kur'an peygamberlik iddiasında bulunan kimseye toplu halde indirilmiş olmalı değil miydi?" şeklinde inatla, anlamsız bir itirazda bulunmuşlardır. Onlara göre, Kur'an da, Tevrat, İncil, Zebur gibi birden indirilmeliydi, tedricen gönderilmemeliydi. Kur'an gerçekten Allah sözü olsaydı, bir defada, bütün olarak indirilmeliydi. Onların bu iddialarına cevap olarak Yüce Allah, Kur'an'ın tedricen indirilişinin gerekçelerini açıklamıştır.⁹⁵ Kur'an'da "kezâlik" (böylece) diye başlayan cümleyle inkârcıların iddialarına cevap ve-

⁹² el-Mevdudî, a.g.e., III/28-29.

⁹³ Furkân, 25/32.

⁹⁴ ez-Zemahşerî, a.g.e., III/270; en-Nesefî, a.g.e., III/243.

⁹⁵ el-Kurtubî, a.g.e., XIII/20-21; İbn Kesîr, a.g.e., III/330; en-Nesefî, a.g.e., III/243; el-Cezâirî, a.g.e., III/612; ez-Zuhaylî, a.g.e., XIX/58; es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II/362; el-Mevdudî, a.g.e., III/526-527; Yazır, a.g.e., V/4584; Bilmen, a.g.e., V/2410-2411.

rilmiştir. Bir anlamda onlara, önemli gerekçelere / hikmetlere bağlı olarak Kur'an parça parça indirilmiştir, denilmiştir.⁹⁶

Yüce Allah burada "Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için böyle (parça parça indirdik)" buyurarak şu hikmete vurgu yapmıştır: Cebrâil'in, Hz. Peygambere zaman zaman Kur'an âyetlerini getirmesi, böylece Hz. Peygamber'le sık sık bir araya gelmesi, onun kalbini güçlendirmekte, cesaretle doldurmakta ve teselli etmekteydi.⁹⁷ Peygamberliği boyunca Hz. Peygambere zaman zaman düşmanlık ve eziyet ediliyor, kalbini hüznlendirecek söylentiler çıkarılıyordu. Bunlara cevap olarak zaman zaman indirilen âyetler onu teselli etmekte, yüreklendirmekte, ümit tazelemekte, tebliğ görevini yerine getirmeye hazırlamakta, gayret ve kararlılığını diri tutmaktaydı. Hak ile batıl mücadelesinde Hz. Peygamberin yanında onun müntesiplerinin de moral kazanmasını sağlamaktaydı. Yüce Allah, Hz. Muhammed'i peygamberlikle görevlendirdikten sonra, onu sıkıntı ve eziyetlerle baş başa bırakmamıştır. Peygamber'in mücadelesinin her aşamasını izlemiş ve gerektiği her durumda ona yol göstermiştir.⁹⁸

Kur'an'ın tedrici olarak indirilişi, hem Hz. Peygamber hem de ona tabi olan mü'minler için terapi edici bir süreç olmuştur. İslâmî tebliğin ilk evrelerinde Müslümanlara uygulanan baskı ve şiddetin boyutları dikkate alınacak olursa, onların böyle bir terapiye duydukları ihtiyaç kendiliğinden anlaşılır. Mü'minlerin içine düştükleri sıkıntı ve kaygılar, belli aralıklarla tedavi edilmiş, yapılan baskılar ve uygulanan şiddet böylece etkisiz kılınmıştır. İnkârcıların mü'minler üzerinde oluşturmak istediği, korku, kaygı, moral bozukluğu ve ümitsizlik gibi olumsuz duygular, sistematik olarak gönderilen Kur'an pasajları sayesinde etkisizleştirilmiş, söndürülmüştür. Kur'an'ın uyguladığı tedricî terapi

⁹⁶ ez-Zemahşerî, a.g.e., III/270; el-Cezâirî, a.g.e., III/612; ez-Zuhaylî, a.g.e., XIX/58.

⁹⁷ Bazı yorumculara göre, Kur'an'ın bölümler halinde indirilmesinin hikmeti sadece Hz. Peygamberin kalbinin pekiştirilmesinden ibaret değildir. Kur'an'da geçen "kalbi pekiştirmek" ifadesi, ilk günlerde vahyin Hz. Peygambere zor geldiğine, vahyin ilk muhatabı olan kültürün uzun bir metnin ağırlığını taşımaya güç yetiremeyeceğine işaret eder. Burada vahyin ilk alıcısının durumunun gözletildiğine işaret vardır. (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, Çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, s. 127)

⁹⁸ er-Râzî, a.g.e., VIII/457; el-Endelûsî, a.g.e., IV/209; el-Mâverdî, a.g.e., IV/144; el-Beyzâvî, a.g.e., II/140; İzzuddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm ed-Dîmeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, II/424; eş-Şankî, a.g.e., VI/51; el-Kâsimî, a.g.e., V/342; el-Merâğî, a.g.e., VII/11; el-Cezâirî, a.g.e., III/612; el-Mevdudî, a.g.e., III/527; Bilmen, a.g.e., V/2411; Ateş, a.g.e., VI/257; Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Eylül Yayınları, İstanbul, 2003, s. 296.

yönteminin modern psikiyatri alanında da değerlendirildiğini biliyoruz.⁹⁹ Tedricilik, günümüzde bir tür davranış terapisi tekniği olarak, özellikle kaygı, korku gibi duygu bozukluklarının tedavisinde tercih edilen bir yöntemdir.

Müfessirlerin, vahyin parça parça indirilişi ile ilgili olarak âyetten çıkardıkları bir diğer hikmet ise şudur: Vahyin parça parça indirilmesi Müslümanlar için bir kolaylık oluşturmuştur. Kur'an bir anda toptan gönderilmiş olsaydı Müslümanlar bütün dinî değer ve ilkelerle bir anda sorumlu tutulacaklardı ve bu durum onlara ağır gelecekti. Vahyin tedricen gelmesi, onların dinî hükümleri kolayca içselleştirmesini, onlara alışmalarını, yükümlülüklerini kabullenmelerini sağlamıştır. Mesaj ve öğretiler, tedrici yoluyla mü'minlerin benliklerinde / zihinlerinde iyice yer etmiş, değişik zamanlarda, değişik üsluplarla okunan âyetlerden yararlanmışlardır.¹⁰⁰

Kur'an'da toplumun sosyal yapısında köklü değişiklikler yapan hükümler vardır. Bu hükümler birden bire inseydi toplumsal değişim güç olurdu. Bundan dolayı hükümler yeri ve zamanı geldikçe indirilmiş, halka yavaş yavaş anlatılmış, tedricen uygulamaya geçirilmiştir. İnsanların algılama düzeylerini Kur'an'ı kavramaya ve benimsemeye uygun hale getirebilmek için tedrici bir yol izlenmiştir.¹⁰¹

Dinin karşılaştığı en büyük sorunlardan birisi, "köklü alışkanlıkları" değiştirmektir. Köklü alışkanlıklar, dinin mesajlarına, önerdiği toplumsal değerlere büyük direnç gösterirler. Toplumlarda yerleşmiş, kökleşmiş âdet ve gelenek-

⁹⁹ Tedriciliğin Psikolojik Tedavide Kullanılması: Tedricî maruz bırakma bir başka deyişle sistematik duyarsızlaştırma, bir tür davranış terapisi tekniğidir. Bu terapide hasta ilk aşamada korku uyandıran bir uyarıcıya maruz bırakılır. Daha sonraki aşamada hasta bu uyarıcı karşısında yaşadığı kaygıdan kurtulunca, öncekinden daha korkutucu bir uyarıcıya maruz bırakılır. Bu süreç söz konusu kaygı tepkileri ortadan kalkıncaya kadar aşamalı olarak devam eder. Tedavinin amacı, kişiye kaygı ve korku veren nesne, kişi ve durumları saptadıktan sonra, önce imgelem ve tasarlama yoluyla, sonra yavaş yavaş söz konusu nesne, kişi ve durumlarla hastayı karşılaştırıp ortaya çıkan aşırı duygulanım ve coşkuyu söndürmektir. Bu yöntem gerçek hayatta uygulandığında "tedrici / kademeli karşı karşıya bırakma" adını alır. (Harold I. Kaplan, Benjamin J. Sadock, *Klinik Psikiyatri El Kitabı*, Çev. Okan Çalıyurt, Cengiz Tuğlu, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 1999, s. 269; Özcan Köknel, *Genel ve Klinik Psikiyatri*, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 314; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 731)

¹⁰⁰ er-Râzî, a.g.e., VIII/457; el-Merâğî, a.g.e., VII/11; ez-Zuhaylî, a.g.e., XIX/59; el-Mevdudî, a.g.e., III/527; Bilmen, a.g.e., V/2411.

¹⁰¹ Derveze, a.g.e., II/66; Ateş, a.g.e., VI/257; Bkz., Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, Çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987, I/102.

ler vardır. Bunların değiştirilmesi teklif edildiğinde toplum derhal reaksiyon gösterir ve “durumumuzu asla değiştirmeyiz” diye tepki verir. Başarılı bir eğitim yöntemi izlemek ve böylece toplumda kökleşmiş gelenekleri değiştirebilmek için Kur’an bölüm bölüm nazil olmuştur. İnsanların benliklerini yeni hükümleri kabule alıştırmak için, hükümler aşama aşama gelmiştir.¹⁰²

Kur’an, bireylerin ve toplumların ruhlarına işlemiş köklü alışkanlıklarla, yüzeysel olguları birbirinden ayrı değerlendirir. Çünkü bireylerin ve toplumların benliklerine kök salmış olan alışkanlıklar bilinçli olarak yapılan eylemler halini alırlar. Toplumsal yapıda derin kökleri olan eylemler gelenek ve kurumsal örfler haline gelirler. İşte Kur’an, toplumların bu tür köklü gelenekleri karşısında, onları düzeltir ve değiştirirken ağır ve ihtiyatlı davranmayı tavsiye ve teşvik eder, aceleyle plansız bir şekilde hareket etmenin doğru olmadığına dikkat çeker.¹⁰³

Bazı dinî ilkeler, toplumun durumuna, içselleştirdikleri inanç ve alışkanlıkların özelliklerine göre, Kur’an vahyinin ilk aşamasında indirilmiştir. Zamanla Kur’an mesajları toplumun bazı özelliklerini yönlendirip değiştirmeye başlayınca, onları dinin diğer ilkelerini de kabule hazır hale getirince, adım adım yeni hükümler gönderilmiş ve Câhiliye devri alışkanlıkları giderilmiştir. Eğer Kur’an bir kerede indirilseydi, yeni ilkelerin ve değerlerin toplumda yerleşmesi mümkün olmazdı. İmanla ilgili konuları, ibadetlerle ilgili konularla aynı anda sunmak, olumlu sonuç vermeyebilir. İmanı içselleştirmemiş bir insana ibadeti teklif etmek yersiz ve anlamsız olabilir. Bu yüzden ilk aşamada imanın altyapısı hazırlanmalı, sonra bu zemin üzerine ibadetler bina edilmelidir. Nitekim Kur’an’dan ilk dönem inen yani Mekkî olarak nitelenen âyetler imanla, Allah yolunda sabırla, güzel öğütle dine davetle, ikinci dönem inen yani Medenî diye isimlendirilen âyetler ibadetlerle, bireyin toplumdaki ilişkileriyle ve toplumlar arası ilişkilerle ilgilidirler. Kur’an’ın bu yöntemi bize şunu gösteriyor ki, bir insana bir davranışı yaptırabilmek için önce insanı ona inandırmak lazımdır. Kur’an âyetlerinin belli bir sistem dahilinde parça parça gelişi, gelişigüzel bir durum değildir. Bu yolla imandan ibadete, oradan da ahlâka doğru giden bir yol izlenmiştir. Öncelikle tevhîd ve âhiret inancının öğretilmesiyle, bozuk inançların düzeltilmesiyle, insanların Allah’a ortak koşmaktan uzaklaştırılmasıyla işe başlanmıştır. Helâl ve harama dair hükümler, emir ve yasaklar bir müddet geciktirilmiştir. Sonra ibadetlerle yükümlü tutma aşamasına geçilmiş, insanca yaşayabilmeleri için gerekli olan ahlâk eğitimine tabi tutulmuşlardır.

¹⁰² ez-Zuhaylî, a.g.e., XIX/59; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, I/259.

¹⁰³ Subhi es-Sâlih, *Kur’an İlimleri*, Çev. M. Said Şimşek, Esra Yayınları, İstanbul, 1994, s. 59.

Önce namaz farz kılınmış, sonra bunları zekât ve orucun farz kılınması takip etmiş, hac ibadetiyle bu alandaki yükümlülük tamamlanmıştır. Sonra büyük günah sayılan ahlâkî kusurlardan uzak durmayı emreden yükümlülükler getirilmiş, sonra aşamalı olarak diğer küçük ahlâkî kusurlardan uzak durmayı emreden kurallar konulmuştur.¹⁰⁴

Kur'an mesajlarının yirmi üç yıla yayılması belli bir plan dahilinde gerçekleşmiştir. Vahyin içeriğini oluşturan konular belli bir sıraya göre gönderilmiştir. Bu sıralamadaki en belirgin ayırım Mekkî ve Medenî âyetler ayırımıdır. Birinci aşamada yani Mekke döneminde sağlıklı bir inanç oluşturmayı hedefleyen mesajlar gönderilmiştir. Medine döneminde ise, daha çok insanların tutum ve davranışlarını düzeltmeye yönelik mesajlar hakimdir. İlâhî mesajlar temel hazırlık evresiyle başlamış, öğrenilen ve yerleşen her mesajın ardından, sıradaki yeni mesaj insanların kabullerine sunulmuştur. Sunulan her mesaj bir sonraki mesaj için hazırlık olmuştur. Böylece yaklaşık yirmi üç yıl boyunca mesajlar belli bir düzen halinde sunulmuş ve tamamlanuncaya kadar devam etmiştir. Tek başına mesaj konusu olan birçok mesele, önce hazırlık, ardından da alıştırma aşamaları ve son olarak da sonuçlandırma aşaması gibi evrelere ayrılarak sunulmuştur.

Tenzîl olgusu, Kur'an'ı öğrenme sürecini düzenlemiş, sıralı bir gelişim kaydetmiş, her bir öğrenim yaşantısı bir öncekinin üzerine inşa edilmiştir. Kur'an'da insanlara öğretilmek ve kazandırılmak istenen konular, tutum ve alışkanlıklar ana meseleler ve tâli meseleler halinde indirilmiştir. *Tenzîl* olgusu, sıralama ilkesi uyarınca, hangi mesajın, hangi düzende insanlara sunulacağını belirlemiştir. *Tenzîl* olgusu, hangi mesajın birinci, ikinci ya da üçüncü sırada sunulması gerektiği konusunda peygambere yol göstermiştir. Vahyin belli bir düzen içerisinde sunulması, ulaştırılmak istenen mesajların planlanan süre yani yaklaşık yirmi üç yıl içerisinde topluma kazandırılmasını sağlamıştır. Bu sayede Kur'an mesajlarının insanlara sunulması tesadüflere bırakılmamış, belli bir plan dahilinde gerçekleştirilmiştir. Bütün bunlar, *tenzîl* olgusunun aslında bir tür eğitim programı olduğu ve bu programda "sıralama ilkesi"ne riayet edildiği yönünde fikir vermektedir.

¹⁰⁴ Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kâhire, tsz., I/56; el-Merâğî, a.g.e., VII/11; Celal Kırcı, *Kur'an ve İnsan*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 280; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, I/259-260; M. Zeki Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, Fecr Kitabevi, Ankara, 1996, s. 49.

İslâm gelmeden önce Arap toplumunun tutum ve davranışlarında etkin olan kötü alışkanlıklar vardı. İslâm'a davetin ilk aşamasında onlardan bu alışkanlıklarından uzak durmalarını istemek kolay değildi. İşte Kur'an bu sorunu çözmek için öncelikli olarak tevhîd inancını yerleştirmeyi planlamıştır. Çünkü ilk aşamada kalplere yerleşecek iman, etkin bir güç olarak, onların kötü alışkanlıklardan vazgeçmelerini kolaylaştırabilecek bir motiv olacaktı. Bu yüzden Hz. Peygamber özellikle Mekke döneminde insanların kalplerine imanın yerleşmesine ağırlık vermiştir.¹⁰⁵

Âyette (25/32) "ve retelnâhu tertîlen" (onu ağır ağır okuduk) ifadesi, ezberlenmesi, anlaşılması ve davranışlarla uygulamaya konması kolay olsun diye parça parça, dura dura okunan bir kitap olarak indirdik anlamındadır. Kur'an'ın okunuşu, bir ayetin ardından başka bir âyeti okuma, bir bölümü okuduktan sonra ara vererek bir başka bölümü okuma, öğretme şeklinde olmalıdır. Âyette sanki şöyle denilmiştir: Kur'an'ı hem parça parça indirdik hem de ağır ağır okuduk. Bu uygulama gösteriyor ki, Yüce Allah Kur'an'ı Peygamberin içinde bulunduğu duruma ve dinî maslahatlara göre indirmiştir.¹⁰⁶

Programlı bir eğitimde, öğretilecek konular kolayca kavranıp bellenebilecek şekilde küçük bilgi ünitelerine ayrılırlar. Eğitimin başlangıcında öğrenilecek konuların miktarı kolay öğrenmeyi engelleyecek nitelikte olmamalıdır. Daha sonra öğrenilecek miktar sistemli bir şekilde artırılrsa da azar azar, zamana yayarak öğrenme, okuma ve ezberleme etkinlikleri her zaman için insan doğasına en uygun yöntemlerdir. Bu sebeplerden dolayı, Kur'an'ın öğrenilmesi, okunması, ezberlenmesi kolay olsun diye, onun öğrenme faaliyetlerinin bölüm bölüm, dura dura yapılması istenmiştir. Yüce Allah, tenzîl olgusundan bahsettiği bir âyette, Kur'an'ın nasıl okunması ve öğrenilmesi gerektiğine dair açıklamalarda da bulunmuştur. Kur'an'ı kolay ve sağlıklı bir şekilde öğrenmenin, anlamının ve ezberlemenin yolunun, onu bölümler halinde öğrenmekten geçtiğini açıklamıştır. Kur'an'ın öğretilmesinde izlenen bu yöntem, programlı öğretimin ilkeleri kapsamında değerlendirilmektedir.

Kur'an'ın gönderiliş amacı, insanlarda inanç ve davranış değişikliği meydana getirebilmek, ilâhî gerçeklikleri onlara öğretip benimsetebilmektir. İnsanlar ise, yaratılışları gereği, her şeyi bir anda öğrenip içselleştirebilen var-

¹⁰⁵ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 156-157.

¹⁰⁶ ez-Zemahşerî, a.g.e., III/271; el-Kurtubî, a.g.e., XIII/21; en-Nesefî, a.g.e., III/243; el-Merâğî, a.g.e., VII/11; el-Cezâirî, a.g.e., III/612; es-Sa'dî, a.g.e., s. 531; es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II/362.

lıklar değil, pek çok şeyi öğrenebilmek ve alışkanlık haline getirebilmek için zamana ihtiyacı olan varlıklardır. Yüce Allah, Kur'an'ı bir kerede göndermeye gücü yettiği halde, insanların öğrenme ve eğitilme özelliklerini dikkate alarak yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman dilimine yayarak göndermiştir. Böylece Yüce Allah, sadece mesajlarını göndermekle kalmamış, aynı zamanda bunların insanın ve toplumların doğasına uygun olarak nasıl öğretilceğinin yolunu da göstermiştir. İlâhî bilgilerin yanında, bunların insanlara hangi yöntemlerle kazandırılacağı noktasında rehberlik etmiştir. Kur'an'ın gönderilişindeki bu hikmeti anlamayan ya da anlamazlıktan gelen inkârcılar, Kur'an'ın beşer sözüne benzer olduğunu iddia edebilmek için bir fırsat bulduklarını sanmışlardır. Zamana ve koşula göre şiir söyleyen şairler gibi, Kur'an'ın da ihtiyaca binaen bölüm bölüm gönderilmesini fırsat bilen inkârcılar, Kur'an'ın ilâhî bir söz olamayacağını iddia etmişlerdir:

*"Kulumuz Muhammed'e indirdiğimizden şüphe içinde iseniz, haydi onun gibi bir sûre getirin, Allah'tan başka bütün yardımcılarınızı da çağırın; eğer doğru iseniz bunu yapın."*¹⁰⁷

Âyette, "inzâl" değil, "tenzîl" kelimesi kullanılmıştır. Burada "nezzelnâ" gramatik kalıbı ile vahyin tedriciliği yansıtılmıştır. Vahyin sadece indirilmesi değil, aynı zamanda hangi yolla yani tedric / tencîm yoluyla indirildiği de ifade edilmiştir.¹⁰⁸

Hiz. Peygamberin muhalifleri Kur'an'ın, bir defada değil de tedricen nâzil olmasından dolayı ilâhî kaynaklı olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onları böyle davranmaya yönelten sebep, Kur'an'ın indirilişinin, şairlerin ve söz ustalarının ortaya koydukları şeyler gibi, duruma göre peyderpey gerçekleşmesiydi. Demişlerdir ki, "eğer bu kitap Allah katından olsaydı, insanların kitap yazmasından farklı olurdu, böyle sûre sûre, âyet âyet, aşamalı olarak indirilmezdi. Şairler, söz sanatlarıyla uğraşan kimseler, eserlerini belli zaman aralıklarında, bölüm bölüm, ihtiyaç ve yeni çıkan durumlara göre ortaya koyarlar. Bir şair belli bir eser oluşturacak şiirlerini bir defada söyleyemez. Eğer Allah bir kitap indirecek olsaydı, bu tür söz ustalarının aksine, bir bütün halinde bir defada indirirdi." Yüce Allah onların bu tür iddialarını Furkân sûresi 32. âyette onların ağızlarından hikâye etmek suretiyle anlatmıştır. Âyette muhaliflerin bu tür iddialarına karşı bir meydan okuma vardır. Yüce Allah onlara şöyle bir çağrıda bulunmuştur: "Eğer siz Allah'ın peygamberine belli aralıklarla tedricî olarak

¹⁰⁷ Bakara, 2/23.

¹⁰⁸ ez-Zemahşerî, a.g.e., I/102; er-Râzî, a.g.e., I/348; en-Nesefî, a.g.e., I/66; Esed, a.g.e., s. 8.

vahiy göndermesinden kuşku duyuyorsanız, gücünüz yetiyorsa, o vahyin bölümlerinden, surelerinden birinin benzerini getirin.” Yüce Allah, muhaliflere karşı böylece meydan okumayı ve bu yolla onların şüphelerini gidermeyi gerekli görmüştür.¹⁰⁹

Kur’an tedrici olarak indirilmekle, -bu yönüyle insanların meydana getirdiği eserlere benzemekle birlikte-, ilâhî bir mucizedir, beşer sözü değildir.¹¹⁰

Bazı topluluklar Yüce Allah’ın kullarından dilediğine peyderpey vahiy indirmesini kabullenememişlerdir. Peygamberlik görevinin kendilerine verilmesini istedikleri, kendi ırklarından bir peygamber gelmesini bekledikleri için, ölçsüzlük, bencillik ve kıskançlık tepkileri ortaya koymuşlardır:¹¹¹ *“Allah’ın kullarından dilediğine lütfuyla vahiy indirmesini çekemeyerek, Allah’ın indirdiğini inkâr etmek için kendilerini ne alçak şeye sattılar da gazap üstüne gazaba uğradılar. İnkâr edenler için alçaltıcı bir azap vardır.”*¹¹²

¹⁰⁹ ez-Zemahşerî, a.g.e., I/102; er-Râzî, a.g.e., I/348; en-Nesefî, a.g.e., I/66-67; el-Beyzâvî, a.g.e., I/38; Esed, a.g.e., s. 8; Yazır, a.g.e., I/268-269.

¹¹⁰ er-Râzî, a.g.e., I/348.

¹¹¹ Yazır, a.g.e., I/417.

¹¹² Bakara, 2/90.

Sonuç

"Tenzîl" kelimesi ile ilgili semantik tahlil ve âyet tefsirleri incelendiğinde, bu kavramla anlatılmak istenen eğitim etkinliğinin eğitimde tedriciliği, aşamalılığı içerdiği anlaşılmaktadır. Öğrenmenin planlanması ve öğrenmede program geliştirmeyle ilişkili olduğu görülmektedir. Tenzîl kelimesinin geçtiği âyetlerde ve tefsirlerinde, dinî değerlerin öğrenilmesinin yerleşmesi için "süre" olgusunun dikkate alınması yönünde işaretler vardır. Yine öğrenme yaşantılarının düzenlenmesinde sıralama ilkesi, öğretimin planlanmasında hayatilik ilkesi, Kur'an'ın "tenzîl" kelimesiyle ortaya koyduğu öğrenme etkinliğinin içerisinde yer alır.

Kur'an'ın "tenzîl" yoluyla yani zamana yayılarak bölüm bölün nâzil olması, her şeyden önce ezberlenmesini, öğrenilmesini, anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Gerek ibadet amacıyla tilâvet edilmesi, gerekse okunarak mesajlarının anlaşılabilmesi için Kur'an âyetleri ünite ünite, konu konu vahyedilmiştir. Vahyin öğrenilmesinin zamana yayılması, ilk muhataplar için her şeyden önce zihinsel olarak bellemeyi, sözlü olarak kıraat ve tilâveti kolaylaştırmıştır.

Kur'an'ın bütün olarak değil de parça parça vahyedilmesi, onun inanç esaslarının benimsenmesine, tutum ve davranışla ilgili ilkelerinin uygulanmasına büyük kolaylık sağlamıştır. Nitekim vahiy sürecinin ilk yarısında ısrarla ve tekrar tekrar inanç esasları, tevhit akidesi ile ilgili âyetler nâzil olmuştur. Böylece iman esasları zihinlerde iyice yer etmiş, batıl inanışlar kalplerden kazınmıştır. Vahyin indiriliş sürecinin ikinci yarısından itibaren ibadetlerle ilgili esaslar, bireyleri ve toplumu ilgilendiren diğer emirler, yasaklar tebliğ edilmiştir. Böylece toplumun, câhiliye devrinin kökleşmiş batıl inançlarından, davranış kalıplarından uzaklaşması mümkün olmuştur. Vahiy sürecinin takip ettiği bu yöntemde, öğrenmenin gerçekleşebilmesi için "süre" olgusuna yer verildiğine, öğrenme yaşantısının "sıralama" ilkesine göre düzenlendiğine tanık oluruz.

Vahyin inmeye devam ettiği süreç içerisinde meydana gelen hadiselere bağlı olarak yaşanan problemlere çözümler bulunması gerekiyordu. Kur'an'ın parça parça inmesi, söz konusu olaylara bağlı olarak ortaya çıkan problemlere çözüm gelmesine imkân sağlıyordu. İşte bu durum da vahyin "tenzîl" yoluyla gönderilmesi kapsamında yer alır. İlâhî mesajların öğretiminin planlanmasında "hayâtilik" ilkesine riayet edildiğini gösterir.

Kur'an, putperest bir toplumun ilâhî inanç ilkeleri ve ahlâk değerleri konusunda eğitilebilmesi için yirmi üç yıl süren tedrici bir yöntem uygulamıştır. İnanç ilkelerini öğretirken, ahlâkî değerleri benimsetirken, hep adım adım, derece derece gelişim basamaklarını tırmanmayı esas almıştır. Günümüz din eği-

timinde de program geliştirirken, Kur'an'ın "tenzîl" adıyla ortaya koyduğu canlı, yaşanmış örnekten hareketle sonuca ulaşmaya ihtiyaç vardır. Dinî değerlerin öğretildiği birey veya kitlelerin dinî bilgi ve birikim düzeyleri dikkate alınarak, alternatif din öğretimi programları geliştirilmelidir.

Kur'an, kendisiyle ibadet edilen ilâhî bir söz olmanın yanında, insanları inanç ve davranış yönünden eğiten bir kitaptır. Bu yüzden mü'minler, Kur'an'ı inanç ve davranışlarını mükemmelleştirmek amacıyla okumayı bir ödev bilmelidirler. Bu amaçla Kur'an okurken, bireyin durumuna uygun okuma planları geliştirilmelidir. Öncelikle hangi âyetler, okunmalıdır, bu âyetler hangi aralıklarla öğrenilip içselleştirilmelidir. Kişinin öncelikli olarak ihtiyaç duyduğu, sorunu için çözüm aradığı âyet okumaları için bir sistem geliştirilmelidir. İnsanların ihtiyaçlarına göre, inanç eğitici, ahlâk düzeltici, ibadet ve hikmetleri öğretici ya da terapi ihtiyacını karşılayıcı okuma biçimleri oluşturulmalıdır.

"Tenzîl" olgusunun ilk çağrıştıracığı anlam, vahyin bölüm bölüm, yirmi üç yıla yayılarak gönderilmiş olmasıdır. Fakat Kur'an'ın anlatmak istediği ve nâzil oluşu sırasında bizzat uyguladığı tedricilik esası basit ve gelişigüzel bir bölümlere ayırma ya da zamana yayma eylemi değildir. İlâhî mesajlar tenzîl olgusu çerçevesinde insanların ve toplumların doğasıyla uyum arzedecek şekilde planlanmış bir şekilde sunulmuştur. Hangi konunun ne zaman sunulacağı, konuların sıralanışının ne şekilde olacağı, hangi meselenin öğrenilmesi ve kazandırılması gerektiği, kendi arasında kaç safhaya ayrılacağı, vahye muhatap olan toplumda öne çıkan ihtiyaçların ve çözüm bekleyen öncelikli sorunların neler olduğu dikkate alınmıştır. Kısacası, tenzîl olgusu çerçevesinde mükemmel bir öğretim programı hazırlanmıştır. Bu yüzden "tenzîl" adının, Kur'an değerlerinin öğretiminde oluşturulan ve geliştirilen öğretim programlarının ortak adı olarak kullanılmasını öneriyoruz.

Özellikle ülkemizdeki din eğitimi çalışmalarında, din eğitiminde tedricilik ilkesi ele alınırken, Kur'an'ın tenzîl kavramına atıfta bulunulur. Bu durum, din eğitimcilerinin din eğitimi programlarında, Kur'an'ın eğitim yöntemini örnek aldıklarını gösterir. Program geliştirmek, bir noktada ya da durumda tamamlanan bir şey değildir. Toplumların gelişmelerine ve değişmelerine bağlı olarak eğitimde program geliştirme ihtiyacı doğabilmektedir. Bu yüzden, gerek örgün gerekse yaygın din eğitimi alanında gelişen ihtiyaçlara uygun öğretim programları geliştirilirken Kur'an'ın "tenzîl" olgusuyla ortaya koyduğu yöntemden ilham alınabilir.

Tenzîl olgusunu dikkate alarak Kur'an okumaları gerçekleştirebilmek için günümüzde imkân sağlayan vasıtalarından birisi, nüzûl sırasını dikkate alarak yazılan tefsirlerdir. Bunun yanında nüzûl sırasını dikkate alan Kur'an meal-

lerinin yaygınlaştırılması da üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Nüzûl sırasına göre okunan Kur'an ya da Kur'an meâli, tenzîl sürecinin izlediği sıralamayı, planladığı zamanlamayı insanlara farketirebilir.

KAYNAKÇA

- Arı**, Ramazan, **Üre**, Ömer, **Yılmaz**, Hasan, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Mikro Yayınları, Konya, tsz.
- Arık**, İ. Alev, *Öğrenme Psikolojisine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul, 1995.
- Artut**, Kazım, *Sanat Eğitimi*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2001.
- Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Bayraklı**, Bayraktar, *İslâm'da Eğitim*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1989.
- Bayraklı**, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Bayraktar**, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen / Öğrenci Münâsebetleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1987.
- Beğavî**, Ebû Muhammed el-Hüseyn İbn Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1995.
- Beydoğan**, H. Ömer, "Öğrenme Etkinliklerinin Planlanması", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Editör: Gürbüz Ocak, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Beyzâvî**, el-Kâdi Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Bilgiz**, Musa, *Hayırlı Çocuk Yetiştirmenin Temel İlkeleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Binbaşıoğlu**, Cavit, *Eğitime Giriş*, Binbaşıoğlu Yayınevi, Ankara, 1988.
- Budak**, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
- Bursevî**, İsmâil Hakkı, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389 h.
- Büyükkaragöz**, S. Savaş, **Çivi**, Cuma, *Genel Öğretim Metotları*, Öz Eğitim Yayınları, İstanbul, 1996.
- Cebeci**, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.
- Cebeci**, Suat, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Cezâirî**, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Cürcânî**, Ali İbn Muhammed İbn Ali, *Kitabu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Çantay**, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul, 1992.
- Çelik**, Muhammed, *Kur'an'ın İknâ Hususiyeti*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1996.
- Çilenti**, Kâmuran, *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*, Yargıcı Matbaası, Ankara, 1988.
- Davis**, James R., *Kendi Kendine Öğrenmek*, Çev. Arzu Baykara, Ankara, 2001.
- Demirci**, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1996.
- Demirel**, Özcan, *Eğitimde Program Geliştirme*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2006.

- Demirel**, Özcan, *Genel Öğretim Yöntemleri*, USEM Yayınları, Ankara, 1994.
- Demirel**, Özcan, **Yağcı**, Esed, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, M. E. B., Ankara, 2002.
- Derveze**, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Çev. Mustafa Altınkaya ve diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.
- Descartes**, Rene, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Müntekim Ökmen, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1999.
- Dımeşkî**, İzzuddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996.
- Dodurgalı**, Abdurrahman, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1996.
- Dodurgalı**, Abdurrahman, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1999.
- Dodurgalı**, Abdurrahman, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1995.
- Duman**, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara, 2006.
- Duman**, M. Zeki, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, Fecr Kitabevi, Ankara, 1996.
- Ebû Zeyd**, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001.
- Ebussuûd**, Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Endelûsî**, Ebû Muhammed Abdulhak İbn Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Erbaş**, Ali, "İslâm'ın Temsil ve Takdiminde Doğru Tutumların Belirlenmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, sayı: 4, 2006.
- Erden**, Münire, **Akman**, Yasemin, *Gelişim ve Öğrenme*, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2003.
- Ertürk**, Selâhattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Meteksan Basım, Ankara, 1998.
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.
- Fancher**, Raymond E., *Ruhbilimin Öncüleri*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990.
- Fidan**, Nurettin, **Erden**, Münire, *Eğitime Giriş*, Meteksan Basım, Ankara, 1994.
- Fidan**, Nurettin, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, Alkım Yayınevi, Ankara, 1990.
- Fîrûzâbâdî**, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz.
- Gözütok**, F. Dilek, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Ekinoks Kitabevi, Ankara, 2006.
- Günden**, Suat, *Genel Öğretim Bilgisi*, Yaygın Yükseköğretim Kurumu Yayını, Ankara, 1977.

- Gündoğdu**, Hakan M., "Bağlantı Kuramı", Eğitim Psikolojisi, Editör: Alim Kaya, PeGe-mA Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Halebî**, Ahmed İbn Yusuf es-Semîn, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993.
- Havva**, Said, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1990.
- Hâzin**, Alâuddîn Ali ibn Muhammed İbn İbrahim, *Lübâbu't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1995.
- Hicâzî**, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.
- İbn Âşûr**, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhûn li'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990.
- İbn Kesîr**, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem, *Lîsânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.
- İsfehânî**, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- Kaplan**, Harold I., **Sadock**, Benjamin J., *Klinik Psikiyatri El Kitabı*, Çev. Okan Çalıyurt, Cengiz Tuğlu, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 1999.
- Kâsimî**, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Kattân**, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1992.
- Kazu**, İ. Y., "İçerik Belirleme", Öğretimde Planlama-Uygulama-Değerlendirme, Editör: Mehmet Görol, Üniversite Kitabevi, Elazığ, 2004.
- Keskioğlu**, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1987.
- Kırca**, Celal, *Kur'an ve İnsan*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- Koç**, Ahmet, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1999.
- Köknel**, Özcan, *Genel ve Klinik Psikiyatri*, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul, 1989.
- Kurtûbî**, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Kutub**, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1997.
- Küçükahmet**, Leylâ, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Alkım Yayınları, İstanbul, 1998.
- Küçükahmet**, Leylâ, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2004.
- Mahallî**, Celalüddin Muhammed İbn Ahmed, **es-Suyûtî**, Celalüddin Abdurrahman İbn Ebî Bekr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kalem, Kahire, 1966.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

- Merâğî**, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Mevdûdî**, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- Nahlavi**, Abdurrahman, *Çağdaş Sorunlara Karşı İslâmi Eğitim*, Esra Yayınları, Ankara, 1997.
- Necati**, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.
- Nelsen**, Jane ve diğerleri, *Çocuk Eğitimde A'dan Z'ye Pozitif Disiplin*, Çev. Murat Ersin, Hayat Yayınları, İstanbul, 2001.
- Nesefî**, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.
- Ocak**, Gürbüz, "Yöntem ve Teknikler", Öğretim İlke ve Yöntemleri, Editör: Gürbüz Ocak, PeGemA Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Öcal**, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1990.
- Öztürk**, Gülşen, *Genel Öğretim Bilgisi*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Özyürek**, Leyla, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Pak**, Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, İlâhiyat Yayınları, Ankara, 2005.
- Peker**, Hüseyin, *Din ve Ahlâk Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Eser Matbaası, Samsun, 1991.
- Râzî**, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- Sa'dî**, Abdurrahman İbn Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Saban**, Ahmet, *Öğrenme Öğretme Süreci*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2000.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali, *Kur'an İlimleri*, Çev. Zeynel Abidin Tatlıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali, *Safoetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- Sâlih**, Subhi, *Kur'an İlimleri*, Çev. M. Said Şimşek, Esra Yayınları, İstanbul, 1994.
- Saracaloğlu**, A. Seda, **Kayabaşı**, Yücel, "Öğretimde Planlama", Öğretim İlke ve Yöntemleri, Editörler: A. Seda Saracaloğlu, Hüseyin Hüsnü Bahar, Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Selçuk**, Ziya, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2000.
- Senemoğlu**, Nuray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2001.
- Suyûtî**, Celaleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, Çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987.
- Şankîti**, Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr, *Azvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Şanver**, Mehmet, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.

- Şevkânî**, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995.
- Şimşek**, Nurettin, "Davranışçı Öğrenme Kuramları", Gelişim ve Öğrenme, Editör: Ayşegül Ataman, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2004.
- Tabatabâî**, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Çev. Vahdettin İnce, Kevser Yayınları, İstanbul, 1998.
- Taberî**, Ebû Câfer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1980.
- Tan**, Şeref ve diğerleri, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003.
- Toptaş**, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993.
- Vehbi**, Mehmed, *Hulâsât-ül-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1979.
- Yavuz**, Kerim, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Adana, 1998.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz.
- Yıldırım**, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz.
- Yılmaz**, Hasan, **Sünbül**, Ali Murat, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- Yolcu**, Mehmet, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Eylül Yayınları, İstanbul, 2003.
- Zemahşerî**, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Zerkânî**, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kâhire, tsz.
- Zernûcî**, Burhânuddîn, *Ta'limül Müteallim*, Çev. Y. Vehbi Yavuz, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul, 1985.
- Zuhaylî**, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

Oryantalizm Çalışmalarının Osmanlı Hakimiyetindeki Mısır'a Yansıması

Özcan TAŞCI*

Özet: Bu makalede Batı'da özellikle 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ortaya çıkıp, 19. yüzyılın son çeyreğinde müsteşrik ve politikacı C. H. Becker tarafından geliştirilen "uygulamalı oryantalizm" anlayışının Osmanlı hakimiyetindeki Mısır üzerinde nasıl uygulandığına dair fikirler sunulacaktır. Makalemizde temel olarak Osmanlı döneminde 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın başlarına kadar yazılan eserler referans olarak alınmıştır. Bu eserlerde dikkatimizi çeken husus, zikredilen uygulamalı, daha doğrusu siyasallaşmış oryantalizm anlayışının amaçlarına uygun bir tarzda yazılmaları, dolayısıyla da Mısır'ın Osmanlı hakimiyetinden çıkarılmasındaki etkin rolleridir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Mısır, Osmanlı Devleti, Mehmed Ali Paşa

Abstract: *The Reflection of the Orientalism Studies on the Egypt during the Ottoman Empire-* In this article was explained, how the applied orientalism was applied on the Egypt during the time of Ottoman Empire in the 19.th century. We have tried to show, that these studies were so effect, that Egypt was seperated finally from the Ottoman Empire although they if course were not the only reason of this seperation.

Key Words: Orientalism, Ottoman Empire, Egypt, Muhammad Ali Pasha

* Prof.Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ozzcan12@hotmail.com

Giriş

Mehmed Ali Paşa'nın (1769-1849) Mısır ve Sudan'a hakim olmasının ardından bazı kaynaklara göre bu topraklarda Türk hakimiyeti sona ermiştir (örneğin onun daha ziyade Arnavut olduğu zikredilmektedir.¹) Oysa Mehmed Ali Paşa'nın da esasen Türk olduğu, dolayısıyla da onun, Türk hakimiyetini devam ettirdiğine dair kaynakların varlığı ortada olmasına karşın bu husus Avrupalı araştırmacılar tarafından sürekli olarak görmezden gelinmiştir. Kanaatimizce bunun arkasında yatan husus, Afrika'nın en önemli ülkesi durumunda olan Mısır'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan koparılarak sömürgeleştirilmesi hedefidir. Batı'da bu hedefe yönelik oryantalizm faaliyetleriyle sömürgeci politikalar arasında sıkı bir bağlantı kuran ülkelerin başında Almanya gelmektedir. İşte bu makalemizde Osmanlı topraklarında sömürgeleştirme çabalarına destek veren Alman müsteşrikler tarafından Türklerin Afrika ve özellikle de Mısır hakimiyetleri üzerine kaleme alınan yazıları ele alacağız. Onlar bu yazılarla esasen Osmanlı Türkleri üzerinde hakimiyet kurma politikalarını destekleme gayreti ve çabası içerisinde olmalarının yanında özellikle Hitler yıllarında kültür bakanı olarak görev yapan C.H. Becker tarafından geliştirilen uygulamalı oryantalizm (angewandte Orientalistik) anlayışlarını da bir bakıma hayata geçirmek istemekteydiler. Bunun için Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasının her bölgesinde olduğu gibi Afrika'da da önemli sayılabilecek derecede politik amaçlara doğrudan hizmet edecek oryantalistik faaliyetlerinde bulunmuşlar ve bu konuda önemli eserler kaleme almışlardır.

Makalemizde öncelikli olarak uygulamalı oryantalizm kavramını hatırlatmak istiyoruz:

Batıdaki oryantalizm çalışmalarında üçüncü dönemi oluşturan “uygulamalı oryantalizm” daha önce de örneklerine rastlamış olsak da, genelde 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden sonra (1830), Batı dünyasının Müslüman ülkelerde sömürgeci faaliyetlerinin hızlandığı bir dönemle başlayıp, yaklaşık olarak İkinci Dünya savaşına kadar devam etmiştir. Bu dönem süresince yapılan oryantalistik önceliklerden ayıran en önemli faktör, Müslüman sömürgelerde takip edilecek günlük siyasette yani, pratik-gerçek hayatta doğrudan uygulanması gaye ve hedefiyle yürütülmüş olmasıdır. Ayrıca, oryantalistlerin, Batılı devletlerce sömürgeleştirilen Müslüman ülkelerde önce devlet memuru, daha sonra ise bizzat siyasetçi ve devlet adamı olarak, sömürge faaliyetlerinde aktif rol üstlenmiş olmaları; araştırma ve çalışmalardan elde ettikleri sonuçları yürüttükleri siyasetin faydasına doğrudan pratik hayatta uygulamaları, bu dönemin

¹ Bkz., Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, s. 322.

öne çıkan diğer özelliğidir. Başka deyişle, onlar bilimsel faaliyetlerini teorik alandan, pratik alana kaydırmışlardır.²

Bu tür oryantalizm çalışmalarının başlamasında en önemli etken olarak Napolyon'un 1798'de Mısır'ı ele geçirmek için düzenlediği seferde, doğa bilimcileri, arkeolog, dil bilimcileri ve o dönem için daha yeni kurulan sosyal bilim alanında araştırmalar yapan bilim adamlarından oluşan bir grubu ordusuna dahil etmesi gösterilmektedir. Onların görevi, Mısırlı yerel halkın yaşam biçimlerini, hukuk sistemlerini, akrabalık ilişkilerini ya da çalışma tekniklerini incelemekten ibaretti. Mısır'da tatbik edilen bu yöntemin daha sonra Cezayir'de de uygulandığı ve oldukça önemli sonuçlar verdiği görülmüştür. Örneğin, işgalin ardından, direniş gösteren bölgelerde, direnişteki en önemli faktörün "Cezayir kabilelerinin Fransız işgaline sonuna kadar karşı oldukları", Fransız oryantalistlerin sözü edilen bölgelerde yapmış oldukları etnolojik çalışmalar sayesinde tespit edilmiştir. Mısır ve Cezayir örneğinde olduğu gibi, ele geçirilen bölgelerde azami sürede kalmak ve buralardan azami derecede faydalanmak, sözü edilen bölgeleri ve bölge insanını en iyi şekilde incelemek ve analiz etmekle doğrudan bağlantılıydı. Bu da ancak oryantalizm çalışmalarıyla mümkün olabilirdi.³ Napolyon tarafından bilimsel çerçevede olmasa da ilk temelleri atılan bu uygulamalı oryantalizm anlayışına 1830'lu yıllardan itibaren oryantalizm çevrelerinde bilimsel bir çerçeve kazandırılma çabaları içerisine girilmiş, ancak onun sömürge faaliyetlerine tam olarak destek verecek tarzda gelişmesi ise yukarıda da açıklandığı üzere Alman İslambilimci ve siyasetçi C.H.Becker eliyle tamamlanmıştır.⁴

İşte aşağıda örneklerini verip açıklamaya çalışacağımız eserlerde Alman uygulamalı oryantalizm anlayışına bağlı olarak, Afrika'nın en önemli ülkesi olan Mısır (ve ona bağlı olarak da Sudan'ın) Osmanlı yönetimi altında olduğu dönemde yürütülen çalışmaları ele almaktadırlar.

² Özcan Taşcı, "C.H.Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm çalışmalarının Siyasallaşma Süreci", *AÜİFD*, 47 (2006), Sayı 2, s. 144-145; bu kavram için ayrıca bkz., Peter Heine, *Ethnologie des Nahen und Mittleren Ostens*, Berlin 1989, s. 28, 30; S. Turner Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul; Heine, "C.Snouck-Hurgronje Versus C.H.Becker. Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik", in: *Die Welt des Islams* 23/4 (1984), s. 387; Ludmila Hanisch, "Gelehrten Selbstverständnis, wissenschaftliche Rationalität und politische Emotionen", *Die Welt des Islams*, Bd. 32, Nr. 1. (1992), s. 107.

³ Taşcı, a.g.m., 146.; ayrıca bkz., Heine, *Ethnologie des Nahen und Mittleren Ostens*, s. 28; krş., M. Çetin Nihad, "Arap Dili", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c.III, s. 285.

⁴ Uygulamalı oryantalizm anlayışının Almanya'daki gelişimi ve bu hususta C.H. Becker'in çabaları için bkz. Taşcı, a.g.m., s. 151-158.

1. Alfred Von Kremer: Agypten Forschungen über Land und Volk während eines zehnjährigen Aufenthalts, (Erster Theil, Brockhaus, Lepzig 1863)

On yıl boyunca Mısır'da kalmak suretiyle Mısır hatıratlarını anlatan Kremer eserinde daha ziyade zamanundaki, kendi tabiriyle "modern Mısır" ı tanıtmak amacını güttüğü gözlemlenmektedir. Zira ona göre eski Mısır hakkında yapılan bilimsel çalışmalar oldukça fazla iken yeni Mısır hakkındakiler oldukça azdır (Vorrede, s. V). Kendisinin açıklamalarına göre modern Mısır hakkında ön yargısız bir gözlem yapmak niyetini taşımaktadır (VI) Kremer araştırmasını sadece kendi gözlemlerine dayandırdığını ve bu çalışmada o dönemde mevcut olan Kahire'deki "Egyptian Society" nin kitap koleksiyonundan da faydalanmıştır. Kremer'in verdiği bilgilere göre "20 yıl önce Kahire'de çoğunluğunu İngilizler'in oluşturduğu bilimsel araştırmalar yapmak üzere kurulmuş bir topluluk kurulmuş, bununla ilgili para da hemen toplanıvermişti" (s. IX). Kremer araştırmalarından elde ettiği sonucu eserini 1861 in sonlarına doğru bitirmiştir (XII).

Kremer eserinin birinci kısmının (Erster Theil) ilk bölümünde Mısır'ın coğrafi yapısını (Erstes Buch: Das Land in seiner physischen Beschaffenheit, s. 1-38), ikinci bölümde Mısır toplumunu oluşturan etnik ve dini grupları (Zweites Buch: Das Volk in Seiner Entstehung und Zusammensetzung, s. 39-156) incelemektedir. Bu bölümde 61. sayfada Kahire'de ikamet eden etnik grupları tanımlarken, şehrin çoğunluğunu Arapların oluşturduğunu bildirmekte ancak çok küçük olmasına rağmen Batı oryantalizm çalışmaları açısından oldukça önemli olan bir detaya işaret etmektedir. Bu da Kahire'deki Arapların Sami ırkın özelliklerini taşıdığını üzerine basarak açıklamasıdır. Sami ırkın özelliklerini ve hangi milletlerden oluştuğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir. Bunların arasında Yahudileri de zikretmesi gözden kaçmamaktadır. Burada acaba, Arapları Türklerden uzaklaştırma planları var mıdır? diye insanın aklına bir düşünce gelmektedir.

Hakim unsur olan Türklerden yazar şu şekilde bahsetmektedir: Türkler sayıca çok fazla olmasa da Mısır'ın büyük şehirlerinde halk içerisinde en önemli unsur olarak sosyal konumu en güçlü olanlardı. Onlar nüfus açısından İskenderiye ve Kahire'de en yoğun olarak yaşıyorlardı. Mısır Hidivi (Vicekönig) Türk ailesine mensuptu ve saray dili (Hofsprache) Türkçeydi. Öyle ki Mısır Hidivleri eyalet valilerine resmi yazılarını Türkçe yazmaktan büyük mutluluk duyarlardı. Bundan başka gerek sivil gerekse askeri önemli görevlere sürekli Türkler getiriliyorlardı (s. 67). Öyle ki Kahire'deki güvenlik hizmetlerindeki önemli

görevlerde bulunanlar (Kawassen-Türkische Polzeisoldaten) hatta Avrupalı konsolosları koruyan birim tamamen Türklerden oluşmaktaydı (s. 68).

Aslında bu durum Mehmed Ali Paşa ve onun takipçilerinin Mısır'da Türk unsuruna ne kadar önem verdiklerini göstermektedir. Ancak Kremer'in bunu açıkça dile getirmekten kaçındığı tespit edilmektedir. Onun bırakın bunu tasdik etmesini, aksine sürekli olarak Türklerin idarecilik yönlerinin zayıf olduğuna vurgu yapmak istemektedir. Buna en iyi örneklerden birisi 4. bölümün (Viertes Buch) 16. sayfasındaki bir anlatımdır:

“Divanda işlerin yürütülmesi gerçekten Türk tarzında olup şaşılacak durumdaydı. Büyük bir salonda... bağdaş kurmuş bir şekilde elinde piposunu tütüren Paşa, ya da Bey, dünyevi meselelerle zihinsel olarak meşgulken içeri Başkatip bir şeyler imzalatmak için girer ve Paşaya kağıtları tek tek uzatır. Paşa belgeleri şöyle bir süzdükten sonra çok fazla incelemeden onları imzalayıp mühürler ve sonra yere atar ki attığı yerde ayakkabılar vardır...Karşılıklı müzakerelerde detaylı ve düzenli bir yöntem takip edilmeden doğrudan fiiliyata geçilirdi. Paşanın önünde, hakime gitmektense, müzakere yapılıırken karşılıklı bağırılırdı, sövülür ve bağırılırdı. Genel olarak protokol yapılmadan şifahi bir müzakere tarzı benimsenmişti.”

Başka bir örnek te 3. bölüm (Drittes Buch) 255. sayfadadır:

“Şeyhü'l-Beledler'in fellahlara karşı olan küstahlıkları her tarafa yayılmıştı. Öyle ki onlar hakim Türkler olarak şiddet kullanmayı bile kendilerinde bir hak olarak görmekteydiler. Said Paşa yönetiminde onların gücü sevindirici bir şekilde oldukça kırılmıştı”

Elbette ki o dönemlerde devlet idaresinde işlerin bozulduğu, rüşvetin mevcut olduğu bilinmektedir. Ancak Türklerden sürekli kötü idareciler olarak bahsedilmesi tarafsız bir tutumu sergilemektedir. Kaldı ki Türklerin kötü idaresinden bahsederken Türk kelimesini açıkça söyleyip, ancak bu kötü işleri düzelteren Mehmed Ali Paşa ve Said Paşa gibi şahısların Türk kimliklerini gizlemek açık bir çelişkidir. Aslında Becker'in de kitabında aynı yolu takip ederek, Ahmet b. Tulun'un kötü bir idareci olduğu, oğullarının da beceriksiz olduğunu öne çıkardığı gözlemlenmektedir.

Kremer Mısır'da en önemli görevlerin Türklere verildiğini söyleyip ardından da devlet idaresinde rüşvet ve yolsuzluğun artmasından bahsetmesi (s. 16) söylediklerimizi destekler mahiyettedir. Becker'in de aynı şekilde Ahmet b. Tulun'un halife Muvaffak'a karşı mücadelesinde Türk komutanlara rüşvet verdiğini iddia etmesi iki kitap arasındaki benzerlikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kremer, kitabının 69. sayfasında dini tolerans ve gayr-i Müslimlere karşı Müslümanların tutumunu ele alırken, Ortaçağ boyunca Mısır'da başka dinden olanlara karşı toleranslı olmayan bir tutumun olduğunu iddia etmektedir.⁵ Hatta okullarda bile öğrencilere bundan dolayı baskılar yapılmaktaydı (s. 70). Kremer'e göre Muhammed Ali paşa ve İbrahim Paşa'nın yönetiminde bu durum değişmiş ve büyük şehirlerde artık Müslüman olmayan nüfusa karşı herhangi bir saldırı, hakaret ve toleranslı olmayan durumla karşılaşılması tespit edilmiştir.

Kremer'in temelde bir takım yöneticilerin şahsi tutumlarının bir sonucu olarak zaman zaman ortaya çıkan toleranslı olmama durumunu Müslümanların genel ve yaygın bir davranışı olarak sunması oldukça yanlış olmasına karşın, uygulamalı oryantalizmin başarıya ulaşması için kendilerince mutlak anlamda gerekliydi. Zira o 1868 yılında yazdığı başka bir kitabında İslam'ın gayr-i Müslimlere karşı en toleranslı din olduğunu söylemektedir.⁶ Bu da göstermektedir ki onun Mısır'a gidişi uygulamalı oryantalizm çalışmaları bağlamında politik amaçlarla gerçekleşmiştir. Bu politik amaçlardan bağımsız yazılar yazdığına İslam hakkındaki gerçek düşüncelerini takip etmemiz mümkün olmaktadır. İslam'ın Mısır'da toleranslı yüzünü Mehmed Ali Paşa ile gösterdiğine dair düşüncesi ise yine bu politikayla bağlantılı değerlendirilmelidir: Öyle ya Mehmed Ali yönünü Batıya çevirmiş birisi olduğuna göre güya toleransı da Batıdan öğrenmiştir. Bu nokta da da Türkleri karalama politikasını devam ettirdiği görülmektedir.

Ancak 72. sayfada esasen yaptığı bu eleştirilerin tüm Müslümanları ve İslam'ı bağlamadığını, bununla temelde Hanbelileri/Selefileri kast ettiğini zımnen de olsa dile getirmektedir:

Kur'an'ın Mısır'da o günlerde henüz basılmadığını, bunun nedeninin Tanrı kelamının basım (makinelere) altına alınamayacağına ilişkin inanç olduğunu (Weil es unwürdig wäre, Gottes Wort unter die Presse zu bringen) dile getirmektedir. Yine 75. sayfada bununla bağlantılı olarak kaderciliğin toplumda geniş bir tabanda hakim olduğunu, bundan dolayı da fakirliğin ve sefaletin her tarafa yayıldığını belirtilmektedir. Buna karşın İnsanların birbirlerine karşı dostane ve içten davrandıkları açıkça görülmekteydi. Tanıdıklar ya da

⁵ Kremer'e göre bu tutumun nedeni Maide suresinin 56. (tespitlerimize göre 51.) ayetidir. Bu ayetin anlamı şu şekildedir: "Ey iman edenler! Yahudileri ve Hıristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden kim onları dost edinirse, şüphesiz o onlardan olur. Şüphesiz Allah, zalim kavmi doğru yola iletmez." (s. 69)

⁶ Alfred von Kremer, *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, s. 241.

akrabalar birbirlerini sokakta gördüklerinde selamlaşıyorlardı (s. 77). Vücudun temiz tutulması konusunda Kur'an'da kesin emirler varken, bunlara her zaman uyulmamakta, alt tabadaki Araçların bira (Bier), Türklerin ve Hıristiyanların ise konyak (Branntwein) içmeleri adet haline gelmişti (s. 78).

Eserde bölüm sonlarında bazı kelimelerin anlamı verilirken Kıptice (Kiptisch), Arapça (Arabisch) ve bunların Almanca karşılıkları (Bedeutung) verilmişken Türkçe'ye yer verilmemesi dikkat çekicidir (örnek olarak bkz. s. 150-151) Sadece Arapça ve Almanca karşılıkları verilseydi normal karşılanabilirdi; ancak Kıpticesini veriyorsanız orada hakim kültürün dili olan Türkçe'ye de yer verilmesi gerekirdi. Zira Mısır Arapçasına Türkçe'den bir çok kelimenin geçtiği bilinmektedir. Yazar da kitabında bundan dolayı bir takım Türkçe kavram ve isimler kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

Dördüncü Bölüm (Viertes Buch)

Bey, Paşa (s. 9), Kısım, Müdiriye, Vekil, Mahkeme (s. 11), Sarraf, Mükellef (s. 12), Vergi (s. 13), Maiyet, Miralay (s. 14), Zabtiye (s. 15), Kalem, Başkatip (s. 16)⁷

Yazar eserinin üçüncü bölümünü Mısır tarım sistemine (Drittes Buch: Agriculturzustände, s. 157-266) ayırmıştır. Bu bölümde özellikle Mısır'da hangi tahıl ve hububatın ne kadar üretildiği, hangi tür kültür bitkilerinin bulunduğu v.s. ele alınıp tablolar halinde gösterilmiştir: Bu tablolarda insanların kışın neler ektiğinden (s. 182), havanın nasıl olduğuna (s. 183), yıllar itibarıyla ne kadar buğday, fasulye v.b. tahılların üretildiğinden (s. 195, tablo olarak), bu ürünlerin detaylarına kadar bilgiler (örn. Mısır s. 202, buğday 201, pirinç 202), sunulmaktadır.

Kitabın ikinci kısmının (Zweiter Theil) dördüncü bölümü Mısır'ın devlet idare yapılanmasını (Viertes Buch: Die administrativen und staatlichen Verhältnisse, 1-114) ele almaktadır. Beşinci bölümde Mısırın ticareti (Fünftes Buch: Der Handel von Aegypten, s. 115-238) işlenmektedir. Altıncı bölümde kamu için yapılan demiryolu v.s. gibi çalışmalar (Sechstes Buch: Die öffentlichen Arbeiten, s. 239-264) ele alınmakta ve nihayet yedinci bölümde de eğitim sistemi (Siebentes Buch: Schulen und Volksunterricht, Literatur und Bildung, s. 265-336) mercek altına alınmaktadır.

⁷ Mısır Arapçasındaki Türkçe kelimeler için bkz. Erich Prokosch, *Osmanisches Wortgut im Ägyptisch-Arabischen*, Berlin 1983.

Eserde dikkatimizi çeken husus, Mehmed Ali Paşa'nın, Becker'in eserinde olduğu gibi, İbn Tulun ile benzer yönlerinin olduğunun vurgulanmasıdır (Dördüncü Bölüm, s. 6):

“İnşa ettiği Cami günümüzde dahi hakimiyetinin bir nişanesi olarak (als Denkmal) ayakta duran Tulunilerin kurucusu Ahmet İbn Tulun'un fetih iştahına (Eroberungslust) benzer bir şekilde..., ancak Mehmed Ali'nin idarecilikteki zekası ondan çok daha üstündü”

Kremer'e göre Mısır'da Divan'daki resmi dil Arapçaydı. Yalnız Mısır valilerine (an die Person des Vicekönigs und dessen Secretariat) bağlı idarecilere ve onların sekreteryasına Türkçe yazılar gönderilirdi (4. Bölüm, s. 18).

Kremer kitabında ayrıca maliye ile ilgili olarak 1858-59 ve 60 yıllarına ait bütçedeki gelirleri (Einnahmen) ve giderleri (Ausgaben) tablo halinde vermektedir (4. bölüm, s. 20-23).

2. Constantin-François Volney, Aus dem Franzosischem Überstezt von Johann Michael Maule, Reise nach Syrien und Aegypten in den Jahren 1783, 1784, 1785, (Band 1, Jena 1788)

Bu eser bir Fransız tarafından yazılmasına karşın Almanca'ya çevrilmesiyle birlikte artık Alman oryantalizm düşüncesine dahil olmuştur. Eserin ön-sözünde yazar kendisine miras kaldığını, bunu nasıl değerlendirmesi gerektiği konusunda bir takım arkadaşlarının fikir verdikleri (örn. Ticaret yapması v.s.) ancak miras çok fazla olmadığı için bunu eğitimi için kullanmaya karar verdiğini, eğitim ve öğretimin en iyi yolunun ise seyahat etmek olduğunu düşünerek Arapça öğrenmek ve bilinmeyen bir ülkeye gitmeye karar verdiğini anlatmaktadır (s. 2-3)

Kitapta Mısırın fiziki yapısı, iklimi, havası (Klima-Luft) hakkında bilgiler verildikten sonra onun etnik yapısı hakkındaki malumata geçilmektedir (Von den Verschiedenen Völkerschaften: der Einwohner der Aegypten, s. 57) Bu kısımda en önce Araplara değinilmektedir. Daha sonra Kıptilere ve en sonunda da (70. sayfa) Türkler hakkında görüşler şu şekilde ileri sürülmektedir:

“Mısır'ın temel etnik gruplarından üçüncüsü ülkenin hakimleri/efendileri (Herren des Landes) Türklerdir. Şu an bizlerin kullandığı Türk ismi başlangıçta bu millete has (eigen) değildi. Bu isim Doğuda (Morgenland) yaşayan tüm halklar için genel bir adlandırmaydı. Onlar bu ismi Hazar Denzinin kuzey kıyısından Aral denizine kadar oldukça büyük topraklar için kullanılan Türkistan'dan almışlardır...Onlar da Araplar gibi çoban ve göçebe idiler (s. 71). Müthiş ve azgın savaşçılar olarak kendilerini ispatlamışlardır. Türkleri kimse-

nin yenmesi mümkün değildi. Oysa Araplar şanslıydı. Zira Türkler Muhammed'in ölümünden takriben 80 yıl sonra Halife I. Velid'in emriyle ülkeye getirildiler. Böylece onlar Arapların dinini öğrendiler. Türklere önceleri cizye (Tribut) koydular. Ancak ülkede anarşi ortaya çıkınca Türklere faydalanmak durumunda kalmışlardır. Bununla birlikte zaman geçtikçe Türkler ülkede güç kazanmaya başladılar. Bunlar çadırlarda ellerinde silahlarla yaşadıklarından, son derece savaşçı bir halk durumundaydılar. Her türlü savaş tekniğine sahiptiler. Bedeviler nasıl ki, kabileler halinde yaşıyor idiyse, onlar da kabilelere ayrılmışlardı. Bu kabileleri kendi dillerinde "Ordu" olarak isimlendirmişlerdi ki, bizler bu ismi alarak kendi dilimize "horden" şeklinde aktardık (s. 71). Bu şekilde amaçların birliği ya da ayrışması neticesinde birlikte ya da ayrı kabileler halinde yaşayan ve hepsinin kendilerine Türk ismini veren değişik milletler sürekli olarak birbirlerine karşı mücadele etmişlerdir. Ancak Türk adlandırması hususunda meydana gelen bu karışıklığı önlemek için Türk ismini İstanbul'da bulunan gerçek Türkler için (der eigentlichen Türken), onlardan önce yaşayanlara ise Türkmenler (Türkmenen) adını vermekteyiz"

Yazar Türklerin tarihi hakkında bilgiler vermeye devam ederek şunları söylemektedir:

"İşte bu şekilde bir takım Türkmen boyu (Türkmenische Horden) Arap İmparatorluğuna geldiler. Zira onlar müttefik ya da askerler olarak yardıma çağrıldılar (s. 72). Ülkede kaos hakim olunca Türkmen komutanlar değişik eyaletlerde bağımsız devletler kurdular."

Müellif daha sonra Moğol istilasından Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna geçmektedir (s. 73). 74. sayfada da Osmanlıların Memlûklülerle olan mücadelesini anlatmak suretiyle Türklerin Mısır'da nasıl hakimiyet kurduklarını anlatmaktadır. Yazar bu kısımda Osmanlı isminin kökeni hakkında bir takım düşünceler dile getirmektedir. Ona göre bu isim Osman Bey'den gelmektedir. Öyle ki o Bizansta korku uyandırmıştır (s. 74).

Yazar 74. sayfanın dipnotunda "Osmanlı" ile "Otoman" kelimelerinin kullanımına değinmektedir:

"t" ve "ts" kullanımındaki fark İngilizlerin kullandığı eski dildeki "th" yi yabancıların bazen "t" bazen de "s" olarak tercüme etmeleri sonucu ortaya çıkmıştır."

Yazar dördüncü etnik yapı olarak Memlûkleri göstermektedir. Memlûkler için Türk kelimesini kullanmaktan Becker ve Kremer gibi imtina ettiği görülmektedir. Memlûklerin saçlarının sarı olmasıyla Mısır'ın diğer ahalisinden

ayrıldıklarını söyler. Osmanlıların idaresinde uzun süre baskı altında oldukları, ancak şimdi rahatladıklarını dile getirmektedir (s. 75)

76. sayfadan itibaren Memlûklülerin Mısır'daki tarihleri, onların kültürleri, giyiniş tarzları ve aralarında yaptıkları iktidar mücadelesine yer vermektedir. Onların yaptıkları silahlar (s. 134), eğitim sistemi (s. 135), savaş sanatları (s. 137), adet ve gelenekleri (Sitten der Memlucken (s. 144), bu bölümde uzunca anlatılmaktadır. Ülkedeki ticaret (Zustand des Handels, s. 160) ve Mısır'daki hastalıklardan da (Von den Krankheiten in Aegypten, s. 185) kitapta uzunca bahsedilmektedir. Bu hastalıklardan en önemlisi olarak göz hastalıkları (Von der Blindheit, s. 186) öne çıkarılmaktadır. Burada kader inancıyla bağlantılı ilginç bir anlatım mevcuttur:

“Kahire’de caddede yürüken karşıma çıkan her yüz kişiden 20’sinin iki gözü , 10’unun tek gözü kör, diğer 20’sinin ise gözleri ya kırmızı ya da herhangi bir hastalığı vardır. Ancak bu kadar göz hastalığına karşın Müslümanların tutumu oldukça ilginçtir: (Tanrı) bu şekilde karar kılmış, diyor Müslüman: Allah’a şükür! Allah böyle istemiş, diyor Yazı/Kitap. Bundan dolayı da O’na hamdolsun (Es war so beschlossen, sagt der Musulman: Gott sey gelobet! Gott hat es gewollt, sagt der Schrift: er sey dafür gepriessen!)”

Kitaba genel itibarıyla baktığımızda ülkenin Efendileri olarak bahsettiği Türklerden ziyade Memlûkleri ön plan çıkartması, hatta Türklerin Memlûkleri yok etmekle itham etmesi (um die Mamluken auszurotten, s. 154) kanaatimize göre Batı politikası ve ona hizmet eden oryantalizm anlayışının bir tezahürüdür. Türkleri önemsiz görmek, onların Mısır'daki hakimiyetini mümkün olduğunca kötü göstermek bu anlayışta öne çıkan hususlardır.

3. Beiträge zur Geschichte Ägyptens Unter dem Islam Von Dr. Carl H. Becker, (2. Zweites Heft, Strassburg, 1903)

Kitapta yazar önsöz (Vorwort) kısmında Mısır tarihinin incelenmesinin sadece Mısır için değil tüm Ortaçağ Doğu ülkeleri için (den ganzen mittelalterlichen Orient) önemli olduğunun altını çizmektedir.

Yine önsöz kısmında yazarın kitabının son kısmında Ahmet b. Tulun’u ele alacağını belirtmektedir. Burada Ahmet b. Tulun’un Kavalalı Mehmed Ali Paşa ile benzerliğine vurgu yapılmaktadır:

“Son bölüm Tulunileri, özellikle Völler’in Mehmed Ali’ye benzettiği, Ahmed’in yükselişini ele almaktadır.”

Uygulamalı oryantalizm anlayışının en önemli temsilcisi olarak ta tanımlayabileceğimiz Becker, Tulunoğullarıyla ilgili anlatımına eserinin 149. sayfa-

sında “Tulunoğulları'nın Yeri” (Die Stellung der Tuluniden) başlığı altında yer vermektedir. Becker, Ahmet b. Tulun'un Mısır'ı ilk olarak bağımsız bir devlet haline getiren kişi olarak tavsif etmektedir. Bu durum ona göre gerek Ahmet b. Tulun'un çalışkanlığı gerekse şansının yaver gitmesiyle bağlantılıdır.

150. sayfada Tulunoğulları tarihine ilişkin Almanya'da oldukça fazla materyale sahip olduğunu sevinçle dile getirmektedir:

“Daha 1825 yılında Taco Poorda –ki bu şahıs Tulunoğulları hakkında detaylı bir monografi hazırlayan ilk kişidir- Tulunoğulları hakkında yaptığı çalışmasında ana kaynak olarak Nuveyri'yi kullanmıştır. Ancak Wellhausen'in çalışmalarıyla Tulunoğulları hakkında çok daha fazla bilgiye ve malzemeye sahip olmuştuzdur. Bunlar özellikle Taberi, Ya'kubi, İbn Sa'd ve diğerleri...”

Becker'in Tulunoğulları ile ilgili yaptığı bu çalışmada eleştirel bir temel oluşturma (kritische Grundlagedewinnen) amacının ilk sırada geldiğini tespit etmekteyiz. Bunun için o, kaynakları saltanat kaynakları (Reichschronographie) ve Mısır yerel kaynakları (Ägyptische Lokaltradition) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Saltanat kaynaklarını temel olarak Taberi ve Ya'kubi oluşturmuş olup, bunların verdiği bilgiler daha sonra İbnü'l-Esir'le genişletilmiştir. Mısır yerel kaynaklarını ise İbn Sa'd, Makrizi, Suyuti ve İbn Haldun oluşturmaktadır. Ancak bunlar temelde üç kaynağa dayanmaktadırlar: İbn Sa'd, Nuveyri ve Makrizi. Ona göre saltanat ve Mısır yerel kaynakları verdikleri bilgilerle sürekli karşı karşıyadır. Ancak Becker, Ahmet b. Tulun'un Mısır'da hüküm sürdüğü ilk yıllara ait tarihsel malumatı Ya'kubi ve İbn Sa'd'dan takip etmektedir (s. 153).

Yazar Ya'kubi'deki bilgileri yorumlu bir tarzda aktarmakla konuya başlamaktadır: “Ahmet b. Tulun, maliye yönetiminde (Finanzverwaltung) bir şey yapma ihtiyacı hissetmedi. Zira Mısır'a vali olduğunda bu sistem Roma döneminden itibaren zaten oturmuş bir durumdaydı” (s. 154). Becker daha sonra İbn Tulun'un Mısır'da daha önceki yönetimde etkili olan İbn Müdebbir'le olan mücadelesini ön plana çıkarmakta (s. 154-164), Ahmet b. Tulun'un Türk kimliğine ise dolaylı olarak ilk olarak kitabın 164. sayfasında değinmektedir:

“Ahmet, Halifenin iktidarda gücünü kaybettiği ve Türk generallerin Samarra ve Bağdat'ta Tulun'un da hoşuna gideceği şekilde iktidar gücünü ellerine geçirdiği bir dönemde yetişmiştir.”

Yazarın bu cümleleri söyledikten sonra Türk generallerin/komutanlarının bu gücü ele geçirdikleri dönemde kaosu hakim olduğunu da ilave etmesi olumsuz bir duruşu yansıtmaktadır.

Yazar bundan sonra Halife Muvaffak ile Ahmet b. Tulun arasındaki güç mücadelesine/daha doğrusu Tulun'un Mısır'da bağımsızlığını elde etmesi sürecine değinmektedir (s. 164-165). Yazarın buraya kadar olan kısımlarda daha ziyade Taberi, Makrizi ve İbnü'l-Esir'i sıkça kullandığı gözlemlenmektedir. 166. sayfada Muvaffakla olan mücadeleden bahsederken, Muvaffak'ın Tulun'un yerine başka bir kişiyi getirmek istediği fakat Tulun'un bütün Türk komutanlarına rüşvet verdiği için (bestochen) bunu kimsenin kabul etmediğini iddia etmektedir. Aslında bu bilgi Ahmet b. Tulun'un bütün Türk komutanları nezdinde saygın olduğunu, dolayısıyla da onların sırf Tulun'a saygı duydukları için bunu kabul etmedikleri gerçeğini gölgelediğini söyleyebiliriz. Esasen Becker Ahmet b. Tulun'un saygıdeğer bir komutan olduğunu kendisi de ikrar etmektedir: "O, Doğu'ya özgü bir dindar, yine Doğu'ya özgü olmak üzere başına buyruk, ancak despot ve kaba saba olmayan, ordusunu sadece komuta eden değil, onlarda aynı zamanda hayranlık uyandıran, böylece de bizzat Halife Muvaffak'ın karşısında titrediği bir ordu kurmayı başaran birisidir" (s. 190)

Yazar Tulun'un askeri dehasına karşın mali idareye çok fazla önem vermediğini şu sözleriyle iddia etmektedir: "Şayet ordusunu yönetmedeki kabiliyeti olmasaydı, kurduğu devletin mali temelleriyle ilgilenmemesi nedeniyle devletin yıkılması çok daha önceleri gerçekleşirdi" (s. 191). Yazar bununla kalmayıp, Tulun'un çocuklarını iyi yetiştirmediğini bile iddia edebilmektedir: "Onun oğulları çocuk ve kalite olarak sıfır noktasındaydılar; ahlak olarak kötü eğitilmiş hanedan çocuklarıydılar. Öyle ki, zeki düşünmeyle alakalı en küçük kuralları bile anlayamama durumundaydılar" (s. 192).

Becker'in bu tavrı esasen Türklere karşı Batı oryantalist bakış açısını yansıtmaktadır. Bu da Türklerin güya sadece iyi savaşçı olan ancak eğitim, bilim, mali işler gibi devlet yönetimini kavrayamayan Barbar millet olduklarına dair hakim görüştür. Oysa başta Alman aydınlanmacı filozoflar olmak üzere Türklerin bilgede, ekonomide v.s. Batıya rehber olduklarını ortaya koyan düşünceler de mevcuttur. Bunlara Toderini, Lessing ve Herder örnek olarak verilebilir.⁸

Yazar bu tutumuna devam ederek, Tulun'un yine sadece ordusuyla devletin bekasını temin ettiği görüşünü savunmaktadır: "O, gördüğümüz kadarıyla savaş kabiliyeti olan güvenilir bir ordu kurmayla işe başladı. İşte ancak bu sayede her şey onun için mümkün olabilirdi." (s. 192). 195. sayfada Tulun'un her ne kadar maliye idaresine önem vermemesi yazar tarafından iddia edilmesine karşın aynı sayfada bu iddiasını tekzip eder bir şekilde Tulun'un idaresi altında Mısır'da her zaman paranın mevcut olduğu zikredilmektedir:

⁸ Bkz. Taşci, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*, Sentez Yay. Ankara 2013, s. 59, 85, 93.

“Şurası muhakkak ki Ahmet'in her zaman parası vardı. Zira bu dönemde ülke altın çağını yaşamaktaydı. Bu finansal durumu bozan Humaraveyh'in anlamsız müsrif tutumuydu.”

Yazar Ahmet b. Tulun'dan doğrudan Türk olarak bahsetmez. Sadece buna atıflarda bulunur. Türk kelimesini kitabında 134., 140., 148., 164., 166., 182., 190., 192. ve, 194. sayfalarda kullanmaktadır.

Şu ana kadar inceleyebildiğimiz ve uygulamalı oryantalizm dönemine dahil edebileceğimiz Almanca kaynaklarda özellikle Mısır'da Memlüklerin isyanını bastırmak suretiyle Türklerin hakimiyetini sağlamlaştıran Mehmed Ali Paşa'nın Türk kimliğini görme temayülü bulunmamaktadır. Örneğin bu kaynaklar arasında gösterebileceğimiz C. Brokelmann'ın “Geschichte der Islamischen Völker” (München und Berlin 1939) adlı İslam Milletleri Tarihi konusunda yazılmış ciddi ve hacimli eserinde dahi, tespit edebildiğimiz kadarıyla Mehmed Ali Paşa'nın zikredilen Türk kimliğine değinilmesi bir tarafa onun Arnavut olduğuna “Muhammed Ali (Mehemmed Ali) ve onun Arnavut birliği...(unter seinen albanischen Truppen)” denilmek suretiyle vurgu yapılmak istenmiştir.⁹

Brockelman da yine uygulamalı oryantalizm dönemine ait diğer Alman oryantalistleri gibi, Osmanlı Devleti'nin Mısır'da hiçbir zaman tam olarak hakimiyeti tesis edemediğini sürekli olarak iddia etmeye uğraşmıştır. O da diğerleri gibi Osmanlı'nın karşısına hep Memlükleri koymaktadır:

“Memlükler Selim Tarafından Mısır'ın 1517 yılında fethinden sonra bile iktidarda hak sahibi olduklarını iddia ettiler.¹⁰ İngiltere 1778 yılında Memlük Beyi Ali Beyle (Ali Bei) – ki bu kısa süreliğine bağımsızlığını ilan etmişti- Kızıldenizde ticareti güvenlik altına almak için bir ticaret anlaşması yapmıştı”¹¹

Ancak hemen şunu belirtmek gerekir ki günümüzde yazılan bir takım Almanca eserlerde Mehmed Ali Paşa'nın Türk olduğuna açıkça vurgu yapıldığını görmekteyiz. Bunlardan birisi olan, Melha Rout Biel'in, “Elite im Sudan-Bedeutung, Einfluss und Verantwortung”, (Peter Lang GmbH, Jena, Univ., Diss. 2007, Frankfurt am Main 2008) adlı eserde bununla ilgili şu ifadeler yer almaktadır:

“1821 yılından itibaren Mısır'da hala hakim unsur olan Memluklular, Mısır'daki Türk valisi Muhammed Ali Paşa (durch den türkischen Statthalter in

⁹ C. Brokelmann, *Geschichte der Islamischen Völker*, München und Berlin 1939, s. 313.

¹⁰ Brockelman, a.g.e., s. 313.

¹¹ Brockelman, a.g.e., s. 314.

Agypten, Muhammad Ali Pascha) tarafından askeri anlamda yenilgiye uğratılmış, bunun sonucunda onlar Sudan'a kaçmak durumunda kalmışlardır. Onların Sudan'da olmaları M. Ali için tehlike arz etmeydi. Bundan dolayı da bertaraf edilmeleri gerekliydi. Bunun için de o startı verdi. Ancak Mısırlı Türk kuvvetleri (Türkisch-Ägyptische Streitkräfte) tarafından Sudan'ın işgali (Besetzung) Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuzey Afrika'ya yayılma politikasıyla bağlantılıdır. Bu yayılma politikası Kuzey Sudan'ın 1820/21 yılında Mısır tarafından ele geçirilmesiyle (Einnahme) başlar. Sudan'da daha fazla toprağın ele geçirilmesi ile de Sudan Krallığı sona ermiş, Sudan halkı bu şekilde sömürgeci bir idarenin (Kolonialherrschaft) hakimiyetine girmiş oldu.¹²

(Öyle ki) daha 1821 yılında Sudan Türkiye (Türkiyya) olarak anılmaktaydı."¹³

4. Diğer Almanca Eserler

Yukarıda detaylı olarak sunduğumuz eserlerden başka yazılar da mevcuttur. Bunları ana hatlarıyla şu şekilde sunmak mümkündür:

-Magazin für die Literatur des Auslandes, Band 16, von Joseph Lehmann, Mehmed Ali und Agypten, Berlin, Dienstag den 24. Dezember, 1839, s. 613-614.

-Georg-August von Breitenbauch, Ergänzung der Geschichte von Asia und Afrika erster Theil, Leipzig 1788

-Moritz Busch, Reisehandbuch für Aegypten und die angränzenden dem Pascha unterworfenen Länder, Triest 1858

Yazar, giriş kısmında kitabını yazma amacının, yıldan yıla artan bir oranda Doğu'yu (Gebiete des Morgenlands) ziyaret etmek isteyen kimselere gittikleri Doğu Akdeniz ülkelerinde (in der Levante) ihtiyaçları için bilinmesi gerekli ön bilgileri vermek olduğunu söylemektedir.

-Johann Melchior Hartmann, Anton Friedrich Büsching, Erdbeschreibung und Geschichte von Afrika: zwölfter Theil, welcher Afrika begreift. -Das Paschalik Aegypten, , Erster Theil, Hamburg 1799

Ahali (Einwohner), Memlukler, s. 396-400, Türkler (Türken), s. 400-401

¹² Melha Rout Biel, *Elite im Sudan-Bedeutung, Einfluss und Verantwortung*, Peter Lang GmbH, Jena, Univ., Diss. 2007, Frankfurt am Main 2008, s. 77.

¹³ Biel, a.g.e., s. 78.

-Joseph de Guignes, Johann Carl Dähnert, Allgemeine Geschichte der Hunnen und Türken, der Mogols und anderer, Greifswald 1768

Tulun Türklerinin Mısırda hakimiyetleri, s. 138-156

-C.H.Becker, Islamstudien, 2. Band, Leipzig 1932

Afrika'da) Panislamizm çerçevesinde Türkiye'nin Rolü ve Abdülhamid'in politikası- Senusi hareketine Panislamizm düşüncesinin etkileri (s. 240-251)

-Ferdinand Werne, "Beitrag zur Kunde des Innern von Afrika: die Völker Ost-Sudans und der (Stuttgart 1860)

Eserde Ferdinand ve Joseph Werne adlı iki kardeşin Sudan'da Türklerin hakim olduğu dönemde geçirdikleri günler anlatılmaktadır.

-Hermann Fürst von Pückler, "Aus Mehemed Alis Reich: Vom Verfasser der Briefe eines Verstorbenen" (1. cilt, Stuttgart 1844)

-Johann Karl Weyands, "Johann Carl Weyands reisen durch Europa, Asien, und Afrika von dem jahre 1818 bis 1821 incl. von ihm selbst beschrieben" (Amberg 1825)

Sonuç

1830'lu yıllardan sonra etkisini iyiden iyiye hissettirmeye başlayan ve Avrupanın Müslüman ülkeleri sömürgeleştirmeye başlamasıyla doğrudan bağlantılı olduğu tespit edilen "uygulamalı oryantalizm" döneminde Osmanlı hakimiyeti altındaki Mısır üzerine Almanca olarak yazılan eserlerde dikkatimizi çeken en önemli husus, Almanya'nın bu ülke üzerinde sömürge elde etme politikasına uygun bir düşünce tarzının ortaya konulduğudur. Bu da Türkler ve Türk hakimiyetinin mümkün olduğunca arka plana itilmesidir. Bundan başka Türklere karşı diğer etnik unsurların özellikle Mısır'da farkındalıklarının sağlanmasıdır. Onlar bu şekilde adeta Osmanlı Devletine karşı bağımsızlık mücadelesine sevk edilmek suretiyle Osmanlıdan koparılarak Batı devletlerinin safına çekilmek en sonunda da sömürgeleştirilmek istenmiştir. Bu süreçte ilk olarak Mehmed Ali Paşa'nın Türk kimliği gizlenmiş, daha sonra onun vali olarak atandıktan sonra güya Osmanlı'nın ihmal ettiği Mısır'ı ekonomik ve sosyal alanda Avrupa'nın yardımıyla refaha kavuşturduğu iddiası ileri sürülmüş, böylece de Mısır Osmanlı'dan koparılmış ve Batı sömürgesine dahil edilmiştir. Elbette ki bu süreçte zikrettiğimiz bu eserlerle sürekli Batı ve Doğu kamuoyu bilinçli olarak istismar edilmiştir.

Bu dönemde örneğin Türklerin, din hususunda toleranslı olmalarının onlar açısından oldukça gurur verici bir durum olduğu, onların başkalarına bu konuda asla baskı yapmadıkları, öyle ki, Türklerin dininin, hayvanlara karşı nasıl davranılacağını bile düzenleyen kuralları vaz ettiğini açıkça söyleyen bir takım kısmen objektif diyebileceğimiz eserler de yazılmıştır. Ancak bunların sayısı oldukça azdır.

KAYNAKÇA

- Biel**, Melha Rout, *Elite im Sudan-Bedeutung, Einfluss und Verantwortung*, Peter Lang GmbH, Jena, Univ., Diss. 2007, Frankfurt am Main 2008.
- Brokelmann**, C., *Geschichte der Islamischen Völker*, München und Berlin 1939.
- Çetin**, Nihad, M., "Arap Dili", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991.
- Hanisch**, Ludmila, "Gelehrten Selbstverständnis, wissenschaftliche Rationalität und politische Emotionen", *Die Welt des Islams*, Bd. 32, Nr. 1. (1992).
- Heine**, Peter, *Ethnologie des Nahen und Mittleren Ostens*, Berlin 1989.
- Heine**, "C.Snouck-Hurgronje Versus C.H.Becker. Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik", in: *Die Welt des Islams* 23/4 (1984).
- Prokosch**, Erich, *Osmanisches Wortgut im Ägyptisch-Arabischen*, Berlin 1983.
- Taşcı**, Özcan, "C.H.Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm çalışmalarının Siyasallaşma Süreci", *AÜİFD*, 47 (2006), Sayı 2, ss. 143-164.
- Taşcı**, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*, Sentez yay. Ankara 2013.
- Turner**, Bryan, S., *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul.
- Von Kremer**, Alfred, *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868.
- Weber**, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.

İmam Matürîdî'nin *Te'vilatü'l-Kur'an*'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar – Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-

Ali DUMAN*

Özet: İmam Matürîdî, akaid alanında bir mezhebin kurucu imamı olmasının yanında *Te'vilatü'l-Kur'an* adlı Kur'an yorumuyla da büyük müfessirlerden biridir. Onun bu eseri sadece tefsir alanının değil, aşağı yukarı bütün İslâmî ilimler için bir hazine değerindedir. Matürîdî'nin akılcı İslâm yorumundaki liderliği göz önüne alınırsa, tefsirinde de akıl ve akılcılık hususunda önemli vurgularının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Biz bu çalışmamızda fıkıh usulü ilmi açısından önem taşıyan akıl ve akıl yürütmeye ilgili fıkıh, istidlâl, nazar, kıyas gibi kavramların *Te'vilatü'l-Kur'an*'da hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: İmam Matürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, fıkıh, istidlâl, nazar, kıyas

Abstract: *Mental Executive Concepts in İmam Maturidi's Te'vilatü'l-Kur'an*-İmam Matürîdî is founder of the believe sects on Ahl al-Sunne also he is the most important comentators of Quran because of his book *Te'vilatü'l-Quran*. He has a rational understanding about İslâm and its essential book Qoran. He used many rational concepts like fiqh, istidlâl (inference), kıyas (comparison), his book. We try to examine three concepts about rational thinking: Fıkh, Istidlal and Kıyas in his book *Te'vilatü'l-Qoran*.

Key Words: İmam al-Maturidi, *Te'vilatü'l-Qoran*, Fıqh, istidlâl (inference), kıyas (comparison)

Giriş

İmam Matürîdî (333/944)¹ akıl-vahiy dengesine önem veren ve dinin anlaşılıp, yaşanmasında akla büyük önem veren bir alimdir. İslâmî

* Yrd. Doç.Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ali.duman@inonu.edu.tr

¹ İmam Matürîdî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Muin Meymun en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, 1/471-472; Taşköprüzade İsamüddin Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulum*, İkdam Matbaası, İstanbul, 1311, 1/595-596; Taşköprüzade İsamüddin Ahmed Efendi, *Tabakatü'l-Fukaha*, tah. el-Has Ahmed Nile, II. Baskı, ys., 1961,

ilimlerin bir çoğunda otorite kabul edilen İmam Matürîdî, dinin ana kaynakları olan Kitap ve Sünnetin anlaşılması kadar, onlara dayalı bir hayat sistemi kurulmasında da aklın önemli olduğunu ortaya koymuştur. Kelam, fıkıh, usul, tefsir gibi ilimlerde geliştirdiği yöntemiyle daima akla vurgu yapmıştır. İlk dirayet tefsirlerinden biri kabul edilmesi mümkün olan Te'vilatü'l-Kur'an'ında da akıl ve akıl yürütmeye büyük önem vermiştir. Bu cümleden olarak fıkıh, istidlâl, nazar, kıyas gibi kavramları akılla ve akıl yürütmeye ilişkileri çerçevesinde sık sık kullanmıştır.

Biz bu çalışmamızda İmam Matürîdî'nin akıl yürütmeye ilgili olarak kullandığı kavramlardan fıkıh, istidlâl ve kıyas kavramlarını kullandığı yerlerde onlara yüklediği anlamları tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken; her ne kadar İmam Matürîdî bu kavramlardan bir kısmının tanımlarının yerleştiği dönemden önce yaşamış olsa da, açıkladığımız kavram konusunda aydınlatıcı olmak açısından, öncelikle her kavramın yerleşmiş tanımlarını vereceğiz, ardından İmam Matürîdî'nin o kavramları Te'vilatü'l-Kur'an'da kullandığı yerleri ve o yerlerde yüklediği anlamları belirlemeye çalışacağız. Bunun ardından da yerleşik tanımlar açısından Matürîdî'nin anlayışını değerlendireceğiz.

1. Te'vilatü'l-Kur'an'da Fıkıh Kavramı

Fıkıh kelimesi sözlükte bilmek, anlamak, kavramak, bir şeyin esasına vakıf olmak gibi anlamlara gelir². İslam Hukuku terimi olarak ise genellikle:

“العلم باحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها التفصيلية”

Yani: “*şer'i amelî hükümleri tafsilî delilleriyle birlikte bilmek*”³ şeklinde tanımlanır. Bu çerçevede fıkıh, İslam'ın bireysel ve sosyal hayata ilişkin amelî

56; Şükrü Özen, *Ebu Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul, 2001, 5-69; Ahmet Vehbi Ecer, *Büyük Türk Alimi Maturîdî*, Yesevi Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul, 2007, 31-54; Şükrü Özen, “Matürîdî” mad., *DİA*, 28/146-151; Ali Duman, “İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl 2, S. 4 (Temmuz-Aralık 2009), 109-126.

² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1997, 10/305.

³ Farklı usul tanımları için bkz. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali bi Tayyib el-Basri, *Kitabu'l-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkıh*, tah. Muhammed Hamidullah, Mahedü'l-İlmiyyi'-Fransi, Dımaşk, 1964, I.9; Seyfüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Ali b. Muhammed el-Amidi, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, tah. Şeyh İbrahim el-Acuş, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I.7; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usul*, tah. Ahmed

hükümlerini bilmeyi ve bu konularda araştırma yapmayı ifade eden bir ilim dalının adı olmuştur⁴.

İmam Matürîdî'ye göre fıkıh kavramına gelince⁵; onun *Te'vilât*'ta fıkıh çeşitli şekillerde tanımladığını görmekteyiz:

- الفقه هو معرفة الشيء بمعناه الدال على نظيره “Fıkıh, bir şeyi benzerine delalet eden bir mana ile bilmektir”⁶
- الفقه هو معرفة الشيء بغيره “Fıkıh, bir şeyi kendisinden başkası (başkası kanalı) ile bilmektir”⁷.
- الفقه هو معرفة الشيء بنظيره الدال على غيره او معرفة ما غاب بما شهد او معرفة الخفى الباطن بالظاهر “Fıkıh, bir şeyi benzerine delalet eden bir mana ile ya da görünmeyeni (gaib) görünen (şahid) ile veya gizli (hafi, batın) olanı açık (zahir) ile bilmektir”⁸.
- الفقه تعرف الشيء بغيره استدلالا “Fıkıh, bir şeyi başka bir şeyle istidlâl yoluyla bildirmektir”⁹

İzzuinaye, *Daru'l-Kitabi'l-Arabi*, Beyrut, 2003, I.17-23; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Usuli'l-Fıkh*, Dersaadet, İstanbul, 1976, 11 vd.

⁴ Hayrettin Karaman, “Fıkıh” mad., *DİA*, 13/1

⁵ İmam Matürîdî'nin fıkıh anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hanifi Özcan, “Matürîdî'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi”, *Dokuz Eylül Üniv. İFD.*, S.4, 143-150; Talip Özdeş, “Matürîdî'nin Fıkıh Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler” *CÜİFD*, S. 2, Sivas- 1998, 343-360; Şükrü Özen, *Ebu Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul, 2001; Şükrü Özen, “İmam Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün İnşası”, (Derleme: Sönmez Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, Ankara, 2006 içinde), 203-242.

⁶ İmam Matürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, tah. Bekir Topaloğlu, Darü'l-Mizan, İstanbul, 2010, 5/156. Matürîdî, En'am suresi 98. ayetin te'vilinde bu tanımı vermesine rağmen, Münafikun suresi 3. ayetin te'vilinde bu tanımın İbn Süreyc (306/918)'e ait olduğunu bildirip, kendisine göre bu tanımın yeterli olmadığını vurgulayarak “bir şeyi, ister benzeri olsun ister olmasın, başkasına delalet eden bir anlam ile bilmektir” şeklinde tanımı geliştirmiştir. Bkz. Matürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 15/173-174

⁷ Matürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 6/434.

⁸ Matürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 11/227.

⁹ Matürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 15/174.

Matürîdî'nin usulünün¹⁵, en önemli temsilcilerinden biri olan Alaüddin es-Semerkandî (539/1144)'nin de ifade ettiği üzere¹⁶, kendi itikadını yansıtmak üzere tanzim olunduğu görülmektedir.

Özcan, Matürîdî'nin fıkıh tanımlarındaki amacının Allah'ın ve ahiretin bilinmesi konusunda uygulanabilecek bir tanım ortaya koymak olduğunu tespit etmektedir¹⁷. Nitekim Matürîdî "fıkıh, bir şeyi ister kendisinin benzeri olsun ister olmasın, başkasına delalet eden anlamıyla bilmektir" tanımının ardından: "Çünkü her kim mahlukatı anlamlarıyla bilirse, bu onu, Sani'i (yaratıcıyı) bilmeye götürür; her kim dünyayı bilirse, bu onu ahireti bilmeye sevk eder, ki bunlar benzer değildir"¹⁸ yorumuyla bu hususu teyit etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Matürîdî'de fıkıh, lafızların zahirî anlamlarına takılıp kalmanın ötesinde, lafızların hakikatlerinin kavranılması, lafızlardan elde edilen hükümlerin maksat ve hikmetlerinin idrak edilmesidir¹⁹.

Bütün bunlar Matürîdî'de fıkıh ile istidlâlın sıkı bir ilişkide olmasını gerektirmektedir. Çünkü fıkhıta bilinenden bilinmeyene ulaşma çabası açıkça gözlemlenmektedir. Bu ise istidlâl anlamına gelir. Nitekim İmam Matürîdî "fıkıh, bir şeyi başka bir şeyle istidlâl yoluyla bildirmektir"²⁰ tanımında buna işaret etmektedir.

¹⁵ İmam Matürîdî'nin kendine mahsus bir usulü olup olmadığı meselesi günümüzde tartışmalı olsa da, esasen Hanefi-Matürîdî gelenekten söz edildiğine göre, onun da kendisine mahsus bir metodolojisinin olmasının kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Nitekim, kendisini Matürîdî olarak tanımlayan Semerkandî, Lamişi gibi alimlerin usul eserlerinde, İmam Matürîdî'ye ait olduğu bildirilen ancak henüz bulunamamış olan Meahizü's-Şerayî adlı bir usul kitabının olduğu bildirilmektedir. Çağdaş araştırmacılardan Şükrü Özen, İmam Matürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı ve Matürîdî usul kaynaklarından yararlanarak *Ebu Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası* adıyla ortaya koyduğu çalışmada Matürîdî usulünün varlığını ispatlamış gözükmektedir.

¹⁶ Semerkandî, *Mizanu'l-Usul fi Netâici'l-Ukul* adlı kitabında, eserlerin yazarlarının itikadını yansıtmayı gerektiğini söylemektedir. Bkz. Alaüddin es-Semerkandî, *Mizanu'l-Usul fi Netâici'l-Ukul*, 1/1.

¹⁷ Hanifi Özcan, "Matürîdî'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi", 145.

¹⁸ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/174.

¹⁹ Talip Özdeş, "Matürîdî'nin Fıkıhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler" *CÜİFD*, S.2, Sivas-1998, 345.

²⁰ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/174.

2. Te'vilatü'l-Kur'an'da İstidlâl ve Nazar Kavramları

İstidlâl sözlükte birinin rehberliğini isteme, delil arama gibi manalara gelir²¹. Zihnin, bilinene bir ya da daha fazla önermeden, bilinmeyi açığa çıkarma işlemine de istidlâl denir. Başka bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğrulanmış ya da doğru olduğuna kanaat getirilen bir hüküm ya da hükümlerden hareketle, bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır²².

Mantık, kelam, fıkıh, usul gibi birçok ilimde kullanılan istidlâl terimi için her ilim kendi ilgi alanı doğrultusunda farklı tanımlar vermiştir. Söz gelimi mantıkçılar istidlâli: "Bilinen bir ya da birkaç önermeden bilinmeyen önermeyi çıkarmak"²³ şeklinde tanımlarken; kelam'da istidlâl "bir hüküm veya kavramın doğru ya da yanlış olduğunu ispatlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi" olarak değerlendirilir²⁴.

Fıkıh ve usul ilminde de istidlâl önemli bir kavramdır. Fıkıh ve usulde de temel metinleri olan Kitap ve Sünneti anlama ve yorumlama büyük önem taşıdığı gibi, ahkam bakımından sınırlı olan bu metinlerden, hayatın sınırsız tüm alanlarında uygulanacak önermeler üretmek fukahanın temel uğraşı alanlarından birini oluşturur. Bu cümleden olarak istidlâl, fıkhıta bir yönden fakihlerin düşünce ve çözüm üretme yöntemlerini, diğer yönden de mevcut çözümlerin dinin ana kaynaklarıyla irtibatının sağlanması faaliyetini içeren bir kavram olmaktadır. Bu sebeple fakihlerin ıstilahında istidlâl, sözlük anlamıyla doğru orantılı bir biçimde "şeri delillerden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme"²⁵ gibi anlamlarda kullanılır. Mesela Şirazî istidlâli "delil talebidir"²⁶ şeklinde tanımlarken, Şevkânî: "bilinenle bilinmeyi tanımlamaktır" tanımını verir ve hakkında nass, icma ve kıyas olmayan şey şeklinde yorumlar²⁷.

Bunun yanında istidlâl kavramı, re'y, kıyas, ictihad, delil, istinbat gibi kavramlarla da yakın bir anlam alanına sahiptir. Bu sebeple de çoğu zaman bu

²¹ Abdükuddüs Bingöl, "İstidlâl", *DİA*, 23/323.

²² Abdükuddüs Bingöl, "İstidlâl", *DİA*, 23/323.

²³ Es'ad Abdülğani es-Seyyid el-Kefrâvî, *İstidlâl inde'l-Usûliyyîn*, Daru's-Selam, Kahire, 2002, 22.

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, 23/325; Eş'arî istidlâlin delaleti çıkarma ve delaletle talepte bulunma şeklinde iki anlamı olduğunu söyler. el-Kefravî, 24.

²⁵ Ferhat Koca, "istidlâl", *DİA*, 23/323-324.

²⁶ Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazî, *el-Lum'a fi Usulî'l-Fıkh*, tah. Muhyiddin Dib-Yusuf ali Bedivi, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1997, 33.

²⁷ Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhul*, 2/172.

kavramlarla eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür. Söz gelimi İmam Şafiî, istidlâlê “nasstan sistematik akıl yürütme ile çıkarımda bulunma”²⁸ anlamını yüklediği için neredeyse kıyasla aynı anlamda kullanmıştır. Klasik dönem mütekelimîn mesleği üzere yazan usulcülerde de kavramın hem nassa dayalı hüküm istinbatını, hem de özel bir nassın yokluğu halinde yapılan ictehad ve akıl yürütmeyi içeren bir tarzda yorumlandığı görülür. Mesela Cessas istidlâlî “medlu- le ilişkin bilgiye ulaşmak amacıyla delaleti araştırmak ve üzerinde düşünmektir”²⁹ şeklinde tanımlar. Matürîdî de istidlâlî bu anlamda kullanır. Ona göre bilgi edinme yolu üçtür: Duyular, doğru haber ve akıl. Bu üçü arasında da doğrudan bir ilişki vardır. Zira duyular ya da haber yoluyla bilgi edinirken istidlâlê zorunlu olarak ihtiyaç vardır³⁰. İnsanın görüp, duyduğu şeylerin anlamlarını, hangi hikmete delalet ettiklerini, neye işaret ettiklerini ve esas olarak da o şeylerin Allah'ın ayetleri olduğunun idrakine varması istidlâl yoluyla olmaktadır. O bu hususta şöyle der: “(Allah, çeşitli ayetler yoluyla) istidlâlê teşvik etmiş, duyulur alem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vakıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir”³¹

Matürîdî *Te'vilât*'ta Nahl suresi 11 ve 12. ayetlerin tefsirinde istidlâlî uygular. Şöyle ki: Nahl suresi 11. ayet: “**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُونَ**” “...*Bunda düşünen bir topluluk için ayet vardır*” şeklinde bitmektedir. Ayetin bu kısmıyla ilgili olarak Matürîdî şunları söyler: “Burada düşünen bir toplum için ayet / delil olduğu zikredilmiş, fakat onların niçin ayet / delil olduğu zikredilmemiştir. Fakat düşünen bir kavim için ayet / delil olduğu zikredilmiş, yani düşünceyle onun niçin ayet / delil olduğunu bilirler denmiş. Bu, bizim için bilinmeyen şeylerin zahirlerini düşünmek ve incelemekle (tefekkür ve nazar) idrak edilebileceğine delildir”³²

Nahl suresi 12. ayet de: “**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**” “...*Bunda akleden bir toplum için ayetler vardır.*” şeklinde bitmektedir. Ayetin bu kısmıyla ilgili Matürîdî şu yorumu yapar: “Allah tefekkürü, dış duyularımızca bilinmeyen şeyleri idrak etmekte akıl için bir yol kılmıştır. Zira akıl için duyular ve tefekkürden başka, bilinmeyi idrak etmenin yolu yoktur. Çünkü duyularca bilin-

²⁸ El-Basrî, I.9.

²⁹ Ferhat Koca, “İstidlâl” mad., *DİA*, 23/324.

³⁰ Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 13.

³¹ Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 14.

³² Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/83.

meyan şeyi akıl idrak edemez. Bu sebeple Allah, duyuları bilinmeyen şeyi idrak etmekte akıl için bir yol kılmıştır³³.

Her iki ayetin ilgili kısımları üzerinde İmam Matürîdî'nin yorumları değerlendirildiğinde, eldeki bilgiler üzerine düşünerek, bilinmek istenilene ulaşılabileceğine vurgu yaptığı görülmektedir ki, bu istidlâlden başka bir şey değildir. Bu durumda Te'vilatü'l-Kur'an'da İmam Matürîdî'nin istidlâli, mevcut bilgileri inceleyip, onlar üzerinde düşünerek, bilinmek istenilene ulaştırılacak yol anlamında kullandığı tespiti yapılabilir.

3. Te'vilatü'l-Kur'an'da Kıyas Kavramı

Sözlükte karşılaştırma, mukayese, ölçüt³⁴ gibi anlamlara gelen kıyas kelimesi, İslam hukuk usulcülerinin istilâhında kıyas: "Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe (illet) veya benzerliğe dayanarak, hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek"³⁵ demektir.

Kıyas fıkıh ve usul literatüründe, salt düşünme, nazar, doğruya ulaştıran delil manasında ve birçok istidlâl türünü belirtmekte kullanılmakla birlikte, yaygın olarak re'y, şeriatın rasyonel içerikli bölümü, genel ilke anlamlarında kullanılmaktadır. Sonraki dönemlerde kıyasa yüklenen temel işlev nassların uygulama alanını genişletme olmakla birlikte, ilk çıkışında kıyas, mevcut nassların amaç ve anlam tutarlılığının ilk iki nesilde ortaya konan re'y faaliyetinin de yardımıyla kurgulanması ve bir takım genel ilkelere bağlanması çabası ibarettir³⁶.

İmam Matürîdî'ye göre kıyas: "İki mezkurdan birinin hükmünü, ortak illete dayanarak ötekinde beyan etmektir"³⁷.

³³ Matürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, 8/84.

³⁴ İbn Manzur, 11/370-371.

³⁵ Kıyasın farklı tanımları için bkz. Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debusi, *Takvimü'l-Edille fi Usulü'l-Fıkh*, tah. Halil Muhyiddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, 260; el-Basrî, II.697-698; Amidî, IV.269; Muhammed Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yay., Ankara, 1986, 189; H. Yunus Apaydın, "Kıyas" mad., *DİA*, 25.529; Ali Duman, *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, Ankara, 2014, s. 126.

³⁶ H. Yunus Apaydın, "Kıyas" mad., *DİA*, 25/530.

³⁷ Alauddin es-Semerkandi, *Mizanu'l-Usul fi Netaici'l-Ukul fi Usulü'l-Fıkh*, tah. Ahmed Fehmi Ebu Senne, ysz. 1984, II/821; Özen, *Ebu Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, (Arapça Metin) s. 156.

Kıyası hüküm istinbatında bir asıl olarak kabul eden İmam Matürîdî bu hususta şöyle demektedir: “Bu bizim için bir asıldır. Nass bir *mana* için varid olmuşsa ve o *mana* başka bir şeyde de varsa / bulunuyorsa, onun hükmünü diğer şeyde de vermek gerekir”³⁸. Matürîdî'nin kıyas uygulamasını Nisa sure-sinin 15. ayetinde görmekteyiz.

وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ
“Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin...” kısmının kıyasın ce-vazına delil olduğunu söyler. Çünkü ayette kadınlarla ilgili hüküm verilmekte, fakat erkeklerle ilgili hüküm bildirilmemektedir. Matürîdî bu hükümde erkek-lerin de kadınlarla aynı *mana* altında toplanması gerektiğini söyler ve kadın için gerekli olan şeyin benzerinin erkek için de geçerli olduğuna hükmeder. Yapılan işlemi de: “nassta zikredilmesi terk edilen bir şeyin mansustan hareket-le hükmünün istinbat edilmesi” olarak değerlendirir³⁹.

İmam Matürîdî bir başka yerde de şöyle demektedir: “İndirilende hükmü açıklamakta, nass bulunmayan konuda Allah'ın hükmünü bilmek için ameli talep etmek vaciptir. Zira bir hususta nass olmayıp, onun hükmü açıkça (tasrih yoluyla) değil de zımnen (tazammun yoluyla) açıklanıyorsa, o zaman ihtiyaç düşer ve içtihad batıl olur”⁴⁰.

Matürîdî'nin kıyasın cevazını istinbat ettiği ayetlerden biri Bakara suresi 265. ayettir. Bu ayetin te'vilinde İmam Matürîdî şu yorumu yapar: “Allah'ın örnek verdiği ve Kur'an'da zikrettiği misallerde çeşitli vecihler vardır. Birincisi, ikisi tek bir *mana* üzere cem olunduğu zaman, hakkında nass olmayan bir ko-nunun hükmünün, nass bulunan bir konuya kıyas edilmesinin cevazıdır”⁴¹. Burada Matürîdî “tek bir mana” (معنى واحد) lafzı ile illeti kastediyor olmalıdır. Zira, hakkında nass bulunan mesele ile nass bulunmayan mesele tek bir mana-da cem olunmakta ise, bu tek bir mana illetden başkası olamaz. Nitekim yukarı-da da geçtiği üzere “Nass bir mana için varid olmuşsa ve o mana başka bir şeyde de varsa / bulunuyorsa, onun hükmünü diğer şeyde de vermek gerekir”⁴² ifadelerinde de kıyas işlemi için gerekli olan illet kavramına mana dediği gö-rülmektedir.

³⁸ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/171.

³⁹ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/79.

⁴⁰ Özen, 156.

⁴¹ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/179.

⁴² Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/171.

Matürîdî'nin kıyasın cevazını istinbat ettiği bir diğer ayet Bakara suresi 275. ayettir. O ayetin “إنما البيع مثل الربى” *“bey'de riba gibidir”* kısmının kıyasın cevazına delalet etiğini söyler. “Zira, eğer insan aklında kıyas işlemi caiz olmasaydı, bu sözün anlamı olmazdı” der⁴³. Esasen ayetin bu kısmı, riba ile bey'i mukayese ederek, riba yemeye caiz görenlerin sözüdür. Fakat Cenab-ı Hak onların bu sözünü ayete dahil etmekte ve bu söz üzerine bu mukayesenin yanlışlığını ortaya koymak için “أحل الله البيع و حرم الربى” *“Allah alış-verişi helal kıldı ve ribayı haram kıldı”*⁴⁴ beyanını getirmektedir. Bir anlamda yanlış bir mukayese / kıyas işlemi, doğru bir mukayese / kıyas işlemiyle düzeltmektedir.

İmam Matürîdî, Nisa suresi 11. ayeti de kıyasın cevazına delil getirmektedir. Ayette: “يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين” buyurulmaktadır. Matürîdî, ayetin bu kısmının kıyasın cevazına delil olduğunu söyler. Çünkü ayette iki kızın mirasından, erkeklerin mirasından bahsedilmiş, fakat diğer bütün mirasçılardan bahsedilmemiştir. Ayette bütün mirasçılar söz konusu edilmemiştir. Bu sebeple İmam Matürîdî, bahsi geçmeyen diğer mirasçıların mirastan paylarının icihadla belirlenmeye bırakıldığı görüşündedir⁴⁵.

Maide suresi 38. ayetin te'vilinde de İmam Matürîdî kıyasın cevazına delil olduğu yorumunu yapmaktadır. İmam Matürîdî: “السارق و السارقة فاقتموا أيديهما” ayetinin sebab-i nüzulü olarak İbn Abbas'ın: “Tu'me b. Ubeyrik, komşusunun zırhını çaldığı zaman bu ayet nazil oldu” rivayetini nakleder ve “Daha sonra bu hüküm, Müslümanlar bu cürmü işledikleri zaman uygulaması gereken genel bir hüküm oldu” der. İmam Matürîdî bu ayetten ve sebab-i nüzulünden tek bir kişinin işlediği bir amel neticesinde inen ayetin hükmünün, benzer fiili işleyenler için geçerli hale dönüşmesinin kıyasın cevazına delil olduğunu çıkarır⁴⁶.

İmam Matürîdî'de kıyas, nassta zikrolunması terk edilen bir şeyin aralarındaki ortak bir manadan (illet) dolayı mansusdan (nassta hükmü zikredilen konu) hareketle hükmünü istinbat etmek şeklinde olduğu görülmektedir.

Bu haliyle kıyasın Matürîdî'de, fıkıh ve istidlâlde yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Aralarındaki yegane fark istidlâlde elde içinde bulunulan durumdan hareketle istenilen sonuca ulaşılmaya çalışılırken, kıyasta mevcut durumun taşıdığı mana esas alınmaktadır.

⁴³ Matürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, 2/196.

⁴⁴ Bakara, 2 / 275.

⁴⁵ Matürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, 2/47

⁴⁶ Matürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, 3/217-220.

Tıpkı İmam Şafîî'nin delillerin şer'îliği anlayışında olduğu gibi⁴⁷, İmam Matürîdî de bütün hadiselerin hükmünün kitap ve sünnette yer aldığı, hükmü bilinmek istenilen her konunun hükmünün şer'î delillerle ortaya konulabileceği fikrindedir. Ancak Şafîî'den farklı olarak Matürîdî, her meselenin hükmünün kitap ve sünnette doğrudan bulanmayabileceği, hükmü bilinmek istenilen meseleyle ilgili olarak kitap ve sünnetin ve diğer delillerin incelenmesiyle ulaşılabileceği kanaatindedir. Şafîî ise, kıyas yoluyla bütün meselelerin hükmünün kitap ve sünnetten istinbat edilebileceğini söyler⁴⁸. Matürîdî, hüküm elde etme yolunun kıyasla sınırlı olduğunu kabul etmez. Aksine nazar ve istidlâl, re'y icthadı ve diğer yöntemlerle de hükmün kitap ve sünnetten istinbat edilebileceği kanaatindedir⁴⁹.

Sonuç

Fıkıh ve usulde akıl yürütmeye ilgili olarak kullanılan kavramlardan fıkıh, istidlâl ve kıyas'ın, İmam Matürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinde hangi anlamlarda kullanıldığının tespit edilmesini amaçlayan bu çalışmada, İmam Matürîdî'nin fıkıh kavramını, istidlâl kavramıyla yakından irtibatlı bir biçimde, bilinenden bilinmeyene ulaşma çabası olarak anladığı tespit edilmiştir. Ayrıca İmam Matürîdî'nin istidlâl kavramını verili bilgileri inceleyip, onlar üzerinde düşünerek, bilinmek istenilene ulaştırarak yol anlamında kullandığı görüldüğü gibi; kıyas kavramını da hükmü bilinen meselenin hükmünü, hükmü bilinmek istenilen meselede aralarında ortak bir manadan hareketle belirleme çabası şeklinde anladığı görülmektedir.

⁴⁷ İmam Şafîî'nin, ilk defa olarak delillerin şer'îliği anlayışını geliştiren alim olduğu iddia edilmektedir (bkz. Talip Türkan, "Sünni ve Mutezili Fıkıh Usulünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbaha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örneklem", *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, Yıl:5, S.3, Kış-2005, 201). Ona göre, şer'î-amelî bir konuda hüküm istinbat edebilmenin yolu ancak delille mümkündür. Zira hiç kimse ilmin kaynağı olan Kita, Sünnet, İcma ve kıyasın dışında, herhangi bir şeye helal ya da haram diyemez. (bkz. Muhammed b. İdris es-Şafîî, *er-Risale*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts. 39). Öte yandan, her ne kadar teker teker saymış olsa da Şafîî'de bütün delillerin nassa, yani Kitap ve sünnete dayalı olması zorunluluğu vardır. Söz gelimi icma, nasstan bir asla dayanmadıkça gerçekleşmiş olamaz; aynı şekilde kıyas da nasstan bir asla dayanmak zorundadır. Bu durumda Şafîî'ye göre delillerin şer'îliği Kitap ve Sünnete dayanması demektir. Aynı zamanda Şafîî'ye göre kıyas yegane icthad yöntemidir (bkz. Şafîî, *er-Risale*, 477).

⁴⁸ eş-Şafîî, *er-Risale*, 477.

⁴⁹ Özen, *Ebu Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 41; Özen, "Ebu Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün İnşası", 220.

İmam Matürîdî'nin elde mevcut en önemli eserlerinden ikincisi olan Te'vilat'ta imamın neredeyse semantik bir ilim adamı tavrıyla bütün ilimlere dair çeşitli kavramları özenle kullanması, bir Matürîdî sözlüğünü gerektirecek derecede önem taşımaktadır. Zira İmam, bütün İslâm ilimlerinde ve bilhassa fıkıh ve usulde kavramlaşmanın tam yerleşmediği bir dönemde yaşamıştır ve o bu dönemde kavramlarla konuşmuş ve onlarla meseleleri aydınlatmıştır.

KAYNAKÇA

- el-Amidî**, Seyfüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, tah. Şeyh İbrahim el-Acuz, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Apaydın**, H. Yunus, "Kıyas" mad., *DİA*, 25/529-539.
- el-Basri**, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali bin Tayyib, *Kitabu'l-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkh*, tah. Muhammed Hamidullah, Mahedü'l-İlmiyyi'-Fransi, Dımaşk, 1964.
- ed-Debusî**, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *Takvimü'l-Edille fi Usuli'l-Fıkh*, tah. Halil Muhyiddin, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Duman**, Ali, "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usulündeki Rolü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, S.13, 83-102
- Duman**, Ali, "İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl:2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009), 109-126.
- Duman**, Ali, *İltam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, Ankara, 2014.
- Ebu Zehre**, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yay., Ankara, 1986
- Ecer**, Ahmet Vehbi, *Büyük Türk Alimi Maturîdî*, Yesevi Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul, 2007.
- el-Halidî**, Salih Abdülfettah, *İtabu'r-Resül fi'l-Kur'an -Tahlilün ve Tevcihün-*, Darü'l-Kalem, Dımaşk, 2002.
- İbn Kesir**, *Tefsirü Kur'ani'l-Azim (Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri)*, çev. Bekir Karlığa-Bedreddin Çetiner, Çağrı Yayınları, Ankara, 1985.
- İbn Manzûr**, *Lisanü'l-Arab*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1997
- Karaman**, Hayrettin, "Fıkh" mad., *DİA*, 13/1.
- el-Kefrâvî**, Es'ad Abdülgani es-Seyyid, *İstidlâl inde'l-Usüliyyîn*, Daru's-Selam, Kahire, 2002.
- Koca**, Ferhat, "İstidlâl" mad., *DİA*, 23/323-325.
- el-Lamişi**, Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Hanefi el-Matürîdî, *Kitabun fi Usuli'l-Fıkh*, tah. Abdülmecid Türki, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1995
- en-Nesefî**, Ebu'l-Muin Meymun, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, tah. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.
- Özcan**, Hanifi, "Matürîdî'nin Bilgi Teorisinde Fıkh Terimi", *Dokuz Eylül Üniv. İFD.*, S.4, 143-150.
- Özdeş**, Talip, "Matürîdî'nin Fıkhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler" *CÜİFD*, S.2, Sivas-1998, 343-360.
- Özdeş**, Talip, *Maturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Özen**, Şükrü, "İmam Matürîdî'nin Fıkh Usulünün İnşası", (Derleme: Sönmez Kutlu, *İmam Matürîdî ve Maturîdilik*, Ankara, 2006 içinde), 203-242.

Özen, Şükrü, "Matürîdî" mad., *DİA*, 28/146-151

Özen, Şükrü, *Ebu Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul, 2001.

eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

eş-Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usul*, tah. Ahmed İzzuinaye, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 2003.

eş-Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Lum'a fi Usuli'l-Fıkh*, tah. Muhyiddin Dib-Yusuf Ali Bedevi, Daru İbn Kesir, Dımaşk, 1997.

Taşköprüzade, İsamüddin Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulum*, İkdam Matbaası, İstanbul, 1311.

Taşköprüzade, İsamüddin Ahmed Efendi, *Tabakatü'l-Fukaha*, tah. El-Has Ahmed Nile, II. Baskı, ys., 1961.

Türcan, Talip, "Sünni ve Mutezili Fıkıh Usulünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbaha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, Yıl:5, S.3, Kış-2005, 195-212.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi Usuli'l-Fıkh*, Dersaadet, İstanbul, 1976.

Mehmet Akif Ersoy'un Şahsiyeti ve Millî Mücadeledeki Rolü

Hasan ARSLAN*

Özet: Mehmet Akif Ersoy, ahlâk, din, vatan, millet ve dünyevi konuları birbirinden kesin çizgilerle ayırmaz. O, Ümmetin ve Türk Milletinin problemleri ile ilgilenir. Akif, birey ve toplumu ilgilendiren problemleri dile getirirken bu problemlere çözümler de önerir. O, Türk Milleti için aşağılık duygusu ve karamsarlık aşılamanın ne anlama geldiğini bilir. Dinin etki boyutu Akif'in tüm hayatında kendisini gösterir. Akif vatanın savunulmasını, ülkenin tam bağımsızlığını bir iman meselesi olarak ele alır. Bu makalede Mehmet Akif Ersoy'un şahsiyeti, tutum, davranış ve Millî Mücadeledeki rolü üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde Akif'te dindarlığın etki boyutu bağlamında, hayatından çeşitli kesitler, olaylara bakış açısı, din, vatan, millet, bağımsızlık ve milli mücadele ile ilgili şahsiyet özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu makalede önce 'giriş' sonra Akif'in hayatından kesitler ve kişilik özellikleri, din, vatan ve millet konularındaki düşünceleri, öncesi ve sonrasıyla milli mücadele yıllarındaki rolü ve sonuç kısmıyla bitirilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Akif; Dini Tutum, Şahsiyet; Dinin Etki Boyutu; Egemenlik, Millî Mücadele

Abstract: *Mehmet Akif Ersoy's Personality And His Role In National Struggle*-Mehmet Akif Ersoy does not separate morality, religion, homeland, nation and secular matters from each other with precise lines. He is concerned with the problems of the Ummah and the Turkish Nation. Akif, while expressing problems that concern to individual and community, also recommends solutions to these problems. He knows what the feeling of inferiority and vaccinating pessimism means to Turkish nation. The effect size of the religion manifests itself in Akif's whole life. Akif takes the country's full independence and the country's defense as a matter of faith. In this article, Mehmet Akif Ersoy's personality, attitude, behavior, and his role in the National Struggle is emphasized. Likewise, in the context of the effect size of piety in Akif's view, various sections of his life, his perspective to the events and his personality characteristics like religion, country, nation, independence and the national struggle are underlined. This article starts with prologue and then the sections of Akif's life and his personality characteristics and his thoughts on the subjects of religion, patriotism and nationalism and his role in the national struggle days-from the beginning to the end-, and ends with the epilogue.

Keywords: Akif, Religious Attitudes, Personality; Effect Size of religion; Sovereignty, National Struggle

* Yrd.Doç.Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hasan.arslan@inonu.edu.tr

Giriş

Mehmet Akif ismi anıldığında hemen 'İstiklal Marşı' şairi olduğu akla gelir. Ancak Akif çok yönlü bir şair ve edip olup dini ve milli bir şahsiyet özelliği gösterir. O, toplumun tüm problemleri ile ilgilenir. Dili ve kalemi çok etkilidir, gördüğü yanlışlıkları, kendine has üslubuyla, hiç çekinmeden dile getirir. Nitekim Mehmet Akif; kenar mahallelerde maddi ve manevi sıkıntılar içinde yaşayan insanların perişanlığına, eğitim sorunlarına, zalim, sarhoş ve yolsuz kocalar elinde aç-sefil kadınların kaderine, har vurup harman savuran müsrif, kendini beğenmiş mirasyedilerin şımarıklıklarına, çalışmadan, üretmeden tüketenlere, akli kullanmayanlara vb. dikkat çeker. O, toplum problemlerini dile getirmekle kalmaz, bu problemlerin temellerine inerek çözümler üretmeye de çalışır.

Akif, milli mücadele yıllarında egemenlik konusunda kesin kararlıdır. O, her türlü sömürü-sömürgecilik ve emperyalizme karşıdır. Bu tavrı onun tüm tutum ve davranışlarında, şiir ve yazılarında görülür. Nitekim Türk edebiyatı ve fikriyatından 'Çanakkale Şehitlerine' şiiri, 'İstiklal Marşı' ve 'Safahat' çıkarılırsa 'Tam Bağımsızlık' ateşini yakan, 'Batı' emperyalizmine karşı etkili, güçlü edip ve şairlerin sayısı çok sınırlı kalır. Mehmet Akif'siz bir 'Milli Mücadele dönemi edebiyatı' tahayyül etmek, (insana) sanki bir eksiklik duygusu uyandırır.

Akif, Türkiye'nin İngiliz, Fransız, İtalyan, Yunan ve diğer düşman devletler tarafından işgal edildiği yıllarda Anadolu'ya geçip, çok zor ve tehlikeli şartlarda, Konya, Bolu, Kastamonu v.b. yerleri dolaşarak gönüllerdeki din, vatan, millet ve hürriyet ateşini tutuşturmaya çalışmıştır. O, vaazları, yazıları ve şiirleri ile Türk Milleti ve Ordusu'nun zaferi mutlaka kazanacağına olan inancını tekrar-tekrar haykırarak cephede Mehmetçiğe, camide Türk Milletine sürekli cesaret, ümit ve moral-motivasyon desteği sağlamaya gayret etmiştir.

Birinci Dünya Savaşı ve sonrası Milli Mücadele yılları Türk Milleti'nin ateş çemberinden geçtiği yıllardır. Akif'in bizzat yaşadığı o dönemlerde Osmanlı Devleti dışında hemen-hemen tüm İslâm memleketleri sömürge idareleri altında aciz, mazlum, yoksul ve perişan vaziyetteydi. Mehmet Akif Ersoy, 'İslâmî bakış açısı' ile Türk Milletine İslam ümmetini içinde bulunduğu hazin durumdan kurtarma sorumluluğunu yükler. Onun 'İslâmî bakış açısı' Türk Milleti ile yoğrulmuş tam bir insanîyetçiliktir. Akif, şiir ve yazılarında Türk Milletinin İslam için ne anlama geldiğini içten duygularla adeta haykırır. O, milli ve dini konuların, ruh ve beden gibi beraber düşünülmesi gereken konular olduğunu dile getirir. Akif Müslümanlığın tembellik ve vurdumduymazlıkla, haksızlıklara ses çıkarmamakla ve medeniyetten geri kalmakla mümkün ola-

mayacağını savunur. O, ilmin önemi üzerinde durur. Avrupa'nın ilim ve fen-niyle tahsil edilmesi gereken bir okul olduğunu belirtir.

İnsan eğitim sayesinde geçmişin edebiyat, tarih ve kültür mirasından yararlanabilir. Mevcut kabiliyet ve potansiyelini geliştirip geleceğe aktarabilir. Bunu en geniş ve etkili bir şekilde aktaranlar ise şairler, edipler ve fikir adamlarıdır. Bu bakımdan Mehmet Akif Ersoy'un Eğitim üzerine düşünceleri de büyük önem taşımaktadır. Eğitimin beden ve ruh sağlığı da dâhil olmak üzere birçok işlevi vardır. İnsan ruhsal yönden sağlıklı olmalıdır. Akif'e göre eğer insanlar ruhsal yönden sağlıklı ve sağlam olurlarsa çalışkan olurlar. Bu bakımdan yeni yetişen nesiller güzel ahlak üzere yetiştirilmelidir. Türk Milleti'nin ahlakı, İslam ahlakıdır. Türk Milleti'ni ahlak anlayışından koparmak doğru olmaz. Akif'e göre insan ve toplum açısından ahlak çok önemlidir ve ahlâkî çözüme, o milletin sonu demektir.

Mehmet Akif Ersoy yazılarında, konuşmalarında, şiirlerinde vatan, millet, din, dünya ve ahlâkî konuları birbirinden kesin çizgilerle ayırmamıştır. O bir taraftan pazardaki problemleri dile getirirken diğer taraftan da bu problemlere Kur'an ve Sünnet kaynaklı çözümler getirmeye çalışır. Yine o, ümmetin hali ile ilgilenirken milletin öncelikli problemleri üzerinde de durur. Akif vatanın ve egemenliğin savunulmasını, ülkenin tam bağımsızlığını bir iman meselesi olarak ele alır. Bu çalışmada Mehmet Akif'in hayatın akla gelebilecek birçok yönü ile ilgili düşünce, tutum ve davranışları, Millî Mücadeledeki rolü üzerinde durulacaktır. Burada da Ersoy'un hayatın farklı alanları ile ilgili görüşleri arasında kesin çizgiler olmayacaktır.

Mehmet Akif Ersoy hakkında şimdiye kadar çok sayıda araştırma yapıldığı bilinmektedir. Ancak onun hayatını, yetiştiği aile ortamını, olayları ele alış tarzı, din, vatan, bağımsızlık konularındaki görüşleri, milleti ve orduyu cesaretlendirici yönü psikolojik açıdan pek ele alınmadığı görülmektedir. Bu makalenin amacı, dindarlığın etki boyutu bağlamında, Mehmet Akif Ersoy'un hayatından çeşitli kesitler, onun olaylara bakış açısı, din, vatan, millet, bağımsızlık ve millî mücadele ile ilgili tutum, davranış ve şahsiyet özelliklerini belirlemeye çalışmaktır.

Amacın gerçekleştirilmesi için izlenen yöntem ise başta kendi tutum ve davranışları, yazı, şiir, vaaz ve sohbetleri, başkalarının onun hakkında yazıp söylediklerini psikolojik bakış açısıyla değerlendirmek olacaktır. Bu makalede sırasıyla önce 'giriş' sonra Akif'in hayatından kesitler ve kişilik özellikleri, din, vatan ve millet konularındaki düşünce ve tavrı, millî mücadele yılları öncesi, dönemi ve sonrasındaki tutum ve davranışları ortaya konduktan sonra sonuç ve önerilerle bitirilecektir.

1. Akif'in Hayatından Kesitler ve Kişilik Özellikleri

'Akif' isminin anlamı, bir şeyde sebat eden, ibadet eden, ibadet maksadıyla mübarek bir yere çekilen, i'tikafa giren, direnen kişi demektir. Roma'da 'isminiz kaderinizdir' diye bir atasözü vardır. Mehmet Akif Ersoy'un kişilik yapısı da esasında 'Akif' isminin anlamıyla (neredeyse) örtüşmektedir. Mehmet ismi İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e atfen türetilmiş Türkçe bir isimdir. Muhammet isminin anlamı, birçok defalar hamd-ü sena olunmuş, tekrar tekrar övülmüş, birçok güzel huylara sahip, üzüntü ve sevinci bir arada yaşayan, sakin ve yüksek zeka seviyeli bir kişiliği ifade eder. Mehmet Akif Türk Milleti tarafından çok sevilen bir şahsiyettir. Bu nedenle anne-babalar, kendi çocuklarının da Akif gibi olması ümidiyle (çocuklarına) 'Mehmet Akif' ismini verirler (*Akif* ve *Mehmet Akif* ismini taşıyan on binlerce Müslüman Türk vatandaşı vardır).

Akif, 1873 yılının Aralık ayında, İstanbul'un Fatih ilçesinin Sarıgözel semtinde doğmuş ve 27 Aralık 1936 Pazar günü, saat 19.45'te Beyoğlu'ndaki Mısır Apartmanı'nda vefat etmiştir. Mehmet Akif'in babası Mehmet Tahir Efendi (1826-1888) ve annesi Emine Şerife Hanımdır (1836-1926). Babası Mehmet Tahir Efendi çocuk yaşta Arnavutluk'tan İstanbul'a gelerek tahsil etmiş ve Fatih Medresesi müderrisliğine kadar yükselmiş âlim ve arif bir zattır. "Akif'in Babası 'Hoca Tahir Efendi' olarak bilinirdi. O, 1877 yılı 24 Mayıs-22 Haziran (H. 1304 ramazan) ayında 'huzur derslerine' davet olundu ve 'Muhatap' olarak derslere katıldı". Tahir Efendi'nin ailesine karşı çok şefkatli davrandığı, sabahları çocuklarına kahvaltı yaptırdığı hatta çocuklarının saçlarını tarayıp okula gönderdiği bilinmektedir. Hoca Tahir Efendi vefat ettiğinde oğlu Akif on dört yaşındaydı (Ersoy, 2006: 26). Annesi aslen Buharalı olan Tokatlı bir aileye mensuptur. Akif Halkalı Baytar Mektebi'ni 1893 yılında ilk mezun ve mektebin birincisi olarak bitirdi (Gündüzalp, 2008: 34).

Akif gençlik yıllarında Babanzade Ahmet Naim (daha sonra profesör olan) beyle tanışır. Naim beyin Akif'in din ve politika görüşüne çok tesir ettiği düşünülür. 'İkisi de Sultan Hamit'in güttüğü politika yüzünden memleketin batmaya doğru çok hızlı gittiğine inanıyorlardı'. Erişirgil'e göre Naim beyin Akif'i bilhassa dini konularda motive ettiği üzerinde durulur. Bu nedenle Akif dinin emir ve yasaklarına uyma konusunda daha dikkatli olmaya çalışır. İki arkadaş zaman-zaman kavga edip gücenseler de birbirlerini severler, dostlukları devam eder (Erişirgil, 2006: 185-186).

Akif'in hayatında sporun önemli bir yeri vardı. O sporla çok ilgilenmiş, yağlı güreş çalışmış ve kıspet giyerek Çatalca köylerinde güreş yapmıştır (İmamoglu, 1991: 331). O ayrıca uzun mesafeleri yürüyerek gider, koşu yarışla-

rına katılır, gülle atma ve yüzme yarışlarında çoğu zaman birinci olurdu. Akif İstanbul Boğazını yüzerek geçmiş, hayatının her döneminde yürüyüşe çok önem vermiştir. Diğer yandan o hafızlığını tamamlayarak icazetini almış, iyi derecede Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmişti (Ersoy, 2006: 27).

Akif hem fikir hem de faaliyet adamıydı. Akif'in hayatı tek düze bir hayat değildi. O bazen Baytar Mektebinde, bazen Ziraat Bakanlığında, bazen Teşkilat-ı Mahsusa'nın isteğiyle Necid çöllerinde, bazen Berlin'de ve Anadolu'nun köy, kasaba, il ve ilçelerinde halkı aydınlatırken görülür. Çünkü milletin hali ve vatanın kurtarılması, onun yüreğini yakan milli onur meselesiydi (İmamoğlu, 1991: 332).

Mehmet Akif, okulunu bitirdikten sonra bir süre baytarlık mesleği ile uğraşmış, ilk yıllarda baba memleketi olan Arnavutluk (İpek)' ta da görev yapmıştı. Edirne merkez olarak Rumeli'yi, Adana merkez olarak Anadolu'yu, Şam ve civarını dolaşmıştır. 1914 yılı başında, davetli olarak, "Beyrut-Kahire-el'Uksur-Medine- Şam" seyahatine çıkmış; aynı yılın sonunda 1915 Mayıs'ından sonra beş aylığına "Necid (Riyad)- bir ay davetli olarak Beyrut'a gitmiştir. İstiklâl Savaşı sırasında, halkı teşvik için devamlı Anadolu'yu ve cepheleri dolaşmıştır. Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra o, T.B.M.M'nin kararı ile Kur'an-ı Kerim'e meal yazmak için uğraşmıştır. Zira o dönemde T.B.M.M', Kur'an-ı Kerim'e hem tefsir, hem de meal yazılması için karar almış ve bu amaçla ödenek tahsis etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı 1925 yılında Kur'an'ı Kerim'e meal yazmak için Mehmet Akif Ersoy'u görevlendirmiştir (Ersoy, 2006: 94). O, bu görevi gerçekleştirme safhasında Mısır'a gitmiş ve orada "El-Câmiatü'l-Mısriyye Üniversitesi'nde" Türkçe muallimliği yapmıştır (Ersoy, 2006: 98).

Akif, seyahatlerinde gördüklerini, ülkeleri, insan tipolojilerini mizahî ya da düşündürücü bir üslupla okuyucunun önüne sermesi dikkat çeker (İmamoğlu, 1991: 332). Akif'in bu seyahatleri onun farklı memleketler görmesi, farklı olaylarla karşılaşması ve çok değişik şahsiyetlerle tanışmasını sağlamıştır. Akif'in seyahatlerle dolu hayatının, onun tecrübe birikimini artırdığı, problemlere gerçekçi çözümler üretmesinde etkili olduğunu düşünmek mümkündür.

Din kendi hayat tarzını, gelecekle ilgili planlarını, insanlar arasındaki ilişkileri, mensuplarının her yönüyle tüm tutum ve davranışlarını etkileme gücüne sahiptir. Dinin etkileme gücü, genel olarak hayatın her yönünü etkileme özelliğine sahiptir (Hökelekli, 2005: 75). Mehmet Akif'in hayatında 'din' önemli bir belirleyici ilahi kaynak olarak görülmektedir.

Dinin etkileme özelliği ile insanın, dini inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin bütün dünyevi (seküler) sonuç ve etkileri düşünülmektedir. Burada dini metin-

lerin tümü işlev görür. Dinin etkileme özelliği insan-Allah ilişkisinden çok insan-insan ilişkisinde öne çıktığı söylenebilir (Köktaş, 1993: 54). Dolayısıyla insanların birbirlerine verdikleri söz ve güvenilir olmak çok önemlidir.

Mehmet Akif Ersoy, söze büyük kıymet verir, verdiği sözü kesinlikle yerine getirirdi. Sözü tutmayanlara insan nazarıyla bakmazdı. Yalan nedir bilmezdi. Her sözü doğru idi, yalan söyleyenlere çok kızardı (İmamoğlu, 1991: 324; Düzdağ, 2002: 178). Ancak O birine 'gerçek değer' dedi mi (Hafız Emin gibi özü sözü doğru) onun her haline katlanırdı (Mithat Cemal 1939: 215-216. Akt. Erişirgil, 2006: 49).

İslam Dininin mensuplarından beklediği insan ve kişilik tipolojisi, daha çok 'ahlâkî şahsiyet' le ilgilidir. İdeal mümin modeli, daha çok, ahlaken olgunlaşmış bir kişilik olarak ortaya çıkar. İslam'ın mensuplarından beklediği ahlâk vasıfları, güven ve barış esasına dayalı insan onur ve vakarını koruyan özellikler içerir (Şentürk, 2010: 93). Nitekim Kur'an'da "Verdiğiniz sözü yerine getirin...." (İsra, 17: 34) hükmü vardır.

Güven ortamı, insanların verdikleri sözü yerine getirmekle sağlanabilir. İnsanlar arasındaki iletişim ancak güven ortamı ile gelişir ve daha akıcı hale gelebilir (Cüceloğlu, 2002: 166). Akif, öz prensiplerini yaşantısına aksettiren nadir şahsiyetlerdendir (Kabaklı, 2006: 57). Çünkü özü sözü doğru olmak ona göre ahlâkın, dinin ve her şeyden önce insan olmanın gereği idi. Akif bu yapısını herhangi bir menfaat beklentisi ile değiştirmedir.

Dinin etkileme boyutu (Consequential Dimension) vardır. Dini yaşayış, insanın yalnızca iç dünyasında yaşanan bir faaliyet olmayıp dışa yansımalarıyla tüm hayatı kapsayan tutum ve davranışlarda da kendini gösterir. Din, öncelikle kendi mensuplarının sonra tüm insanların tutum ve davranışlarına etki eder (Armaner, 1967: 28; Özbaydar, 1970: 5; Yaparel, 1987: 39). Akif'te de İslam dininin Hak-hukuk, adalet başta olmak üzere tüm hayatı kapsayan etkilerini görmek mümkündür. Ancak dinin bu gibi sosyal içerikli hükümlerini yerine getirmek, kişisel olarak zarar görme ihtimali taşıyan, riskli konulardır. Akif'in dini tutum ve davranışları, dinin emir ve yasaklarına uyan, bu uğurda her türlü riski göze alan, bir şahsiyet yapısına sahip olduğunu ortaya koyar.

Zulme tapmak, adli tepmek, hakka hiç aldırılmamak,

Kendi âsûdeyse, dünya yansa başkaldırmamak (Ersoy, 2006: 291).

Birtakım farklılıklara rağmen tüm dinlerin, 'dinî bağlılık' ve 'imanın' davranışlara yansıyan bazı sonuçları olduğu veya olması gerektiği konusunda birleştikleri söylenebilir. Bu etkiler, o dinin mensuplarından ne beklediği ve bizzat onun ne yaptığıyla ilişkilidir. Nitekim dindarlık kişiye korku ve endişe-

den kurtulma, manevi huzur ve güven duygusu sağlar. 'Dindar' bir şahsiyet yapısına sahip olduğu bilinen Mehmet Akif, daima adaletten, haktan yanadır. Hz. Peygamber'in "*haksızlık karşısında susan, dilsiz şeytandır*" hadisine, onun kadar yürekten bağlanan ve uygulayan bir insanı günümüzde bulmak oldukça zordur. O, bizzat kendisi değil, başkaları haksızlığa uğradığı için bile hem Ziraat Nezaretindeki hem de Darülfünun'daki görevinden istifa etmiştir.

Akif başkalarını taklit (mukallit) edenleri sevmezdi. O, kendi olmayanlara kızardı. "benzemek" sinirlendiği şeydi, hayatının önemli bir kısmı bu öfkeden ibarettir. O, bilhassa 'Batı' taklitçiliğine karşıdır. Onun için önemli olan şekilcilığe değil, öze önem vermektir. Akif'e göre, ilim ve san'at kendi benliğimizden kopmadan alınmalıdır. Aksi takdirde kurtuluş ümidi yoktur. Batı'dan alınması gereken ilim, fen ve san'attır. Akif, çalışmayı ibadet sayan İslam dinin mensuplarına, çalışmalarını için devamlı ikaz eder:

"Alınız ilmîni Garb'ın, alınız san'atını

Veriniz hem de mesainize son süratini" (Ersoy, 2006: 178).

"Akif'in sevmediği insan tipleri epey çoktu. Bir gün arkadaşı Akif'e: 'En çok hoşlanmadığınız kimdir?' diye sorar. Akif: 'Vatan hesabına on parası geçmemiş, bir damla kanı dökülmemiş, bir hizmet sebk (evvelce bir hizmet) etmemiş olduğu halde ağzını memleketin temiz kan damarlarından birine yamayarak emmekte bulunan serseri tufeyliler (asalaklar) yok mu, işte en sevmediğim bunlardır' diye cevap vermiştir" (İmamoğlu, 1991: 331; Düzdağ, 2006: 263).

"Ahlâk bir değerler sistemidir. Bu değerlerin temelinde ise o toplumun dini inanç, örf, adet, gelenek ve görenekleri gibi birtakım kültür unsurları bulunmaktadır. Kişi nerede, ne zaman ve nasıl davranacağına bu değerler çerçevesinde karar verir ve hayat felsefesini de inandığı dinin prensipleri, emir ve yasaklarıyla benimsediği değerler istikametinde oluşturur. Bu hayat anlayışı onun nelere, ne kadar önem ve değer vereceğini, hayatını nasıl disipline edeceğini, kısaca ne tür bir hayat tarzı benimseyeceğini belirler" (Güngör, 1995: 19-20; Şentürk, 2010: 88). Ancak ahlâkî değerlerden nasibini almamış bazı kimseler, Akif'in belirttiği gibi memleket adına hiçbir emekleri, mücadeleleri geçmediği halde devlet imkânlarından (asalakça) çıkar sağlayanlardır.

İnsanın, inandığı şeylerin muhtevası ve dinin kutsal metinlerinin esasları hakkında birtakım bilgilere sahip olduğu düşünülür. Dinler, mensuplarından, inancının temel öğretilerini veya kutsal metinleri bilmesi ve onlara güvenmesini ister. Bilgi ve inanç boyutları (The Intellectual Dimension) arasında sıkı bir ilişki olmakla beraber inanç, bilginin zorunlu bir sonucu değildir.

Akif renkten renge giren, bugün bir türlü, yarın başka türlü görünen, seciyesiz, meşrepsiz insan tipolojilerinden çok nefret ederdi. Bir gün bu tip bir adamdan bahsedilince, pazarda geçen bir olayı, kendine has mizahi üslubuyla şöyle anlatmıştı; “Bir Türk çocuğu pazarda horuz satıyormuş Rum’un biri gelmiş çocukla alay etmek istemiş, alıcı görünmüş. Çocuk müşteri buldum diye sevinmiş. Rum sormuş; Bu horuzu almak istiyorum. Yalnız dininde tereddüdüm var. Acaba Müslüman mı, yoksa Hıristiyan mıdır?”

Çocuk Rum’un alay ettiğini anlayınca; ‘vallahi ben de dinini tayin etmekte mütereddidim (tereddüt ediyorum). Ezan okunurken ötüşüne bakarsan Müslüman’dır. Çöplükte eşelediğine bakarsan Hıristiyan’dır’ demiş” (İmamoğlu, 1991: 330).

Akif doğru bulmadığı bir davranışla karşılaştığında görmezlikten gelerek geçip gitmezdi. O, bir hatırasını şöyle anlatır: “Bir gün Koyun Pazarından geçiyordum. Orada bakkallık eden yaşlıca mollalardan birine selâm verdim. Başı ile şöyle bir işaret ederek arkasını döndü. Canım sıkıldı. Kendisini bir kenara çektim. ‘Senin hıfzın vardır. Bak, Allah Kur’an’da ne diyor’ dedim. Sonra ‘Size bir selam verildiği zaman, ondan daha iyisiyle selam verin veya aynıyle mukabele edin...’ (Nisa: 86) Ayetini okuyup manasını anlattım. İşte Müslümanlık da bu, medeniyette bu dedim” (İmamoğlu, 1991: 329) diyor. Akif, tasvip etmediği bu davranışın muhtemelen kalıcı bir tutum haline dönüşmemesi için, ayet vererek olumlu dini tutumun bilgi ögesini hatırlatıyor. “Dinin bilgi boyutunu genel olarak dinin inanç ilkeleri, geçmiş olaylarla ilgili kıssalar, mensuplarından yapmalarını veya yapmamalarını talep ettiği hükümler teşkil eder” (Glock, 1962: 268, 269).

Akif, ‘aşırı nazik ve fazla terbiyesiz olan’ insan tiplerini sevmezdi. Çünkü ona göre ‘aşırı nezaket’ insanların gizleme gereği duydukları, bir taraflarını örtmeye çalıştıkları bir davranış gibi görünüyordu. Onun gözünde fazla nazik adam gizli adamdı (İmamoğlu, 1991: 329).

Riyakârlık konusu da Akif’in hassas olduğu konulardandı “Özellikle, riyakârlık dini konularda olursa, Akif hiç kabına sığmayan bir tavır içine girerdi. Yeni tutulan bir hizmetçinin evlerinden öteberi çalıp kaçmasından sonra, evdekilerin; ‘bu hizmetçi ne Müslüman kadındı, üç aylar orucu da tutuyordu’ demeleri üzerine iyice kızan Akif’in ‘Onun üç aylar orucu tuttuğunu bana söyleseydiniz ben onu bir gün evimde tutmazdım’ dediği bilinmektedir. Bu onun dini istismar edenlere ve dindar görünerek insanları kandırmaya çalışan kişilere olumsuz baktığını, onları hem insanlara hem İslam dinine zararı dokunan riyakâr kişiler olarak gördüğünü ortaya koymaktadır” (İmamoğlu, 1996:49).

Mehmet Akif Ersoy nükte ve mizahî yapısı da olan çok yönlü bir şahsiyettir. Bir defasında şöyle anlatır: 'Adamın biri, az konuşmanın fazileti hakkında dört saat konuşmuş'. O eleştirilerini çekinmeden her alanda sürdürür. Nitekim Akif, yıllar önce "Müslüman cemaatine içtimaiyat lazım, içtimaiyat şarkta, garbta, şimalde, cenupta ne kadar Müslüman varsa bunların karanlık içinde, sefalet içinde, esaret içinde yaşadığını; sefil bir millet elinde kalan dinin kabil değil yükseltilemeyeceğini bilmeyen, anlamayan vaizi kürsüye yanaştırmamalı, vaiz milletin mazisini bilmeli, cemaati istikbale hazırlamalı" (Sebilürreşad, Ocak 1910. Akt.: Kabaklı, 1972: 113) diye sesleniyordu. Ona göre hiçbir vaizin "Biz sadece namazlarımızı kılalım, orucumuzu turalım, nafil ibadetlerimizi yapalım, teknolojik gelişmelermiş, kalkınmamış buna benzer şeylerle uğraşarak zaman öldürmeyelim, bilim ve teknolojik gelişmeleri 'Batı' üretsin, bu çalışmalarını yaparak nasıl olsa bize hizmet ediyorlar" deme hakkı yoktur.

Ebu Hanife ve Türk İslam alimi Maturidi 'iman', 'amel', 'akıl' ve 'bilgi' konularına benzer şekilde yaklaşır. "Maturidi bilgi ve delile dayanan bir iman ve din anlayışını tesis etmek amacıyla olduğu için, imanun temeline bilgiyi yerleştirmekte ve onu imandan ayrı, fakat imana sevk eden bir sebep olarak görmektedir" (Özcan, 1998: 181). Ebu Hanife'ye göre 'iman' ayrı 'amel' ayrı şeydir. Çünkü Allah '...Allah'a iman eden ve yararlı iş işleyen..' (Kur'an-Talak 65/11) buyruğuyla imanı amelden ayırmıştır. Bu ayette **yararlı iş işleyen** ifadesi **iman eden** ifadesinden 've' harfi ile ayrılmıştır (Ecer, 2007: 94). Akıllı kullanmak, yararlı işler yapmak, insanların hayatını kolaylaştıracak yaratıcı düşünce ile gerçekleşir. Akif konunun önemine binaen şöyle seslenir:

"Alemde ziya kalmasa halk etmelisin halk!

Ey elleri böğründe yatan şaşkın adam kalk"(Ersoy, 2006: 195).

W. James'e göre din, insanın ilahi olarak kabul ettiği bir varlık karşısında bireysel olarak yaşadığı duygu, düşünce ve tecrübelerden oluşur (James, 1902: 28, 31). Duygu'suz bir dinî hayat düşünülemez. İlahi bir kuvvetin varlığından kaynaklanan düşünce, tasavvur ve hareketlerin insanda uyandırdığı bir duygu olan din duygusu, insanı ilahi varlıkla temasa getirir ve ona yöneltir. Bu duygu diğer duygulardan daha kapsamlıdır. Din duygusunu korku, sevgi, sempati, hayranlık, şükretme, minnettarlık, bağlılık, güvenme, teslim olma ve sığınma gibi unsurlar oluşturur (Peker, 2008: 110-111).

Akif'in zihniyeti ile ilgili olarak onun yazı ve şiirlerinin konusu çoğunlukla iş, çalışma, hareket ve faaliyet yani aktivite olup, şiirlerinde tasavvufî eda ve sûfiyâne neşve (neşe) serpintileri pek seyrek. O, tasavvufa yönelmemiştir. "Akif'in de içinde bulunduğu İslamcılar çevresi, *Vahdet-i vücüt* konusu hariç, çoğunluk itibarıyla tarikat ve tekkelere ilgi duymamış, tekke düşüncesiyle İ-

lam'ın yeniden eski günlerine kavuşabilmesini mümkün görmemişlerdir"..."Akif'in zihniyeti hakkındaki incelemeler, onun kitap ve sünnet'e dayanan, fakat bunların tefsirinde akıl ve ilmi esas alan topluluk arasında yer aldığını ifade eder. Mithat Cemal'e göre Mehmet Akif tasavvufu sevmemektedir" (Demirci, 1993: 71-73).

Akif, tekke, tarikat ve tasavvufa yönelmedi, mevki, makam ve dünyalık peşinde koşmadı. O, hayatında hiç eğilmedi, gerek istibdat devrinde, gerek Meşrutiyet senelerinde açlığa razı oldu ama kimseye eyvallah etmedi. Genel seferberlik zamanı idi, Âkif bir arkadaşı ile birlikte oturmuş, fasulye aşı yiyordu. Nezaret (Bakanlık) erkânından biri çıkageldi. Selam tebliğ etti. 'Yazılarında o derece ileri gitmemesini' nazıkçe söylemek istedi. Âkif pür hiddet dedi ki: "Nâzırına söyle, kendilerini düzeltsinler! Bu gidiş devam ettikçe bizi susturamazlar. Ben kuru fasulye yemeye razı olduktan sonra kimseden korkmam!" (Hasan Basri Çantay; Gündüzalp, 2008: 87). Kısaca o, kişisel çıkarlar uğruna söyleyeceklerini söylemekten çekinmedi, daima toplumun yanında yer aldı. Ancak toplumun hali ise içler acısıydı. O bu durumu şöyle dile getirir:

Ümmetin haline baktım ki, yürekler yarası!
Ne bir ekmek yedirir iş; ne de ekmek parası.
Kışla yok, daire yok, medrese yok, mektep yok,
Ne kılıç var, ne kalem... Her ne sorarsan hep yok! (Ersoy, 2006: 151).

Mehmet Akif Ersoy, yaşadığı dönem ve öncesinin devlet idarecilerini ve onların yönetim anlayışını eleştirir. Bu yöneticilerin ülkeyi ne hale getirdiklerini ve ülkenin düştüğü durumu anlatmak için şu örneği verir 'Devr-i sabık'ta köhne bir vapuru Akdeniz hattına vermişler. Geminin kaptanı, bu vapurla Akdeniz'e çıkılmaz der ama bu sözü dinler mi İdare. Kaptanı azlederler ve yerine bir biçareyi kaptan diye getirirler, yeni kaptan yerine çıkar çıkmaz, ver elini İzmir der. Gemi yollarır, hava iyi, deniz neşeli, miskin gemi Göksu deresinde yüzüyormuş gibi yürür. Fakat o sırada bir fırtınadır, başlar, gemi kör kandil oluverir, içindekiler de allak-bullak. Zavallı kaptan "getirin haritayı" diye bir emir savurur. Bir harita getirirler: İçinde Akdeniz yok. Kaptan "ben Akdeniz haritasını istedim" diye bağırınca, gemi kâtibi: "Beybaba der, İdareye çok yazdık, ne yapalım göndermediler." Kaptan bir de pusulaya bakar ki ibre yok, gemi kâtibine: "getirin, şunun ibresini, takıvereyim" der. Kâtip bu defa da "İbre yok, Beybaba, bilmem ne getireyim" diye cevap verince, o da: "Ne getireceksin, be adam, şahadet getir-şahadet getir" diye bağırır. "İşte bizim nesle memleketi, böyle teslim ettiniz" (Ersoy, 2006: 386; Erişirgil, 2006: 257) der.

Mehmet Akif Ersoy'a göre devlet ve milletin içine düştüğü durumla ilgili olarak öncekilerin yanlış tutum ve davranışları vardı ama mevcut birey ve top-

lumun da yanlışları çoktu. Örneğin bu yanlışların başında mektepler ve eğitim meselesi vardı. O, milletin eğitim, öğretim ve mekteplerle ilgili görüşünü ve muallimleri açıkça eleştirir. Ne hamiyetsiz (millî onur ve haysiyetsiz) adamlar, ne sorumsuz babalar ki, mevcut mekteplerimizi işe yarar hale getirmek yahut yeniden adamakıllı müesseseler yapmak tarafına hiç yanaşmıyoruz da istikbalimizi teşkil edecek evlatlarımızın, ciğerparelerimizin terbiyesini o istikbalin hayalinden bile ürken birtakım yabancılara bırakıyoruz! Zengin, orta halli, züğürt elhasıl hepimiz mektepsizlikten, hepimiz maarifsizlikten şikâyet ediyoruz, fakat hiçbirimiz bu derdin çaresini bulmak istemiyoruz. “Yedi bacanak gidiyorlarmış, saatlerce süren sükût canlarını sıkılmış. ‘bir adam olsa da lâf etsek!’ demişler”. Biz de tıpkı böyleyiz. Milyonlarca insan bir yere toplanmışız. ‘Ah bir sâhib-i hayır çıksa da çocuklarımız için mektep açsa diyoruz (Düzdağ, 2002; 52).

Misyonerler, gece gündüz yeri devretmedeler,
Ulema vahy-i İlahî’yi mi bilmem, bekler? (Ersoy, 2006: 160).

Akif o dönem mekteplerin durumunu şöyle ifade eder: Kendi kendimizi aldatmayalım: Hangi medrese? Bugün bana oradan çıkmış İbn-i Sina’lar, Gazali’ler gibi feylesof, Seyit ve Razi gibi âlimler göstersenel!

Bir alay mekteb-i âli denen yerler var;
Sorunuz bunlara millet ne verir? Milyonlar.
Şu ne? Mülkiye. Bu? Tıbbiye.. Bu? Bahriye. O ne?
O mu? Baytar. Bu? Ziraat. Şu? Mühendishane.
Çok güzel, hiçbiri hakkında sözüm yok; yalnız,
Ne yetiştirdi ki şunlar acaba? Anlatınız.
İşimiz düştümü tersaneye yahut denize,
Mutlaka âdetimizdir, koşarız İngiliz’e.
Bir yıkık köprü için Belçika’dan kalfa gelir;
Hekimin hâzıkı bilmem nereden celb edilir.
Meselâ bütçe hesabatını yoktur çıkarana...
Hadi maliyeye gelsin Mösyö Loran.
Hani tezgâhlarınız nerde? Sanayi nerde?
Ya Brüksel’de, ya Berlin’de, ya Mançester’de! (Ersoy, 2006: 372).

Mehmet Akif Ersoy ‘birtakım mekteb-i ali denen yerler’ in halini kendi üslubunca dile getirir. O şiirin sonunu da ‘sanayi’ konusuna vurgu yaparak bitirir. Şüphesiz daha önce belirtilen konular önemlidir ama sanayileşme bir ülkenin en önemli güç kaynağıdır. Tarihçi-yazar Mehmet Niyazi Özdemir, “Sanayileşmeyenler, sanayileşenlerin pençesine düşmeye mahkûmdurlar” (Niyazi, 2007: 207) der.

Pek uzun boylu hesap etme, nedir mesele ki?

Herkesin bildiği şey: Medrese, bir, mektep iki.

İşte arz eyliyorum zat-ı fazılanenize:

İkisinden de hayır yok bu şeraitle bize (Ersoy, 2006: 378).

Akif, Batı'da olduğu gibi, uygulamalı bilim yapılmasını ister, bu konuda sık-sık Pastör'ün hayatını her Türk gencinin iyi bilmesini tavsiye eder. O, mektepleri eleştirir, çünkü ülkedeki okullar devamlı mezun verir ama ülke kalkınmaz, önemli işleri bu okulları bitirenler değil, ecnebler yapar.

Nazariyeye boğulmakla geçen ömre yazık;

Ameli kıymetidir kıymet-i ilmin artık (Ersoy, 2006; Safahat 6. Kit: 183; Süleymaniye Kürsüsünde: 183).

Akif'e göre bilim insanlığa maddi-manevi yarar sağlamalıdır, yoksa bilimin insanlığa yararı olmaz.

Ulum-u hazırdan beklenen menafi'dir.

Demek, birincisi ilim: hayata nafi'dir.

O halde bizimkiler sadre hiç değil şifa.

Funun-u müsbeteden istifademiz menfi (Ersoy, 2006: 318).

Akif mekteplerin halini böyle anlatırken buralarda görev yapan muallimleri de ihmal etmez. Çünkü eğitim ve öğretimin esas unsuru olan öğretmenlerdir okulları ve tüm milleti ayağa kaldıracak olanlar. O öğretmenlerle ilgili olarak şöyle seslenir:

Muallimim diyen olmak gerekir; imanlı,

Edepli, sonra liyakatli, sonra vicdanlı (Ersoy, 2006: 258).

Akif ve halk mektepsizliğin, cahilliğin toplum için ne kadar önemli olduğunu düşünür. Bu nedenle o, soğuk kış şartlarında titreşe-titreşe ahalinin de yardımıyla hep beraber, mektebin çatısını çattıklarını, eğitim yapılması için uğraştıklarını anlatır.

Koca bir nahiye titreştik, odunsuz yattık;

O büyük mektebi gördün ya, kışın biz çattık.

Kimse evladını cahil koymak ister mi ayol?

Bize lazım iki şey var: Biri mektep, biri yol?

Niye Türk'ün canı yangın, niye millet geridir;

Anladık biz bunu, az çok senelerden beridir. (Ersoy, 2006: 378).

Mehmet Akif ve farklı dünya görüşlerine sahip olarak bilinen çağdaşı bazı edip ve şairler de 'çalışma' konusuna çok önem verirler. Çünkü ülkenin ve tüm Müslüman ülkelerin 'çalışmaya çok ihtiyacı vardır. Örneğin Ziya Gökalp

çalışma konusuna “iktisat, tasarruftan ibaret değildir. İnsan, yalnız masrafını azaltmakla zengin olmaz, servet, sa'yin (çalışma) ve mahsul-i sa'yin artmasıyla husule gelir. Tabir-i âharla, işten artar” (Gökalp, 1976: 24; Gökalp, 1987: 182) diye değinir. Tefvik Fikret (mektepte yalnız dindar değil sofu bir çocuktur. Cumaları evde, Yasin'i, Süleyman Çelebi'nin Mevlidini okur, ölümlere ithaf ederdi): ‘İşledikçe bu makine, çarklarına, dişlerine kuvvet gelir...Boş duranın, tembel tembel oturanın, bu asırda ekmeği yok...Alet işler, el övünür. El tutarsa yürür saban, eldir sabanı da yapan...Tiriktrak-tiriktrak, olur mu Hiç çalışmamak?’ (Şermin şiirinde) der. Akif de: “Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsan otur” (Ersoy, 2006: 25; Erişirgil, 2006: 186) diye seslenir.

“Çalış dedikçe şeriat, çalışmadın durdun,
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun.
Sonunda birde tevekkül sokuşturup araya
Onunla çevirdin zavallı dini maskaraya” (Ersoy, 2006: 242) diye seslenir.

Mehmet Akif Ersoy'a göre devlet ve milletin içine düştüğü durumla ilgili olarak birey ve toplumun kader ve tevekkül algısı çok etkilidir. Bu anlayış toplumu ataletle itiyor, her türlü tembelliğe zemin hazırlıyor ve aciz bırakıyordu. Akif bu durumu şair ruhuyla şöyle ifade ediyordu:

“ Bırak çalışmayı, emret oturduğun yerden,
Yorulma, öyle ya, Mevla ecir-i hasin iken!
Yazıp sabahleyin evden çıkarken işlerini,
Birer birer oku tek mil edince defterini;
Bütün o işleri Rabbim görür: Vazifesidir...
Yükün hafifledi...Sen şimdi doğru kahveye gir!
Çoluk, çocuk sürünürmüş sonunda aç kalarak...
Huda vekil-i umurun değil mi? Keyfine bak!
Onun hazine-i in'amı kendi veznendir!
Silahı kullanan Allah, hududu bekleyen O;
Levazımın bitivermiş, değil mi? Ekleyen O!
Çekip kumandası altında ordu-ordu melek;
Senin hesabına küffarı hak-sar edecek!
Başın sıkıldı mı, kâfi senin o nazlı sesin:
“Yetiş!” de, kendisi gelsin, ya Hızır'ı göndersin!
Evinde hastalanan varsa, borcudur: Bakacak;
Şifa hazinesi derhal oluk-oluk akacak.
Demek ki: Her şeyin Allah...Yanaşman, ırgatın O;

Çoluk çocuk O'na aid: Lalan, bacın, dadın O;
Vekil-i harcın O; kahyan, müdir-i veznen O;
Alış seninse de, mes'ul olan verişten O;
Denizde cenk olacakmış...Gemin O, kaptanın O;
Ya ordu lazım imiş...Askerin, kumandanın O;
Köyün yasakçısı; şehrin de baş muhassılı O;
Tabib-i aile, eczacı...Hepsi hasılı O.
Ya sen nesen? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu!
Biraz da saygı gerektir... Ne saygısızlık bu?" (Ersoy, 2006: 243).

Burada vurgulanan kader ve tevekkül algısı sonucu milletin hali gerçekten içler acısıydı. Ülke güçsüz, halk fakir köylünün vaziyeti ise kelimenin tam manasıyla acınacak durumdaydı.

Köylünün bir şeyi yok sıhhati ahlaki bitik
Bak o sırtındaki mintan bile tiftik-tiftik
Bir kemik bir deridir ölmedi kaldıysa diri
Nerde evvelki refahın acaba onda biri?
Dam çökük, arsa rehin, bahçeyi icra ister;
Bir kalem borca bedel faizi defter-defter. (Ersoy, 2006: 361-362; Kabaklı, 2006: 76).

Akif, düşülen bu durumdan fazlasıyla müteessirdi ama daha da kötüsü köylünün bunun pek de farkında olmaması idi. İsraf ve cahillik adeta kol geziyordu. Köylü çok düşük miktarda bile olsa harmanı kaldırdığında son derece sorumsuz tutum ve davranış içine giriyordu. Akif, bu durumu şöyle dile getirir:

"Bire dört aldığı gün köylü emin ol kudurur.
Har vurur bitmeyecekmiş gibi harman savurur.
Uğramaz gün kavuşur çiftine yahut evine
Sabah iskambil atar kahvede, akşam domine" (Ersoy, 2006: 362).

Mehmet Akif, toplumun geri kalması ile ilgili olarak, birey ve toplumun bazı tutum ve davranışlarını dile getirir. Bu tutum ve davranışlardan biri de birlikte iş yapamamaktır. O, bu durumu şöyle dile getirir. "Bakıyorum, ayrı-ayrı pekiyi adamlarız. Bizi medeniyette dünyalar kadar geri bırakan milletlerin efradında bizdeki büyüklükler yok. Sonra bakıyorum, bir yere gelince bir hey'et-i içtimaiye teşkil edemiyoruz; çünkü o terbiyeden mahrumuz. İşte bizim muhtaç olduğumuz terbiye asıl bu ikinci terbiye olacak" (Düzdağ, 2002; 52). Japonya'da Türkler için şöyle bir söz söylendiğinden bahsedilir "Bir Türk beş Japon'a bedeldir, ancak beş Japon elli Türk'e bedeldir". Mehmet Akif, milletin ortak iş yapamamasını ve birlik olamamasını önemli bir eksiklik olarak görür.

Çünkü birlik ve dayanışma olmadığı için güç-kuvvet ortaya çıkamamaktadır. Psikolog Cüceloğlu "sinerji bütünü parçaların toplamından daha büyük olduğunun ifadesidir. Bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişkiler parçalardan bağımsız olarak bir anlam taşırlar ve bütüne anlam katarlar. Parçalar bu ilişkiler sayesinde anlamını kazanır ve diğer parçalarla bütünleşir" (Cüceloğlu, 1995: 312) diye açıklar. Sinerji parçaların teker teker güçleri toplamından daha fazla bir güçtür. Akif'e göre Müslümanlar işte bu güçten mahrumdur.

Ancak günümüzün modern ticari uygulamalarının geçmişte ilk defa 'Türkler' tarafından kullanıldığı bilinmektedir. "Türk hukukunun gelişmesi iktisadi hayata canlılık getirmiştir. Modern iktisatta kalkınma manivelası görevini ifa eden şirketler ilk defa Uygurlar devrinde, 'Ortak' adı altında kurulmuştur. Zamanla bazılarında Çinliler, İranlılar iştirak ederek, bu 'Ortaklar' 'Çok uluslu şirketler' haline dönüşmüşlerdir. 'Çek' de bu devirde Türkler tarafından icad edilmiştir. Bir sınır kapısına gelen yabancı tüccar, Türk toprağını geçinceye kadar gerekli olan parasını yanında bulundurur, fazlasını, bir eşkıya saldırısı endişesiyle gümrük kapılarına yatırır, 'çek'ini alırdı. Çıktığı sınır kapısında da 'çek'ine mukabil parası ödenirdi" (Niyazi, 2007: 187-188).

Esasında dinin etki boyutu şekli belirlenmiş sınırlı ibadetlerin yerine getirilmesinden ibaret değildir. Yukarıda belirtilen 'beraber iş yapma', 'ortaklık ve güç birliği yapmak', 'helal kazanç temin etmek için çalışmak' ta ibadettir. Ancak bu sayılan konular pek ibadet kapsamı içerisinde görülmemektedir. Ne var ki Akif'e göre ahalinin 'ibadet' olarak gördüğü sadece 'namaz' ve 'zekat' yükümlülükleri de ihmal edilmektedir.

Dinlerin mensuplarından yerine getirmelerini istediği birtakım uygulamalar vardır. Bunlar dinin ibadet veya davranış boyutunu oluşturmaktadırlar. İslâm dini açısından namaz, oruç, özel dini törenlere katılma ve dua gibi uygulamalar dinin ibadet ve davranış boyutunu oluşturmaktadır (Hökekleli, 2005: 75; Yaparel, 1987: 38; Fırat, 1977: 29). Ritüelleri yerine getirme motivisi, yaratıcıya daha yakın olma ve kutsalın gazabından korunma duygusu taşır (Şahin, 1999: 9).

Namaz, özü itibarı ile kul ile Allah arasında günde beş kez gerçekleştirilen bir diyalog, ahitleşme, karşı karşıya gelip kulun Rabbinde ubudiyet ve teslimiyetini göstererek dua ve niyazda bulunduğu bir vuslat ve miraçtır (Certel, 2003: 339; Şentürk, 2010: 51). İslâm için kurtuluş (necat) ve saadet yolu ibadetle sürdürülebilir. Allah müminlere felah ve necat yolunu ibadet olarak göstermektedir. İbadetlerle iman arasında kurulan ilişki önemlidir.

Akif'e göre Müslümanların ibadet ve mumelatla ilgili yönleri, fukaranın beynamazlığı, zenginlerin cimriliği eleştiri konusuydu. Bilhassa zengin oldukları halde cimrilik yapanlar hakkında yazdıkları dikkat çekicidir. Fakirlerin sosyal hayatta tutunabilmeleri için, zenginlerin zekâtlarını vermeleri gerektiğini, fakat bunun yerine getirilmediğini Akif şu şekilde ifade etmektedir:

“Fukaranız kılıyor, aklına geldikçe namaz;
Ağniyanızda (zenginler) da, hiç yoksa zekât olsa biraz.
Şöyle dursun bu temenniye kulak vermeli,
Sadr-ı âzam (başbakan) paşanız fitre alır, verse biri” (Ersoy; 2006: 154).

“Akif, eserlerinde toplum hayatında çok önemli fonksiyonları olan ordu üzerinde de durmaktadır. Ona göre toplumun içine düştüğü kötü durumdan ordu da nasibini almıştır. Bu da kaçınılmazdır. Çünkü ordu fertlerini millettten almaktadır. Akif yaşadığı dönemde kayırmacı siyasetin askerlerdeki disiplini bozduğunu söylemektedir (Kılıç, 2008: 173).

Kalmamış terbiye askerde. Nasıl kalsın ki?
Birin ömrü mülazımlıkta geçerken öteki,
Daha mektepte iken tayy-ı meratible ferik!
Bir müşirlik mi var? Allahuveliyu't-tevfik (Ersoy, 2006: 151).

Akif'in hayatında en kızdığı ve benimsemediği kişiler, halk arasında 'çokbilmiş' diye tabir edilen, bilmediği halde biliyor görünenlerdir. Onun tavır takındığı kişiler genellikle 'okumuş' cahillerdir. Akif bu gibi kimselere “Oğlum sen ne anlarsın kimyadan, sığa geldin eşek gideceksin bu dünyadan” diye seslenir. Dinî bir konuda bilgisi olmadığı halde karşısında direnen bazı aydınlara da Akif: “Durun ben size Avrupa âyetleri okuyayım” der ve tartışılan meselede Avrupa âlimlerinin neler dediklerini, hangi memleketlerde o meselenin ne suretle tatbik edildiğini sayar, dökerdi. Akif'te “Avrupa âyetleri” çoktu (İmamoğlu, 1991: 327; Gündüzalp, 2008: 101).

Akif, “Batılıların bütün insanlara, bilhassa Müslümanlara karşı öyle düşmanlıkları vardır ki, hiçbir suretle sakinleştirmek imkânı yoktur... Vicdan hürriyeti diye aldatıp dururlar. Hele biz Müslümanları, biz şarklıları taassupla itham eder dururlar. Heyhat! Dünyada bir mutaassıp millet varsa Avrupalıdır. Gerçek Avrupalılardan daha mutaassıp bir cemaat vardır ki o da Amerikalıdır. Taassuptan hiç haberi olmayan bir millet isterseniz, o da bizleriz” (Sebilürreşad, c. 18, no 464, 25 Kasım 1920; Akt; Gündüzalp, 2008: 204) diye ifade eder.

Akif, Avrupa ve Amerika'yı medeniyetin beşiği gören, onları (Avrupa ve Amerika) ulaşılmaması gereken en üst düzey, olarak algılayan, aşağılık kompleksi içerisinde zaman geçiren insan tipolojilerine şu gerçeği hatırlatır.

"Kim kazanmazsa bu dünyada bir ekmek parası:

Dostunun yüz karası, düşmanın maskarası" (Ersoy, 2006: 63).

Dini inanç, duygu ve düşüncelerin yaşanan dünyadaki bir uzantısı olan ibadet, şekli belirlenmiş ve yapılması gereken belli davranışlar olarak çoğunlukla namaz, oruç, hac gibi dar anlamda algılanmakta ve kullanılmaktadır. Ancak İslâm dini açısından Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan meşru her davranış ve faaliyet ibadet hükmündedir. "Allah insana, kendisinin ve ailesinin geçimini sağlaması için çalışması, diğer insanlara yardım etmesi, güçsüzleri koruması, iyiliği emredip, kötülükten sakındırması vs. gibi birçok görevler yüklemiştir. İşte iyi niyetle, Allah'ın istediğini düşünerek yapılan bütün davranışlar birer ibadettir ve İslâm'a göre bu davranışlar karşılığında kişi sevap alacak, mükâfat görecektir" (Peker, 2008: 117).

Eğitimci İsmail Hakkı Baltacıoğlu'na göre "Nerede topluluk yaşayışı varsa, orada din anlayışı vardır. Din yaşayışı, bütün topluluk yaşayışını oluşturan ahlakı, dili, sanatı sarmıştır. O denli sarmıştır ki, 'din kişiliği' olmadan 'milli kişilik' de olamıyor. Din de dil, ahlak, sanat, felsefe gibi milli varlığın, milli kişiliğin kendisidir. Daha da ileri giderek söyleyeceğim, din milli kişiliğin özüdür. Milli kişilik din kişiliği ile başlar, onunla olgunlaşır, onunla en ideal, en mutlak varlığına ulaşır" (Baltacıoğlu, akt. Niyazi, 2007: 147). Bu bağlamda Mehmet Akif Ersoy'un dini ve milli bir şahsiyet olduğunu düşünmek mümkündür. Renan'a göre "Bir millet, bir ruh demek, manevi bir birlik demektir" (Niyazi, 2007: 38).

Akif çok yönlü bir şahsiyettir. Toplumun değer yargıları üzerinde hiç tereddüt etmeden durur. O, toplumun şu özelliğini (esasında bir damar şeklinde günümüze kadar da gelen) dile getirir, "İyilik mefhumu bizde menfidir, müspet değildir. Meselâ bir adam iyidir dediğimiz zaman, şunu yapmaz, bunu yapmaz, kimseye bir fenalıkta bulunmaz manasını kastederiz. Yoksa şunu yapar, bunu yapar, şöyle iyiliklerde bulunur manasını düşünmeyiz". Toplumda adeta hiçbir şey yapmamak iyilik olarak algılanır (Düzdağ, 2002; 58)

Mümin, Allah'ın rızasını ve mağfiretini kazanmak için ibadetle mükelleftir. İslâm için kurtuluş (necat) ve saadet yolu ibadetle sürdürülebilir. Allah müminlere felah ve necat yolunu ibadet olarak göstermektedir. Ancak ibadetlerin dar anlamda algılanması ve ibadetlerle iman arasında kurulan ilişkinin yö-

nü pratiğe farklı yansımakta 'iyilik' kavramı da, toplum tarafından, Akif'in yukarda belirttiği gibi menfi şekilde anlaşılabilir. Akif'in yukarda belirttiği gibi menfi şekilde anlaşılabilir.

Akif, bu manada toplumun 'iyi' nitelemesi dışındadır. Çünkü toplumu ilgilendiren birçok probleme el atar, çareler üretmeye çalışır. Akif birey ve toplumu bilinçlendirme ve motive etme konusunda adeta bir psikolog gibi çalışır. Bu durumu ise psikolog Adler şöyle açıklar: "Dürüst bir psikolog yaygın işsizlik nedeniyle çaresizlik içinde boğulan insanların durumuna, ailede, okulda ve toplumsal yaşamda ilgisiz kalmaz" (Adler, 2008: 90).

Ersoy da her türlü toplum meselelerine ilgi gösteriyordu. O, pek akla gelmeyecek konularla da ilgileniyordu. Örneğin o petrol üretimini teşvik ederek "Petrolün nasıl çıkarıldığını, nasıl tasfiye edildiğini öğrenen Osmanlı, Erzurum'daki, Irak'taki madenlerimizi işletmeye çalışmalıdır. Yoksa Amerika'dan, Rusya'dan, Romanya'dan teneke-teneke gaz taşıyacak, sonra da yerli mahsul diye bizi kandıracak olursa, biz onun madencilikinden bir şey anlamayız" (Düzdağ, 2002: 186) şeklinde önerilerde de bulunuyordu.

Mehmet Akif, bizzat musıkî ile de ilgilenmişti (İmamoğlu, 1991: 332) "O, Hafız Emin (Akif'in 'gerçek değer' diye nitelendirdiği kişilerden) delaletiyle Neyzen Tevfik'i buldu, artık musiki çalışıyordu....Neyzen, Çukur Çeşme'deki Ali Bey hanına taşınmıştı. Akif, sabahları erken saatte, Sarıgül'deki evinden çıkarak, vaktinde işine yetişebilmek için koşarcasına oraya gidiyordu...Akif aylarca bunu yaptı" (Erişirgil, 2006: 48).

Mehmet Akif Ersoy'un müzik dinlemek veya bizzat bir müzik aleti çalma konusunda çevrenin olumsuz görüşlerinden etkilenmediği anlaşılmaktadır. Üstelik Akif 'ney' derslerini, alkol konusunda fazlaca zaafı olduğu bilinen, Neyzen Tevfik'ten alır. Akif, Neyzen'in alkolik olmasını, müzik çalışması için engel olarak görmez.

Akif'in musiki ile ilgisi yüzeysel değildir, "Bir gün keman virtüözü Macar Charles Berger, Şerif Haydar Paşa'nın köşküne (Çamlıca'da) gelmişti; Akif'te davetliler arasındadır. Berger, kemani ile konser verir. Ertesi hafta aynı gün Berger gene köşkte, Akif'te yine davetliler arasındadır. Akif bu virtüöz'e 'geçen hafta, "Bach'ın Choconne'nunu çalmıştınız; gene lütfeder misiniz? Diye ricada bulunur. Akif, bir hafta önce çaldığı o kadar beste içinde Bach'ın eserini nasıl ayırt etmişti" Berger, Akif'in istediği parçayı bir kez daha çaldı (Erişirgil, 2006: 49).

2. Akif'in Din, Vatan ve Millet Konularındaki Düşünceleri

Akif'e göre din, vatan ve millet sevgisi sadece söz söylemekle değil sözün gereğini yerine getirmekle olur. İslam peygamberi Hz. Muhammet bir hadisinde "Vatanı sevmenin imandan" olduğunu belirtmektedir. Dindarlığın "Dinî İnanç Boyutu" vardır. 'İnanç', tam bir 'kabul' ve 'tasdiki' ifade eder (Fırat, 1976: 19). İnsanın kâinat üzerinde mutlak hakîmiyetini kabul ettiği, duyular üstü, yüce kuvvet ve kudret sahibi bir varlıkla arasındaki ilişkileri düzenleyen esaslarla ilgili inanca 'dini inanç' denir (Bultman, 1969: 1, akt. Peker, 2008: 73).

Dini inancın temel unsuru şüphesiz Allah inancıdır. İnsanın 'tabiatüstü kudretli bir varlığı kabul ve tasdik sonucu' dinî bir hayat başlar. İnanılan, kabul edilen esaslara, Allah'ın emirlerine 'uyulur' ve bunların gerekleri yerine getirilir. Dini inanç, sadece inanmayı, dini bir hükmü kabul etmeyi değil, insanın inandığı varlığın bildirdiklerine göre hareket etmesini gerektirir (Peker, 2008: 74-75).

Mehmet Akif de halka şöyle seslenir; "Ey Müslümanlar! Sizde ruhtan, histen eser yok mu? Ne zamana kadar bu zillete tahammül edeceksiniz? Lânet o zelilâne hayata ki, sahibini dünyada sefil, ahrette rezil eder. İman demek, zillet demek değildir. iman demek, taarruza, tecavüze, hakarete tahammül etmek değildir. İman demek, izzetle yaşamak, izzetle ölmek demektir. İslâm'ın asırlardan beri dûçar (maruz) olduğu zilletin kal ü kalemle tasviri mümkün değildir. Allah'ın Peygamber'inin kahr u gazabına uğramayalım. Bizden evvel gelip geçen Mü'minleri mahşerde yüzümüze tükürtmeyelim. Hayat bizim için âr olmasın, şeref olsun. Şerefle ölmeyi 'ar' ile yaşamaya tercih edelim. Alem-i İslam bugün pek büyük bir tehlike karşısında bulunuyor. Her Müslim için bunun def'i farz-ı ayındır. Ah biz Şarklılara vazife hissini ihsas edecek bir aşî keşif olunsa!... Nereye gittimse, insanların vazife duygusunu göremedim. Bu şuurun uyandığı gün, şark yakasını kurtarmış demektir". Akif milletin halini kendine has şiirsel anlatımla şöyle dile getirir.

Bunca zamandır uyudun, kanmadın;
Çekmediğin kalmadı, uslanmadın.
Çiğnediler yurdunu baştan-başa,
Sen yine bir kere kımıldanmadın! (Ersoy, 2006: 199).

Yurdu baştan-başa çiğnediği halde kımıldanmayan, hiçbir tepki göstermeyen, ülkesini savunmayan bir milletin de, ümmetin de bin kere dahi insanın demesi bir şey ifade etmez. Bu uğurda az sayıda kişinin çabası yetmez, esas olan tüm Türk Milletinin çok çalışması ve bilinçlenmesi gerektiğini Akif şöyle dile getirir.

“Desen bin kere insanım kanan kim? Hem niçin kansın?

Hayır, hürriyetin, hakkın masun oldukça insansın.

Bu hürriyet, bu hak bizden bu gün ahenkli çalışma ister:

Nedir üç dört alın? Bir yurdun alınından boşansın ter” (Ersoy, 2006: 442).

Vatan ve Bağımsızlık, Akif, bu iki kavramla din arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. Ona göre istiklalini kaybeden bir ülkede İslamiyet de hakkıyla yaşanamaz. Sömürge haline düşmüş ülkeler bunun acı örnekleridir. Düşünce insanı Seyit Ahmet Arvâsi de benzer duygularını “Kesin olarak iman etmişimdir ki, Müslüman Türk Milleti ve onun devleti güçlüyse İslâm dünyası da güçlüdür” şeklinde yansıtıyordu. Akif vatan, istiklal ve hürriyet vurgusunu her vesile ile gündeme getirir.

Yok mu? Sizlerde vatan namına hiçbir duygu!

Düşmeden pençesinin altına istikbalin,

Biliniz kadrini hürriyetin, istiklalini.

Hâkimiyet ne imiş, öğreniniz kıymetini.

Yoksa onsuz ne şu vatan kalır İslam’a, ne din...

Mehmet Akif Türk Milleti’nin istiklâl ve hâkimiyetine sahip olmasını ister. Milletin azimle çalışıp gerekli mücadeleyi verdiğiinde tüm zorlukları aşabileceğini dile getirir. Mehmet Akif Ersoy topluma önerdiklerini kendisi bizzat yerine getirmeye çalışır. Onun yazı yazdığı “Sıratımüstakim” dergisi ‘Türk İslam Alemi’ genel başlığı altında, dış Türklerden haberler veriyor, ‘ümmet-i Türkiyye’ sözünü kullanıyor, ‘Türk Birliği’ teklif eden mektupları Ahmet Mithat Efendi’nin ‘Türklüğe Dair’ konferansını ve benzeri yazıları yayınlıyordu. 1909’da kurulan Türk Derneği’, dergiyi kendine yayın organı olarak tanıdı” (Düzdağ, 2002: 72) Kısaca Sıratımüstakim dergisi mensupları aydınlar, Mehmet Akif ve arkadaşları ‘Türkçülük’ hareketini destekliyorlardı. Halbu ki ‘Sırat-ı Müstakim’ ve ‘Sebülürreşad’ mecmuaları etrafında bir araya gelen Mehmet Akif ve arkadaşları, genelde sadece ‘İslami hassasiyeti’ öne çıkan, şahsiyetler (Demirci, 1993: 71) olarak tanıtılırlar.

‘Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ adıyla Kur’an’ı Kerim’e Türkçe meal yazan Hasan Basri Çantay Mehmet Akif’le ilgili olarak: “Evet, ona tam bir İslam şairi diyebiliriz. Kuvvetli, imanlı, ateşli bir İslâm şairi, fakat Türk daima başta olmak şartıyla. Dört lisanı edebiyatıyla bilen Akif, Türk olarak yazdı, Türk olarak düşündü, Türk olarak yaşadı ve nihayet Türk olarak öldü. “Akif’in bir vak’asını hatırlarım: İlk milli kaynaşma ve savaşlarda üstat Balıkesir’e gelmişti. Onun samimi arkadaşlarından biri Gönen’e teşkilat kurmaya gitmişti. Avdetinde (dönüşünde) o arkadaş dedi ki: ‘(.....) ler Türklere cefa ediyor, milli teşkilatı boğmaya çalışıyorlar’. Akif’in o zaman hiç düşünmeden, kükreyerek verdiği

cevap şudur. 'Orada bir Türk Ocağı açınız, mücadele ediniz'. Akif'in beraberinde İstanbul'dan gelen bir zat: 'Üstat, sizi Türkçü görüyorum' demek istedi. Akif'in ağzından alev gibi şu kelimeler çıktı: 'Ya ne zannediyorsunuz? Türk'e hiçbir kavmin horoz olmasına tahammül edemem" (Kabaklı, 2006: 10-11).

Hakkıdır, hür yaşamış, bayrağımın hürriyet;

Hakkıdır, Hakk'a tapan, milletimin istiklâl (Ersoy, 2006: 509).

Merhum Mehmet Akif böyle bir 'Millet'in milliyetçisi idi. "M. Akif'in vatan, devlet ve millete bakışında din unsuru son derece önemlidir. Onun bu tutumu Türkiye'deki milliyetçilik hareketleri ve din ilişkisi açısından büyük önem taşımaktadır. Akif, "ben kavmiyet aleyhinde bir adamım, milliyet aleyhinde değil" (Düzdağ, 2006: 230) diyordu. O, Safahatında "O Buhara, o mübarek, o muazzam toprak" (safahat: 153) diye seslenir. "Akif, büyük bir vatanperver ve büyük bir Türk milliyetçisidir" (Arıbaş, 1992: 17).

"Tarihin yürütücü unsuru şüphesiz millettir. Tarihi yapan, kültür ve medeniyetleri oluşturan, kültürlerin taşıyıcılığı görevini üstlenen toplum birimleri içinde en önemli birim millettir, görüşüne milliyetçilik, bu görüşte olanlara da milliyetçi denir....Bazıları milliyetle, milliyetçilik arasındaki farka işaret ederler. Kanaatlerince, milliyet bir millete mensup, milliyetçilik ise bir millete bağlı olma halidir. 'Milliyet' duygusunun arkasında milli gurur, millî hatıralar, tarihten alınan tecrübeler, ana diline karşı sevgi, milli yeteneklere bağlılık, milli kültüre dayanan hayat görüşü' gibi manevi hazinelerine sahip çıkma arzusu yatar" Milliyetçilik ise, "Bir millete mensup kişilerin milletlerine karşı bağlılık duygusu ve şuurudur" (Saray, 1996: 12 akt. Niyazi, 2007: 134). Mehmet Akif Ersoy da Türk Milleti ile ilgili duygularını şöyle dile getirir:

Fakat sen öyle değilsin: Senin yanar ciğerin:

"Vatan" deyip öleceksin: semada olsa yerin.

Nasıl tahammül eder hür olan esaretine?

Kör olsun ağlamayan, ey vatan, felaketine (Ersoy, 2006: 259).

Eğer insanların ülkelerinin menfaatlerini korumaya çalışmaları, ülkelerine sahip çıkmaları milliyetçilik olarak anlaşılırsa Akif tam bir Türk milliyetçisi idi. Onun şu dizeleri bunu göstermektedir:

Sahipsiz olan memleketin batması hakır

Sen sahip olursan, bu vatan batmayacaktır.

Bir zamanlar biz de millet hem nasıl milletmişiz

Gelmişiz dünyaya milliyet nedir öğretmişiz. (Ersoy, 2006: 195).

Akif'in temel görüşü 'millet ülküsü ve İslamlık ülküsüne' dayanmaktadır. Bu iki düşünce, Safahat'ta iç-içe olarak birbirini tamamlar. "Bir şair ve dü-

şünür olarak Akif, 20. y.y. Türkiye'sinde, İslâmî Türk Milliyetçiliği diyebileceğimiz dini-fikri bir hareketin kuvvetli bir temsilcisidir" (Buharalı : 1157; akt. Arıbaş, 1992: 17). Çünkü Akif, Türk milletini, İslâmlığın öncüsü, kurtarıcısı olarak benimser. Türklük yıkılırsa İslamlık da sönecektir. Türkiye İslam'ın en güçlü, en ileri ve son kalesidir (Kabaklı, 2006: 70; Gündüzalp, 2008: 61).

Bir bu toprak kalıyor dinimizin son yurdu!

Bu da çiğnendi mi, çiğnendi demek şer'i Mübin.

O bir-kaç hayme halkından cihangirane bir devlet,

Çıkarmış, bir zaman dünyayı lerzan eylemiş millet... (Ersoy, 2006: 180).

"Günün birinde Arnavutluk'ta büyük bir isyan patlamıştı. Bunu öğrenen Türkler, derce-derece müteessir oluyorlardı ama Akif gibiler herkesin yüreğinde hissettiği ıstırapın, hiç olmazsa, on mislini duyuyordu. Arnavutluk onun baba yurdu idi, orada patlayan büyük isyan güya müstakil bir hükümet kurma sevdasının yayılmasından ileri geliyordu. Akif 'siz birliği emreden bir dine mensupsunuz, biriniz hepimiz içinsiniz' der dururken onun baba yurdundaki Müslümanlar, Osmanlı Devleti'ne ve Devlet-i Ali'de yaşayan diğer din kardeşlerine, silahlarını çekmişlerdi. Hiçbir zaman başını eğmemiş olan Mehmet Akif, o isyandan duyduğu acı ile kafasını kaldıramaz hale geldi. O sıralarda Akif'e sokakta rastlayanlar şaşırıyorlardı. ...Dev gibi başı yukarda yürümeye alışmış adam, şimdi sizi görmeyecek derecede toprağa eğilmiş, gidiyordu" (Erişirgil, 2006: 107).

3. Millî Mücadele Yılları Öncesi ve Sonrasında Mehmet Akif Ersoy

Balkan yenilgisinden (daha doğrusu Balkan felaketinden) kısa bir süre sonra Türk ordusu nasıl oluyor da kendinden kat-kat güçlü devletlerin orduları karşısında zaferler kazanabiliyordu? Çanakkale Zaferinde şüphesiz birçok çaba ve gayretten söz edilebilir ama zaferi kazanacak olan millet ve ordu için moral-motivasyon çok önemli idi. Bunu Akif çok iyi biliyor ve şöyle sesleniyordu:

Korkma! Cehennem olsa gelen, göğsümüzde söndürürüz;

Bu yol ki hak yoludur, dönme bilmeyiz, yürürüz!

Düşer mi tek taşı, sandın, harim-i namusun?

Meğerki harbe giren son nefer şehit olsun.

Şu karşımızdaki mahşer kudursa, çıldırsa;

Denizler ordu, bulutlar donanma yağdırsa;

Bu altımızdaki yerden bütün yanardağlar,

Taşıp da kaplasa afakı bir kızıl sarsar (şiddetli, gürültülü rüzgâr);

Değil mi cephemizin sînesinde iman bir;

Sevinme bir, acı bir, gâye aynı, vicdan bir;
Değil mi sinede birdir vuran yürek...Yılmaz!
Cihan yıkılsa, emin ol, bu cephe sarsılmaz! (Ersoy, 2006: 325).

Türk Milleti de korkmadığını gösterdi. Çanakkale'de dünyanın en büyük devletlerini bozguna uğratarak çok önemli bir zafer kazandı. Akif, 'Ordunun Duası' adlı şiirinde Allah'a şöyle dua ediyordu:

Yılman ölümden, yaradan askerim;
Orduma "gazi" dedi Peygamberim.
Bir dileğim var ölürüm isterim:
Yurduma tek düşman ayak basmasın.....
Amin desin hep birden yiğitler,
"Allahuekber!" gökten şehitler.
Amin! Amin! Allâhuekber!
Türk eriyiz silsilemiz kahraman...
Müslümanız, Hakk'a tapan Müslüman.
Putları Allah tanıyanlar, aman,
Mescidimin boynuna çan asmasın (Ersoy, 2006: 567).

Ancak felaketlerin ülkenin başından bir türlü gitmediği günlerdi. I. Dünya Savaşı sonrası Anadolu'nun önemli bir kısmı ve İstanbul işkâl altındadır. Gazetelerde Osmanlı Devleti'nin 'manda' olma konusu tartışılmaktadır. İstanbul'da manda isteyenlere göre, mesele şundan ibaretti: mademki galip milletler bizi parçalayacaklar, o halde topyekûn bir devlet mandasını kabul etmeliyiz ve bu devlet yenedünya devleti olmalıdır. Çünkü yalnız Amerika, Osmanlıları medeniyet düzeyine çıkarabilir. Yalnız Amerika, diğer devletlerin topraklarımız üzerindeki rekabetlerine son verebilir (Erişirgil, 2006: 290).

O dönemin bir kısım düşünür, şair, yazar ve aydınları İngiltere veya Amerika'nın mandası olmayı en çıkar yol olarak benimsedikleri (Adıvar, 2007: 26), İngiliz Muhipler Cemiyeti'ni kurup ülke çapında yaygınlaştırmaya çalıştıkları bir ortamda Mehmet Akif 'tam bağımsızlık' fikrini savunmuştur (Erişirgil, 2006: 291). Akif bu tutumu ile esasında, dış ve içerdeki uzantıları da dâhil olmak üzere, Türkiye'yi köle yapmak isteyen, yok etmek isteyen düşmanların doğrudan hedefi olduğunu biliyordu. Ancak o yerini belirlemişti ve hiç korkmuyordu. Akif, geleceği karanlık görerek azmi bırakmamak gerektiğini dile getirir.

Atiyi karanlık görerek azmi bırakmak,
Alçak bir ölüm varsa, eminim budur ancak.

Atiyi karanlık görüvermekle apıştın.
 Esbabı elinden atarak ye'se yapıştın!
 Yeis öyle bataktır ki; düşersen boğulursun,
 Ümmide sarıl sımsıkı, seyret ne olursun. (Ersoy, 2006: 195).

Mehmet Akif'in Müslümanlığı vatan sevgisini, Türk Ordusunun muzaffer olmasını, milletin manda değil tam bağımsızlığını arzu eden ve canı gönülden destekleyen bir Müslümanlıktı. O, "Türklerin yirmi beş asırdan beri istiklâllerini muhafaza etmiş bir millet oldukları müspet hakikattir. Türkler istiklâl ve hürriyetsiz yaşayamaz" diye manda fikrine karşı çıkıyordu.

Akif, Milli Müdafaa Cemiyetinin İrşad Heyeti üyesi olarak İstanbul'un Beyazıt, Fatih ve Süleymaniye camilerinde vaazlar veriyordu. Kendisinin ve derginin bütün neşriyatı, daima din, vatan ve millet duygularını ateşliyordu. Bu yayınlarla, birkaç sene sonra milletçe gerçekleştirilecek olan Milli Mücadele'nin bir bakıma tohumları atılıyordu. Mehmet Akif her konuda olduğu gibi ülke meselelerinde de sadece söz değil bizzat faaliyet adamı idi. Akif, bir gün çalıştığı Sebilürreşad mecmua idaresinde. Eşref Edib'e heyecanlı bir şekilde: "Haydi hazırlan gidiyoruz" demişti. Eşref Edip, "Nereye?" diye sorunca: "Top ve tüfeğin patladığı yere, artık burada duramıyorum" diye cevap verdi.

Ertesi gün Balıkesir'e gidiyorlardı. Oraya vardıkları zaman, halkın teşkilatlanmaya ve ne olursa olsun topraklarını korumaya kararlı olduğunu gördü. Bu duruma çok sevindi. Ona şehrin en büyük camiinde halka vazetmesini teklif ettiler. Zağanos Paşa Cami kalabalığı almamış cemaat dışarıya da taşmıştı. O kürsüye çıktı ve cemaate: Mazimiz parlak, buna şüphe yok, fakat ikide bir bununla öğünmekten fayda olamayacağını etrafındakilere söyledi: "Maziden yalnız ibret ve kuvvet alınır" dedi. Kendi nesli 'niye memleketin derdine deva bulamadı da bu hallere düşüldü diye seslendi.

"Acaba biz Müslümanlar niçin bu hale düştük? Bunun illetini ben şöyle görüyorum: Doğduğumuz günden itibaren babalarımız, analarımız, hocalarımız, siyasilerimiz, şairlerimiz, yazarlarımız bize istikbal-gelecek için ümit verecek bir şey söylemediler. Ben çocukluğumdan beri: "Biz yaşayamayız; Avrupalılar terakki eylemiş (ilerlemiş), siz çok fena günler göreceksiniz!" Nakaratından başka bir şey işitmedim. Hal bu ki 'çocuklar, siz geceli gündüzlü çalışınız ki memleket kurtulsun' diye bizleri çalışmaya sevk edecekleri yerde, rastgelen adam ruhlarımıza, kalplerimize yeis (karamsarlık) mayası aşıladı (Erişirgil, 2006: 291).

Esasında Akif'in çizdiği bu tablo, psikolojik açıdan tam bir öğrenilmiş çaresizlikti. Tüm Türk milletine adeta çaresizlik aşılanıyordu. Ancak Mehmet

Akif milletin düşürüldüğü bu psikolojinin farkındaydı ve o, konuşmasına şöyle devam etti: “Garb’ın (Batının) terakkilerinden (ilerlemesinden) bahsederken, babalarımız bize diyeceklerdi ki: Evlatlar, görüyorsunuz ya, Avrupalılarla bizim aramızda çok mesafe var. Bu mesafeyi telafi edecek surette çalışınız. Yoksa daha geride kalır, mahvolursunuz. Sakın azminize zayıflık, gevşeklik, bezginlik, bıkkınlık(fütur) getirmeyiniz.! Evet, böyle diyeceklerdi. Lâkin demediler. Bilakis yüz binlerce halk bu devletin batacağına kail (razı olmuş, boyun eğmiş) idi”. Akif tüm bu olanları şair ruhuyla şöyle ifade eder:

“Doğduk, ‘yaşamak yok size!’ derlerdi beşikten;
Dünyayı mezarlık bilerek indik eşikten!
Telkin-i hayat etmedi asla bir ses;
Yurdun ezeli yasçısı baykuş gibi herkes,
Ye’sin bulanık rûhunu zerk etmeye baktı;
Mel’un aş bir nesli uyuşturdu, bıraktı!
Devlet batacak!’ çığlığı beyninde öter de,
Millette beka hissi ezilmez mi ki nerde?
Afkına yüklense de binlerce mehâlik (tehlike,)
Batmazdı bu devlet, ‘batacaktır!’ demeyeydik.
Batmazdı, hayır batmadı, hem batmayacaktır
Tek sen uluyan ye’si (karamsarlığı) gebert, azmi uyandır” (Ersoy, 2006: 450; Erişirgil, 2006: 293).

Felaketler karşısında çaresizliğe düşmenin zararlarını uzun uzadıya anlattı, Balıkesirlilere tuttıkları yolun tek çıkar çare olduğunu söyledi. Onları şöyle tebrik ediyordu: “Cemaat içinde herkesin uhdesine (sorumluluğuna) düşen bir vazife-i vataniye (vatan vazifesi) bir farîza-i diniye vardır ki onu ifa hususunda zerre kadar ihmal göstermek caiz değildir. Bu hususta hiçbir fert kenara çekilerek seyirci kalmaz. Çünkü düşman kapılarımıza kadar dayanmış, onu kırıp içeri girmek, harim-i namus ve şerefimizi çiğnemek istiyor. Bu namert taarruza karşı koymak kadın, erkek, çoluk çocuk, genç ihtiyar her fert için farz-ı ayın olduğu, bir an hatırdan çıkarılmamalıdır. Bugün herkes varını yoğunu sarf ile mükelleftir”. Rumeli’yi baştan-başa fetheden hep bu topraklarda yetişen babayiğitlerdi. O kahraman ecdadın torunları olduğunuzu ispat etmelisiniz. Anadolu’yu müdafaa hususunda ön ayak olmak şerefini ihraz ettiniz. Sa’yiniz (çalışmanız) mücadeleniz övgüye değerdir” (Erişirgil, 2006: 293).

Özetle Mehmet Akif, insanları milli mücadele konusunda motive edici, cesaretlendirici ve yüreklendirici sözler söylüyordu. Çünkü Akif’in kişilik yapı-

sı psikolojik açıdan kendini gerçekleştiren, Allah'tan başka hiç bir güce kul-köle olmayı asla kabul etmeyen hür bir kişilik özelliği gösteriyordu.

Mehmet Akif'in Balıkesir cephesine koşarak, Zağanos Paşa Camii kürsüsünden halkı cihada çağırdığı konuşmalarını 1920 yılının Şubat ayında yapmıştır. Balıkesir konuşmasından sonra İstanbul'a döner-dönmez, çok heyecanlı ve düşman aleyhtarı olan Zağanos Paşa Camii konuşmasının metni Sebülürreşad Mecmuası'nda yayınlanmıştı. O tarihte Anadolu'nun önemli bir kısmı ve İstanbul işgal altındadır. Kendisi, Darülhikme'de çalışmakta, halkı direnmeye çağıran haftalık dergisini çıkarmakta, kısaca Akif bunları, düşman işgali altındaki İstanbul'da yapmaktaydı. Nitekim daha sonra Sebülürreşad Mecmuası, işgal kuvvetleri tarafından, devamlı sansür edilmiş ve kendisi de takibe alınmıştır.

Akif vatan söz konusu olunca her şeyi göze aldığını tutum ve davranışıyla da gösteriyordu. Burada Maslow'un ihtiyaçlar piramidi göz önünde bulundurulduğunda, Akif'in tutum ve davranışları, yüksek değerler uğruna kişinin kendini feda edebildiği, kendini gerçekleştiren kişilik yapısını, göstermektedir.

Osmanlı Hükümetinin politikası şu idi: 'Galip devletlerin merhametine iltica etmek'. Hal bu ki Akif, Zağanos Paşa Camii kürsüsünde şunları söylüyordu. "Yaşamak, diğer milletler gibi bizim de hakkımızdır. Fakat bilirsiniz ki, haklı olmak başka, haklı çıkmak gene başkadır. Haklı çıkmak için kuvvet lâzımdır. Hangi milletin adalet muhakemesine müracaat ederseniz, ediniz, kuvvetiniz varsa hakkınızı verirler; kuvvetiniz yoksa ağlamakla, onların insanlık duygusuna, medeniyet duygusuna ilticaya kalkmakla bir şey elde edemezsiniz, hüsrandan başka bir netice alamazsınız. "Bu sözler Mustafa Kemal'in: "Merhamet dilenmekle millet işleri, devlet işleri görülemez; milletin ve devletin şeref ve istiklâli sağlanamaz. Merhamet dilenmek diye bir prensip yoktur" sözleri ile aynı anlamı taşıyordu. İstanbul'a döndüğünde onu, bu hareketinden dolayı Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye (12 Ağustos 1918 tarihinde VI. Mehmed Vahüdidin ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi zamanında "Bab-ı Meşihat" (şeyhülislamlık dairesine bağlı olarak açılmış, "Yüksek İslam Şurası" benzeri dini teşkilattır. Teşkilatın görevi, devlet içinde ve İslam Alemi'nde ortaya çıkan dini meselelere çözümler bulmak, yabancıların veya Müslüman vatandaşların sorularına gerekli cevapları vermek ve halkı dini konularda aydınlatmaktı) başkâtipliğinden azlettiler. O da bunu bekliyordu. Bir gün, bu azli karşısında müteessir olan Fatin Efendiye şunları demişti; "Doğrusu, böyle yapmakta yerden göğe kadar hakları var. Hem bir din müessesesinde Başkâtiplik et, hem Balıkesir'e git, vatanlarını çiğnemek isteyen düşmana karşı dayanmaya onları teşvik et; işte bu olmazdı" (Erişirgil, 2006: 294). Esasında Akif bu sözleri ile ta o zamanlarda bile kurumsal dinin, vatan millet meseleleri söz konusu olduğunda, nasıl bir tutum

izlediğiyle ilgili bir kanaat oluşturmaktadır. Alport ve bazı psikologlar 'kurumsal dinin gerçek dine zarar verdiği' görüşünü savunurlar. Esasında İslam'da 'dini kurum' yoktur, ama pratikte vardır.

Nihayet İstanbul'da hizmet imkânı kalmadığını gören Mehmet Akif, itibarlı ve yüksek maaşlı işini ve ailesini bırakarak, 10 Nisan 1920 tarihinde Milli Mücadele'ye katılmak üzere, gizlice Ankara'ya doğru yola çıkmıştır. Bir gün sonra (Sadrazam) Damat Ferit hükümetinin şeyhülislamı Dürriyade Abdullah'ın Kuvvayı Milliye'leri öldürmeyi caiz gören fetvası 11 Nisan 1920 günü gazetelerde yayımlanmıştır. 13 Nisan da Düzce'de başlayan isyan hemen Bolu-Gerede yöresine yayılmıştır. Oradan da Beypazarı ve Nallıhan'a ulaşmıştır. Akif, tehlikelerle dolu, bu isyan bölgesinden geçerek Büyük Millet Meclisi'nin açılışının ertesi günü, 24 Nisan 1920'de Ankara'ya ulaştı (Erişirgil, 2006: 297; Gündüzalp, 2008: 46).

Zağanos Paşa Camiinde söyledikleri Akif'in yerini tâyin etmişti. Orası Anadolu'da başlayan 'Kuvvayı Milliye Hareketi' idi. Sözün özü Mehmet Akif Ersoy mücadelesini sürdürmek için artık Anadolu'dadır. O, milli mücadele saflarında, ülke müdafaasında Mustafa Kemal'in yanında yerini almıştır. O artık 'Kuvvayı Milliye Hareketi' içindedir. Akif'in dindar bir şahsiyet olduğu bilinir, onda dindarlığın etki boyutu, başta vatan savunması olmak üzere tüm hayatı kapsayan bir niteliğe sahipti.

Akif, 30 Nisan Cuma günü-meclisin açılışından bir hafta sonra Ankara'nın Hacı Bayram Camii'nde kürsüye çıkarak halka hitap etmeye başlamıştır. O, İstiklâl Savaşı'na Burdur mebusu olarak katılmış ve o günler için çok büyük bir hizmet olarak, Ankara'da da Sebilürreşad'ı yayınlamaya başlamıştır. Akif, Eskişehir, Konya, Kastamonu, Burdur, Sandıklı, Dinar, Afyon, Antalya ve çevrelerini dolaşmış, din, vatan ve millet uğrunda canla başla çalışmıştır. O, savaş sırasında cephelere defalarca koşarak askerinin savaşma azmini arttırmaya çalışıyordu. Akif, askeri yüreklendirip cesaretlendirerek cihada teşvik etmiştir (Düzdağ, 2002: 99; Gündüzalp, 2008: 46).

Akif artık Anadolu'nun değişik il ve ilçelerine giderek halkın bilinçlenmesi için çalışıyordu. Bu bağlamda Konya ve Kastamonu'ya da sık-sık gidiyordu. Kastamonu'nun Nasrullah Camiinde ki vaazında: "Müslümanlar! sakın 'Millî Hareket' aleyhinde olanların sözlerine kulak asmayınız. Çünkü onlar, halkımızı köle haline getirmek istiyorlar" diye sesleniyordu. "Ey cemaat! Gözünüzü açınız, ibret alınız. Bizim hani senelerden beri kanımızı, iliğimizi kurutan dâhili meseleler yok mu? Yemen meselesi, Şam meselesi, Arnavutluk meselesi gibi birçok meseleler. Bunların hepsi düşman parmağıyla çıkarılmış meselelerdir... Onlar öyle olduğu gibi bugünkü Adapazarı, Düzce, Yozgat, Bozkır, Biga,

Gönen, Konya isyanları da hep o mel'un düşmanların işidir. Artık kime hizmet ettiğimizi, kimin hesabına birbirimizin gırtlığına sarıldığımızı anlamak zamanı artık gelmiştir. Allah rızası için olsun aklımızı başımıza toplayalım. Çünkü böyle düşman hesabına çalışarak elimizde kalan şu bir avuç" toprağı da verecek olursak, çekilip gidecek bir karış yerimiz yoktur. Şimdiye kadar düşmana kattığımız koca-koca memleketlerin halkı hiç olmazsa hicret edecek yer bulabilmişlerdi. Nezübillah biz öyle bir akıbete mahkûm olursak başımızı sokacak bir delik bulamayız" (Erişirgil, 2006: 299; Kabaklı, 2006: 162).

Akif düşmanların Türkiye'yi parçalamak için milleti birbirine düşürmeye çalıştığı konusuna vurgu yapıyor ve sözlerini şöyle sürdürüyordu: Mısır'da dolaşıyordum. Orada akli başında bir Müslüman'la görüştim. Konumuz siyasete geldiğinde dedim ki: Şaşıyorum. On beş milyonluk koca Mısır'da yabancı asker olarak az kuvvet gördüm. Nasıl oluyor da bu kadarcık kuvvetle koca bir memleketi işgal edebiliyorlar?

O Mısırlı dedi ki "Devlet ricalinden biriyle samimi görüştüğüm sırada sizin aklınıza geleni ben de düşünmüş ve İngiliz yetkiliye sormuştum": Günün birinde mesela Osmanlı Hükümeti kırk elli bin kişilik bir ordu hazırlayarak Mısır'a sevk edecek olursa siz ne yaparsınız?

O, İngiliz devlet görevlisi dedi ki: Şurasını iyi biliniz ki biz hiçbir zaman Osmanlıların Mısır'a kırk bin kişi değil, kırk kişi sevk edebilecek derecede yakalarını, paçalarını toplamalarına meydan bırakmayız. Memleketlerinde bitmez tükenmez meseleler çıkarırız. Onlar birbirleriyle uğraşmaktan göze alamazlar ki bir kere olsun Mısır'a dönüp bakmaya vakit bulabilsinler" ... (Erişirgil, 2006: 300; Kabaklı, 2006: 161). Akif'e göre, Batı'nın 'böl, parçala, yut' politikası hiç değişmedi, artarak devam etmektedir. Türkiye ve dünya Müslümanları arasında atılan ayrılık tohumları halâ etkili olmaktadır.

Akif, "Avrupalıların doğu siyaseti, onlar zapt etmeyi kararlaştırdıkları memleket halkının arasına evvela ayrılık sokarlar, senelerce milleti birbiriyle boğuştururlar. Sersemleyen toplumlar bu suretle yorgun düştükten sonra gelip çullanırlar. Bugün de işte bize karşı aynı siyaset kullanıldı. Zaten her yerdeki siyasetleri budur. Hindistan'da, daha evvel Endülüs'te, sonraları Cezayir'de, İran'da hep böyle yaptılar. Takip ettikleri siyaset, hep aynı siyasettir, hiç değişmez" (Gündüzalp, 2008: 203) dedi. Akif daha sonra Anadolu'nun düşmanlar tarafından işgali ve bu işgalden kurtulabilmek için elbirliği yapılması gerektiği üzerinde durarak "Sevr Muahedesi'ni imza ettirenlere bunu yırttırmamız lâzım" (Erişirgil, 2006: 302; Gündüzalp, 2008: 47) diyordu.

O, dış güçlerin, bilhassa İngilizlerin biri Yunan, diğeri memleketimizde çıkardıkları ve çıkaracakları nifak-ayrılık olmak üzere iki unsuru kullandıklarını söyledi. Biz aklımızı başımıza alarak el-ele verdiğimiz gün memleketimizi, istiklâlimizi kurtarmaklığımız muhakkaktır. Bizi mahvetmek için hazırlanan Sevr paçavrasını doğu tarafından (Kars, Kâzım Karabekir kumandasındaki Türk Ordusu tarafından 30 Ekim, 1920 de düşman işgalinden kurtarıldı) yırtmayı başardık. Şimdi beri taraftaki dindaşlarımıza, kardeşlerimize düşen vazife Anadolu'muzun diğer cihetlerindeki-yörelerindeki düşmanları denize dökerek o aşağılık Sevr paçavrasını tamamen yırtıp atmaktır. Zira Sevr rezaletine son verilmeden Türk Milleti için bu diyarda ayakta kalma imkânı yoktur" dedi (Erişirgil, 2006: 302; Kabaklı, 2006: 80).

Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir imanı boğar?

'Medeniyet' dediğin tek dişi kalmış canavar! (Ersoy, 2006: 509).

Akif, ancak o zamanın medeniyetinin Türk milletine reva gördüğü tutumu da şöyle ifade eder:

"Gebermek istemeyiz biz!" desek de kim dinler?

Kımıldasan, "Ezeriz mahvolursunuz!" derler!

Kımıldamaz da durursan, işittiğin nakarat:

"Çalışmayanlar için yok cihanda hakk-ı hayat"

Sözün hülasası: Beyhudedir boğuştuğumuz,

Çalışmasak da, çalışsak da mevte mahkûmuz!

Ne söyleyip duruyor, görmedin mi İngiliz'i:

"Üzülmeysin yaşamaktan kesin ümidinizi!" (Ersoy, 2006: 321).

Akif olan bitenin farkındadır ama o bu farkındalığın tüm Türk Milletinde de olmasını ister. Çünkü o milletin şuursuzluğu dolayısıyla dünyaya maskara olduğunu belirtir.

Bir baksana, gökler uyanık yer uyanıktır

Dünya uyanırken uyumak maskaralıktır... (Ersoy, 2006: 286).

"Eşref Edib'in verdiği bilgiye göre: Mustafa Kemal, Akif'le kendisini (Kastamonu dönüşü) davet ederek onların İstanbul'dayken de Milli Mücadele'ye hizmetlerini bildiğini söylemiş, Akif'in Kastamonu konuşmalar için de: 'Sevr muahedesinin memleket için ne kadar feci bir idam hükmü olduğunu, hiçbir gazete Sebülürreşad Mecmuası kadar memlekete duyurmadı. Her ikinize de bilhassa teşekkür ederim' demiştir" (Ersoy, 2006: 75).

1920 yılında Türk Milleti'nin milli bir marşı yoktu. Asker ve halkın moralini yükseltecek onları ortak duygular etrafında toplayacak bir milli marşa ihti-

yaç vardı. Maarif Vekâleti (Milli Eğitim Bakanlığı) milletin bağımsızlığı uğruna giriştiği mücadeleyi yansıtacak ödüllü bir istiklal marşı yarışması düzenledi. Ancak Akif ilk önce 'para ödülü' olduğu için yarışmaya katılmak istemedi. İstiklâl marşı yazıldığında Anadolu'nun önemli bir kısmı işgal altındaydı. İstiklal Marşı Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 12 Mart 1921 günü ayakta alkışlanarak kabul edildi (Düzdağ, 2006: 233-234).

Türk Milli Marşı olan İstiklal Marşı Millet'in istiklal mücadelesini ateşlemiş ebediyete kadar da ateşlemeye devam edecektir. Bu marş tüm bir milletin azmini, mücadelesini, kararlılığını ve zaferini yansıtmaktadır. Akif, on kıta olarak yazdığı İstiklal Marşı'nda Türk Milleti ve Ordusu'na hitap eder.

Korkma, sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak;
Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak.
O benim milletimin yıldızıdır, parlayacak;
O benimdir, o benim milletimindir ancak.

Çatma, kurban olayım, çehreni ey nazlı hilâl!
Kahraman ırkıma bir gül! Ne bu şiddet, bu celâl?
Sana olmaz dökülen kanlarımız sonra helâl...
Hakkıdır, Hakk'a tapan, milletimin istiklâl! (Ersoy, 2006: 509).

Türkiye Büyük Millet Meclisi, Milli Mücadele'nin kazanılmasından sonra, Kur'an-ı Kerim'e hem tefsir, hem de meal yazılması için karar almıştır. M. Akif "1925 yılı sonunda Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kur'an meali yazmak için görevlendirilmiştir (Ersoy, 2006: 94). Onun bu görevi üslendikten sonra Mısır'a gittiği bilinmektedir. Akif, El-Câmiatü'l-Mısriyye Üniversitesi'nde Türkçe muallimliği yapmıştır (Ersoy, 2006: 98).

Akif hayatının 11 yıla yakın bir bölümünü Mısır'da geçirir. Ne var ki Akif'in Mısır'daki hayatı şairlik ve edebiyatçılık anlamında pek verimli geçmez, oradaki hayatı sıkıntılı geçer. Akif'in Eşref Edip, Mahir İz ve bazı arkadaşlarına yazdığı mektuplardan Mısır'da hayatından memnun olmadığı anlaşılmaktadır (Kabaklı, 2006: 31). Âkif "Mısır'da on bir yıl kaldım. Fakat on bir saat daha kal-saydım çıldırırdım. Halisane bir fikrimi söyleyeyim mi: İnsanlık da Türkiye'de, milliyetçilik de Türkiye'de, Müslümanlık da Türkiye'de, hürriyetçilik de Türkiye'de..." (Demir, 2010) diye belirtir.

Mehmet Akif'in Mısır dönüşü, Atatürk önce Hakkı Tarık Üs'u sonra Akif'in arkadaşı Hasan Tahsin'in kızı Süheyla ile kocası Hayrettin Karan'ı görevlendirerek, Akif'in hazırladığı Meal-i Kerimi yayın hayatına kazandırmaya çalışmıştır (Ersoy, 2006: 95). Atatürk, aradan 11 yıl geçmesine rağmen, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1925 yılında Kur'an-ı Kerim'e meal yazılması için

aldığı karar doğrultusunda, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Mehmet Akif Ersoy'u görevlendirmesini unutmamış, olayın arkasını arayarak Kur'an-ı Kerim mealiyle ilgili hassasiyetini göstermiştir.

Mehmet Akif Ersoy 27 Aralık 1936 günü İstanbul'da vefat eder. Mehmet Akif Ersoy'un cenaze töreni, soğuk bir kış günü, çok kalabalık bir vatandaş katılımıyla gerçekleştirilir. Akif'in eller üzerinde taşınan cenazesi, halkın yoğun katılımıyla, Edirne Kapı mezarlığına defnedilir. O tarihte Mustafa Kemal Atatürk Ankara'dadır ve 29 Aralık günü Çankaya Köşkünde Romanya Büyükelçisi Alexandre Telemaque'ın güven mektubunu kabul eder. Atatürk 30 Aralık 1936 günü Ankara'dan İstanbul'a hareket eder ve 31 Aralık 1936 günü İstanbul'a gelir (Kocatürk, 1999: 542; Şahingiray, 1955: 568).

"Mehmet Akif'in vefatı üzerine, kendisine meal emanet edilen İhsan Efendi,..., onu yakmaya kıyamamış, hatta kendisi bir nüsha daha yazarak ciltletmiştir. Ancak İhsan Efendi'nin de 1961'de vefatı üzerine, evrakı arasında bulunan her iki nüsha da, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrahim tarafından...yakılmıştır" (Düzdağ, 2006: 96; Elmalı, 2008: 33-44).

Sonuç

Akif'e göre halkın durumu 'aşağılık duygusu' oluşturmaktadır. O, birey ve millet için 'aşağılık duygusu', 'karamsarlık aşılama' ve 'kazanılmış çaresizliğin' ne anlama geldiğinin farkındadır. O dönemde Avrupalılar 'Osmanlı Devleti' için 'hasta adam' diyorlardı. Ne var ki Osmanlı yönetimi, aydınlar, şairler ve ediplerin çoğu bu tabiri kabullenmişlerdi. O dönemde Akif 'battık', 'batıyoruz' ifadelerini doğru bulmaz, 'batmadık, batmayacağız, biz hasta adam değiliz diye seslenir (O dönemde Sait Halim Paşa ve Mustafa Kemal de Akif gibi düşünürler ama sayıları azdır).

"Batmazdı bu devlet, 'batacağıdır' demeyeydik.

Batmazdı, hayır batmadı, hem batmayacaktır" (Ersoy, 2006: 450).

Akif halim-selim rahat tavırlı, yumuşak başlı bir şahsiyet görünümü vermekle beraber, din, toplum, vatan ve millet menfaatleri söz konusu olduğunda çok kararlıdır ve hiç hoşgörüsü yoktur. Akif'e göre toplumun problemlerinin kaynağında cehalet vardır. Cehaletten kurtulmanın yolu ise eğitim ve öğretimden geçer. Eğitim öğretim aklın kullanılması ve dini açıdan gereklidir. Ona göre, Müslümanların geri durumlarının sorumlusu dinleri değil bizzat kendi yanlış tutum ve davranışlarıdır.

Akif, istibdada, yolsuzluğa, geriliğe karşı çıkar. O hastalarını sokağa atan; ihtiyar Seyfi Babaları'nı ölüme terk eden; okul çağındaki çocuklarını küfeler

altında inleyen, köprü altlarında yatıran zalim, duygusuz ve adaletsiz topluluğa karşı çıkar (Kabaklı, 2006: 59).

Bazı insanların etkileri sadece kendileri hayattayken görülür. Bazı insanların etkileri ise öldükten sonra ortaya çıkar. Vefatlarından sonra etkileri halâ devam eden bu gibi kişilere 'mevt-i mütaharrike' denir. Mehmet Akif Ersoy da bu gruba giren (nev-i şahsına münhasır) şahsiyetlerden biridir ama o hem hayattayken hem de öldükten sonra çok etkilidir. Mehmet Akif çünkü, 'Türkün ateşle imtihan' edildiği milli mücadele yılları, öncesi ve sonrası, başta olmak üzere her zaman Türk milleti ile beraber olduğunu gösteren gerçek bir dindar şahsiyettir.

Mehmet Akif toplumun tüm problemleri ile ilgilenir. Dili ve kalemi çok etkilidir, gördüğü yanlışlıkları, kendine has üslubuyla, hiç çekinmeden dile getirir. Nitekim Mehmet Akif; kenar mahallelerde maddi ve manevi sıkıntılar içinde yaşayan insanların perişanlığına, eğitim sorunlarına, zalim, sarhoş ve yolsuz kocalar elinde aç-sefil kadınların kaderine, har vurup harman savuran müsrif, kendini beğenmiş mirasyedilerin şımarıklıklarına, çalışmadan, üretmeden tüketenlere, Allah'ın verdiği akıllı kullanmayanlara vb. dikkat çeker. O, toplumun birçok problemlerini dile getirmekle kalmaz, bu problemlerin temellerine inerek çözümler üretmeye de çalışır.

Akif, milli mücadele yıllarında egemenlik konusunda kesin karardır. O, her türlü sömürü-sömürgecilik ve emperyalizme karşıdır. Bu tavrı onun tüm tutum ve davranışlarında, şiir ve yazılarında görülür. Akif, cephede Mehmetçiğe, camide Türk Milletine sürekli olarak cesaret, ümit ve moral-motivasyon desteği sağlayacak şekilde konuşmalar yapmıştır.

Birinci Dünya Savaşı ve sonrası Milli Mücadele yılları Türk Milleti'nin ateş çemberinden geçtiği yıllardır. Akif'in bizzat yaşadığı o dönemde Osmanlı Devleti dışında hemen-hemen tüm İslâm memleketleri sömürge idareleri altında aciz, mazlum, yoksul ve perişan vaziyetteydi. Mehmet Akif Ersoy, 'İslâmî bakış açısı' ile Türk Milletine İslam Ümmeti'ni içinde bulunduğu hazin durumdan kurtarma sorumluluğunu yükler. Onun 'İslâmî bakış açısı' Türk Milleti ile yoğrulmuş tam bir insanîyetçiliktir. Akif, şiir ve yazılarında Türk Milletinin İslam için ne anlama geldiğini içten duygularla adeta haykırır. O, milli ve dini konuların, ruh ve beden gibi beraber düşünülmesi gereken konular olduğunu dile getirir.

KAYNAKÇA

- Adıvar**, Halide Edib (2007), *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, Can Yay., İstanbul.
- Adler**, Alfred (2008), *Psikolojik Aktivite*, Say Yay. İstanbul.
- Armaner**, Neda (1967), *Din Psikolojisine Giriş*, Ders Notları, Ankara.
- Arıbaş**, Sabahattin (1992), *Mehmet Akif'in Eğitim Üzerine Düşünceleri*, Medeniyet Yay. İstanbul.
- Banarlı**, Nihat Sami (tarihsiz), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, M.E.B. Yay., İstanbul.
- Certel**, Hüseyin (2003), *Din Psikolojisi*, Andaç Yay., Ankara.
- Certel**, Hüseyin (tsz), *İman ve Ahlakta Kemalin Yolu*, Hamle Yay., İstanbul.
- Cüceloğlu**, Doğan (1995), *İyi Düşün ve Doğru Karar Ver*, Sistem Yay., İstanbul.
- Cüceloğlu**, Doğan (2002), *İçimizdeki Biz*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Demir**, Hasan (2010), *Atatürk'ün Cuma Namazları*, Yeniçağ Gaz. 24 Kasım (hasandemir54@hotmail.com.tr)
- Demirci**, Mehmet (1993), *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir.
- Duymaz**, Recep (2008), *Milli Mücadele'miz ve İstiklal Marşı'mız*, 3 F Yay., İstanbul
- Düzdağ**, Ertuğrul (2002), *Mehmed Âkif Ersoy*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.
- Düzdağ**, M. Ertuğrul (2006), *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar*, İfav Yay., İstanbul.
- Ecer**, A. Vehbi (2007), *Büyük Türk Alimi Matûrîdi*, Yesevi Yay., İstanbul.
- Elmalı**, Ayşe (2008), "Hocamız Prof. Dr. Abdülkadir Şener İle Söyleşi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy: 12, Konya.
- Erişirgil**, M. Emin (2006), *İslamcı Bir Şairin Romanı Mehmet Akif Ersoy*, Ankara.
- Ersoy**, Mehmet Akif (2006), *Safahat*, Yayına hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yay., İstanbul
- Fığlalı**, Ethem Ruhi (1986), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara
- Glock**, C.Y. (1962), "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi içinde*, (ç: M. E. Köktaş), Vadi Yay., Ankara.
- Gökalp**, Ziya (1976), *Makaleler I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Gökalp**, Ziya (1987), *Türkçülüğün Esasları*, Bayrak Yayınevi, İstanbul.
- Gündüzalp**, Selim (2008), *Mehmet Akif Ersoy*, Zafer Yay., İstanbul.
- Güngör**, Erol (1995), *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yay. İstanbul.
- İmamoğlu**, A. Vahit (1991), "Akif'in Hayatından Seçmeler", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10
- İmamoğlu**, A. Vahit (1996), *Mehmet Akif ve İnanan İnsan*, Ravza Yay., İstanbul
- Kabaklı**, Ahmet (1972), *Mehmet Akif*, Toker Mat., İstanbul.
- Kabaklı**, Ahmet (2006), *Mehmet Akif*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul

- Kocatürk**, Utkan (1999) *Doğumundan Ölümüne Kadar Kaynakçalı Atatürk Günlüğü*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara.
- Kuntay**, M. Cemal (1986), *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. Ankara.
- Niyazi**, Mehmet (2007), *Millet ve Türk Milliyetçiliği*, Ötüken Yay. İstanbul.
- Özbaydar**, Belma (1970), *Din Ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, Baha Mat., İstanbul.
- Peker**, Hüseyin (2008), *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul.
- Saray**, Yusuf (1996), *Atatürk'ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı*, Yay., İstanbul.
- Şahingiray**, Özel (1955) *Atatürk'ün Nöbet Defteri*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., Ankara.
- Şentürk**, Habil (2010), *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yay., İstanbul.
- Yaparel**, Recep (1987), "Dinin Tarifi Mümkün Mü?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4: 403-419.

Fransız İhtilali ve Ermeni Milliyetçiliğinin Doğuşu

Cahit KÜLEKÇİ*

Özet: Ermeniler, Osmanlı Devleti'nde yaşayan etnik unsurlardan sadece bir tanesidir. Osmanlı Devleti, insan hak ve hürriyetleri bağlamında sınırları içinde yaşayan tüm milletlere olduğu gibi Ermenilere de aynı mesafede yaklaşmıştır. Bu anlamda Ermeniler de devletin hemen her kademesinde görev alabilmişler, hatta neredeyse Türklere ayırt edilemez hale gelmişlerdir. Ancak özellikle XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti ile Ermeniler, toplumsal olmasa da siyasî düzlemde karşı karşıya gelmiş, bunda da Ermeni milliyetçiliği fikri önemli rol oynamıştır. Çalışmamızın da ele aldığı hususlar, Ermeniler arasında hızla yayılacak olan milliyetçilik fikrinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan faktörlerdir. Nitekim çalışmamızda Ermeni milliyetçiliğinin doğuşuna zemin hazırlayan olaylar izah edilmeye çalışılırken Fransız İhtilali çalışmanın merkezine konmuş, ihtilalin yanı sıra diğer faktörlere de özellikle dikkat çekilmiştir. Zira Ermeni milliyetçiliğinin doğuşunda Fransız İhtilali'nin rolü, diğer faktörlere nazaran daha kısıtlıdır. Başka bir ifadeyle aslında ihtilalden çok daha önce Ermeniler arasında milliyetçilik fikirleri yayılmaya başlamış, belki ihtilal ancak bu yayılmaya katkı sağlamıştır. Dört bölümden oluşan çalışmamızda Osmanlı arşiv belgelerinden faydalandığı gibi modern dönem çalışmalarından da istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ermeni, Fransa, ihtilal, Venedik, Mığhitarist.

Abstract: "French Revolution and the Rise of Armenian Nationalism" - Armenians, living in the Ottoman Empire, is just one of the ethnic elements. The Ottoman Empire was tolerant approached the Armenians as well as other ethnic folks. In this context Armenians took part in the Ottoman bureaucracy and Armenians have become indistinguishable from Turks. But especially at the XIX. Century, Ottoman Empire and Armenians, have confronted only in the political issues not in the social field. In our article is discussed the rise of Armenian nationalist ideas and spread of these ideas. In this study French Revolution is highlighted but has been pointed to other factors. Because the role of French Revolution about the emergence of Armenian nationalism less than other factors. In other words the Armenian nationalist ideas earlier emerged before French Revolution and began to spread, may be French Revolution contributed this spread. This article is composed of four parts and in this article have been utilized Ottoman archive documents with modern works.

Keywords: Armenian, French, revolution, Venice, Mekkharist.

* Yrd.Doç.Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin siyasî mekanizmasında ferdin ya da zümrelerin millî- etnik kökeni, devletin dini algılama biçimine, örfüne, yaşayışına, hukukuna paralel olarak belirli alanlarda, kısmen de olsa dikkate alınmıştır.¹ Bununla birlikte devletin hâkim olduğu bölgelerde egemenliğinin süreklilik kazanması, öncelikle fethedilen yörelerde yaşayan insanların hakları,² devlet tarafından uygulanması sağlanan hukuk kurallarıyla³ güvence altında olmasından kaynaklanıyordu. Bu durum aynı zamanda mezkûr bölgelerde yaşayan insanlara devlet kademesinde iş imkânı da sağlıyor hatta bazı durumlarda farklı etnik kökene mensup tebea Osmanlı egemenlik aygıtının en üst düzey mensupları arasına yükselme gibi bir imkânı elde ediyordu. Böylelikle Osmanlı'nın merkezî devlet mekanizması, çok uluslu olmanın getirebileceği zararları da en aza indirgemiş oluyordu.⁴ Belki de sadece bu yönüyle Osmanlı Devleti'nde ırkî esaslara dayalı, asabiyete ma'tuf, devlet karşıtı, organize olan toplumsal olaylara sık sık rastlanılmıyordu. Zira Osmanlı, örneğin Balkanlar'da idarelerine aldıkları yerli unsurların din ve vicdan hürriyetine müdahale etmedikleri gibi onları her türlü baskıdan kurtaran bir anlayışı temsil ediyordu.⁵

¹ Osmanlı Devleti'nde yaşayan her gayr-ı müslim tebea veya zümrenin canları, malları, statüleri gereği devletin koruması altındaydı. Kaldı ki bu durum Müslüman devletlerin tamamında uygulanması zarurî olan bir husustu. Gayr-ı müslimler Müslümanların hâkimiyetleri altında, emniyet içinde yaşamaları karşılığında ise devlete çeşitli isimler altında, belirli miktarlarda vergi öderlerdi ve vergilerin oranları kişinin ödeme gücüne bağlı olarak şekillendirilirdi. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, 'Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşûr', *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1981, c. XXV, s. 169- 178.

² İslam fetihlerinin süreklilik arz etmesi, Müslümanların fetih politikalarına bağlı olarak gelişmiştir. Özellikle istilâcı bir anlayışla hareket etmeyen asıl olarak tebliğ faaliyetlerine ağırlık veren Müslümanların, fethettikleri bölgelerin halkına sağlamış oldukları huzur ortamının bu gelişime ciddi katkılar sağladığı açıktır. İslam fetihlerinin hususiyetleri için bkz. Mehmet Özdemir, 'Fetih- Tebliğ İlişkisi', *TDV Kutlu Doğum 2003 Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslam'ın Güncel Sorunu Sempozyumu*, Ankara 2006, 89-96.

³ Konuyla ilgili en modern örnekler elbette Osmanlı Devleti'nin uygulamalarında görülmektedir. Bkz. Pehlül Düzenli, 'Osmanlı Fetvâ Mecmuaları Işığında İstanbul'da Gayr-ı Müslimlerin Problemleri', *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Bir Arada Yaşama Tecrübesi: İstanbul Tecrübesi Sempozyumu*, İstanbul 2010, s. 203- 220.

⁴ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, Çevr: Elif Kılıç, İstanbul 2005, s. 45.

⁵ Osmanlılar, idareleri altında bulunan gayr-ı müslim vatandaşların dinî hak ve hürriyetlerini koruma hususunda titizlikle hareket ediyorlardı. Bizzat kendi dindaşları olan Hıristiyanlar'ın sıklıkla mezhebî taassuptan doğan baskıları da Osmanlı'nın bu siyaseti sayesinde engellenmiş oluyordu. Kısacası Hıristiyanlar ya da Yahudiler, sair inanca mensup insanlar, inandıkları gibi yaşama hürriyetlerine Müslüman idareciler sayesinde kavuşmuş oluyor-

Merkezî devletçilik anlayışının sınırlandırılmasıyla birlikte, devlet içinde yaşanması muhtemel etnik köken sorunlarının en aza çekilmesi bir tarafa, ülke ve ulusallık kavramlarının Osmanlı deneyiminde Avrupa'daki modellerin öngördüğü biçimde bir araya gelmemiş olması da Osmanlı'yı bulunduğu coğrafyanın lideri konumuna getiren en önemli faktördü.⁶

Elbette bu durumu sadece yerel unsurlara karşı sergilenen tavra bağlı olarak nitelenmek gerçeği tam olarak yansıtmayacaktır. Zira Osmanlı aynı zamanda çevresinde, hatta Fransa gibi coğrafi olarak nispeten kendisinden daha uzak bölgelerde bulunan siyasî birliklere de güven vermekteydi. Vâkıa Osmanlı Devleti ile Fransa arasındaki siyasî ilişkiler, oldukça geç bir dönemde, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra kurulmaya başlamıştı. İlişkilerin başlamasının bu derece geç bir döneme tekâbülmemesi, hem bölgesel hem de dinî anlamda iki devletin, bahsi geçtiği üzere, birbirinden coğrafi açıdan uzaklığı gösterilmekteydi. Şu var ki, kendilerini Katolik dünyasının koruyucusu olarak nitelendiren Fransa, Haçlı Seferleri'nin (1096- 1291) sonuçsuz kalmasını tâkiben Müslümanların Avrupa'da ilerleyişini her zaman endişe ile karşılamış ancak İngiltere ile olan Yüz Yıl Savaşı (1337- 1453)⁷ nedeniyle Osmanlı Devleti'ne karşı ciddi bir taarruza teşebbüs edememişti. Her ne kadar XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden önce Osmanlı Devleti ve Fransa Niğbolu Savaşı'nda (1396) karşı karşıya gelmişse de⁸ Fransa, adı geçen savaşta 6.000 askeriyle sadece bir müttefik devlet olarak var olmuş, en azından bu olay nedeniyle devletlerarası ciddi bir münasebetin varlığından bahsedilememiştir. Bu yüzden Fransa'nın 1519 yılından sonra İspanya, İtalya, Almanya gibi bulunduğu bölgedeki devletlerle girişmiş olduğu siyasî mücadeleler esnasında Osmanlı Devleti'nden yardım talep etmesi ve Osmanlı padişahı Kânûnî Sultan Süleyman'ın da bu talebe olumlu cevap vermesi, Osmanlı- Fransız münasebetlerinin başlangıcına tesadüf etmektedir.⁹

1519 yılında, İspanya'da yapılan imparatorluk seçimlerini genç Charles Quint'in (1500- 1558) kazanması ve onun çeşitli yollarla Fransa'nın kuzeyindeki

du. Geniş bilgi için bkz. Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2003, s. 62, 63, 64 vd.

⁶ Kemal H. Karpat, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, İstanbul 2004, s. 56.

⁷ Fransa ve İngiltere'nin orduları, adı geçen savaşlarda son derece yıpranmış bu yüzden İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesinde dahi dindaşlarına yardım edememişlerdir. Bkz. Selahaddin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed' in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, Ankara 1985, s. 13.

⁸ Adnan Şişman, *XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nde Yabancı Devletlerin Kültürel ve Sosyal Müesseseleri*, İstanbul 2006, s. 97, 98 vd.

⁹ İsmail Soysal, *Fransız İhtilali ve Türk- Fransız Diplomasî Münasebetleri*, Ankara 1999, s. 1-7.

topraklarla İspanya'nın Amerika'daki sömürgelerini elde etmesi Fransa için tehlike arz etmişti. Fransa, yeni seçilen İspanya imparatoru Quint'in baskıcı siyaseti altında ezilme tehlikesi ile karşı karşıya kalmış, aynı zamanda Fransa'nın İtalya üzerindeki hâkimiyet emelleri de yok olmaya yüz tutmuştu. Bahsi geçen yıllarda Osmanlı Devleti'nin de Balkanlar'daki hâkimiyeti göz önüne alındığında Quint'in emperyalist siyaseti, Fransa ile Osmanlı arasındaki yakınlaşmayı da beraberinde getireceği açıktı. Çünkü hem Osmanlı'nın Balkanlar'daki toprakları tehdit altındaydı hem de Fransa'nın kendi bulunduğu bölgedeki hâkimiyeti zedelenmekteydi. Söz konusu yakınlaşma Quint'e karşı Fransa'nın denge kurma gereksiniminden doğmuş, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yardım talebi de bu ülkeden gelmişti.¹⁰

Gerek bu yakınlaşma ve gerekse bu yakınlaşmadan sonra Osmanlı Devleti'nin Fransa'ya 1536 yılında tanıdığı kapitülasyonlar,¹¹ sonraki yüzyılda da iki devletin siyasî açıdan bazı konularda, yoğun bir şekilde ortak hareket etmesini netice vermişti. Örneğin XVII. yüzyıldaki siyasî hâdiselerden Kandiye Kuşatması'nda, Avusturya- Osmanlı Savaşları'nda, Saint- Gothard Savaşı'nda daha da ilginç 1699 Karlofça Anlaşması'nın imzalanmasında Fransa etkin rol üstlenmişti.¹²

Fransız İhtilali'nin gerçekleştiği XVIII. yüzyıl siyasî yakınlaşmaların, güç dengeleri açısından tersine döndüğü dönem olarak görülmektedir. 1739'da Osmanlı'nın Avusturya ve Rusya ile Belgrad Barış Anlaşması'nda Fransa, Osmanlı'nın nispeten daha müspet bir anlaşma yapmasını sağlamış, hatta anlaşma Fransa tarafından teminat altına alınmıştı. Bu kez Osmanlı Devleti Fransa'ya teşekkür etmek, Rusya'nın anlaşma hükümlerine riayetini temin ve gerekirse müdahalesini istemek üzere 1741 senesinde Mehmet Paşa'yı büyükelçi olarak Paris'e yollamıştı. Hâkezâ bu yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı- Fransa diplomatik ilişkileri sürekli biçimde dostâneliğini korumuştur.¹³

Dört bölümden oluşturduğumuz çalışmamızda öncelikle Fransız İhtilali'ni gerekli kılan faktörleri ana hatları ile ortaya koyarak, ihtilalin fikrî temelini izah etmeye çalışacak, buna bağlı olarak da ihtilalin Osmanlı Devleti'nde nasıl

¹⁰ Zeki Arkan, 'Cumhuriyet İdeolojisi ve 1536 Kapitülasyonları', VII. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi, Editör: Nurhan Abacı, Bursa 1998, s. 149.

¹¹ Edhem Eldem, 'Capitulation And Western Trade', *The Cambridge History Of Turkey*, UK Cambridge 2006, s. 292, 293.

¹² Engin Deniz Akarlı, *Osmanlılarda ve Avrupa'da Çağdaş Kültürün Oluşumu*, XVI-XVIII. Yüzyıllar, İstanbul 1986, s. 157.

¹³ Soysal, *a.g.e.*, s. 22.

bir etkiye sahip olduğunu ya da olmadığını beyan edeceğiz. Ermeniler de dâhil olmak üzere Osmanlı Devleti'nde yaşayan etnik unsurların, ihtilal karşısındaki reflekslerinin ele alındığı üçüncü bölümde bu reflekslerin içeriği daha sağlıklı biçimde ortaya konacak, son bölümde ise Ermeni milliyetçiliğine ilişkin söylemlerin ana karakterleri tanımlanmış olacaktır.

1. İhtilal

İlk kez XIV. yüzyılın başlarında oluşturulduğu ifade edilen ve Fransa'nın millî meclisi olarak kabul gören *Etats Généraux*, 1789 yılında mâlî yapının ıslâhı için toplanmış, soylular, râhipler ile halk temsilcileri arasında çıkan sorunlar giderilemediğinden kral XVI. Lui meclisin feshini talep etmişti.¹⁴ Ancak bu talep de halk tarafından kabul görmemiş, mâlî alanda yaşanan sıkıntılar kısa zaman içinde bir halk ihtilaline sürüklenmişti. Halk tarafından başlatılan ihtilal hareketinin bilhassa çok uluslu devletler nezdinde ciddi sonuçlar doğuracağı öngörülmekteydi¹⁵ ve bu ihtilal Avrupa'nın bozulan siyasî ve kültürel istikrarının da göstergesi sayılacaktı.¹⁶

5 Mayıs 1789'da toplanan mecliste ilk olarak halkın karşı karşıya kaldığı ekonomik karmaşaların tartışılması beklenirken, meclisteki oy verme sistemi üzerinde yapılan tartışmalar esasında meclisin otoritesini sarsan bir durum olarak öne çıkmıştı. Nitekim asiller ve ruhbanların oyları iki, halkın oyu bir olarak kabul görmüştü ve bu durum 17 Haziran 1789'da halkın teşebbüsüyle kurulan 'Millî Meclis'in de mantığını oluşturmuştu. Şu halde Fransız devrimini gerçekleştirdiği söylenen halkın aslında sadece ekonomik buhranlarla değil, toplumda derin ayrılıklara sebep olan sınıfsal farklılıklara tepki verdiğinin söylenmesi daha doğru olacaktır.¹⁷

¹⁴ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Fransız İhtilali ve Tanzimat*, İstanbul 1942, s. 28, 29.

¹⁵ Fahir H. Armaoğlu, *Siyasî Tarih*, Ankara 1973, s. 1.

¹⁶ Siyasî istikrarın bozulmasına paralel olarak kültürel bozulmanın ipuçlarını, ihtilalden kısa bir süre önce vefat eden J. J. Rousseau'nun 'İtiraflar' isimli eserinden anlamak mümkündür. İhtilalden sonra yeni toplumun oluşumunda da Rousseau'nun görüşleri rehber vazifesi görmüş olmalıdır. Nitekim o eserinde, kral çocuklarının dahi eğitimsizliklerinden bahsediyor hatta Fransa'dan sürülmeyi dahi göze alarak Fransız bürokratlarının şahsî menfaatleri doğrultusunda çalıştığına atıflarda bulunuyordu. Bu paralelde hem Rousseau'nun hem babasının zaman zaman Fransa dışında yaşamaya mecbur bırakılmasını da anlayabilmekteyiz. Bkz. Jean Jack Rousseau, *İtiraflar*, Çev: Kenan Somer, İstanbul 1975, s. 15, 17, 18 vd. Ayrıca bkz. Richard J. Evants, *Tarihin Savunusu*, Trc: Uygur Kocabaşoğlu, Ankara 1999, s. 24.

¹⁷ 17 Haziran'da toplanan bu meclisin toplantısı kralın baskısıyla kapatıldığından 20 Haziran'da başka bir yerde daha hararetli tartışmaların yaşandığı meclis oluşturulacaktı. Katı-

Öte yandan Fransa'da gerçekleştirilen bu ihtilalin sadece ekonomik faktörlerden ya da sınıfsal ayrımlardan kaynaklanmadığını düşünen Fransız müellifler de bulunmaktadır. Durumun daha çok romantik esaslarına dikkat çeken müelliflerden J. Michelet (1798- 1874) ihtilalin hak ve adaleti sağlaması noktasında görüş beyan ederken kardeşliğe, insanın insana karşı olan sevgisine, karşılıklı vazifelerine de atıflarda bulunmuştur.¹⁸ Nitekim Fransa halkı genel itibarıyla millete ve namusuna düşkün bir millet olarak vasıflandırılmakta,¹⁹ sorunun ise bu vasıfların idarî unsurlar tarafından anlaşılmasından kaynaklandığı²⁰ düşünülmektedir. Devlet erkânının halkla olan bu kopukluğuna özgür olmayan Fransız basınının da katkı sağladığı açıkça görülmektedir. Şu halde Fransa'da gerçekleştirilen halk ayaklanmasında asıl giderilmesi beklenen sorun da bu olmalıdır. Başka bir ifadeyle Fransız devrimi sınıfsal ayrılıkları ortadan kaldırarak, devletle halk arasındaki bağlantının yeniden sağlanmasını öngörmekteydi. Vâkıa ihtilalin sosyal fikirlerini halk tabakalarına yaymaya, devrimi tamamlamak için fikirleri olgun bir hale getirme amacına yönelik kurulan 'Jakoben' halk kulüplerinden birisi kısa süre içinde Osmanlı Devleti'nde de açılacaktır.²¹

Fransa'da gerçekleşen devrimle birlikte Avrupa, insan hak ve hürriyetlerinin güvence altına alınması, aristokrat düzenin evrensel hukuk kurallarına aykırı olduğu, devlet ile halkın iç içe yaşaması gerektiği gibi konuların esasında bir devlet politikası haline gelmesi gerektiğini açıkça anlamıştır. Millet meclislerinin oluşmasından ve derebeylik sisteminin çökmesinden hemen sonra yayılmaya başlayan mezkûr söylemlerin Avrupalı devlet adamlarına yabancı gelmesi şaşırtıcı olmamalıdır.²² Ancak aynı durum Osmanlı Devleti için söz konusu edildiğinde durumun çok daha farklı bir düzlemde olduğu anlaşılmaktadır. Gerçi Avrupalı iktidarlar kudretli olmanın haklı olmakla eş değerliğini her zaman bilinçaltında saklı da tutmuşlardır.²³ Ancak yine de ihtilal ve sonrasında yayılan söylemler, oluşan hava pek çokları için müspet gelişmeler olarak değer-

limcilerden olan Tiers'in azimkâr tavrı asillerin bir kısmını, ruhbanların da büyük bir kısmını kendine iltihak ettirmiş ve 27 Haziran'da kral geri kalan imtiyazlıları da onlara katılmaya davet etmek zorunda kalmıştı. Böylelikle krala rağmen oluşturulan bu meclis 9 Temmuz 1789'da 'Kurucu Meclis (Assemblée Constituante)' olarak ilan edilecekti. Soysal, *a.g.e.*, s. 83.

¹⁸ Jules Michelet, *Fransız İhtilali Tarihi*, Çevr: Hamdi Varoğlu, İstanbul 1950, s. 10.

¹⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Avrupa Risalesi*, Hzr: Remzi Demir, Ankara 1996, s. 40- 43.

²⁰ A. Aulard, *Fransa İnkılâbının Siyasî Tarihi*, Trc: Nazım Poray, Ankara 1987, 1.

²¹ İ. Memduh Seydol, *Fransız İhtilalinin Dış ve İç Yüzü*, İstanbul 1950, s. 45.

²² Albert Sorel, *Avrupa ve Fransız İhtilali*, Trc: Nahid Sırrı Örik, İstanbul 1949, s. 3, 4.

²³ Seydol, *a.g.e.*, s. 23, 25.

lendirilmişse de, daha önce sözünü ettiğimiz ve iktidarlar sınıfı tarafından sürekli rahatsız edildiği bilinen, ihtilalden kısa süre önce ölen Rousseau çerçevesinde düşünenler bu türden hareketleri buhran olarak görmüşlerdir. Zira ihtilallerle halk, hakkını yanlış bir şekilde aramakta, problemlerin çözümünü çıkmaza sokmaktaydı.²⁴

Anlaşıldığına göre genelde Avrupa özelde Fransız idaresinin olduğu kadar devrimi gerçekleştiren halkın da kafası karışıktır. Lâkin bu karmaşaların Osmanlı devlet adamlarının ya da halkın zihninde yaşanması pek mümkün görünmemektedir. Pek çok siyasî sistemden oluşan Avrupa'nın ayrılıkçı düşüncelere sahip kitlelere ev sahipliği yapması son derece olağan gibi görülse de merkezî bir devlet geleneğine sahip Fransa'nın idarî anlayışındaki farklılığın bir türlü ictimâî alanda hissedilmemesi de devletin içinde oluşabilecek ayrılıkçı güçlerin doğuşuna zemin hazırlayacaktır.²⁵ Herhalde devrimin iktidarlar düzeyinde zihinsel karmaşalara sebep olması da bu gerçekliğe dayanmaktaydı.

2. İhtilal ve Osmanlı

Osmanlı Devleti, Avrupa'nın içinde bulunduğu durumla daha yoğun ve yakından ilgilenme fırsatını,²⁶ ihtilalin gerçekleştirildiği yılda tahta geçen ve 1808 yılına kadar da tahtta kalacak olan III. Selim zamanında bulmuştu.²⁷ Henüz şehzâdeliği sırasında başlatmış olduğu Avrupa ile münasebetini²⁸ tahta çıktığında da aynı kararlılıkla sürdüren III. Selim'in bu konuda ne kadar başarılı olacağı ya da başarılı olup olmayacağı esasında kendisinden önceki padişah I. Abdulhamit zamanında tecrübe edilmişti. Nitekim I. Abdulhamit (1774- 1789) zamanında gerçekleştirilen ve Avrupâîliği konusunda dahi tartışmalar olan düzenlemelerde padişahın etkin bir rol üstlenmediği de bilinmekteydi fakat yine de öngörülen dönüşümün, kısmen başarılı sonuçları hakkında bilgi verebilmekteydi.²⁹ Fakat ne bu bağlamda ne de Osmanlı Devleti'nde bundan sonra yapılacak olan dönüşümlerde ihtilalin izlerini aramak, Osmanlı'ya ihtilalden

²⁴ George R. Havens, *Fikirler Çağı*, Trc: Behzad K. Yeğen, İstanbul 1971, s. 405.

²⁵ Soysal, *a.g.e.*, s. 81- 83.

²⁶ Elbette Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile olan ilişkileri bir anda başlamış değildir. Burada kastettiğimiz ihtilalin hemen öncesi ve sonrasındaki durumlardır. Ancak şunu da söylemeliyiz ki Osmanlı Devleti Avrupa ile daha önceki münasebetlerinde ne siyasî ne de kültürel anlamda bir etkileşime girmemişti. XVIII. ve XIX. yüzyılın diğer yüzyıllardan böyle bir farkı da bulunmaktadır.

²⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Perakende Arzuhal ve Journaller, 55/ 70.

²⁸ Stanford J. Shaw, *History Of Ottoman Empire And Modern Turkey*, USA 1976, s. 260.

²⁹ Fikret Sarıcaoğlu, *Sultan I. Abdulhamit*, İstanbul 2001, s. 189.

mülhem bir nizâm-ı devlet projesinin verildiğini söylemek iddiadan öteye geçmeyecektir.³⁰

Öncelikle şunu açıkça belirtmek gerekir ki, millî hasletlere paralel olarak Avrupa'da gelişen akımlar ve ihtilal yıllarında Fransa Osmanlı Devleti'ne, Osmanlı Devleti de Fransa'ya ilgisiz kalmıştır. Zira o sıralarda Rusya ile çatışma halinde olan Osmanlı Devleti, eski dostu Fransa'nın içinde bulunduğu hâl ile alakadar olmaya fırsat bulamamıştı.³¹ Bu ilgisizliğin tek sebebi de bu değildir. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da dâimî elçiliklerinin olmaması, Fransa ile bölgesel anlamda uzaklığı da bu duruma yol açmıştı. Kaldı ki Fransa'nın rejiminde meydana gelen değişiklikler, 1791 Fransa Anayasası ile kralın yetkilerinin meşrut yani meclisle kayda bağlanmış hale getirilmesi, hatta kralın azli, katli ile cumhuriyet sistemine geçilmesi dahi Osmanlı için endişe verici olmaktan uzaktı.³² Zira uzaktaki bir Hıristiyan devletinin siyasî, ictimâî bünyesindeki değiş-

³⁰ Esasında Osmanlı, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Batılılaşma vasfında bir tür dönüşümün içine girmişti. Ancak bu dönüşümü sadece kültürümüze yabancılaşmak, aslımızdan uzaklaşmak olarak isimlendirmek mümkün değildir. Değişen güç dengeleri mucebince hareket etmeye çalışan devlet adamlarının, ki bunlar genelde bürokrat seviyesindedir, zaman zaman geleneksel yöntemleri terk etmesi, bunun yerine Batı'da denenmiş ve sonuç alınmış unsurlara yönelmesi kadar doğal bir şey yoktur. Kaldı ki Osmanlı devlet adamlarının XVIII. yüzyılın başlarından beri devletin Batılılar karşısındaki gerilemesi karşısında ulemânın herhangi bir ciddi tavır sergilememesini anlamlandırmak da mümkün değildir. Hatta ulemâda, Osmanlıların Batılılar karşısındaki gerilemesine mukâbil Batılıların sürekli gelişiminde olması hiçbir ilmi endişe uyandırmamıştır. Meselâ Avrupalıların gelişimlerinde müesseselerinin oynadığı rol düşünülmediği gibi geri kalmaya başlayışımızın müesseselerimizin bozukluğu ile olan münasebeti de gözetilememiştir. Dolayısıyla devletin geri kalma nedenleri tespit edilememiş, yapılması gereken ıslahatın ne olduğu, nasıl yapılması gerektiği hakkında tek satır yazı yazılmamış, yazdırılmamıştır. Bu yüzdendir ki XVIII. yüzyılın ana karakterini padişahların yapmaya çalıştığı ıslahatlar değil, vezirlerin bu konudaki çabaları oluşturmuştur. Geniş bilgi için bkz. Enver Ziya Karal, 'Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketi', *Tanzimat I*, İstanbul 1999, s. 16, 17, 18 vd. Fakat yine de Osmanlı devlet adamlarının, dünya siyaset sahnesinde neler olup- bittiğinden habersiz olduklarını söylemek de mümkün değildir. En azından Avrupalı devletlerin aralarındaki ilişkilerin takip edildiğini görebilmekteyiz. Bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayûn, 141/5857; Hatt-ı Hümayûn, 140/5823; Hatt-ı Hümayûn, 141/5855.

³¹ Ancak Fransa'nın bazı hususlardaki müracaatlarının Osmanlı devlet adamları tarafından dikkate alındığını da söylememiz gerekmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet-Hariciye, 56/2789.

³² Fransız İhtilali ile ilgili yayınların Osmanlı Devleti'ne sokulmasını yasaklayan emirlerin varlığı, belki de söz konusu korkunun aslında az da olsa hissedildiğini göstermektedir. Gerçi söz konusu yasakların ihtilalden yaklaşık yüz yıl sonra söz konusu olması da değerlendirmelerden uzak tutulmamalıdır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maarif Nezareti- Mektubi Kalemî, 55/70. Ayrıca bkz. Yıldız- Askerî Maruzat, 135/74.

melerin, Osmanlı Devleti'ne doğrudan ve etkili biçimde tesir etme imkânı bulunmamaktaydı.³³ Ancak şu da var ki, Fransa'da meydana gereken bu halk hareketi, Avrupalı devletlerin ictimâî bünyesinde bir ihtilal psikolojisi oluşturmaya yetmişti. Zira Fransa dışında da ihtilale zemin hazırlayan fikirlere ihtiyaç duyanlar bulunmaktaydı. Demokrasi, eşitlik ve hürriyet gibi mutlak serbestiyeti çağrıştıran fikirler, Osmanlı Devleti'nde de dinleyici bulabilmekteydi.³⁴

Her ne kadar Osmanlı Devleti, bölgesel anlamda ihtilal merkezine uzak da olsa XVIII. yüzyılın başlarından itibaren dünya siyasetinde süregelen değişimler, Avrupa ile Osmanlı arasında oldukça sağlam bir diplomatik bağın kurulmasını adeta zorunlu hale getirmişti. Bundan dolayıdır ki Osmanlı, sınırlarının çok ötesinde gerçekleşen olaylardan haberdar olması muhtemeldir. Kaldı ki hem bürokrat kesiminin hem de bütün tebeanın bu gelişimler hakkında elbette bir gün bilgi edineceği açıktır.³⁵ Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere ihtilalin, Osmanlı devleti bünyesinde kuvvetli bir tesir meydana getirmesi beklenmemektedir. Zira Fransa'nın bünyesinde görülen bu hareketliliğin temelinde yatan esas faktörlerden birisi olan aristokrat zümre, hiçbir zaman Osmanlı Devleti'nin unsurlarından birisi olmamıştır. Kaldı ki ihtilalin asıl sebeplerinin, ekonomiye dâhil edilmekten çok kendi politik ve sosyal imtiyazlarını tehdit eden burjuvaziye karşı tepkide aranması daha gerçekçi olacaktır. Oysa Osmanlı'da bu tip bir burjuvazi sınıfı tehlikesi de bulunmamaktadır. Fransa'nın aksine Osmanlı'da bir gayr-ı müslim burjuvazi adayı dahi mevcut ideolojik ve politik yapı içinde yükselmesi, taltif veya kabul görmesi mümkün değildir.³⁶ Dolayısıyla aristokrat- burjuvazi karakterli hareketliliğin Osmanlı Devleti'nde vücûd bulması bir tarafa, herhangi bir ictimâî hadiseyi tetikleme ve devlet içinde bir tehdit haline gelmesi ihtimal dairesi içinde değerlendirilmemiştir.³⁷

³³ Soysal, *a.g.e.*, s. 101, 102.

³⁴ Kerim Sâdi, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılma Devri ve Tarihi Maddecilik*, İstanbul 1941, s. 17.

³⁵ Thomas Naff, 'Ottoman Diplomatic Relations with Europe', *Studies in Eighteen Century Islamic History*, London 1977, s. 88.

³⁶ Edhem Eldem, 'Osmanlı Devleti ve Fransa', *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, İstanbul 1998, s. 29.

³⁷ Jean- Henry Abdolonyme Ubcini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, Trc: Cemal Aydın, İstanbul 1998, s. 351. Her ne kadar ihtilalin zararlı fikirlerinin devlet içerisinde yayılabileceği endişesi ön planda olmasa da ihtilalden neşet eden bir takım hoşnutsuzlukların olduğu da muhakkaktır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayûn, 232/ 12927.

3. İhtilal ve Gayr-ı Müslim Tebea

Devlet içerisinde mukîm vatandaşların etnik kökenlerine bakılmaksızın eşit oldukları söylemlerinin çok erken bir dönemle ilişkilendirilmenin aktardığımız çerçevede mümkün olmadığını söylememiz gerekmektedir. Devletin tüm fertlerinin eşit olması ya da aynı haklara sahip olduğunun belirtilmesi bir probleme binâen ortaya konulacak husustur. Halbuki Osmanlı Devlet’inde Tanzimat Fermanı’nın ilan edildiği 1839 yılına kadar bu türden söylemlere itibar edilmediği görülmektedir. Çünkü ihtiyaç duyulmamıştır. Gerçi vergi gibi konularda bir tür farklılığın olduğu muhakkaktır ancak Tanzimat’la birlikte bu durumun da ortadan kaldırılmaya çalışıldığı görülecektir.³⁸ Öte yandan vergi düzenlemeleri gibi ekonomik alandaki yeniliklerin Fransız İhtilali’nden sonra gerçekleştirilmiş olması, ıslahatların sanki ihtilalden kaynaklanan saiklerle gerçekleştirildiği intibânı vermektedir lâkin özellikle Mısır’da bulunan Mehmet Ali Paşa’nın bu konuda Avrupalı devletlerin ve müttefiki sayılan Fransa’nın ekonomi üzerindeki etkisini en aza indirebilme çabalarını takdir etmek gerekmektedir. Zira Mehmet Ali Paşa, Avrupalı uzmanların ekonomiye dâhil edilmesinden ziyade gençlerin Avrupa’ya gönderilerek buralarda eğitim görmesini ve geri dönerek ekonomiye hizmet etmelerini önemsemekteydi.³⁹ Kaldı ki tüm bu uğraşlar ihtilalden yaklaşık otuz yıl sonra gerçekleşen hadiselerdi ve ihtilalden çok Avrupa’nın ekonomik alanda gelişmişliği ile ilgiliydi.

Tüm bu olgulardan yola çıkarak Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan Müslim ya da gayr-ı müslim tebeanın ihtilalden hiçbir şekilde etkilenmediğini söylemek istemiyoruz.⁴⁰ İhtilal fikirleri elbette, bazı alanlarda kısmen de olsa devletin sosyal hayatını etkilemiş ancak aktardığımız nedenlerden dolayı bu etki çok fazla hissedilmemiştir. Gerçi devletin Yahudi, İslav, Rum, Arap, Arnavut ve Ermeni gibi tebeası arasında milliyetçilik fikrini canlandıracağı da ihtilalin kaçınılmaz, nihâî sonucu olarak değerlendirilmekte ise de⁴¹ söz konusu etkilerin büyük kısmının ihtilalden çok daha önce ya da sonra görülmeye başlandığı/ başlanacağı göz önünde tutulmalıdır.

³⁸ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988, V, s. 162, 163.

³⁹ Roger Owen, ‘Mısır ve Avrupa: Fransız Seferinden İngiliz İşgaline’, *İslam Dünyası ve Batılaşma*, İstanbul 1997, s. 132.

⁴⁰ Ermenilerin ihtilalle ilgili olarak telif ettikleri eserlerin Fransızcaya çevrilerek dağıtılması gibi faaliyetlerinin yasaklandığını da bu minvalde aktarmalıyız. Bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Kalem-i Hususi, 3/ 13.

⁴¹ Süleyman Kocabaş, *Türkler ve Fransızlar*, İstanbul 1990, s. 109.

Bu çerçevede ihtilalin ilk olarak Yahudi cemaati üzerinde etkili olduğu ancak Yahudilerin milliyetçilik fikriyle ciddi bir özgürlük hareketi içine girmedikleri tespit edilmekte,⁴² fakat Rumlar için aynı durumun söz konusu olmadığı aktarılmaktadır. Ticaret dolayısıyla Avrupalı devletlerle sürekli temas halinde olan Rumlar arasında yayılan ihtilal fikirleri ve özellikle milliyetçilik söylemleri XIX. yüzyılda Rumların bağımsızlıklarını elde etmeleriyle sonlandırmalarına sebep olacaktır. İhtilal Rumlar için adeta bir Helenizm sembolü olarak algılanmıştır. Hatta Rigas adında bir Rum, ihtilalden sonra Osmanlı Devleti sınırları içerisinde olduğu halde Rum vatandaşlarına *'Haydi kalkın Helen çocukları, şeref ve şan günü gelmiştir. Meşhur ecdadımıza lâyük evlât olduğunuzu gösterin. Helen çocukları, silaha sarılın, Türklerin menfûr kanı ayaklarımız altında seller gibi aksın!'* şeklinde çağrıda bulunmaktan dahi çekinmemiştir.⁴³ Ancak biz Rumların, ihtilalden kaynaklanan bağımsızlık fikirlerinden doğrudan etkilendiğini düşünmemekteyiz. Her ne kadar Fransız İhtilali, özgürlük, bağımsızlık, milliyetçilik gibi unsurları bir fikir sistemi olarak ortaya çıkarsa da Rusya'nın 1768- 1774 Osmanlı-Rus savaşı esnasında ve hemen sonrasında Mora halkını isyana teşvik etmesi, Mora halkının da bu teşviklerle milliyetçi fikirlerle hareket etmesi,⁴⁴ aslında Osmanlı Devleti'nin ihtilalin ortaya çıkardığı milliyetçilik fikrinden çok daha önce etkilenmeye başladığını göstermektedir.

4. İhtilal ve Ermeni Milliyetçiliği

Ermenilerin Fransız İhtilali'nden sonra açtıkları okullarda Ermeni gençlerini Ermeni milliyetçiliği etrafında örgütlemesi, ihtilalin Ermeniler üzerindeki etkilerini göstermesi açısından ayrıca değerlendirilmelidir. Fakat şunu başta açıkça ifade etmeliyiz ki, Ermeniler de milliyetçilik fikirlerine ihtilalden hemen sonra sahip olmuş bir millet değildir. Ermenilerin de Rumlar gibi çok daha önceleri bu türden fikirlere sahip oldukları ama uygun ortam bulamadıklarından harekete geçemedikleri veya yeteri kadar örgütlenme zamanına sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Yunanların bağımsızlıklarını ihtilalden yaklaşık kırk yıl sonra kazanmaları bir tarafa Osmanlı Devleti'nde yaşayan Ermenilerin bu çerçevede fikir beyan etmeleri dahi çok daha sonradır. Bu konuda özellikle Tanzimat ve Islahat Fermanları'nın öngördüğü uygun zemine atıf yapmakta fayda bulunmakla birlikte Ermeni toplumunun devlet karşıtı fikirlerle örgütlenmesinde, Ermeni gençlerinin radikal milliyetçilik söylemleriyle hareket et-

⁴² Aron Rodrigue, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması*, Trc: İbrahim Yıldız, Ankara 1997, s. 9-24.

⁴³ Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)*, Ankara 1998, s. 18- 20.

⁴⁴ Fahir H. Armaoğlu, *Siyasi Tarih*, Ankara 1973, s. 96, 97.

melerinde, doğrudan ihtilalden kaynaklanan akımların değil, 1701’de Venedik’te kurulan bir tarikatın etkilerinin olduğunu söylememiz gerekmektedir. Açıkçası Venedik’te kurulan Mığhitarist [Mehitarist] Tarikatı’nın bahsettiğimiz çerçeveler dâhilindeki çalışmaları, Ermeni milliyetçiliğinin doğuşuna zemin hazırlayan unsurları içinde barındırmakta, Fransız İhtilali gibi halk hareketlerinin menfi sonuçlarını kendiliğinden üretebilmektedir.⁴⁵

‘*Huristiyan hümanizmi ve dinsel-teolojik boyut açısından zamanın ötesine geçen bir ekümenizm*’ idealinin etrafından yoğunlaşan rahip Mığhitar ve öğrencileri, XVIII. yüzyılda Ermeni kültüründeki en büyük yeniliği temsil etmişlerdi. Zaman zaman kuşkuyla karşılanan bu yeni oluşum, gerek Ermeni ve gerekse Ermeni olmayan bilim adamları tarafından olumsuz bir yaklaşımla da değerlendirilmiş⁴⁶ ama çoğu zaman Ermeniler tarafından birliğin faaliyetleri hayranlık uyandırmıştır.⁴⁷

Başrahip Mığhitar’ın kurmuş olduğu ve Ermeni gençlerini Ermeni milliyetçiliği etrafında örgütlemeyi planlayan tarikatın, bir Avrupa şehri olan Venedik’te olması dikkat çekicidir. Venedik, Ermenilerin ticari amaçla çokça ziyaret ettikleri bir şehirdir. Roma Katolik Kilisesi’ne de yakın olması, bu tür bir faaliyetin Venedik’te kurulmasına sebep teşkil edebilir⁴⁸ ancak rahip Mığhitar’ın çalışmalarını burada, büyük bir özgürlük içerisinde yürüttüğünü söylemek de zordur. Nitekim rahip Mığhitar’ın gerek İtalya hükümeti ve gerekse Roma Katolik Kilisesi ile yürüttüğü iyi ilişkiler sayesinde⁴⁹ Venedik’te tutunduğu, ancak

⁴⁵ Fransa’da meydana gelen ve çok uluslu devletleri etkilemesi kaçınılmaz olarak değerlendirilen halk hareketinin, Osmanlı Devleti’de yaşayan Ermenileri de doğrudan ve şiddetli biçimde etkilemesi varsayılabilir. Ancak Ermenilerin toplum olarak kendi içlerinden çıkmayan, kendi dinamiklerini barındırmayan bir oluşuma tepki vermeleri beklenen bir hadise değildir. Nitekim tarihleri boyunca Ermeni toplumu, kendi içlerinden çıkmış bir din adamı ya da bir kral tarafından yönetilmiş yahut harekete geçirilmiştir. Buldukları bölgelerdeki hâkimiyetleri de bu şekilde sağlanmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Cahit Külekçi, *İslam Tarihi’nde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri*, İstanbul 2011.

⁴⁶ Osmanlı Devleti’nde yaşayan Ermeni toplumunun Venedik merkezli bir oluşuma derhal olumlu tepki vermemesi, muhtemelen toplumun muktedir kesimlerinin zihin dünyaları ile ilgili bir durumdur. Zira Osmanlı Ermenileri, oldukça zengin tüccarlar tarafından yönlendirilirken, İstanbul Patrikhanesi de dinî önder olma konumunu Venedik’e kaptırmak istememektedir. Kaldı ki Mığhitaristlerin evrensel olma söylemleri de İstanbul Patrikhanesi’nin güçlü konumunu tehdit eder vaziyettedir.

⁴⁷ Boğos Levon Zekiyian, *Ermeniler ve Modernite*, İstanbul 2002, s. 69.

⁴⁸ Simeon, *Tarihte Ermeniler*, Trc: Hrand Andreasyan, İstanbul 1999, s. 61- 77.

⁴⁹ Özellikle Roma’nın Osmanlı Devleti’nde yaşayan Ermenilerin Katolikleştirilmesini faaliyet alanı içinde tanımladığını ve bu yönde çalışmalar yaptığını belirtmemiz gerekmektedir. Şu halde Katolik Kilise’nin, neden Ermeni bir rahibin çalışmalarına izin verdiği de anlaşılmıştır.

onların müsaadesi ile çalışmalarını yürüttüğü belirtilmektedir.⁵⁰ Bununla birlikte, XIII. yüzyılın ortalarında itibaren, Bursa'da⁵¹ ikamet eden Ermenilerin yanı sıra, Venedik'te de sabit bir Ermeni cemâatının varlığı ve aynı şehirde Roma'nın kendilerine özgü bir yapılanma tanınması da başrahip Mığhitar için uygun bir zemin oluşturmuş olmalıdır. Zira Venedik bugün bile XVIII. yüzyılın başlarında kurulmuş Mığhitarist Manastırı ve Okulu sayesinde önemli bir Ermeni kültür merkezi olma hüviyetini korumaktadır.⁵²

Ermenilerin millî tarihleri ile ilgili neşirlerde bulunarak Ermeni milliyetçiliğinin doğuşu ile ilgisini kurduğumuz başrahip Mığhitar'ın ve öğrencilerinin Ermeni kültürüne yaptığı en önemli katkılardan birisi de Batı kültürüyle sürekli temas halinde olmaları ve bu teması kalıcı hale getirmeleridir. Birliğin bir tür manastır olmasından kaynaklanan kısıtlamaların ötesinde Mığhitar ve öğrencileri, ilk mitolojik eserlerden yakın tarihe kadar uzanan eserlere ulaşmışlar ve bununla birlikte Avrupa Edebiyatı ile de ciddi şekilde ilgilenmişlerdir.⁵³ Mığhitar, bu siyasetini sürdürürken özellikle küçük yaştaki Ermenilere yönelmiş ve ancak onlardan sonuç alabileceğini düşünmüştür. Bunu yaparken de müntesipleri arasında zengin-fakir ayrımı yapmamış, mümkün mertebe tüm Ermeni toplumunun sevgisini kazanmaya çalışmıştır.⁵⁴ O yüzden bu çalışmalar, hem Ermeni toplumu hem de Mığhitar ve öğrencileri için daha sonraki yıllarda millî dönüşüm sağlayan kazançlar olarak değerlendirilmiştir.⁵⁵

Rahip Mığhitar'ın '*Haygazyan Parkirk'* yani '*Ermeni Sözlüğü*' isimli yapıtı da, bu dönüşümler sayesinde oluşan ve Ermeni hümanizmini gösteren bir yapıt olarak görülmelidir. *Haygazyan* Ermenice bir sözlüktür ve bu sözlükte Ermenice kelimeler sâir lisanlara ek olarak ayrıca Türkçe kelimeler ile açıklanmaktadır.⁵⁶

olmaktadır. Hatta bu konuda Fransa'nın da ciddi çabaları bulunmaktadır. Ermenilerin Katolikleştirilmesi hususunda geniş bilgi için bkz. John Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East*, USA 1983.

⁵⁰ Harcutiun Aukerian, *A Brief Account of the Mechitaristic Society, Venice 1835*, s. 39, 40.

⁵¹ Bursa, İstanbul'un fethinden önce Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı merkezlerden birisidir. Hatta fetihten sonra İstanbul'da tesis edilen Ermeni Patrikhanesi'nin ruhânî liderinin de Bursa'dan getirildiği genel kabul görmektedir. Geniş bilgi için bkz. Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l- Feth*, Trc: Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 72; Kritovulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han- ı Sâni*, Trc: Karolidi, Türkçe'ye Trc: Muzaffer Gökmen, İstanbul 1967, s. 164; Aşıkpaşazâde, *Tarih*, Nşr: Âli Bey, İstanbul 1914, s. 142, 143.

⁵² Simeon, *a.g.e.*, s. 61- 77.

⁵³ Harcutiun Aukerian, *a.g.e.*, s. 47; Boğos Levon Zekiyan, *a.g.e.*, s. 70, 71.

⁵⁴ Harcutiun Aukerian, *a.g.e.*, s. 45, 46.

⁵⁵ Boğos Levon Zekiyan, *a.g.e.*, s. 70, 71.

⁵⁶ Kevork Pamukciyan, *Zamanlar, Mekanlar, İnsanlar*, İstanbul 2003, s. 322.

İlk cildi 1749'da basılan bu çalışma daha önce 1541–1543 yılları arasında Latince, 1572'de Yunanca, 1606'da Fransızca, 1612'de İtalyanca ve 1726–1739 yıllarında İspanyolca dilleri ile ilgili olarak basılan yapıtlarla paralellik arz etmektedir.⁵⁷ Görüldüğü üzere birliğin neşrettiği kitapların, Ermeni dili ve milliyetçiliği ile doğrudan bağlantılı olması, ancak Ermenilerdeki milli bilinci uyandırmaya yönelik olmasıyla izah edilebilmektedir.⁵⁸ Nitekim 1874'te Venedik Mığhitarist rahiplerinden olan Hagopos İsaverdents'in 'Ermenistan ve Ermeniler' isimli kitabı⁵⁹ da herhalde mezkûr bilinci uyandırmaya yönelik bir çalışma olarak değerlendirilecektir. Vâkıa Mığhitar'ın zihninde Vatikan gibi merkezlerin yerine 'Ararat (Ağrı) Dağı'nın olmasının da başka izahı yoktur. Sadece bu husus dahi onun da Ermeni Kilisesi'nin prensiplerinin tüm dünyada yaygınlaştırılması gibi hedeflere sahip olduğunu göstermektedir. Zira hedeflerin gerçekleşmesi ancak Ermenilerin dini açıdan tek bir çatı altında birleşmesi ile mümkün olacak ve bu da Ermenilerin toplumsal açıdan birleşmesini gerekli kılacaktır.⁶⁰

Öte yandan Batı'nın hümanizm anlayışı ile 'ulusal birlik düşüncesine olan bağlılık' fikriyle ayrılan rahip Mığhitar, öğrencilerine de bu yönde telkinlerde bulunmuş, ulusal birlikteliği milli- hümanizm anlayışının temelini koymuştur.⁶¹ Şu da var ki, Mığhitarist tarikatının çalışmaları dinî unsurlardan ayrı, sadece milliyetçilik ve özgürlük bağlamında da değildir. Ermenilik ruhunun yeniden diriltilmesi amacıyla, entelektüel din adamları yetiştirilmesi de planlanmış, bu plana uygun olarak, Venedik'te, Mığhitarist okullar açılmıştır.⁶² Daha sonraları ise Mığhitarist rahipler, Mığhitar Koleji'ni 1834'te İtalya- Padova'da açmışlar, 1846'da da söz konusu koleji Paris'e taşımışlardır. Her ne kadar kolejde dinî eğitimin verilmesi amaçlanmışsa da koleji daha çok Ermeni gençlerine Avrupa dilini öğretmeye hizmet etmiştir.⁶³

Mığhitaristlerin 1834'te Padova'da kurdukları Muradyan Koleji'nin öğrencilerinin çoğu Osmanlı Devleti'nde yaşayan Ermenilerindendir ve okulun mezunlarının büyük bir kısmı Ermeni milletinin işlerinde aktif olarak yer alma-

⁵⁷ Boğos Levon Zekiyan, *a.g.e.*, s. 71.

⁵⁸ Soukias Somalean, *Quadro Della Storia Letteraria di Armenia*, Venezia 1829, s. 179, 180.

⁵⁹ Kevork Pamukciyan, *a.g.e.*, s. 323.

⁶⁰ Richard Robert Madden, *The Turkish Empire: in Its Relations with Christianity and Civilization*, London 1862, II, 140.

⁶¹ Boğos Levon Zekiyan, *a.g.e.*, s. 71.

⁶² Erdal İlter, *Ermeni Kilisesi Ve Terör*, Ankara 1996, 27.

⁶³ Mesrovb J. Seth, *History Of The Armenians In India*, Delhi 1988, 149.

yan Katolik Ermeniler'dir.⁶⁴ Burada eğitim alan kişiler, Mığhitarist disiplini içinde yetişmişler ve Osmanlı Devleti içindeki Ermeni reform hareketi içinde yer almışlardır.⁶⁵ Her ne kadar bu yönüyle 'millî' bir kimlik taşıyor gibi görünse de rahip Mığhitar'ın '*Ne inancım için ulusumu, ne de ulusum için inancımı feda ederim.*' sözü onun bu çizgisini tartışmalı hale getirmiştir. Ancak Mığhitar'ın kendi özünde insani ve ahlaki değerleri öne çıkarması, onun Ermeni siyaseti ya da millî oluşumlarla bir ilgisinin olmadığını⁶⁶ söylemek mümkün değildir. Nitekim birliğin faaliyetleri ve özellikle Ermenilerin millî tarihleri ile ilgili çalışmaları göz önüne alındığında, aslında tek hedeflerinin Ermeni milli bilincini uyandırmak olduğu, açıkça anlaşılmaktadır.

Bu cümleden olarak 1784- 1786 tarihleri arasında basılan ilk kitabın da zaten üç ciltlik '*Ermeni Tarihi*' olması şaşırtıcı değildir. Birliğin neşrettiği söz konusu kitabın Ermenilerde milli bilinçlenme ruhunu canlandırmayı hedeflediği takdir edilmelidir. Zira Ermeni milliyetçiliğini yavaş yavaş şekillendiren bu kitaplar, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren de Osmanlı Devleti'ndeki Ermeni okullarında öğrencilere okutulmaya başlanmıştır.⁶⁷

Öte yandan 1805 yılında Mığhitaristler tarafından basılan Ermenice İncil'in gerek Venedik'te ve gerekse diğer devletlerde yayılmasıyla, birlik içerisinde '*uyanış*'ın olduğu ifade edilmektedir. Gerçek milli bilincin yaygınlaştırılmasında kilisenin önemini bilen birlik, Ermeni gençlerine bu yönde vermiş olduğu gerçek dini bilgilerle bu uyanışı sağlamaya çalışmaktadır.⁶⁸ Aslında Mığhitar'ın İncil üzerindeki çalışmaları 1734'te başlamıştır. Nitekim 1737'de '*Matta İncil'i Üzerine Açıklamalar*' isimli çalışması da buna delalet etmektedir.⁶⁹

Şu halde Venedik'te kurulan Mığhitarist tarikatının/ birliğinin en önemli projeleri arasında yer alan '*Ermeni Milliyetçiliği Öğretisi*'nin, Ermeni toplumu içerisinde de huzursuzluğa sebep olacağı kaçınılmaz olarak değerlendirilmelidir. Zira Ermeni Kilisesi, mezhep değiştiren Ermenilerin aksine daha ılımlı bir siyâsî tablo içerisinde yer almayı amaçlamakta, hâkim idarelerle sorun yaşa-

⁶⁴ Katolikleşen Ermeniler'e Osmanlı Devleti'nin de ilk aşamada çok hoşgörülü yaklaşmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Hatta mezhep değiştiren Ermenilerin buldukları yerlerden göç ettirilmesi dahi gündeme gelmiş, yaşanan sıkıntılar bu şekilde çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Geniş bilgi için bkz: Cahit Külekçi, '*Katolik Ermenilerin Osmanlı Devleti'nden Göç Ettirilmesi*', *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Malatya 2011.

⁶⁵ Vartan Artanian, *a.g.e.*, s. 73.

⁶⁶ Boğos Levon Zekiyan, *a.g.e.*, s. 71.

⁶⁷ Erdal İlter, *a.g.e.*, 27- 29.

⁶⁸ Robert Curzon, *Armenia*, New York 1854, s. 208.

⁶⁹ Frederick Deland Leete, *Christian Brotherhoods*, London 1912, s. 179.

mamaya özen göstermektedir. Bunda özellikle Osmanlı'nın Ermeniler üzerinde kurmadığı baskı siyasetinin rolü olduğu muhakkaktır. Sair idarelerden Roma ve Fransa ise misyonerleri vasıtasıyla Katolikliğe kazandırdıkları Ermenilerin doğrudan koruyucusu konumuna gelme çalışmalarını sürdürmektedir. Rusya ve İngiltere gibi ülkeler de kendi mezhep öğretilerini, yine söz konusu misyonerler vasıtasıyla, Ermenilere empoze çabası içindedir. Ancak yine de bazı Ermenilerin, hem Mıġhitarist tarikatının milliyetçilik projelerine hem de mezhep deġiştirme faaliyetlerine, ısrarla, katılmadıklarını ve hatta bu tür çalışmalardan rahatsız olduklarını da burada vurgulamak yerinde olacaktır.⁷⁰

Sonuç

Osmanlı Devleti, kurulduğu yüzyıldan itibaren Müslim- gayr-ı müslim tebea ikiliğini dengede tutmayı bir devlet siyaseti haline getirmiştir. Devletin siyasî kimliği belirli görüşler/ zümreler etrafında yoğunlaşarak, diğerlerini tamamen dışlayıcı bir örgütlenme biçimini hiçbir zaman almamıştır. Aksine tüm etnik unsurlarıyla bir yönetim biçimini benimsemiştir.

Biz bu çalışmamızda ise söz konusu etnik unsurlardan Ermenilerin ve kısmen de Rumların millî duygularla hareket etme keyfiyetlerini, sebepleriyle birlikte incelemeye çalıştık. Sonuç olarak ifade etmemiz gerekir ki; her ne kadar Ermeniler, XIX. yüzyıla kadar gerek Batılı devletlerin gerekse Osmanlı Devleti içinde yaşamlarını sürdüren sâir gayr-ı müslim tebeanın, fesat fikirlerine iltifât etmemişse de kendi içlerinden çıkan ve Venedik'te faaliyetlerini sürdüren Mıġhitaristlerin çalışmalarıyla devlete karşıt bir konuma sürüklenmişlerdir. Bir kısım araştırmalarda Ermenilerin millî duygularla hareket etmeye başlamalarının sebebinin sadece Fransız İhtilali'ne bağlanması ise gerçekçi değildir. Zira Ermeni milliyetçiliğinin doğuşunda ve yayılmasında mutlak etki sahibi olan mezkûr birliğin çalışmaları Fransız İhtilali'nden yaklaşık doksan yıl önce başlamıştır.

İhtilalin '*ulusal kimlik*'lere yönelik çağrılarının birden fazla etnik kimliğe sahip devletlerde bir reaksiyona dönüşmesi ise çok daha sonraları olmuştur. Rumlar için geçerli olan bu önerme, Ermeniler için de geçerlidir ve ancak Mıġhitarist birliğinin çalışmaları ihtilalin ayrılıkçı fikirlerine sahip insanlara, olumsuz anlamda, katkı yaptığı söylenebilir. Aksi halde Fransız İhtilali'nin Osmanlı Devleti'ndeki özelde Ermenileri, genelde gayr-ı müslim tebeayı derinden etkilediğinin ve sadece bu etki sonrası devlet karşıtı faaliyetler içine girdi-

⁷⁰ Davut Kılıç, '*İstanbul Ermeni Patrikhanesi'nin Bağımsızlık Hareketlerine Yönelişi (1850- 1896)*', Osmanlı, Ankara 1999, II, s. 153.

ğinin söylenmesi gerçekçi olmayacaktır. Kaldı ki Ermeniler, Osmanlı Devleti bürokrasisinde bilhassa maliye ile ilgili işlerde görev almışlar, tercüman, sarraf ve saray ressamlığı görevlerini de üstlenmişlerdir. Hatta sâir gayr-ı Müslim tebeadan olduğu gibi Ermenilerden de askeriyede görevli olan şahıslar mevcuttur. Mebusluk da aynı şekildedir.

Sosyal yaşam alanlarında da dînî vecibelerini yerine getirmede de her tebea gibi Ermeniler özgür bırakılmışlardır. Ancak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlanan mezhep değiştirmeler hususunda Osmanlı Devlet'i de, Ermeni Patrikliği'de mezhebini değiştiren Ermenilere hoşgörü ile bakmamıştır. Bu konuda hem devlet hem de patriklik makamınca uyarılmışlar, mezhep değiştirmelerinin önüne geçilemeyeceği anlaşılınca Osmanlı Devleti bu konuda da Ermenileri serbest bırakarak, iç işlerini düzenleyen nizamnâmeler yayınlamıştır.

Mezhep değiştirme konusunda da görüldüğü üzere patriklik makamı ile Osmanlı Devleti'nin yetkili kurumları sürekli irtibat halinde olmuştur. Her hangi bir mevzuda hem Osmanlı Devleti patrikliğe hem de patriklik Osmanlı Devleti'ne rahatça ulaşabilmiştir. Ermeniler kültürel alanda da, sosyal ve din alanlarında olduğu gibi serbest bırakılmışlar, İstanbul'a getirdikleri matbaa ile kendi kitaplarını rahatça basabilmişlerdir. Müzik, edebiyat, resim gibi konularda da devlete hizmet eden Ermeniler, Türk kültürünü, resim müzik gibi güzel sanatlar alanında, etkiledikleri gibi Türk kültüründen de etkilenmişlerdir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde yaşamlarını sürdüren Ermenileri, en azından XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar, devlete karşıt durma, isyan etme ya da bağımsızlık talep etme gibi hususlar içinde görmek mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

_____ Yıldız Perakende Arzuhal ve Jurnaller, 55/ 70.

_____ Hatt-ı Hümayûn, 141/ 5857.

_____ Hatt-ı Hümayûn, 140/ 5823.

_____ Hatt-ı Hümayûn, 141/ 5855.

_____ Cevdet- Hariciye, 56/ 2789.

_____ Maarif Nezareti- Mektubi Kalemi, 55/ 70.

_____ Yıldız- Askerî Maruzat, 135/ 74.

_____ Hatt-ı Hümayûn, 232/ 12927.

_____ Dâhiliye Kalem-i Hususi, 3/ 13.

Akarlı, Engin Deniz, Osmanlılarda ve Avrupa'da Çağdaş Kültürün Oluşumu, XVI-XVIII. Yüzyıllar, İstanbul 1986.

Akçura, Yusuf, Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda), Ankara 1998.

Arıkan, Zeki, 'Cumhuriyet İdeolojisi ve 1536 Kapitülasyonları', VII. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi, Editör: Nurhan Abacı, Bursa 1998.

Armaoğlu, Fahir H., *Siyasi Tarih*, Ankara 1973.

Aşıkpaşazâde, Tarih, Nşr: Âli Bey, İstanbul 1914.

Aukerian, Harcutiun, A Brief Account of the Mechitaristic Society, Venice 1835.

Aulard, Alphonse, *Fransa İnkılâbının Siyasî Tarihi*, Trc: Nazım Poray, Ankara 1987.

Curzon, Robert, *Armenia*, New York 1854.

Düzenli, Pehlül, 'Osmanlı Fetvâ Mecmuaları Işığında İstanbul'da Gayr-ı Müslimlerin Problemleri', *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşama Tecrübesi: İstanbul Tecrübesi Sempozyumu*, İstanbul 2010.

Eldem, Edhem, 'Capitulation And Western Trade', *The Cambridge History Of Turkey*, UK Cambridge 2006.

_____ 'Osmanlı Devleti ve Fransa', Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar, İstanbul 1998.

Evants, Richard J., *Tarihin Savunusu*, Trc: Uygur Kocabaşoğlu, Ankara 1999.

Faroqhi, Suraiya, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla, Çvr: Elif Kılıç, İstanbul 2005.

Fayda, Mustafa, 'Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşûr', *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1981.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Fransız İhtilali ve Tanzimat*, İstanbul 1942.

Havens, George R., *Fikirler Çağı*, Trc: Behzad K. Yeğen, İstanbul 1971.

- İlter**, Erdal, *Ermeni Kilisesi Ve Terör*, Ankara 1996.
- Joseph**, John, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East*, USA 1983.
- Karal**, Enver Ziya, 'Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketi', *Tanzimat I*, İstanbul 1999.
- Karal**, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988.
- Karpat**, Kemal H., *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye*, İstanbul 2004.
- Kazıcı**, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2003.
- Kerim Sâdi**, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılıma Devri ve Tarihi Maddecilik*, İstanbul 1941.
- Kılıç**, Davut, 'İstanbul Ermeni Patrikhanesi'nin Bağımsızlık Hareketlerine Yönelişi (1850- 1896)', *Osmanlı*, Ankara 1999.
- Kocabaş**, Süleyman, *Türkler ve Fransızlar*, İstanbul 1990.
- Kritovulos**, Tarih- i Sultan Mehmed Han- ı Sâni, Trc: Karolide, Türkçe'ye Trc: Muzaffer Gökmen, İstanbul 1967.
- Küleki**, Cahit, 'Katolik Ermenilerin Osmanlı Devleti'nden Göç Ettirilmesi', *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Malatya 2011.
- _____, *İslam Tarihi'nde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri*, İstanbul 2011.
- Leete**, Frederick Deland, *Christian Brotherhoods*, London 1912.
- Madden**, Richard Robert, *The Turkish Empire: in Its Relations with Christianity and Civilization*, London 1862.
- Michelet**, Jules, *Fransız İhtilali Tarihi*, Çvr: Hamdi Varoğlu, İstanbul 1950.
- Mustafa Sabri Efendi**, *Avrupa Risalesi*, Hzr: Remzi Demir, Ankara 1996.
- Naff**, Thomas, 'Ottoman Diplomatic Relations with Europe', *Studies in Eighteen Century Islamic History*, London 1977.
- Owen**, Roger, 'Mısır ve Avrupa: Fransız Seferinden İngiliz İşgaline', *İslam Dünyası ve Batılılaşma*, İstanbul 1997.
- Özdemir**, Mehmet, 'Fetih- Tebliğ İlişkisi', TDV Kutlu Doğum 2003 Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslam'ın Güncel Sorunu Sempozyumu, Ankara 2006.
- Pamukciyan**, Kevork, *Zamanlar, Mekanlar, İnsanlar*, İstanbul 2003.
- Rodrigue**, Aron, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması*, Trc: İbrahim Yıldız, Ankara 1997.
- Rousseau**, Jean Jack, *İtiraflar*, Çvr: Kenan Somer, İstanbul 1975.
- Sarıcaoğlu**, Fikret, *Sultan I. Abdulhamit*, İstanbul 2001.
- Seth**, Mesrovb J., *History Of The Armenians In India*, Delhi 1988.
- Seydol**, İ. Memduh, *Fransız İhtilalinin Dış ve İç Yüzü*, İstanbul 1950.
- Shaw**, Stanford J., *History Of Ottoman Empire And Modern Turkey*, USA 1976.
- Simeon**, *Tarihte Ermeniler*, Trc: Hrand Andreasyan, İstanbul 1999.
- Somalean**, Soukias, *Quadro Della Storia Letteraria di Armenia*, Venezia 1829.

Sorel, Albert, *Avrupa ve Fransız İhtilali*, Trc: Nahid Sırrı Örik, İstanbul 1949.

Soysal, İsmail, *Fransız İhtilali ve Türk- Fransız Diplomasi Münasebetleri*, Ankara 1999.

Şişman, Adnan, *XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nde Yabancı Devletlerin Kültürel ve Sosyal Müesseseleri*, İstanbul 2006.

Tansel, Selahaddin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, Ankara 1985.

Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l- Feth*, Trc: Mertol Tulum, İstanbul 1977.

Ubıcnı, Jean- Henry Abdolonyme, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, Trc: Cemal Aydın, İstanbul 1998.

Zekiyan, Boğos Levon, *Ermeniler ve Modernite*, İstanbul 2002.

XIV. Asır İrân Tasavvuf Eğilimleri Bağlamında İrfânî Tasavvufa Dair

Mustafa ALTUNKAYA¹

Özet: Modern sonrası dönemde, tasavvuf/irfân geleneğinin ele alınarak bugünün sosyal ve siyasal hareketlerine etkisini konu alan araştırmalar yeni ve yetersizdir. Günümüzde gelişme eğilimindeki aşırılık (tatarruf) temayülleri karşısında tasavvufun dengeleyen vasat rolünün incelenmesi, ilim çevrelerinde öncelikli konulardan addedilmektedir. İslam maneviyâtının sembol kavramları olarak Tasavvuf/İrfan, daha çok Horasan ekolünün etkisiyle şekillendiği halde, tarihsel süreçte ve tatarrufi saiklerin etkisiyle iki farklı gelenek gibi algılanabilmektedir. Oysa bu kavramlar, Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamış ve Kerbelâ sonrası serhad bölgelere göçe zorlanan Ehlîbeyt âlimlerinin etkisinde teorik ve sistematik biçimini almıştır. Bu nedenle ilk mutasavvıfların ortaya çıkışında, selef ve ehlibeyt ulemâsının etkin ve belirleyici olduğu söylenebilir. Nitekim, hemen bütün silsilelerde yeralan Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200), İmam Rızâ (ö. 203)'nın öğrencisi ve müridi, Zünnûn-i Mısrî (ö. 245) ise İmam Cafer-i Sâdık (ö. 148)'in öğrencisi Cabir b. Hayyan (ö. 193)'in talebesidir. Bu çalışma, İslami eğilimlerin ayrışma potansiyeline dikkat çekip, zühd temelli eğilimlerin gerçekte aynı kökten beslendiklerini, bilimsel yöntemle tespit etmekte ve Tasavvufî İslâm Birliği'nin imkânlarına odaklanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf ve irfân, Ehl-i Beyt, Turaniyan-İraniyan, 3T eğilimleri, yeni düzen.

Abstract: In the post-modern era, mysticism and socio-political movements to influence the research studies today by taking the lore and tradition is a new. Tatarruf the development trend (excess) to examine the role of Sufism in the face of inadequate balancing act is deemed to priority issues in scientific circles. This symbol concepts of Islamic Spirituality (Sufism / lore) of the same school (Khorasan), although it is a product, the impact of historical motives tatarrufi be perceived as two different trends. However, these concepts, starting from the second century Hijri started to take shape and the Ahl al-Hijra is the work of scholars made to the border region under the leadership of the couplet. Thus the emergence of the first Sufi, predecessor-i is observed to be effective with the righteous scholars of Ahl al-Bayt. In almost all ranges contained the Ma'ruf-i Kerhî (d. 200) Emam Reza (d. 203) 's student and disciple. Likewise Dhul-Nun al-Misri (d. 245) The Imam Ja'far al-Sadiq (d. 148)'s student of Jabir b. Hayyan (d. 193)'s disciple. In this study, they fed the same root detect trends within Islam on teh basis of piety. Islamic Union. At the same time draws attention to the Süfi Islam Union's capabilities.

Keywords : Misticism and 'erfan, Ahl al Bayt, Turanian and Iranian, 3T Trends, New Order

¹ Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, mustafa.altunkaya@inonu.edu.tr

Giriş

İslam Tarihi'nde tatarruf ve tasavvuf hareketlerinin ortaya çıkışında, ekonomiden kültüre, Kur'ân yorumlarından taraf siyasetlerine birçok farklı parametrenin etkili olduğu bilinmektedir. İlk Kur'ân nesli için Hz. Peygamber (sav)'in varlığı, bütün farklılıkları kelime-i tevhid ile tevhid-i kelime (söz birliği)'ye dönüştüren sır idi. Onun vefâtını müteakip Sekîfe (gölgelik) toplantıları, Fedek niza'ı, ilk halifeye bey'atten etmeyen sahabiler, Hz. Ali'nin; Ümm-ü Hasan'ın vefâtından sonra ümmetin birliği adına Hz. Ebûbekir'e bey'at ederek i'tidâli benimseyip, Ümmet'in birliği sözkonusu olduğunda masivânın teferruat addedilmesi gibi hususlar, tatarrufî hareketlere mukabil tasavvufî eğilimlerin de ilk tezahürlerine kaynaklık etmiştir. Bu nedenle tasavvufun, genel anlamda bir tevhidî davranış biçimi olarak tatarrufî eğilimleri karşılayıp dengelediği söylenebilir.

Tasavvuf ve irfanın siyasi etkileri gözönüne alındığında, iki geleneğin buluşmasının ve ayrışmasının farklı sonuçlarının olacağı muhakkaktır. Zira İslam'ın kalbi hükmündeki topraklarda etnik, mezhep ve meşrep farklılıklarına dayalı ayrışmaların yaşandığı günümüzde, çeşitli ittifak arayışlarının da olduğu bir vakiadır.

Tasavvuf herşeyden önce, لا اله الا الله / *Allah'tan başka ilah yoktur*" ilkesinden hareketle, zihin ve kalp/ruh dünyasında barınan sahte tanrıların temizlenme süreci, bir iç-dış arınma sülûku (yürüyüşü)'dur. İman da bu süreçte gerçekleşir. Zira imanın yerleşmesi bir dizi eylem ve arınma ameliyesini gerektirir. İmanın diri tutulması, bu ilkenin aktif bir şekilde hayatın sosyal ve siyasal alanlarına intikaline bağlıdır. Çünkü tasavvuf sadece tesbih, seccade ve sarıktan ibaret değildir. Sûfi şair Sa'dî'nin dediği gibi:²

طریقت به جز خدمت خلق نیست
به تسبیح و سجاده و دلّ نیست

*Tarikat halka hizmetten başka bir şey değildir
Tesbih, seccade ve sarıkla olacak şey değildir.*

² Sa'dî Şîrâzî, *Bostan u Gulistan*, Parsbook.org, Adalet, Tedbir ve Re'y Hakkında, s. 26.

Tasavvuf düşüncesinin en çok üzerinde durduğu bu tevhid kelimesinde, Allah'tan başka ilahlık payesi verilen varlıklara bir itiraz vardır. Tasavvufun bir tepki olarak doğuşundaki espri de onun, sahte ilahların ortaya çıkması ve toplumsal hayatı kuşatmasına yönelik sivil muhalefetine saklıdır. İnsanı düzeltmeden dünyanın düzelmesini beklemek beyhude olacağından, *الله لا / ilahlara hayır!* diyerek arınıp temizlenmemiş, sahte sevgi, bağlılık, tazimlerin adandığı puthane gibi bir zihne ve gönle hiçbir düzenleme fayda vermeyecektir. Buna göre tasavvuf, zikir ile gönüllerin arınmasına dikkat çeken bir yöntem olarak, imanın kalbe ve azalara yerleşmesini amaçlar.

Hicretin ilk yüzyılında İslam'ın yayılışı İran'ı aşmış Horasan, Fergana, Merv, Belh ve Türkistan'a uzanmıştı. Horasan Ekolü bu süreçte ortaya çıktı ve Yesevilik hareketi, bu ekolün ürünü olarak Anadolu'nun İslamlaşmasında büyük rol oynadı.³ Dolayısıyla bu ekol, kendi bölgesinde bir ilmi, edebi, kültürel muhit oluşturdu. Moğol istilaları karşısında İslam'ın inanç, değer ve manevi mirasını korumak da Horasan tasavvuf/irfân ekolüne düşüyordu.

Horasan ekolünün devamındaki bir diğer önemli hareket, Şîi Oniki İmam Safeviliğidir. Bu hareket bilinmeden, tasavvuf/irfan hareketinin Horasandaki tarihsel süreçlerine ilişkin çalışmalar eksik kalacaktır.

Safeviliğin kurucusu ve zühd ehli bir Kurd şahınının⁴ sekizinci nesil so-yundan olduğu rivayet edilen⁵ Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî (ö. 12334), Şeyh Zahid-i Gilanî'nin damadı ve halefi bir Türk'tür⁶ ve etkileri günümüze kadar büyüyen gelen On iki İmam Safeviliği'nin başlatıcısıdır. Aynı zamanda 1501'de kurulan Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail (ö. 1524)'in de atasıdır.

³ Sultan Ahmed b. Mahmud el-Kuraşi el-Hazîni, *Cevahiru'l-Ebrâr min Emvaci'l-Bihâr*, Neşr. Cihan Okuyucu, Kayseri, 1995.

⁴ Firuzşah Zerrinkulah (ö.), ayrıca bkz. Büyük Cami, *Nigahi be Asar ve Ebniye-i Tarihi-yi Erdebil*, 1379, s. 126-127; Bezzazi, *Safoetiü's-Safa*, nesebi bl.

⁵ Barry D. Wood, *The Tarikh-i Jahanara in the Chester Beatty Library: an illustrated, manuscript of the "Anonymous Histories of Shah Isma'il*, Islamic Gallery Project, Asian Department Victoria & Albert Museum London, Routledge, Volume 37, Number 1 / March 2004, Pp: 89-107; Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi, Ocaklar, Dedeler, Soyağaçları*, Alev Yayınları, İstanbul 1992, s. 143.

⁶ Sohrweide, Hanna, *Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, *Der Islam*, 41 (1965), 95-221, http://tr.wikipedia.org/wiki/Safiy%C3%BCddin_%C4%B0shak' dan naklen

Şah İsmail, Tebriz’de törenle taç giyerek resmen Şii mezhebini ilan etti⁷ ve kimilerine göre bu tarihten sonra tasavvuf, İran’da –sünni karakteri ile- yasak ilan edildi.⁸ Eldeki verilere göre ise, İran coğrafyasında sünnilik resmen yasaklanmamış, fakat tarihi süreçte Şiiliğin resmi mezhep ilan edilmesinin doğurduğu etki ve kimi totaliter uygulamalarla, sünni nüfus zamanla Şiilemiştir. Sözelimi Isfahan’da⁹, 3 yüzyıl öncesine kadar Sünni nüfus var iken şu anda tamamen Şiî bir kente dönüşmüş durumundadır. Şimdi aynı muhitin ürünü tasavvuf ve irfan kavramlarını daha yakından ele almaya çalışalım.

Tasavvuf ve İrfâna Dair

İslam maneviyatını (tasavvuf/irfân) anlamak, bâtın/mânâ/lübb kavramlarının anlaşılmasına bağlıdır. Bilgi, sezgi ve işaretin sistematik yöntemi tasavvufa karşılık gelir. Siyasî mülahazalardan evliya menakıbına, san’at ve edebiyat örneklerinden bilim, ahlâk ve âdâb tezlerine kadar Kelâm, kozmoloji, psikoloji, eskatoloji gibi birçok alanda, sahaya zengin bir literatür kazandıran tasavvuf hareketi, yazılı öğretilerin (vahy-i metlu) yanısıra sezgisel bilgi marifet/hikmet/irfân’ı da içeren geniş bir alandan beslenir.

Faydacı (Opportunist) Weberyen Avrupalılar’ın Hallâc (ö. 922), İbn Arabi (ö. 1240), Mevlânâ (ö. 1273) gibi irfân-tasavvuf ehli ve alan araştırmalarına niçin büyük paralar harcadıklarını düşünmek gerekir. Alman, Fransız, İngilizler¹⁰ başta olmak üzere bu alanda araştırmalar yapan ve söz konusu eserleri Batı dillerine aktaran oryantalistler, zihin dünyalarına yeni açılımlar sağladılar. Bizde ise bilim, sanat ve kültür alanında inkişaf meydana getiren bu gelenek, pozitivizmin etkisiyle bir dönem red ve inkâra konu oldu. Öyle ki Müslüman toplumlar, mucizeleri bile tevîl eder hale geldiler. Oysa Osmanlı Devleti, tasavvuf düşünce ve ahlâkını, devlet siyasetinin merkezine oturtmuştu.

Yine tasavvuf ve irfân düşüncesini siyasetinin merkezine yerleştiren bir başka devlet ise İran’dır. Bir farkla ki İran, aynı coğrafyada üretilen, müteradif

⁷ Richard Tapper. “Shahsevan in Safavid Persia”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 37, No. 3, 1974, S. 324, http://tr.wikipedia.org/wiki/Safiy%C3%BCddin_%C4%B0shak’tan naklen.

⁸ Ali Rıza Gafurî, *İran Sünnilerine Yapılan Baskılar*, Zaman Gazetesi, 24 Nisan 2012.

⁹ Bizzat 1988 yılında Farsça öğrenmek için yerleştiğimiz bu kentte 3 ay kalarak şehrin yaşlı kesiminden elde ettiğimiz gözlemler.

¹⁰ Bu alanda Reynold Nicholson, Henri Corben, Toshihiko İzutsu, Annamaria Schimmel ve Eva de Vitray Meyerowitch’in çalışmaları zikredilebilir.

anlam katmanlarına sahip irfân ve tasavvuf'u son beşyüz yıldır ayrı kullanmış ve tasavvufu boykot etmiştir.¹¹

Başta siyasi sebepler olmak üzere sosyal, bölgesel, tarihi, hatta etnik çeşitli nedenlerden dolayı İrân'da yapılan irfân-tasavvuf ayrımının zaman zaman dikkate alınmadığını da görmekteyiz. Öyle ki kendini sufi olarak tanımlayan şii alimler bile bulunmaktadır. Sözelimi bugün İrân'da hala çok sayıda müridi bulunan Nimetullahilik bir sufi hareket olarak kendini tanımlamaktadır.¹²

Esasen İrân'da yüzyıllardır devam eden tasavvuf irfan ayrımı politik bir ayrımdır. Klasik tasavvuf kaynaklarının hiçbirinde böyle bir ayrıma rastlanmamaktadır. Ayrışma sadece siyasi nedenlere dayanmaktadır ve bu ayrışmanın etkileri uzun yıllar devam etmiştir. Şah İsmail (ö. 1524) irfan kavramını öncelikle tasavvuf terimini kullanmamış, dönemin sufilerini takibata alarak birçok sufünün İrân'dan göç etmesine neden olmuştur. Bütün bunlar Şiiliği ve buna bağlı olarak İrfân'ı resmi ideolojiye dönüştürmesinden sonra yaşanmıştır. Nitekim İrân'da az da olsa bu ayrışmadan etkilenmeyen, siyasetten bağımsız ulemanın varlığı bilinmektedir. Hemen tüm şii alimler İbn Arabî (ö. 1243)'yi okur, okuturlar fakat tasavvufun diğer formlarını reddederler.

Oniki İmam Şîî irfânı, Farsça yazılmış çok geniş bir literatür ortaya çıkarmış, bu literatür içinde İmamı's-Sûfî lakaplı Seyyid Haydar Amulî (ö. 787 H.), İbn Türke (H. 9.yy) Kazi Said Ümmî gibi felsefe ile irfânı birleştirmiş mutasavvıf filozof ve ilahiyatçılar da yer almıştır. Molla Sadra ve takipçilerini bunlar arasında saymak mümkündür.¹³

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre irfân kelimesi çoğu bağlamda tasavvufun yerini almıştır. Önde gelen Şîî alim Seyyid Haydar Amulî kendisini açıkça tasavvuf ile tanımlamıştır. Ancak bununla birlikte 17. yüzyıl'dan itibaren Şîî ulema, Hankâhî tasavvuftan uzak durmuştur.¹⁴

Bugün Sünnî-Şîî yorumuyla Kur'ân-Hadis kavramları üzerinde aynı kökten beslendiği hususundan hareketle tasavvuf ve irfânın; bölge, İslam alemi ve insanlık için kuşatıcı mesajlara ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

¹¹ Bu konuda bkz. Murtaza Mutahhari, *Mecmua-i Asar*, Sadra Yay., Tahran, 1385, C. 23, s. 24.

¹² <http://www.nematolah.com/>

¹³ Allame Tabatabâî, *Özün Özü*, İnsan Yay., İst. 2004, S. Hüseyin Nasr'ın Takdim'inden, s. 10.

¹⁴ Tabatabâî, a.g.e., s. 12.

Horasan Ekolü ve Tasavvuf/İrfân Geleneği

İrfân ve tasavvuf geleneğinin, Hz. Peygamber (sav)'den başlayıp Hz. Ali ile devam eden bir çizgi olduğunu öne sürenlere göre bu iki gelenek aynı okulu temsil etmektedir.¹⁵ Hz. Hüseyin b. Ali (ö. 61)'nin Kerbelâ'da Muharrem'in 10. gününde öne sürdüğü tekliflerinden biri de Kûfe'ye gitmeyip serhad bölgelere hicret etmektir.¹⁶ Böylece Şam'dan uzak bölgelerde yaşayacaktı. Ancak İbn Ziyad (ö. 64) Hz. Hüseyin'in başını istiyor, İmam'ın tekliflerinin hiçbirini kabul etmiyordu. beyat etmeyeceğini bildiğinden iki seçenek sunarak ya Yezid b. Muaviye (ö. 71)'ye bey'ati ya da ölümü seçebileceğini bildirmişti. Ehl-i beyt'in erkekleri Zeynu'l-abidin dışında öldürüldüler. Ehl-i beyt'ten hayatta kalanlar için serhad (sınır) bölgeler; İran içleri, Horasan, Türkistan toprakları nispeten daha güvenliydi.

Bu bölgelerde yaşamaya başlayan Peygamber torunu nesiller giderek bölge insanıyla kaynaşıyor, karşılıklı etkileşim içinde evlilikler yoluyla akrabalıklar tesis ediyor ve Horasan, Türkistan'ın İslamlaşmasında önemli rol oynuyorlardı. Buralarda Hoca, Ata, Baba ve dervişler eliyle yürütülen İslamlaşma çalışmaları¹⁷, ehl-i beyt alimlerinin gözetimi ve önderliğinde kitlesel İslamlaşmayı yaygınlaştırıyordu. İmam Rıza ve diğer ehl-i beyt alimlerinin vakıf ve eğitim çalışmaları, ilk öğrencilerini (Maruf-i Kerhî, Bayezid-i Bestami, Habib el-Acemî, Hallac-ı Mansur) mezun verdi ve adını sonraları Horasan Okulu olarak klasikleştirilecek olan bir çizgiyi temsil etti.

İslam, medeniyet göstergelerinde güçlü mazisine ulaşmaya çalışırken bir taraftan mevcut sorunlardan kurtulmanın yollarını aramakta, diğer taraftan problemlerin kaynağındaki çözülme ve ayrışmayı, girişimci ruh ve birlik şuuruyla çözebileceğini düşünmektedir. Bunun için bir şuur hareketine ihtiyaç vardır ki klasik çizgisiyle tasavvuf ve irfân hareketi, bu sürecin yönetimine aday görünmektedir.

Ancak buradaki temel sorun, İslam maneviyatının iki sembol kavramı *Tasavvuf* ve *İrfan*'ın, aynı ekolün ürünü olduğu halde tarihsel koşulların etkisiyle iki farklı eğilim gibi algılanmasıdır. Oysa tasavvuf ve irfân, Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan ve ehl-i beyt alimlerinin öncülüğünde

¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr İle Söyleşi, homayoun-sina.blogfa.com/post-94.aspx

¹⁶ İbn Kuteybe, *el-İmametü ve's-Siyase el-Ma'rûf bi Tarihi'l-Hulefâ*, Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire, H. 1389 - M. 1969, C. 2, s. 7.

¹⁷ Bilal Kemikli, *Türk İslam Edebiyatı*, Bursa: Emin Yayınları, 2010, s. 46.

sınır bölgelere yapılan hicretlerle gelişen müşterek bir fikrî, ahlakî alanın ürünüdür. Dolayısıyla selef-i salihin ve Ehl-i beyt düşüncesinin ilk mutasavvıfların ortaya çıkışında etkili olduğu söylenebilir.

Feridüddin-i Attar (ö. 627)'a göre¹⁸ Ma'ruf-u Kerhî (ö. 200), Ali b. Mûsâ er-Rızâ (ö. 203)'nın öğrencisidir, onun eliyle müslüman olmuş ve zühd hayatını benimseyerek hemen bütün tasavvuf ekollerinin silsilenâmelerinde yer almıştır. Diğer sufi âlim, yazar ve şairlerin de aynı çizgide yetişmeleri ve aynı dili kullanmaları, bu iki geleneğin aynı kaynaktan beslendiğini doğrulamaktadır.

İslam dünyasının tarihi süreçte tanıdığı ve büyük ölçüde etkisi altında bulunduğu İslâmî 3T (Teşeyyü'-Tasavvuf-Tesennün) eğilimleri de¹⁹, aynı silsilenin üç farklı görünümünü ifade ederken, son dönemde ayrılmaya doğru bir seyir takip ettiği görülmektedir.

*Mesâcid-i Selase*²⁰ (3M: Mescid-i Haram, Mescid-i Aksâ, Mescid-i Nebevî) gibi Üç Temayül (3T: Teşeyyü', Tasavvuf, Tesennün) gerçeği de ideal anlamda tek din, tek ilah ve tek millete bakarken, İslam'dan önceki semavi tercrübelerin (ehl-i kitab) yaşadığı etnik, mezhep, meşrep farklılıklarını yüceltme yaklaşımının müncer olduğu atomik tutumlar, bugün derinlikli/irfânî bir tahlili gerekli kılmaktadır.

Ancak pozitivistimin İslami düşünce hareketleri üzerindeki etkisi, irfânî boyutun Müslümanlar nezdinde bile uzun süre reddedilmesi sonucunu doğurmuştur.²¹ Fakat felsefeler çağının etkili olduğu 20. Yüzyıl'da, Doğu kutbunun çöküşü ile sistemin bir tek Liberal kutup üzerinde yürüyor olması ve bu Kutb'un da yıkılacağı beklentisi, maneviyat hareketlerinin yükselerek yeni düzeni kuracağı fikrini öne çıkarmaktadır.

¹⁸ Feridüddin-i Attâr, *Tezkiretu'l-Evliya*, Çev. S. Uludağ, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 45.

¹⁹ Teşeyyü' ve Tesennün ayrışmasında denge rolü üstlenmiş olan tasavvuf eğilimi, uzun yıllar İslam Birliği'nin sembolü olmuş Emevî-Abbasî tecarjinal teşekkülleri arasında üçüncü bir yolu gelenek üzerinden değil değerler üzerinden geliştirmiştir. Bugün aynı rolü oynayabileceği ve kimileri tarafından Müslüman savaşları yüzyılı olarak adlandırılmak istenen dönemde İslam Birliği ve İslâmî Barışı tesis edebileceği yönündeki kanaatler giderek güçlenmektedir.

²⁰ لا تشد الرحال الا الي ثلاثة مساجد المسجد الحرام و المسجد الاقصي و مسجدي هذا / Üç mescid dışında ziyaret amacıyla sefer hazırlığı yapılmaz. Bunlar Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve benim bu Mescid'im.

²¹ Bkz. Ali Kureyşi, *Malik b. Nebi'ye Göre Toplumsal Değişim*, Çev. M. Altunkaya, Ekin Yay, İstanbul, 2003, s. 8.

Dolayısıyla 3T eğilimlerinde denge rolü oynayabilecek karakter eğilim olarak Tasavvuf Hareketi'nin 21. Yüzyıl'da *İslâmî Yeni Nizam'ı* şekillendirebileceği beklenmektedir. Hal böyle olunca, Müslüman toplumların karar mercileri, bu alanlarda üretilmiş düşünce ve projeleri tahlile yönelmekte ve Tasavvuf hareketlerinin bölgesel ve küresel sorunlara dair etkin rol potansiyeline odaklanmaktadır.

Klasik dönemde irfân/tasavvuf ve şer'î ilimler iç içedir. Muhasibî (ö. 165), Sülemî (ö. 412), Kelâbâzî (ö. 700), Kuşeyrî (ö. 986) gibi tasavvuf klasiklerinin ortak yönü budur. Fakat günümüzde İslâmî eğilimler konusunda değer yönetimi yapılmadığından bu alanda oluşan büyük boşluğu yerli-yabancı maneviyât spekülâtorleri doldurabilmekte dolayısıyla bu alan endüstriyel siyasetin konusu olabilmektedir.²²

İrfan ve tasavvuf, Hz. Peygamber'in çizdiği ana hattı, ilk Kur'ân neslinin yaşadığı gibi takva, zühd ve coşkunlukla yaşamak olarak tarif edilirken, kurumsal tasavvuf için kullanılan *tarikât* adı günümüzde sahte tasavvufi hareketler yanında Hıristiyan, Musevî, Budî ve Kabbalî birçok inanç sapması için de kullanılabilir. Dolayısıyla tasavvuf/irfân adına tedavüldeki bir kısım rayiç ve sahte yollar ile hakiki tasavvuf ve irfânın ilmî yöntemlerle tefrik edilmesi gerekir. Bunun için klasiklere müracaat etmek, ilk zahidlerin yaşayışına bakıp temel kriterleri ortaya koymak yeterlidir. Bu şekilde ehlullah ile ehl-i dünya, ehl-i hill ve'l-akd ile ehl-i hile ve'n-nakd'i birbirinden ayırmak mümkün olacaktır. Muhasibî, Kuşeyrî, Tirmizî gibi birçok klasik yazar, sahte irfân ve tasavvufu sert biçimde eleştirmişlerdir. Bu meyanda Kuşeyri: Kuşeyrî, "*Sûfi dostlarım! Risâle'yi, sahtekâr sofularla ilgili şikâyetimi yazıp teselli bulmak ve Allah'ın lutfuna nail olmak için yazdım*"²³ der.

Tasavvuf ve irfân, Osmanlı-Safevî çekişmesinin yaşandığı döneme kadar eşanlamlı (müteradif) kavramlardır. Kimi yazarlar irfân'ın bir ilim olduğunu tasavvufun ise bir uygulama olduğunu, bu itibarla iki kavramın birbirinden ayrı olduğunu savunmuş olsalar da²⁴ yaygın kanaat iki kavramın ayrı yazılan fakat aynı anlamda kullanılan müteradifattan olduğu yönündedir. İsmaililer ile birlikte İran'ın resmi düşüncesinin *teşeyyü'*, buna karşılık Osmanlı mefkuresinin

²² Mustafa Altunkaya, *İrfan-ı Kazib*, Özgün İrade Dergisi, İstanbul, Şubat 2015.

²³ İmam Kuşeyri, *er-Risale*, Çev: Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2009, s. 21.

²⁴ Mutahharî, a.g.e., s. 16.

tesennün politikasına dayanması, kavramların politik çekişmelere uğrayarak farklı algılandığını göstermektedir.

Tasavvuf kavramı tek başına ele alındığında suf/yün kelimesinden türemiş, yüne bürünmek manasındadır. Tasavvuf için daha başka tanımlar da yapılır (saf/sıra, ehl-i suffa'ya nispetle/suffi, ya da bu isimle bilinen ve Kabe'ye hizmet eden bir kabileye nispetle sufi gibi).²⁵ Ancak bugün sûfi kelimesinin; yüne bürünmeyi bir itiraz simgesi, pasif bir direniş göstergesi olarak sergileyen kimse için kullanılması klasik döneme paralel yeni bir yaklaşımdır ve önemlidir. Zira haksızlıklara muhalefet özelliğini kaybeden Müslüman toplumların, bu alanda bir boşluk içinde oldukları ve onların tevhibi muhalefetinin yerini tatarufi/aşırı eğilimlerin muhalefet yöntemlerinin doldurduğu muhakkaktır.

Tasavvuf tanımlarındaki farklılığın belki de en önemli nedeni, tasavvufun farklı boyutlara sahip bir disiplin olmasıdır. Kimileri tasavvufu tanımlarken tevhibi ön plana alıp Allah'ın zat ve sıfatları etrafında bir tanım yapmakta, kimileri havf, muhabbet, rahmet ve takva ekseninde bir tasavvuf çerçevesi çizmektedir.

Dolayısıyla tarih, toplum, zaman ve mekân parametrelerinin, tasavvuf tanımlarında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bir dönem korku, endişe hâkim olur ve muhabbet, ülfet, ümid ve aşk kavramlarına ihtiyaç olur. Bir başka dönem zulüm, haksızlık ve zorbalık artar, o takdirde zulüm ve zorbalığı reddeden bir tasavvuf tanımı yapılır. Yine servetin belli ellerde tekelleşmesi yaygınlaşınca bu defa sermayenin inhisarı ve mal biriktirip onu speküle etmenin haram ve çirkin oluşunu yansıtan bir tanım yapılır. Böylece bireysel ve toplumsal değişimin dinamiklerini dikkate alarak yapılan tanımlara *yaşayan tasavvuf* tanımları diyebiliriz. Bu cümleden Davud-i Kayserî'nin; "*Tasavvuf, Hazret-i Hakk'ı Esmâi yönünden bilmek, âlemin hakikati, mebde' ve meâda vakıf olmak...*"²⁶ şeklindeki tarifi, Kelâmî bir tariftir.

Dolayısıyla H.61 yılı olaylarına tanık olan sahabe ve etbanı Nebevî değerlerin çiğnenmesine tepkisiz kalmaları düşünülemezdi. Bu şartlar altında yün giymeye başlayan, dünyayı yerip zühd dilini konuşan sûfi yazar, şair ve zâhid-

²⁵ Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, Tasavvuf md.

²⁶ Yesribî, *İrfân-ı Nazarî*, s. 25.

lerin tasavvuf düşüncesi, kılıçların sindirdiği bir toplumda sivil muhalefetin tezahürü olarak değerlendirilebilir.²⁷

Tasavvuf kavramının bu pratik tezahürü, tanıma, sezgi ve manevi yolla elde edilen bilgi²⁸ olarak tarif edilen *İrfan* kelimesi ile daha teorik (nazarî) bir anlam karşılığına sahip olmuştur. Dolayısıyla tasavvuf ve irfân kavramlarını, bir madalyonun iki yüzü olarak nitelemek mümkündür. Sûfî şair Hâkânî irfânı bu anlamda kullanır:²⁹

هر مؤمن که اهل عرفان باشد
خورشید سپهر و فضل و احسان باشد

*Her mümin ki irfân ehlidir
Gökte güneş, fazilet ve ihsan ehlidir*

İrfan; bir şeyin tefekkür, tedebbür ile bilinmesi, yani ilimden daha özel bir bilme, künhüne varmadır.³⁰ Literatürde keşf ve şuhud yoluyla şeylerin sır ve inceliklerine, hakikatine vakıf olmak anlamındaki irfân, kimine göre tasavvufu da içine alan³¹ bir anlam genişliğine sahiptir. Onlara göre tasavvuf; Hakk'a ulaşmak, olgunlaşmak için şeriat temelinde zühd ile yöntemdir. Buna karşılık irfân, derin bir düşünce ve felsefe ekolüdür.³² Kimileri de tasavvufu, irfânın toplumsal boyutu olarak alır.³³

Görüldüğü gibi irfân kavramına getirilen tanımlarda tasavvufu uyuşmayan bir şey söz konusu değildir. Bunlar bir bütünün, yekdigelerini tamamlayan parçaları gibidir. Aynı şekilde irfân ve tasavvuf çok geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Bu nedenle belirli bir coğrafya, dil veya millete hasredilemezler.

İrfan ve Tasavvufun aynı kökten beslenmiş ve birbirini tamamlayan kavramlar olduğundan hareketle ayrışmanın sonradan ve siyasi nedenlerle yaşandığı sonucuna varmış oluyoruz. Esasen irfân ve tasavvuf hareketinin baş-

²⁷ Mustafa Altunkaya, *Bir Başka Açıdan Tasavvuf Tarihi*, Malatya, 2015, s. 17.

²⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınevi, İstanbul 2014, İrfân md.

²⁹ Saadet Penşiri, *Erfan Çist*, http://www.farda.org/farda_new/Articles_new/13_updates/130100/articles_Saddat_Panjshiri.htm

³⁰ Rağıb el-İsfehani, *Müfredatu'l-Kur'ân*, Mektebetü Nezar Mustafa, C. 2, s. 431.

³¹ M.Hüseyn Beyan, *Mebani-ye İrfân ve Tasavvuf*, Tabatabai Üniv. Yayını, Tahran, 1374, s. 1.

³² S. Ziyauddin Seccadi, *Mebani-ye İrfân ve Tasavvuf*, İnsani İlimler Kurum Yay., 1374, s. 8.

³³ Murtaza Mutahharî, *Mecmua-i Asar*, Sadra Yayınları, Tahran, 1385, C. 23, s. 24-25.

langıcında da siyasi saikler vardı. Öyleyse *tataruf* ve *tasavvuf* hareketini kavramak için tasavvuf-siyaset ilişkisini ele almak gerekecektir.

Değişimin Tasavvuf/İrfân Boyutu ve Siyaset

Siyaset-İrfan ve Siyaset-Tasavvuf ilişkisinde belli bir tarihsel dönem için birincisinin İrfan, ikincisinin Osmanlı Türkiyesine karşılık geldiği söylenebilir. Aynı şekilde İrfan/Tasavvuf ile Siyaset arasında da bir uyumsuzluğun olmadığını belirtmeliyiz. Zira irfân düşüncesi ve tasavvuf ahlâkı Nebevî öğretilere bağlılık hassasiyetinden doğmuştur. Klasiklerdeki hukukullah ve ona riayet vurgusu buna bağlıdır.³⁴ Bu da tasavvuf ve irfân ekolünün siyaset ile pek ilgili olduğunu gösteren önemli bir bulgudur.

Ayrıca bu iki kavram ile siyaset arasında derin ve sıkı bir ilişki vardır. Özellikle siyasi ve sosyal değişimlerde büyük rolü olan manevi ve ahlaki krizlere ilişkin siyasetin irfân ve tasavvufa olan ihtiyacı daha bir hissedilir durumdadır. Yine bilim ve sanatın gelişmesi, maneviyat-siyaset arasındaki iççeliği daha da hissedilir kılmaktadır.

Araştırmacıları, insanı bilinçsiz bir tabiat parçası ve makinenin bilinçsiz dişlileri arasındaki bir varlık olarak telakki edemezler. Çünkü ahlak, tasavvuf ve irfândan kopuk böyle bir insan mevcut değildir. Tasavvuf bilim, sanat ve ilerleme ile uyumlu olmakla kalmaz aynı zamanda ona yön verenlerin tataruf/aşırılıklarını önleyen, onların zararlarını bertaraf eden bir olgudur.³⁵

Modern ve sonrası dönemde siyasetin hükmettiği alanlar, her şeye bu arada insana da “homo economicus” yaklaşımıyla bakmaktadır. Dolayısıyla insanı ihmal etmektedir. Bir bakıma fen bilimlerinin bu ihmali anlaşılabilir ancak sosyal bilimlerin de insanı ihmali oldukça şaşırtıcı ve endişe vericidir. İnsanı tek boyutlu görmek ilmi bir yaklaşım olmadığı gibi ona karşı bir haksızlıktır. Sûfî şair Hakim-i Senâî'nin hikayesinde körlerin fili tarifi³⁶ gibi insanı yalnız ekonomik ilişkiler üzerinden tanımlamak büyük bir hata olacaktır. Zira insan asıl yerini bulabilmek için sosyal bilimler özellikle de siyaset bilminde gerçekçi bir yaklaşıma sahip olmalıdır. Bütün bunlar siyasi tasavvuf konusunun gerekliliğini ortaya koyan hususlardır. Böylece kayıp çağın aradığı alternatifin irfân ve marifet temelli bir manevi uyanış olduğu görülüyor. Aslında 20. asırda iki dün-

³⁴ Muhasibî, *er-Riayetü li Hukukillah*, İhya Yayınları, Beyrut, 2001, s. 7-15.

³⁵ Caferi, *İrfan-ı İslami*, Tahran, Keramet Yayınları, Tarihsiz, s. 9.

³⁶ Hakim-i Senâî, *Hadikatü'l-Hakika*, Ed. M. Taki Müderris Razavi, Tehran Üniversitesi, 1359, Hikaye, s. 28.

ya savaşı yaşayan insanlığın bir üçüncüsüne tahammül etme lüksü yoktur. Eğer bilgi fenomeni; ahlâk ve maneviyattan yoksun olursa hidrojeni bombaya, nükleer enerjiyi kitle imha silahına dönüştürür.

Globalleşme, insanlığın kaderini birleştirdiğine göre yeni medeniyette ahlâki değerler de insanlığın ortak paydası haline gelebilir. Burada ortak değerlerin kaynağı ne olacak? Sorusu önemlidir. İnsanlık tecrübesi göstermiştir ki burada en iyi kaynak maneviyattır.

Hasan el-Benna, bir toplumun kendini değiştirmesi, ruhun gücüne önem verip ahlâkını ıslâh etmesi,³⁷ kafa ve kalplerde gerçekleşecek köklü bir devrimle değişimin mümkün olabileceğini düşünür.³⁸ Benna'ya göre, kalplerde gerçekleşecek değişim, sonuçta siyasal değişimi de beraberinde getirecektir. Nitekim: *Sömürgecileri gönüllerinizden kovun, onlar derhal memleketinizi terk edeceklerdir* der.³⁹ Dolayısıyla İslami uyanışın başaracağı, ahlâk ve irfân temelli medeniyeti kuracağı beklenebilir. Ancak bu, bir maneviyat devrimi olmaksızın gerçekleşmeyecektir.

İnsanlığın geleceğini düşünmek ve maneviyât üzerinde yeni medeniyetin inşasına çalışmak gerekir. Maneviyatı, Kabbalacı merkantilistlerin elinde bir ideolojik argümana dönüşen altının egemenliğine mahkum bir ekonomi anlayışı, insanlığı *و اذا تولى... و يهلك الحرث و النسل* / *ekini ve nesli yok etme*⁴⁰ noktasına getirmiştir. Nükleer atıklar, kimyasallar, hormonlu gıdalar doğayı ve insanı tahrip etmektedir. Bu durum hukuk ve ahlâkın işlevselliğine ve daha da önemlisi yeni bir tasavvuf/irfân mektebine ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Bu ihtiyacı İbranice'de gelenek anlamına gelen⁴¹ Gnostisizm (gizemcilik) ile *Ortaçağın zulüm rejimleri baskılarını artırdıkça, birçok Yahudi'nin evrenin sırlarına yönelmesi*⁴² şeklinde tedavüle çıkarılanlar şiddet-rahmet dengesini ihmal etmişlerdir.

Aydınlanma ile birlikte başlayan maneviyatın inkâr edilip yerine madenin ikamesi, insanlık için bir kayıptı. Maneviyâta (irfân/tasavvuf) dönüş ye-

³⁷ Said Havva, *Eğitim Risalesi, Fi Afaki't-Tealim*, 1980, Mektebetü Vehbe, s. 143.

³⁸ Richard P. Mitchell: *The Society of the Muslim Brothers*. London 1969, s. 330.

³⁹ Ali Kureyşî, *Malik b. Nebi'de Toplumsal Değişim*, Çev. M. Altunkaya, Ekin Yay., 2002, s. 78.

⁴⁰ Bakara 205.

⁴¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., s.103

⁴² M. Sevilla Sharon, *İsrail Ullusunun Tarihi*, Çev. Yahudi Cemaatleri Dairesi, Kudüs: Graph Pres, 1981, s.198.

niden başlamış ve çoğu hayatta olmayan ünlü Marksist teorisyenler; İhsan Taberi (ö. 1990), George Lukach (ö. 1971), Ernest Fischer (ö. 1972), Münir Şefik ve Roger Garaudy (ö. 2012) bu yönelişe önyak olmuşlardır. Ancak tasavvuf ve irfâna olan bu yönelişi manipüle edip İslâmî tasavvuf ve irfândaki rahmet, muhabbet, letafet, fütuvvet yerine gnostisizm, kabbala ve hümanizmi önermektedir.⁴³

Oysa insan bozulursa hayatın tamamı bozulur. Yöneticiler kötüleşir, inançlar yıkılır, şer galip gelir, kadın şirazededen çıkar, aile dağılır. İnsanlar arzularını peşinde oldukları sürece özgür olamazlar.⁴⁴ Bu nedenle Museviler içlerindeki aşıruları uyarıp Maimonides'in özetlediği Musevi akaidine sarılarak, İseviler Nestorios'u örnek alarak, Müslümanlar ise tatarrufi eğilimleri uyararak maneviyâta (zühhd-takva) dönüşü benimserler, böylece Kur'ân'ın *ortak 'söz'e*⁴⁵ çağrısı yinelenmiş olur. Ahsen-esfel⁴⁶ arasındaki sorumlu⁴⁷ insan, *hubût-urûc* (iniş-çıkış) eylemleriyle bu maneviyâtı kendi çizer. Yapması gereken, tâbi olmaktır: "فمن تبع هداى فلا خوف عليهم / yoluma tabi olanlara korku yoktur."⁴⁸

Sahabe arasında var olan zühhd hayatının bir asır sonra sistemleşmesiyle teşekkül eden Tasavvuf ve İrfân, önceki peygamberlerin de niyaz, tazarru, tevazu ve sabır örneklerinde vardır. Fakat mistisizmin⁴⁹ İslami klasiklerden farklı irfânı karşısında *İslâmî irfân*, rûhu vahye bağlayarak, ifrat-tefritten uzak, sezgi-bilimsel yöntemle ilâhî sistemin âhengine dikkat çeker, kozmik ritme ayak uydurur. Hal böyle iken son yüzyılda İslami tasavvuf ihmal edilmiştir.

Sembol kavramları *özgürlük*,⁵⁰ *adalet* ve *hakikat* olan tasavvufun, dinin ihmal edilen manevi/irfânî boyutu olduğu ve insanın, nefsinin bağlayıcılığından

⁴³ Son yılların Hollywood film sektörü bu yönelişin karakterini açığa vurmaktadır. Bkz. Matrix film senaryosundaki Neo karakterinin rolü ve öğütleri.

⁴⁴ Yuhanna Kısmir, *Felasifetu'l-Arab-Ebu'l-Ala el-Maarri*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1985, s.19-21.

⁴⁵ Ali İmran 64.

⁴⁶ Tin 4, 5.

⁴⁷ Zilzal 7, 8.

⁴⁸ Bakara 38.

⁴⁹ bkz. Robert Frager, *Aşktır Asıl Şarap*, Gelenek Yay, İst, 2004, s. 25; Rene Guenon, *İslam Maneviyatı Taoculuğa Bakış*, M. Kanık, İnsan Yay, İst, 1989, s. 34.

⁵⁰ Ali Şeriatî, *Hiz. İbrahim İle Buluşmak*, Çev. M. Altunkaya, Fecr Yay, Ankara 2007, s. 120.

kurtulup özgürleşeceği,⁵¹ bu nedenle tasavvuf araştırmaları olmaksızın İslâm kültürünün derinliklerine nüfuz edilemeyeceği⁵² muhakkaktır.

Tasavvuftaki “el” metaforu, farklılıklar içinde birlik fikrini işler. Dolayısıyla Adem (as)’ın çocukları da ortak bir insani amaç için birleşebilirler. Bu imkân hukuk, ahlâk temelinde bir değişimin mümkün olduğunu gösterir. Mesnevi’nin üzüm hikâyesi buna işaret eder. Zira insanların gönül dili ortaktır. İnsanlar arasında diller üstü bir dil, bir insanlık dili oluşturmak mümkündür.⁵³ Buna göre diller üstü bir dil vardır ve bu dil insanlığın ortak acıları, ortak sevinçleridir. Dolayısıyla bir yönüyle şariat-ı garra-i Muhammediye’de sağlamca duran, diğer yönüyle 72 milleti dolaşan, onlara söz söyleyen, hitabeden bu ortak dildir:

همچو پرگاریم یکجا در شریعت استوار

پای دیگر سیر هفتاد دو ملت می کند

*Pergel gibiyiz biz bir ayağımız şeriatta sağlam,
Diğer ayağımız ise yetmiş iki milleti dolaşır.*⁵⁴

Şariat ayağı sabit kalmak üzere diğer ayağımız kıtaları, farklı toplumları kucaklar. Birlik fikri burada şekil birliği değil ruh birliğidir. İslâm irfanı (selefin zühd, takvâ ve dünya algısı), görüldüğü gibi bin küsur yıl öncesinden itibaren tarihsel süreçte insanlığın yitiği olan evrensel bir üst kültürel düzeye (transcultural state) ulaşmıştır. Nicolson’ın dediği gibi İslâm şâiri Mevlânâ’nın vefatından sonra doğmuş olan Hıristiyan şair Dante ve benzerleri bile bu irfânî seviyeye ulaşamamıştır.

ما برای وصل کردن آمدیم

نی برای فصل کردن آمدیم

*Biz birleştirmek için geldik
Ayırmak için gelmedik*⁵⁵

Mevlana’nın dediği gibi, ticari, iktisadi vs. sahalar nasıl birbirine yaklaşıyorsa aynı şekilde toplumların kalpleri de bu dil ve üslup üzerinden birbirine

⁵¹ M. İkbâl Lahorî, *İslâmî Benliğin İçyüzü*, Çev. A.Yüksel, Hece Yay., İstanbul, 1986, s.26.

⁵² Dr. Abdülhuseyn Zerrinkub, *a.g.e.*, önsöz.

⁵³ Mevlana, *a.g.e.*, s. 304, 306, 344.

⁵⁴ Firuzanfer Bediuzzaman, *Mevlana Celaleddin*, Çev. F.Nafiz Uzluk, İstanbul, 1985, s. IV.

⁵⁵ Mevlânâ, *a.g.e.*, 2.Deftter, s. 36.

yaklaşabilir. Bu yaklaşımla gök kubbeyi insanlık evine, insanlığı ise bir büyük aileye tahvil edecek bir irfân/tasavvuf siyaseti mümkündür.

İrfan/Tasavvuf Karakterli İslâmî/İnsanî Birlik

İslâm, düzen kurucu bir gayeye sahiptir. Dolayısıyla İslâmî Düzen, İslâmî Siyaset tabirleriyle karşılarız. Ayrıca bu, *muttakiler için ilahi bir vaad* (Nur 55)'dir. İslâm'ın yeni düzeni, teşekkül aşamasındadır lakin bu düzeni kim kuracaktır?

Göstergeler, bu düzeni irfân/tasavvuf temelinde ahlaklı siyaset adamlarının, muttaki siyasilerin kuracağına fakat bunun sancılı olacağına delalet etmektedir. Nitekim Mevlana'ya göre sancı, ümmetin gerçek rehberidir. Çünkü insanlığın 2 bin yıl önceki kurtarıcısı İsa (as)'ın gelişi de Muhammed (sav)'i müjdelmesi de Hz. Meryem'in sancısının neticesiydi.⁵⁶

Ümmetin, hiçbir dönemde rehbersiz kalmayacağı, Allah'ın nurunu tamamlayacağı⁵⁷, müminlere şefkatli, inkarcılara karşı güçlü bir topluluk göndereceği⁵⁸ bildirilmiştir. Ebu Davud'un Sünen'indeki her asra tanıklık edecek müceddid gönderileceği kaydı buna işaret ettiği gibi Divan Edebiyatı'nda insanlık yürüyüşünü anlatan kervân-sarbân⁵⁹ metaforu da bu gerçeği dile getirir.

Müslümanlar sözkonusu yeni düzeni Allah'ın temsilciliği ve İslâm'ın önderliği anlamına hilâfet, imâmet hatta velâyet kavramlarıyla ifade etmişlerdir. Tasavvufun manen devam ettirdiği bu misyon, Şia'da imamet ve rehberiyet kavramları ile karşılık bulur. *Sizi yeryüzünde halifeler yapan*⁶⁰, *Davud'a hilafet verip hakça hükmetmesini emreden*⁶¹ Allah, İbrahim'e; *Seni insanlara imam yapacağım* dedi ve ehil olanlar dışında, *bu görevi zalimlerin ulaşamayacağı*⁶² bildirdi.

Burada İslâm Dünyasında denge rolü oynayan yaygın eğilim olarak tasavvuf ve irfânın yeniden tanımlanması önemlidir. İlk Kur'ân neslinin referans-

⁵⁶ Mevlana Celeleddin-i Rûmî, *Fihî Ma Fih*, MEB Yayınları, Ankara 1994, s. 217.

⁵⁷ Saff 8.

⁵⁸ Maide 54.

⁵⁹ کاروان رفته منزل به منزل قصه صاریان مانده در دل / *Kervan konak konak gitti, Kervan başının hikayesi kaldı kalblerde*" Gulamhuseyn Umrani, <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13910713000059>

⁶⁰ Fatır 39.

⁶¹ Sad 26.

⁶² Bakara 124.

ları şüphesiz Kur'ân, Peygamber ve Zühhd/Takvâ anlayışıdır. Sonradan teşekkül etmeye başlayan Tasavvuf, sivil itaatsizlik yöntemleriyle bir itiraz hareketi olarak şekillenip, değerlere bağlılığı, sekülerleşmeye karşı muhalif tavrı, İslâmi ilkelerden sapmalara karşı muhacir duruşu temsil etti. İbn Haldun (ö. 1406)'un şer'î ilimlerden addettiği tasavvuf için klasik yazarlardan Serrâc (ö. 378) el-Lüma'da tasavvufun kaynağının güzel ahlakı öğütleyen ayet ve hadisler olduğunu belirtir.

Bu düşüncenin kurumsal silsileleri Ehl-i beyt'e dayanır. Horasanda şekillenen bu düşünce (irfânî tasavvuf), İslam coğrafyasında birleştirici, aşırılıkları engelleyici bir rol oynamıştır. Yesevilik Hareketi bu ekolün uzantısı olarak Anadolu'nun ve Balkanların hatta Afrika içlerine kadar geniş bir alanın İslamlaşmasında etkin rol oynamış aynı zamanda Tatarrufi sapmalara karşı tasavvufi denge oluşturmuştur. Bugün bu dengenin yenilenmesine ihtiyaç olduğu görülmektedir. Zira adâb, nezâket, muhabbet gibi ihmal edilmiş Nebevî değerleri diri tutacak, Müslümanların birbirine karşı işlediği şenaatleri engelleyecek, aşırılık gerçeği karşısında, vasatı temsil edecek bir güç ve önderlik beklenmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın *ğuluw* adını verdiği⁶³ bu hastalıkların, tekbirler eşliğinde yapılan katliamların önlenmesi, irfan ve tasavvuf zemininde İslâmi önderliğin varlığını gerekli kılamaktadır. İslâm milletleri içinde bulunduğu ahlâki ve irfânî krizden bu sayede kurtulabilecektir.

Sonuç

İslâm Dünyasında denge rolü oynayan yaygın eğilim olarak tasavvuf ve irfânın aşırılıkları önleyici bir ittifak zemini olarak yeniden tanımlanması ve yapılandırılması önemlidir. Sivil itaatsizlik yöntemleriyle bir itiraz hareketi olarak şekillenip, değerlere bağlılığı, sekülerleşmeye karşı muhalif tavrı, İslâmi ilkelerden sapmalara karşı muhacir duruşu temsil eden tasavvuf ve irfân hareketi, İslam dünyasının ve maneviyatını kaybetmiş, kalbi sökülmiş dünyanın içinde bulunduğu boşluğu doldurabilecek yetkinliktedir. Zira bu hareket silsileleri ehl-i beyte dayanan güçlü bir fikri/itikadi geleneği temsil etmektedir.

Bugün 3T eğilimleri olarak bilinen ve farklı hassasiyetlerin öne çıktığı yapılanmalar, zaman içinde ayrışmalara uğramış fakat gerçekte aynı kökten beslenen geleneklerdir. İslâmî eğilimler konusunda değer yönetimi yapılamama-

⁶³ Nisa 171; Maide 77.

diği için bu alanda oluşan boşluğu maneviyât spekülâtorleri doldurabilmektedir. İrfan ve tasavvuf, Hz. Peygamber'in çizdiği ana hattı temsil etmekle birlikte bugün kurumsal tasavvuf için kullanılan *tarikât* adı sahte tasavvufi hareketler yanında Hıristiyan, Musevî toplumlarda tezahür eden birçok inanç sapması için de kullanılmaktadır.

Dolayısıyla tasavvuf/irfân adına tedavüldeki bir kısım rayiç ve sahte yollar ile hakiki tasavvuf ve irfânın ilmî yöntemlerle tefrik edilmesi gerekir. Bunun için klasiklere müracaat edip, ilk zahidlerin yaşayışına bakılmalıdır. Böylece ehlullah ile ehl-i dünya, ehl-i hill ve'l-akd ile ehl-i hile ve'n-nakd birbirinden ayrılmış olacaktır. İslâm, düzen kurucu bir gayeye sahip olduğundan İslâmî Düzen'den söz edilebilir ve bugün bu düzen arayışları oluşum sürecinde şu önerilerle olgunlaştırılabilir:

Mevcut maneviyat kurumları ekonomik, sosyolojik vs. gelişmelere cevap üretebilecek boyutta bir yapıya kavuşturulmak suretiyle tatarruf hareketlerinin ayrıştırıcı, ötekileştirici yaklaşımlarına karşı tasavvuf hareketinin birleştirici⁶⁴ yaklaşımı yaygınlık kazanabilir. Tasavvuf düşüncesindeki vahdet-i vücudun sosyal yorumunun yapılarak İslâmî ve İnsani Birliğe hizmeti sağlanabilir. 3T Eğilimlerin maneviyat kurumları (*Teşeyyü'-Havza, Tasavvuf-Diyanet, Tesennün-Rabîta*), pozitivistimden arınıp irfanî/tasavvufî geleneği devam ettirerek tatarruf sorununu çözebilir.

⁶⁴ ما براي وصل کردن آمدیم نی برای فصل کردن آمدیم / Biz birleştirmek için geldik ayırmak için değil / Mevlânâ, a.g.e., 2.Defter, s. 36.

KAYNAKÇA

- Abdulati**, M. Ahmed, *İmam Muhammed Abduh'un Siyasi Düşüncesi*, Kahire, 1978.
- Beyan**, M.Hüseyn; *Mebâni-ye İrfan ve Tasavvuf*, Allame Tabatabai Üniv. Yayını, Tahran, 1374.
- Bolay**, Süleyman Hayri; *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları Ankara, 1994.
- Brzezinski**, Z.; *Kontrollden Çıkmış Dünya*, çev. H. Menemencioglu, İst. 1996.
- Cebecioğlu**, Ethem; *Seheriyât*, Erkam Matbaası, İstanbul, 2010.
- Gener** Cihangir, *Ezoterik/Batmî Doktrinler Tarihi*, Beyaz Yay, Ank. 2012.
- Firuzanfer**, Bediuzzaman; *Mevlana Celaleddin*, Çev. F.Nafiz Uzluk, MEB Yayını, İst, 1985
- Frager**, Robert; *Aşkır Asıl Şarap*, Gelenek Yay, İst, 2004.
- Garcia**, Jr.Manual; *İsyân Kuralları*, Çev. A. Parilyıldız, 2011 <http://www.sendika.org/yazi.php?3712>
- Guenon**, Rene; *İslam Maneviyatı Taoculuğa Bakış*, M. Kanık, İnsan Yay, İst, 1989.
- Gustave**, Le Bon; *Kitleler Psikolojisi*, Çev. H.İlhan, Alter Yayınları, Ankara 2000.
- Hani**, Muhammed b. Abdullah; *Behcetü's-Seniyye*, Çev. A.Akçiçek, Gonca Yay., İst. 1976.
- Huntington**, Samuel P.; *Biz Kimiz? Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı*, çev. A. Özer, İst. 2004.
- İsfehani**, Rağıb; *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Qur'an*, Beyrut, 1994, Daru'l-Qalem, Beyrut, 1412.
- Kemikli**, Bilal; *Türk İslam Edebiyatı*, Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kismir**, Yuhanna; *Felasifetu'l-Arab-Ebu'l-Ala el-Maarri*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1985.
- Kureysi**, Ali; *Malik b. Nebi'de Toplumsal Değişim*, Çev. Mustafa Altunkaya, Ekin Yay, 2002.
- Lahori**, Muhammed İkbâl; *İslamî Benliğin İçyüzü*, Çev. A.Yüksel, Hece Yay., İstanbul, 1986.
- Lipson**, Leslie; *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, çev. J. Ç. Yeşiltaş, İstanbul, 2000.
- Mitchel**, Richard; *The Society of the Muslim Brothers*. London 1969.
- Mutahhari**, Murtaza; *Mecmua-i Asar*, Sadra Yayınları, Tahran, 1385, C. 23.
- Nicholson**, Reynold; *The Mystics of İslâm*, Routledge, Kegan Paul, London, 1914.
- Onat**, Hasan; *Kral Çıplak*, İki bin yirmi üç Dergisi, Ankara, 2012.
- Panel Bildirileri, *Yaşamı Seçin Nükleerden Vazgeçin*, EMO Yayını, Ankara 2011.
- Rumî**, Mevlana Celaleddin, *Rubaiyat*, MEB Yayınları, Ankara 1994.
- Said Havva**, *Eğitim Risalesi, Fi Afaki't-Tealim*, 1980, Mektebetü Vehbe.
- Seccadi**, Seyyid Ziyaüddin; *Mebani-ye İrfan ve Tasavvuf*, İnsani İlimler Yayını, 1374
- Smerkandî**, Ali b. Yahya; *Bahru'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi KAP Böl. 106-109.

- Sharon**, Moshe Sevilla; *İsrail Ulusunun Tarihi*, Kudüs: Graph Press, 1981.
- Şeriati**, Ali; *Hz. İbrahim İle Buluşmak*, Çev. Mustafa Altunkaya, Fecr Yay, Ankara 2007.
- Yahya**, Harun; *Yahudilik ve Masonluk*, Vural Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Zerrinkub**, Abdülhuseyn; *Costecu der Tasavvuf-i İnan*, Emir Kebir Yayınları, Tahran, 1369.

İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri

Adnan GÜRİSOY*

Özet: İbn Sîna, bilgi ve nübüvvet teorisinin merkezî kavramlarından biri olan sezgisel bilgiyi aklî bir temelde ele almıştır. Bu aklî temeli, üç noktada ortaya koymak mümkündür. Bunlardan birincisi, filozofun varlık görüşünden kaynaklanan ve bilgi teorisinin de dayandığı temel ilkelerden biri olan, “varlığın düzeninin kıyâsî olduğu” düşüncesidir. İkinci husus, sezgisel bilginin tanımında yer alan “orta terimin bilinmesi” ve “bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşılması” unsurlarıdır. Üçüncüsü ise, sezgisel bilginin en yüksek formu olarak görülen nebevî bilginin, peygamberin aklî gücüne ait mükemmel sezgi yetisine dayandırılmış olmasıdır. Bu makalede söz konusu üç husus, İbn Sînâ’nın eserlerinden hareketle ortaya konulup filozofun sezgisel bilgiye bakışı belirginleştirilecektir ki, bu, İbn Sînâ felsefesinin mistik boyutu ile ilgili tartışmaları değerlendirmek açısından önemli bir konuda bulunmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Sezgi, Sezgisel bilgi, Orta terim, Akledilir, Kutsî Akıl, Nebevî bilgi, Mistisizm.

Abstract: Intuitive knowledge is one of the basic concepts of Avicenna’s theories of epistemology and prophecy, which was explained by him on an intellectual base consisting of three main subjects. First is the idea of “the order of beings is syllogistic” which is one of the principles of Avicenna’s epistemology and also stems from the philosopher’s ontological theory. Second subject consists of the concepts of “middle term knowledge” and “to reach the unknown through the known”, both of which also take part in definition of intuitive knowledge. The third subject is the attribute of prophetic knowledge, which is conceived as the highest form of intuitive knowledge to the excellent intuitive faculty of the prophet which stems from his intellectual power. In this article these three subjects will be examined on the basis of Avicenna’s own works and his approach to intuitive knowledge will be clarified, which are important with regard to the discussion concerning the mystical dimension of Avicenna’s philosophy.

Keywords: Intuition, Intuitive knowledge, Middle term, Intelligible, Sacred Spirit, Prophetic knowledge, Mysticism.

Giriş

Felsefe tarihinin değişmeyen temel meseleleri vardır. Bu meseleler, çeşitli felsefî geleneklerde farklı kavramlar üzerinden düşünmenin konusu olabilmek-

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Doktora Öğrencisi. İletişim: adnangursoy@gmail.com.

tedirler. Sezgi kavramı, bu değişmeyen temel meseleler ile ilgisi bakımından felsefe tarihi boyunca varlığını korumuş kavramlardan biridir. Nitekim H. Poincare, bu durumu “Şaşılacak şey, eskilerin eserlerini okuyacak olursak, onların hepsini sezgiciler arasında saymak durumunda kalırız.” sözüyle ifade etmektedir.¹

Sezgi, varlık ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel ilişkileri bir anda kavramayı, hatta bazen bütün bir gerçekliği, gerçekliğin nihaî ve en yüksek kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan bir yeti olarak tanımlanmıştır.² Felsefe tarihi boyunca farklı anlamlarda kullanılmış bir kavram olan sezgi, tüm insanî bilme tecrübelerini kuşatma iddiasındaki epistemolojilerin temel kavramlarından biri olagelmıştır. Kavrama yüklenen farklı anlamlar, sezgi ile ulaşılan bilginin kapsamı ve mahiyetini değerlendirmek noktasında belirginleşir.

Sezgi kavramının felsefede geniş bir anlam alanına sahip olması ve çeşitli disiplin ve alanlarda farklı anlamlara gelmesi, bu kavramın bir filozof tarafından hangi anlamda kullanıldığı konusunda dikkat göstermeyi gerekli kılar. İbn Sînâ felsefesinde sezgi kavramının karşılığı, filozofun özel bir anlam yükleyerek bilgi teorisinin merkezine koyduğu “hads” kavramıdır.³ Sezgi, İbn Sînâ felsefesinde, bilgi teorisinden psikolojiye, ahlak felsefesinden metafiziğe, nübüvvet teorisinden felsefe tasavvuruna kadar pek çok önemli alanı ilgilendirmektedir.⁴ Bu nedenle sezgi ve sezgisel bilginin mahiyetini doğru anlamak, özel olarak İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin, genel olarak ise tüm felsefî sisteminin doğru anlaşılması için önem arz etmektedir.

¹ Poincare, Henry, *Bilimin Değeri*, (çev. Fethi Yücel), MEB Yay, İstanbul 1989, s.7.

² Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay, 2. Basım, Ankara 1997, s. 612. Sezgi kavramının felsefe tarihinde ve farklı disiplinlerde kazandığı anlamlara ilişkin bkz. Rorty, Richard, “Intuition”, *Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), c. IV, The Macmillan Company, New York 1967, s. 204-212

³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ et-Tabîyyât (II) Kitâbu'n-Nefs*, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975, s. 219-220; a.mlf., *Risâletu Ahvâli'n-Nefs*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-Nefs* içinde, Kahire 1952, s. 122-123; a.mlf., *Kitâbu'l-Hidâye*, (nşr. Muhammed Abduh), *Mektebetü'l-Kahire el-Hadîse*, Kahire 1974, s. 293; a.mlf., *el-Mübâhâsât*, (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1413/1992, s. 72-73, 107, 112; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-*, (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay, İstanbul 2013, s. 480.

⁴ Gutas, sezgi kavramının İbn Sînâ'nın yalnızca bilgi teorisinin değil, bütün felsefî sisteminin merkezi kavramı olduğunu düşünmekte ve sezgi teorisini, İbn Sînâ felsefesinin “çekirdek teorisini” olarak değerlendirmektedir. Gutas, Dimitri, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.113-114; a.mlf., *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden Brill, 1988, s. 160, 169.

Günümüz İslam felsefesi çalışmalarında, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini genel hatlarıyla ortaya koyan eserler bulunmaktadır. Bu eserlerde, sezgi kavramının önemine ve merkezi yerine işaret edilmekte, ancak kavramın kapsamına ve bu merkezi rolün hangi konular üzerinden, ne şekilde gerçekleştiğine dair yeterli analizler bulunmamaktadır.⁵

Bu makalede İbn Sînâ felsefesinde bilgi teorisinin önemli bir vechesi olan ve nübüvvetin imkânının açıklanmasında istihdam edilen sezgisel bilginin akli karakterini incelemeye çalışacağız. Bunun için önce sezgi ve sezgisel bilgi kavramlarını ve bu kavramların dayandığı ilke ve unsurların işaret ettiği akli-mantıkî zemini inceleyeceğiz. İkinci olarak İbn Sînâ'nın sezgi kavramını nebevî bilginin imkânını göstermek ve akli bir açıklamasını yapmak üzere kullandığını vurgulayacağız. Üçüncü olarak, "hads" kavramının akli sezgi anlamına geldiğini ve mistik sezgi şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığı noktasındaki düşüncelerimizi paylaşacağız.

⁵ Sezgi konusuna odaklanan araştırmacılar arasında Dimitri Gutas, müstesna bir yere sahiptir. Gutas, İbn Sînâ'nın sezgi teorisini, *Avicenna and Aristotelian Tradition* kitabının "Avicenna's Studies, Methods of Learning: Intuition" başlıklı bölümünde ve "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı" başlıklı makalesinde incelemiştir. Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, s. 159-176; a.mlf., "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", s. 113-147. Gutas, söz konusu çalışmalar ile günümüz araştırmacılarının dikkatini konu üzerine çekmeyi başarmıştır. Nitekim İngilizce literatürdeki pek çok eserde, İbn Sînâ felsefesinde sezgi konusuna ilişkin incelemelerde, Gutas'ın söz konusu eserlerine ve fikirlerine sıkça atıflar yapıldığı görülmektedir. Pek çok örnek arasından bkz. Goodman, Lenn E, *Avicenna*, London and New York: Routledge 1992, s. 181 (80. dn); Adamson, Peter, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, Leiden, 2004, s. 91-92 (10. dn); McGinnis, John, *Avicenna*, Oxford University Press, New York 2010, s.147-148, 250. Türkçe literatürde konuyu müstakil olarak ele alan, Şaban Haklı'nın, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi" başlığını taşıyan makalesinin yanı sıra İbn Sînâ'nın bilgi veya nefis teorisine ilişkin çalışmalarda sezginin filozofun bilgi teorisi içindeki önemine işaret edildiğini görmekteyiz. Bu çerçevede Ali Durusoy'un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* ve Ahmet Kamil Cihan'ın *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi* eserleri, düşünme ve sezgi kavramları arasındaki ilişkiyi incelemekle yetinmektedir. Hidâyet Peker'in, *İbn Sînâ Epistemolojisi* ve Bilal Kuşpınar'ın *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* başlıklı doktora tezleri diğer eserlerde gördüğümüz tasviri anlatımın ötesine geçerek sezgi kavramının İbn Sînâ'nın bilgi ve nübüvvet teorileri içindeki yerine ilişkin değerlendirmeler içermektedir. Haklı, Şaban, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *HÜİF Dergisi*, 2007/1, c. 6, sy. 11, s. 35-52. Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, MÜİF Vakfı Yay, İstanbul 1993, s.132-136; Cihan, Ahmet K., *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s.67; Peker, Hidâyet, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, Arasta Yay, Bursa 2000; s. 123-127. Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay, Ankara 2001, s. 110-132.

1. Sezgisel Bilgi ve Aklî Karakteri

Arapça'da sözlük anlamı, "vehmetmek, hayal etmek, kastetmek, hızlı ve doğru yürümek, bir işin veya olayın sonucunu tahmin etmek, hızlı yürüyüş, çabuk kavrayış"⁶ olan "hads", Türkçe'de "sezgi" veya "aklî sezgi" şeklinde, İngilizce'de "intuition" ve "insight" ile karşılanmaktadır.⁷ Bir İslam felsefesi terimi olarak "hads", "zihnin, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle ilkelerden (mebâdî) sonuçlara (metâlib) vasıtasız olarak hızla intikal etmesi ile gerçekleşen bilmeyi" ifade etmektedir.⁸ İbn Sînâ, sezgi kavramını özellikle mantık, psikoloji disiplinlerinde ele almıştır. Kavram çeşitli üslup ve özelliklere sahip eserlerde farklı ifadelerle betimlenmektedir. Bu bağlamda, sezgi zihnin akletme eylemini kendiliğinden ve en iyi şekilde yapmasını;⁹ düşünme sürecinin en hızlı ve emin bir şekilde gerçekleşmesini ifade eder ve akledilir suretin (orta terimin) bir anda elde edilmesi anlamına gelir.¹⁰ İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât'ta, sezgi kavramının akletme sürecindeki yerine işaret etmektedir. Sezgi burada, "orta terimin zihinde bir anda görünmesi" şeklinde tanımlanmıştır: "Sezgi, insan zihninde orta terimin bir anda (def'aten) görünmesidir (temessül). Bu sonuç, ya talep ve isteğin(şevk) hemen akabinde (ancak) bir hareket olmadan elde edilir, ya da bir istek (iştîyak) ve hareket olmaksızın meydana gelir ve sezgi ile orta terim veya onun konumunda olan görünür."¹¹ Bu tanımlar çerçevesinde sezgi kavramının İbn Sînâ epistemolojisinde, akleden (insan), akledilir (bilgi) ve faâl akıl (bilginin kaynağı) arasındaki ilişki noktasında önemli kavramlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin iki veçhesi olan istidlal ve

⁶ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, (haz. Hasan Hilmi Efendi), c.2, Bahriye Matbaası, 1305, s.893.

⁷ H. Davidson, "insight" kavramını sezgi(hads) anlamında; "intuition" kavramını ise "bilinç/zihin" anlamında kullanmaktadır. Davidson, Herbert, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect*, Oxford University Press, Toronto 1992, s. 95-126. Latince kökü "intueor", "bakmak, görmek, dikkatini vermek, bir anda yakalamak" anlamına gelen kavram, Almanca'da "anschauung", Fransızca'da "intuition" şeklindedir. Öktem, Ülker, "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", *AÜDTCF Dergisi*, (2000), c. 40, sy. 1-2, s. 160.

⁸ Bu tanımın, İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesinde, İbn Sînâ metinlerinden hareketle yapıldığı anlaşılmaktadır. Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Tarîfât*, "Hads", y.y., t.y, s. 82; Hökelekli, Hayati, "Hads", *TDVİA*, c. 15, s. 68.

⁹ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ İkinci Analitikler-Burhân-*, (çev. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006, s.200.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ en-Nefs*, s. 219-220; a.mlf., *Risâletu Ahvâli'n-Nefs*, s. 122-123; a.mlf., *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 293; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-*, s. 480.

¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Kahire 1960, c. 2, s. 393-394.

ittisal süreçlerinde sezgi kavramını merkezi bir yere yerleştirmektedir.¹² Bu bağlamda İbn Sînâ sezgi kavramı için, “aklî ittisal”, “Rabbanî bir ilhâm” ve “ilahî bir feyz” ifadelerini kullanmaktadır.¹³ Öyle anlaşılmaktadır ki, ittisalın insan aklı açısından ifadesi sezgi; faâl akla nispeti bakımından ifadesi “ilahî feyz”(el-feyzü'l-ilahî)dir.¹⁴

Şimdi sezgiye ilişkin bu tanım ve tavsiflerin dayandığı kavramlar ve ilkelere incelemeye ve bu inceleme sayesinde sezgisel bilginin mahiyet ve değerine ilişkin birtakım sonuçlara ulaşmaya çalışacağız.

Semâvî akıllar tarafından bilinen veya düşünülen bütün bilgilere “akledilirler” denilir.¹⁵ Akledilirler, tam, ezeli ve değişmez bir bilgi bütünü olup, insanın, bilginin kaynağı olarak görüp yönelmesi gereken yönü işaret etmektedir. İnsânî nefsin ilkesi olan semâvî akıllar, varlığın bilgisine mükemmel olarak sahiptirler. Bu özellik onların, varlığı sebebinden bilmeleri ile ilgilidir.¹⁶ Dolayısıyla aklî nefis, ancak semâvî akıllara yöneldiği takdirde akledilirin bilgisini elde eder. Çünkü akledilirler insan nefsinde önceden bulunmaz, elde edildiğinde ise sürekli olarak muhafaza edilemez. İbn Sînâ bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: “Her orta terim, insan için bilinmeyen bir akledilir sûrettir. Bu sûretlerin haznesi (deposu) faâl akıldır. Dolayısıyla insanî nefis, semâvî akıllara yönelmediği takdirde hiçbir aklediliri elde edemez.”¹⁷ Şu halde, insanın bilgisine kesinliğini veren orta terimlerin elde edilmesi, ancak faâl aklın feyzi ile mümkün olmaktadır.

¹² Burada “istidlal süreci” ile aklî nefsin feyzin kabulüne hazır hale gelmesi için gerekli olan teorik çaba ve düşünme sürecini; “ittisâl süreci” ile de akledilirin faâl akıldan feyzinin gerçekleşmesi aşamasını kastediyoruz.

¹³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 107; a.mlf, *Risâle fi'l-Kelâm ale'n-Nefsi'n-Nâtika*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-Nefs* içinde, Kahire 1952, s. 197.

¹⁴ Gutas, “İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafiziği”, s. 39.

¹⁵ Akledilirler, birincil akledilirler ve ikincil akledilirler olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sînâ terminolojisinde “birincil akledilirler” kavramı, genel felsefî literatürdeki anlamından farklıdır. Şöyle ki, genel felsefî literatürde birincil akledilirler, “insan, ağaç, taş” gibi dış dünyada varlığı bulunan ve onlara yüklem olabilen kavramları ifade eder. (Örneğin, “Ahmet insandır.”) İkincil akledilirler ise, dış dünyada kendilerine yüklem olabilecekleri bir karşılıkları olmayan tümel ve soyut kavramlardır. (Örneğin, “İnsan türdür.”) İbn Sînâ terminolojisinde birincil akledilirler, aklın hiçbir çaba harcamaksızın sahip olduğu bedihî mantık ilkelerini ifade etmektedir. (Örneğin, “Bütün, parçadan büyüktür.”) İkincil akledilirler ise, aklın birincil akledilirlerden hareketle ulaştığı kazanılmış tümel bilgileri ifade etmektedir. Kutluer, İlhan, “Ma'kul”, *TDVİA*, c.27, s. 459.

¹⁶ “Sebebini bilmek” ile “sebebinden bilmek” arasında farkla ilgili bkz. Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yay, İstanbul 2010, s. 235-256.

¹⁷ İbn Sînâ, *Risâletu Ahvâli'n-Nefs*, s. 122.

Sezgisel bilginin aklı karakterinin anlaşılması için, bu bilginin ontolojik dayanağını olan “varlığın düzeninin kıyasî olduğu” ilkesinin bilinmesi gerekir.¹⁸ İbn Sînâ’ya göre, akledilirler arasındaki ilişki mantıkî yani kıyasî bir özellik taşır. Akledilirler, varlığın bir ifadesi olduklarından varlığın yapısı da kıyasî bir düzeni oluşturur,¹⁹ dolayısıyla varlığın bilgisine ulaşmak için bu düzenin takip edilmesi zorunludur. Buna göre, mantık, yalnızca felsefe tahsil edenler için zorunlu bir araç olarak sağladığı yarar dolayısıyla değil, akledilirlerin birbiriyle ilişkili olduğu bağlayıcı ilkeyi yansıttığı için vazgeçilmezdir. Bu ilkeye göre, insanın akledilirlerle ulaşmak için, akledilirleri ifade eden her bir önermeyi doğrulayan kıyasları takip etmesi gerekir. Bu, büyük ve küçük öncülün birbirleriyle ilişkisini sağlayan orta terimin bulunmasını gerektirir ki, bu keşfin İbn Sînâ’nın bilgi teorisindeki ismi sezgidir (hads).²⁰

İbn Sînâ felsefesinde sezgisel bilginin, kıyasta bize neticeyi verecek olan ve asıl itibariyle bir akledilir sûreti temsil eden orta terimin bir anda zihne görünmesini ifade etmesi, söz konusu bilginin aklı karakterinin temellerinden biridir. Çünkü orta terim, bilgimizin kıyasî düzen içinde, sebeplilik ilişkisini esas alarak gerçekleştiğini ifade eder. Sezgisel bilginin kesinliğini sağlayan da budur. İbn Sînâ, bu düşünceden hareketle sezgisel bilgiyi kesin aklı bilgi; bu bilginin mukabilini ise “taklidî bilgi” olarak tavsif etmiştir. Burada taklidî bilgi, orta terimin doğrudan bilinmesini içermeyip bir otoriteye dayalı olarak tasdik etmeye dayanması nedeniyle sezgisel bilgi ile karşıt konumlandırılmıştır. İbn Sînâ bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“İnsanlar arasında hiç sezgi yeteneği olmayan insan olduğu gibi, bütün konularda ya da pek çok konuda sezgisel olarak doğru bilgiye ulaşan ve sezgi ile bilgiye ulaşma hızı çok yüksek insanlar da vardır. İşte bu yüksek düzeydeki insanların nefislerinin, son derece temiz (şiddu’-s-safâ) olduğunu ve aklı ilkelerle (mebâdî) güçlü iletişiminden (ittisal) dolayı sezgi ile aydınlatılarak (yeşteile hadsen) desteklenmiş (müeyyed) olduğunu söyleyebiliriz. Bu nefsin her şey konusunda faâl akıldan gelenleri kabul edici olmasının ve ondan gelen tümel suretlerin kendinde irtisamının mümkün olduğunu kastediyorum. Bu durum bütün_orta terimleri kaplamına almasını ve herhangi bir otoriteye dayanmayan bir irtisam tarzında bir anda (def’aten) meydana gelmesini ifade eder. Çünkü nedenleri ile bilinen

¹⁸ Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”, *İbn Sînâ’nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 216-217.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, s. 107.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ en-Nefs*, s. 219-220; a.mlf., *Risâletu Ahvâli’n-Nefs*, s. 122-123; a.mlf., *Kitâbu’l-Hidâye*, s. 293.

şeylerde otoriteye dayalı (taklidîyyen) bilme, akli bakımdan kesin doğru olmayı (yakiyn) gerektirmez.”²¹

İbn Sînâ, orta terimi elde etmenin yollarını, “anlama ya da sezgi”,²² “öğretim ya da sezgi”²³ ve “düşünme(fikir), sezgi ya da anlama (fehmi)”²⁴ şeklinde farklı terimlerle ifade etmiştir. Bu ifadelerde “sezgiyi” mukabili olan “düşünme, öğrenim, anlama, araştırma” kavramlarından ayıran vasfının belirginleştirilmesi gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, bilinenden bilinmeyene, öncüllerden sonuçlara aşamalı olarak giden öğrenim, fikir, araştırma gibi anlama faaliyetlerinin mukabili olarak sezgi, bu aşamaları kendiliğinden ve bazen de bir anda geçerek sonuca ulaşan akli yeti/fiildir. Bu bakımdan sezgi, insan zihnini neticeye götüren süreçlerin tek tek gerçekleştiği anlama edimlerinden farklı olarak anlamının bildik süreçlerini görünür olmaktan çıkaracak derece hızlı olmasını ifade etmektedir.²⁵

İbn Sînâ’ya göre ilim, sebebi (illet) bilmektir.²⁶ Dolayısıyla bir şey ancak sebepleri bilindiğinde gerçek anlamda bilinmiş olur. Bu bakımdan orta terimi bulmak, sebebi bilmek demektir. Diğer bir ifadeyle, orta terim, sebebi bilmemizi mümkün kılarak hakiki ilmi verdiği için, kıyas sürecinde birinci hedef orta terimi bulmaktır. Orta terim, büyük ve küçük terimler²⁷ arasında bağlantı kurmayı

²¹ İbn Sînâ, *age*, 220. Sezgi, ayrıca nübüvvetin imkânının açıklamasında ve nebevî bilginin akli açıdan temellendirilmesinde kullanılmıştır. Bu konuyu bir sonraki başlık altında inceleyeceğiz.

²² “İnsanın, akli bilgiye ulaşması, orta terimin elde edilmesi ile mümkündür; orta terim düşünme, sezgi ve anlama ile elde edilir.” İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 26.

²³ “Akledilir şeyleri (el-umuru’l-ma’kule) elde etmek ancak kıyastaki orta terimin elde edilmesi ile olur. Orta terimin elde edilmesinin(husûl) iki yolu vardır. Birincisi sezgidir ki bu, insan zihninin kendiliğinden (bizatihi) orta terimi bulup çıkarma (istinbat) fiilidir. İkincisi öğretimdir. Aslında öğretimin (talim) dayandığı ilkeler de (mebadi) sezgi ile bulunur. Diyebiliriz ki, şeyler (umûr) sonunda uzmanların (erbâb) sezgi ile bulup çıkardığı ve öğrenenlere aktardığı sezgilere dayanır.” İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ en-Nefs*, s. 219.

²⁴ “Bütün öğretim ve öğrenimlere konu olan akli şeyler olduğuna göre bu öğrenim, ya fikir, ya sezgi ya da anlama(fehmi) yoluyla olacaktır.” İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 10.

²⁵ İbn Sînâ *Risâletu’t-Tayr* eserinde, kuşun uçmak, esaretten kurtulmak ve gayesine ulaşmak için ihtiyaç duyduğu veya sahip olduğu “kanatlar” ile insanın sahip olduğu “sezgi” yetisini; bu şekilde kanadı olmayan kişinin sürünmesi ile “fikir” yolunu; kanatları olmadığı için başkasının yardımına başvurmak zorunda kalması ile de “öğretimi” kastetmiştir. es-Savî, Ömer b. Sehlan, *Risâletu’t-Tayr Şerhi*, 136-137; *Şarihi Meçhul Risâletu’t-Tayr Şerhi*, s. 166-167.

²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 33-34. Sebeplilik ilkesinin, İbn Sînâ’nın bilgi teorisi bakımından önemi için bkz. Türker, *a.g.e.*, s. 181-202.

²⁷ Bir kıyasta üç terim bulunur. Büyük terim, kıyasta kapsamı en geniş olan terimdir ve sonuç önermesinde yüklem olur. Küçük terim, kapsamı en az olan terimdir ve sonuç önermesin-

(neden birliğini bulmayı), böylece büyük terimdeki hükmün, küçük terim için de geçerli olduğu sonucuna ulaşmayı sağlar. Bu sebeple kıyasta asıl işlev orta terime aittir; orta terim bilinmiyorsa delile sahip olamayız. Öyle ki, kesin bilgiyi elde etmek için zorunlu olan burhânın esasını da, neticenin ispatını sağlayan orta terim teşkil etmektedir.

İnsan zihni, bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, "her zihinsel öğretim ve öğrenim, önceki bir bilgiyle gerçekleşir."²⁸ Buna göre, hem kavram bilgisi (tasavvur) hem de yargı bilgisi (tasdik), bilinmek istenen şeyin özelliğine göre, önceden sahip olunan bir bilgiyi gerektirir. Elde edilecek bilgi ister bir başkasından öğrenilsin, ister insanın bizzat kendi çıkarımına dayansın, bu ilke geçerlidir:

"Her türlü zihinsel ve düşünsel öğretim ve öğrenim, daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir. Bana göre öğrenme ve öğretmenin zihinsel olarak nitelenmesi, düşünsel(fikri) olarak nitelenmesinden daha uygundur. Çünkü zihinsel, düşünselden, sezgiselden (hadsî) ve anlamaya dayalı olandan (fehmi) daha geneldir. Düşünsel, bir tür taleple olan demektir. Dolayısıyla düşünselde talep edilen bir şey olur ve nefis, kıyasın yapılmasında zikredildiği şekilde orta terimi talebe doğru hareket eder. Nefis, orta terimi buluncaya kadar birbiriyle ilişkili şeylere uğramaya devam eder. Sezgisel ise talep edilen şey zihne görüldüğünde orta terimin herhangi bir talep olmaksızın zihinde canlanmasıdır. Bu çoğunlukla gerçekleşir. Yahut iki öncülden biri, zihne görünür ve görünen bu öncüle ya küçük ya da büyük terim bir anda eklenir, böylece herhangi bir fikir ve talep olmaksızın sonuç ortaya çıkar."²⁹

İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi, zihinsel terimi sezgisel olanı içermektedir,³⁰ o halde sezgisel bilgi bu ilke ışığında düşünülmelidir. Bu ilkenin sezgisel bilgi için de geçerli olması, sezginin aklî karakterinin akıl yürütmede (fikir) olduğu kadar açık olduğunu ortaya koymakta böylece sezginin bilgi teorisi içindeki yeri mistik ve müphem bir temele değil, felsefî bir temele

de konu olarak bulunur. "Bütün insanlar ölümlüdür." (büyük öncül); "Sokrates insandır." (küçük öncül) İşte bu iki öncülden hareketle aklımız, insan olma nedeninde birleştiklerinden dolayı büyük terim olan "ölümlülük" vasfının, küçük terim olan "Sokrates'e" iletilmesini sağlayarak, "Sokrates de ölümlüdür." (sonuç) şeklinde yargıya ulaşır.

²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 7.

²⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 8,10. "(Zihinsel öğretim ve öğrenim, iki insan arasında olabileceği gibi iki farklı yönden bir insan ile kendisi arasında da olabilir. Böyle bir insan, mesela kıyastaki orta terimi sezmesi yönünden öğreten olurken, kıyastan sonucu çıkarması yönünden öğrenen olur."

³⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 9.

dayandırmaktadır.³¹ Şu halde sezgisel bilginin elde edilmesinde de, önceden bilinenler temel alınmakta; diğer bilgilenme süreçlerinden farklı olarak bu bilgide aklî nefsin kendiliğinden, bir süreç ve tereddüt yaşamaksızın hızla gerçekleştiği akletme eylemi olmaktadır. Dolayısıyla, aklî sezgi, bilgi edinilecek konuda birtakım ön bilgilere ve ilkelere sahip olmayı şart olarak görmekte ve bu yönüyle mistik sezgiden ayrılmaktadır.³²

2. Nebevî Bilginin Aklî Açıklaması Olarak Sezgi

İbn Sînâ, nübüvvet konusunu aklî bir temelde ele almakta ve peygamberin sahip olduğu idrâk yetileri bağlamında öncelikle nübüvvetin imkânına işaret etmektedir. Nitekim filozof, insanların sezgi yetisi bakımından derecelerine işaret ettiği pasajların pek çoğunda konuyu peygamberin bu yeti bakımından insanların en üstün olduğu noktasına getirmektedir.³³ Bu durum bir başka açıdan, peygamber ile diğer hakikat arayıcıları, nicelik ve nitelik bakımından iki yönde görülebilecek olan bir derece farkı olarak görmek demektir. Nicelik farkı sezilen orta terimin sayısını; nitelik farkı ise orta terimin sezilme hızını ifade etmektedir.

İbn Sînâ vahiy kavramını, “faâl akılda mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer etmesi (irtisam)” şeklinde tanımlamıştır.³⁴ Görülüyor ki vahiy kavramı, sezgi kavramından hareketle tanımlanmıştır. Çünkü “akledilirlerin bir anda zihinde yer etmesi” sezgi kavramının tanımıdır. Dolayısıyla nebevî bilgi, akledilirlerin orta terimleri ihtiva eden kıyasî düzeni dâhilinde kazanılması anlamında sezgisel bilgi kapsamındadır. İbn Sînâ vahiyyle gelenin akla uygunluğunu, bilgi teorisinin merkezi kavramı olan ve her aşamada aklî karakterine işaret ettiği sezgi kavramı ile açıklamaktadır. Bu nedenle filozo-

³¹ Nitekim İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*'ta sezgiyi bu ilkeyi zikrederek tanımlamıştır: “Sezgi (hads) bilinmek istenen zihne görüldüğünde, zihnimizin bizi bu bilgiye ulaştıracak olan orta terimi bulmaya yönelik hareketinin hızlılığıdır. Kısaca sezgi, bilinenden bilinmeyene intikalin hızla gerçekleşmesidir.” İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985, s.168.

³² Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin, İbn Tufeyl ve Gazzâlî tarafından bulanıklaştırıldığını; İbn Sînâ'nın teorisinde yer alan sezgi yoluyla en yüksek bilginin elde edilmişindeki aklî mekanizmayı göz ardı etmiş ve Gazzâlî'nin başlattığı “mistik hale getirme faaliyetini” devam ettirmiştir. Gutas, Dimitri, “İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrûkî Felsefesi”, *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 94,110-112; krş. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, (çev. Derya Örs), *Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan* içinde, İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 9-88.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ en-Nefs*, s.219-220.

³⁴ İbn Sînâ, *Fî Aksami'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u Resâil Fî'l-Hikme ve't-tabîyyât* içinde, Dârû'l-Kabes, y.y, 1406/1986, s. 85.

fun nübüvvet ile sezgi arasında kurduğu bu ilişkiyi anlamaya çalışmamız gerekir.

İbn Sînâ, peygamberlik olgusunu açıklarken, peygamberin üstün hususiyetlerini kapsayan “nebevî güç” kavramını kullanır. Buna göre, peygamberin yetkinliğinin ve insanların en üstünü olmasının nedeni, onun yaratılıştan sahip kıldığı nebevî güçtür (el-kuvvetu’n-nebeviyye). Peygamber nefsinin sahip olduğu “üç özellik” ve bu özelliklerin toplamını ifade eden “nebevî güç”, peygamberin nazarî ve amelî kuvvetleri bakımından insanın ulaşabileceği en üstün yetkinliğin bir ifadesidir.³⁵

Nebevî güce ait üç özellik şunlardır: Birincisi aklî kuvvetin sezgi yetisinin en üst seviyede olması; ikincisi mükemmel ve çok güçlü bir mütehayyile gücü; üçüncüsü de peygamberin tabiatı değiştirme gücü yani mucizenin zuhûruyla tabii hadiselerin seyrine müdahalede bulunabilecek kadar güçlü bir nefse sahip bulunmasıdır.³⁶ Peygamber, sahip olduğu üç özellik bakımından diğer insanlar tarafından ulaşılamaz bir zirveyi temsil etmektedir.

Bu özelliklerden birincisi ve en üstün olanı aklî güce ait sezgi yetisinin mükemmelliğidir. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre, peygamberin bilgisi sahip olduğu üstün sezgi yetisi göz önünde bulundurularak açıklanabilir:

“Peygambere mahsus gücün(el-kuvvetu’n-nebeviyye) üç özelliği vardır. ... Birinci özellik, aklî güce aittir. Bu güç sayesinde söz konusu insan, son derece güçlü olan sezgisi (hads) yoluyla, birincil akledilirlerden ikincil akledilirlere, başka bir insanın öğretmesi olmaksızın, faâl akılla olan ilişkisinin gücü (li-şidde) sebebiyle en kısa sürede ulaşır. ... Hiç şüphesiz sezgi, akıllı kimselerin reddettiği bir şey değildir. Sezgi, herhangi bir öğretim olmaksızın kıyastaki orta terimi kavramaktır(tefattun). Şayet insan düşünürse, bütün bilgilerin sezgi yoluyla geldiğini (görür)”³⁷

³⁵ “Nazarî ve amelî kuvvetleri ile yetkinleşen ancak başkalarının yetkinleşmesini sağlayacak kadar güçlü olmayanlar veli; başkalarının yetkinleşmelerini sağlayacak kadar güçlü olanlar ise nebidirler. Kuşkusuz nebiler, en mükemmeli temsil ederler. Çünkü mutlak kemâl, tam ve tamında üstünde olmak demektir.” İbn Sînâ, *A'lâ Suresi Tefsiri*, s. 239.

³⁶ İbn Sînâ, bu özelliğin tek bir insanda toplanmasının mümkün olduğunu, bununla birlikte bu özelliklerden bazılarını ve farklı derecelerde sahip insanların da bulunmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Üç özelliğe mükemmel seviyede sahip olan peygamberi ise, peygamberlerin en üstünü olarak tavsif etmektedir. “...İşte bu kimse, bilhassa bahsedeceğim diğer özellikler de bu özelliğe eklendiği takdirde, peygamberlerin en değerlisi ve en yücesidir.” İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (nşr. Abdullah Nûrânî), İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî - Dânişgâh-ı MacGill, Şube-i Tahran, Tahran 1363, s. 116-117,120.

³⁷ İbn Sînâ, *age*, s. 117.

Burada sezgi, “herhangi bir öğretim olmaksızın kıyastaki orta terimi kavramaktır.” şeklinde tanımlanmış ve peygambere mahsus olan gücün aklî yönü olarak gösterilmiştir. Sezgi, nebevî gücün aklî yönünü oluşturmaktadır çünkü sahip olduğu bu üstün özellik sayesinde, peygamberin herhangi bir öğretim sürecinden geçmeksizin akledilirlerin bilgisine bir anda ulaşması mümkün olmaktadır. Kavramın bu bağlamda ele alınışının hususi anlamı, nebevî bilginin imkânını gösteren bir insani yeti olarak görülmesidir. İbn Sînâ burada ayrıca sezginin insanî bir tecrübe veya olgu olarak, pek çok insanın şahit olduğu veya bizzât tecrübe ettiği bir gerçeklik olduğuna işaret etmiştir.

Peygamberin, “tüm orta terimlerin bir anda bilmesi”, peygamberin faâl akıl ile ittisalının, kıyasî düzenin geçerli olduğu bir süreç dâhilinde gerçekleştiğini ifade eder. Sezginin merkezde olduğu bu kıyasî süreç, bilginin en üst seviyesine ulaşmanın yoludur. Peygamberi diğer insanlardan ayıran şey, aklî nefsinin sezgi gücünün en üst seviyede olmasıdır.³⁸ Peygamberin vahye mazhar olmasını sağlayan bu üstün sezgi yetisini İbn Sînâ, “kutsî akıl” olarak isimlendirmektedir. İbn Sînâ’nın ifadesiyle, “Sezgi nübüvvetin bir çeşidi (darb) ve belki de nübüvvet ile ilgili güçlerin en üstünüdür. Bu güce kutsî güç demek en uygun olanıdır. Bu güç insan güçlerinin en üst derecesidir.”³⁹ İbn Sînâ’nın nübüvvet teorisini, Fârâbî’nin teorisinden farklı kılan da “kutsî akıl” kavramıdır. Bilindiği üzere Fârâbî, nebevî vahyi açıklamak hususunda mütehayyile gücünün etkinliğini esas alır.⁴⁰ İbn Sînâ, Fârâbî’nin nübüvvet teorisini, nebevî vahyin yalnızca bir seviyesinin açıklaması olarak görmüş ve önce bu seviyeyi “mütehayyile gücüne özgü nübüvvet” olarak değerlendirmiştir. Sonra da sezgisel bilginin, diğer insanların asla ulaşamayacağı en üstün şekli olan nebevî bilginin aklî karakterini vurgulamak üzere “kutsî akıl” kavramını ortaya koyarak, bu teoriyi ikmal etmiştir.⁴¹

³⁸ Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizigi”, *İbn Sînâ’nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 41. (11. dn)

³⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 220.

⁴⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet, (Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla)*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 92-98; krş.. Türker, Ömer, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler* içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yay, İstanbul 2013, s. 611-612.

⁴¹ Dimitri Gutas, İbn Sînâ’nın sezgi kavramı aracılığıyla, nebevî bilginin epistemolojik açıdan izah etmenin yanı sıra, Kur’an ve Sünnet’in geçerliliğini aklî bakımdan temellendirmeyi amaçladığını ileri sürmektedir. Buna göre, nübüvvetle gelen bilginin aklî geçerliliği, peygamberin hakikatin bilgisine ulaşmasının filozof ile aynı kıyasî düzen içinde gerçekleşmesine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, peygamberin bu bilgiye ulaşması, filozofun bu bilgiye ulaşması ile nitelik bakımından özdeştir, tek fark peygamberde sürecin çok hızlı gerçekleşmesidir. Dolayısıyla peygamberlerin akledilirleri idraki, felsefî faaliyetin sonucunda

3. “Hads” Aklî Sezgidir, Mistik Sezgi Değil

İbn Sînâ felsefesinde sezginin aklî bir temelde ele alındığına, bu durumun nebevî bilgiyi de kapsadığını filozofun ifadelerinden hareketle incelemeye çalıştık. Şimdi de daha çok ikincil kaynaklarda gördüğümüz ve sezgi kavramının “mistik sezgi” şeklinde anlaşılması konusunu inceleyeceğiz. Esas itibariyle kapsamlı bir incelemeyi gerektiren bu konuyu makalemizin sınırları çerçevesinde müzakere etmeye çalışacağız.

Kanaatimizce, mistik bir anlam alanına işaret ettiği düşünülen sezgisel bilgi kavramının, İbn Sînâ felsefesinde de aynı anlam alanına sahip olduğunu varsaymak ön yargılı bir yaklaşımdır. Doğrusu, bu yaklaşım yanlışını, konuya ilişkin ikincil literatürde sıklıkla görmekteyiz. Bu çerçevede bazen “hads” kavramından hareketle İbn Sînâ felsefesi, “mistik bir felsefe” yahut “bir tür İshrâkîlik” olarak değerlendirilmektedir.⁴² Bu bakımdan sezgisel bilginin aklî karakteri konusu, İbn Sînâ felsefesine ilişkin bu tür atıf ve yorumların değerlendirilmesi konusunda doğru bakış açısını bulmaya yardımcı olacaktır.

İbn Sînâ felsefesinin filozofun son dönemde geldiği nokta itibariyle mistik ya da teosofik bir özellik kazandığı ve bu perspektiften okunması gerektiği şeklinde bir yorum biçimi bulunmaktadır. Tarihi çok eskilere giden ancak günümüz İslam felsefesi uzmanlarını da hayli meşgul eden bu konuda,⁴³ İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin tahlili kritik bir öneme sahiptir. Ancak bu inceleme sonrasında İbn Sînâ'nın felsefî bilgi teorisinden ayrı bir mistik bilgi teorisinin

ulaşılacak istenen hakikati kavraması ile sonuçlanmaktadır. Peygamberi bu noktada filozoftan ayıran, nicelik (orta terimin çokluğu, bilginin kuşatıcılığı) ve nitelik (orta terimin elde edilme hızı) farkıdır. Dolayısıyla Gutas'a göre, İbn Sînâ İslam vahyinin hak olma özelliğini sezgi kavramının nebevî bilgiyi açıklamak konusundaki aklî katkısına dayandırmaktadır. Gutas, “İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı”, s. 226-227.

⁴² Kuşpınar, *age*, s. 132-133; Bekiryazıcı, Eyüp, “İshrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Suhreverdi Örneği)”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri II* içinde, İBB Kültür A.Ş. Yay, İstanbul 2009, s. 361-368; Bolay, Süleyman H., “Akıl” (Felsefe), *TDVİA*, c.2, s. 241. Bolay'a göre, “İbn Sînâ, İslam düşünce tarihinde işrâk düşüncesini ilk temellendiren, rasyo-nel psikolojiden irrasyonel psikolojiye (sezgi) yükselen bir filozoftur.”

⁴³ İbn Sînâ felsefesinin tasavvufi-mistik boyutuna ilişkin tartışmalar, İbn Sînâ'nın vefatından bir buçuk asır sonra başlamış, filozofun bazı eserlerinin “mistik eserleri” olarak adlandırılıp yayınlanması ile yaygınlaşmıştır. Meşrikî felsefe tartışmaları da, bu meselenin bir şekli/boyutu olarak görülmüştür. Klasik ve modern dönemdeki düşünürler ve araştırmacıların konuya ilişkin görüşleri için bkz. Küyel, Mübahât T., “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler”, *İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (ed. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 749-792; Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 349-371; a.mlf, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay, İstanbul 1996, s. 65-104; Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, s. 169-190.

bulunup bulunmadığı sorusuna cevap verilebilir.⁴⁴ İbn Sînâ'nın sezgisel bilgi anlayışının, bu konuyla ilgili bir boyutu olduğu açıktır.⁴⁵ Bu boyutu anlamak için öncelikle mistik olan ile akli olan ayrımının konumuzla ilgili birkaç yönüne işaret etmek faydalı olabilir.

Mistik bilgi teorilerinde, hakikate ulaşma konusunda insanın sahip olduğu bilme (idrak) yetisinin sınırlılığı ve yetersizliği vurgulanır. Bu nedenle mistik sezgi, özellikle akıl yürütmenin yanıltıcı ve yetersiz olduğu fikri üzerine kurulur. Bu anlayışta, insan, yaratılışı gereği Tanrısal bir öz taşıdığından Tanrı'ya ulaşması doğal ve doğrudan bir süreçtir.⁴⁶ Hakikatin bilgisi, yani marifet, insanın başkasından veya kitaplardan değil, erdemli bir yaşantı neticesinde vasıtasız ve sezgisel olarak Allah tarafından ihsan edilen gerçek bilgidir.⁴⁷ Bu bilgi zihinsel bilgiden farklı olarak sezgiye dayalı bir kesinliğe sahiptir.

Mistik bilgi teorileri, sezgiyi bir bilme yolu olarak değil, daha çok kutsala ilişkin bir tecrübe olarak görürler. Bu tecrübenin sonucu olarak ulaşılan nokta, ontolojik bir yükseliş ve buna bağlı olarak yaşanan olağanüstü halleri içermesi bakımından ele alınır. Dolayısıyla, mistik bilgi teorilerini diğer bilgi teorilerinden ayrı kılan önemli bir husus, yönteme ve bilgiye ulaşma sürecinin mahiyetine ilişkin olmanın yanında bilgilenme sürecinin nihayeti ve/veya gayesi ile ilgilidir. Bu bağlamda İbn Sînâ felsefesini, mistisizm olarak yorumlayan araştırmacıların bir kısmı, filozofun faâl akılla ittisal anlayışını, "Tanrı'yla mistik birleşme" şeklinde yorumlamaktadırlar.⁴⁸ Dolayısıyla meselenin bir yönü, İbn

⁴⁴ Gutas, *a.g.m.*, s. 173

⁴⁵ Yaygın anlamıyla sezgi, mistik bilgi teorilerinin temel kavramı olarak görülür. Ancak İslam tasavvufunun marifet nazariyesinde bilgi için kullanılan kavramlar içinde sezgi (hads) öne çıkmaz. Bu sistemde sezgi, keşf mertebelerinin en alt derecesini temsil etmektedir. Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay, İstanbul 2007, s. 197; krş. Cürçânî, *a.g.e.*, s.72.

⁴⁶ Cevizci, *age*, s. 305.

⁴⁷ Mistik bilginin İbn Sînâ felsefesinin ayrılmaz ve bütünleyici bir parçası olarak görülmesi gerektiğini düşünen araştırmacıların Amirrazavi, İbn Sînâ felsefesindeki "irfan" kavramının sufi terminoloji içinde anlaşılması gerektiğini, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın son iki nematında, mistik bilgi yalnızca mümkün değil, riyazetin zorunlu sonucu olarak görüldüğünü iddia etmektedir. Amirrazavi, Mehdi, "How İbn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge", *Philosophy East and West*, c.53, sy. 2, 2003, University of Hawai Press, s. 210-212.

⁴⁸ Bu yaklaşımın son dönemdeki en bilinen temsilcisi olan Parwiz Morewedge, İbn Sînâ felsefesinin, İslam dinine dayanan kelâmî anlayıştan ve Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların sistemlerinden farklı özgün bir yapısının bulunduğunu ve insan ruhunun Tanrı ile itihadını mümkün gören bir tür "monistik mistisizm" olduğunu düşünmektedir. Morwedge, Parwiz, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001, s. 7-8, 27; a.mlf., "Emanati-

Sînâ'nın ittisal ve ittihat kavramlarını ne şekilde anladığı ile ilgilidir. Şu halde İbn Sînâ'nın ittisal anlayışının, bir tür "ittihat"⁴⁹ içerip-içermediği hususu bu konuda önemli bir kriter olarak görülebilir.

İbn Sînâ felsefesinde ittihat konusu birkaç yönden ele alınmıştır. Bu yönlerden, sezgisel bilgi bağlamında özellikle "akıl ile akledilen ittihadı"⁵⁰ ve "aklî nefis ile faâl akıl ittihadı" önem arz etmektedir. Ancak mistik anlayış bakımından önemli olan ikincisidir, yani akıl ile faâl akıl ittihadıdır. İttihadın ikinci şekline gelince, son dönem eseri olan *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta İbn Sînâ, bu düşünceyi yani aklî nefsin ittisal sonucunda faâl akıl ile aynîleştiğini öne süren Meşşâileri eleştirmiştir.⁵¹

İbn Sînâ'ya göre ittihât, birinci olarak nefsin basitliği ilkesi ile çeliştiği için imkânsızdır. İkinci olarak, şayet nefis ittisal sürecinde faâl akılla ittihat ediyorsa, bu takdirde faâl akıl ile aynı düzeyde yetkinliğe sahip olması ve tüm akledirlerin bilgisine sahip olması gerekir ki, bu da imkânsızdır. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın ittisal anlayışı hiçbir zaman Tanrı veya faâl akıl ile ittihadı içeren bir

onism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part II, *Journal of the American Oriental Society*, (1972), sy. 92/1, s.9-18. Ancak İbn Sîna düşüncesi, yetkinleşmenin nihayetinde insan aklının faal akılla aynı türden bir akıl haline gelmesi öngörür fakat bizzat faal akıl haline gelmesi söz konusu değildir. Yetkinleşme semâvî akıllarda nihayet bulur, Tanrı yetkinlik üstüdür. Wisnowsky, Robert, *İbn Sînâ Metafizigi*, (çev. İbrahim H. Üçer), Klasik Yay, İstanbul 2010 s. 180.

⁴⁹ "İttihat" düşüncesi, Aristo felsefesinin temel tezlerinden biridir. Aristo, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2010, s. 507 (5. dn). Plotin, Farabî ve Kindî tarafından da çeşitli değişikliklerle kabul edilen bu temel teze ilişkin bkz. Uluç, Tahir, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazarîyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.27 (2009), s. 65-95.

⁵⁰ İbn Sîna, akıl ile akledilenin (ma'kul) ittihadı düşüncesini, ilk dönem eserlerinden olan *el-Mebde ve'l-Mead* gibi eserlerinde savunmuş, ancak orta dönem eseri olan *Kitabu's-Şifâ*'da hem ittihadı savunan hem de reddeden pasajlar bulunmaktadır. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 111-112, a.mlf, *Fî'l-Ahd*, (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u Resâil Fî'l-Hikme ve't-tabîyyât* içinde Dârû'l-Kabes, y.y, 1406/1986, s. 112; a.mlf, *Kitâbu's-Şifâ en-Nefs*, s. 239-240; krş. a.mlf, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2005, s. 115. İbn Sînâ'nın eserlerindeki bu farklılık, Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilmiştir. Râzî'nin eleştirileri ve İbn Sînâ'nın ittihat konusundaki görüşlerine ilişkin bkz. Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Dâru't-Tibâati'l-Âmira, İstanbul 1290, s. 200-201, 327-328; Türker, age, s. 51-66.

⁵¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c.3, s. 270-271. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd* eserinde, faal aklı "ateş", peygamberin aklını ise "kibrite" benzeterek, tıpkı ateşin kibriti yakarak ateş haline getirmesi gibi, ittisal sonucunda faal aklın aklî nefsi kendi cevherine dönüştüreceğini ifade etmiştir. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 117.

mistisizm yahut gnostisizm olarak yorumlanamaz.⁵² Esasen filozofun eserlerinde bu tür bir yoruma yol verecek hiçbir ifade mevcut değildir. İbn Sînâ'nın itti-sal anlayışı, nazarî ve amelî çalışması ile faâl aklın feyzine hazır hale gelen akli nefsin, sezgi ile akledilire ulaşmasını ve bu sayede yetkinleşmesini öngörür.

Bu konuda ilgi çekici bir diğer husus da şudur: İbn Sînâ'nın bilgi teorisini mistik bir anlayış içinde yorumlayanların bu iddialarına dayanak olarak gösterdikleri ve "İbn Sînâ'nın mistik eserleri"⁵³ şeklinde tavsif ettikleri eserlerde sezgi kavramı ya hiç yer almamıştır ya da diğer eserlerde yer aldığından daha az bir sıklıkta bulunmaktadır. Mesela İbn Sînâ'nın "Tasavvuf" başlığıyla yayınlanan⁵⁴ *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın son üç bölümünde (nemât) sezgi kavramı hiç kullanılmamıştır. İbn Sînâ felsefesinin tasavvufi bir terminoloji ile anlatımı⁵⁵ olan bu bölümlerde sezgi (hads) kavramının yer almayışı, İbn Sînâ'nın "hads" kavramını, esas aldığı tasavvufi terminoloji içinde görmediği şeklinde yorum-

⁵² Ülken'e göre, İbn Sînâ sezgisel bilgi konusundaki görüşleri ile gnostisizme yaklaşmıştır. Peygamber'in bilgisi de gnosis-marifettir. Ülken, H. Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1955), c.4, sy. 1, s. 92. Ancak Küyel'in işaret ettiği gibi, "İbn Sînâ için bilgi epistemedir, gnosis değil." Küyel, Mübahat T., *age*, s. 792.

⁵³ Özellikle *el-İşârât ve't-Tenbihât*, *el-Mantıku'l-Maşrıkıyyîn*, *Hayy b. Yakzân*, *Risale fi'l İşk*, *Risale-tu't-Tayr*, *Salaman ve Absal* eserleri, İbn Sînâ'nın mistik ya da meşrikî felsefesini yansıtan eserler olarak değerlendirilir. Bu eserlerin dışında, üretilen sahte literatür de vardır. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın Ebu Said b. El-Hayr ile yazışması iddiasının yanlışlığı konusunda bkz. Reisman, David C., *The Making of Aristotelian Tradition: The Transmissions, Contents and Structure of Ibn Sîna's al-Mubahat* (*The Discussions*), UMI, 2001, s. 138-149.

⁵⁴ İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* eserinin son üç bölümü (nemati), önce Fransızca'da Mehren tarafından "*Traitées Mystiques d'Avicenne*" başlığıyla; sonra Shams Inati tarafından "*Ibn Sînâ and Mysticism*" başlığıyla yayınlanmıştır. Shams Inati'nin neşrinde söz konusu bölümün başlığı "Sufism" şeklinde yer almaktadır. Dimitri Gutas'ın belirttiğine göre bu başlıklar, eserin el yazmalarında bulunmamasına rağmen, Arapça metni neşreden çağdaş araştırmacıların bir ilavesidir. Mehren, A. F., *Traitées Mystiques d'Abou Ali al-Hossain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne*, 4. Fasikül, Leiden Brill, 1889-1899; Inati, Shams C., *Ibn Sînâ and Mysticism*, London-Newyork 1996; Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 67-69; a.mlf., "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Olmayışı Üzerine", s.171.

⁵⁵ Davidson'a göre, İbn Sînâ hem sezgi teorisinde, hem de *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın sonundaki "Makamatü'l-Ârifîn" bölümünde, mistik bir bilgi teorisi ortaya koymamaktadır. Bu bağlamda Corbin ve Gardet gibi uzmanların gnostik ve mistik bir anlayışla tarif ettikleri "arif" kavramı, basitçe "bilen" yahut "bilge" anlamında kullanılmıştır. Davidson, *age*, s. 105-106 (125. dn). İbrahim Kalın'a göre ise, "İbn Sînâ'yı en mistik tarzda yorumlasak bile "rasyonal-mistisizm" sınırları içinde olur." Kalın, İbrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy, Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, New York 2010, s. 157.

lanabilir. Yine bu durum, bu bölümlerde İbn Sînâ'nın, ariflerin ittisal sürecindeki aklî/sezgisel (hadsî) boyutu konu edinmeyip, ittisal sonucunda yaşanan aklî hazzı, akledilirlerin hayal ya da duyu idrakine dönüştürülmesinin sonucunda yaşanan "müşahede tecrübesini" anlatmayı amaçlamış olması ile ilgili olmalıdır. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde mistik bilgi anlayışının varlığını temellendirmek için, nebevî bilginin imkânına işaret işleviyle tebâruz eden ve aklî yönlerden temellendirilen sezgisel bilgiye değil, "müşahede" kavramına odaklanmalıdır.⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre, orta terimler faâl aklın feyzi ile elde edilebilir; bu noktada aklî nefsin aklediliri elde etmek üzere yüce âleme yönelişi ancak bir dua/yakarıştır. Şayet bu yönelişle feyiz gerçekleşmezse, bu durumda insan, yine bir dua/yakarıştan ibâret olan teorik çabası ve ahlakî arınması ile engelleri aşarak feyzi kabule hazır hale gelir. İşte sezgi, akledilirin, çabasız, teorik hazırlık bulunmaksızın, yani düşünme sürecindeki araştırma işlemleri yapılmaksızın elde edilmesini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, ittisal konusunda sahip olunan istidatın mükemmel oluşu nedeniyle insan, engelleri aşarak feyze hazır hale gelebilir.⁵⁷ Bu noktada, İbn Sînâ felsefesinin genel olarak sahip olduğu ve mistik kabul edilebilecek unsurlar, filozofun bilgi teorisinde sezgisel bilgi için çizdiği aklî çerçeveyi gözden kaçırmaya sebep olmamalıdır. Bu bakımdan İbn Sînâ düşüncesinde sezgisel bilginin aklî karakteri ile riyazet ve ahlâki arınmanın hakikatin bilgisine erişmek ve yetkinleşmek için gerekli şartlardan sayılması,⁵⁸ insanın nazarî çabasının nihayetinde feyzin kabulüne hazırlık olarak görülüp, aklî bilginin ancak faâl aklın feyziyle gerçekleşeceği anlayışı⁵⁹ İbn Sînâ felsefesinin aklî olan ile "mistik" olanı kendine özgü bir tarzda meczetmesi olarak değerlendirilebilir.⁶⁰

⁵⁶ "Müşahede" kavramının İbn Sînâ felsefesindeki yeri konusunda bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhasat*, s. 199, 247-248; Küyel, *a.g.e.*, s. 769-792; Kutluer, *a.g.e.*, s. 370; Türker, *a.g.e.*, s. 241-256.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 200-201.

⁵⁸ Arınma ve riyazet, tasavvufun marifet nazarîyesinin esası ve hakikatin bilgisine erişmede temel yöntemidir. Marifet, arınma ve dinî, ahlakî ve tasavvufî pratiklerle elde edilen bir hal-nur olduğu için, bu bilgi çeşidi ile bir felsefi bilgi teorisindeki marifet kavramını eşleştirmek yanlış olacaktır. Marifet, sonradan kazanılan bir şey değildir, doğuştandır, fitrîdir ve tüm yaratılmışları kuşatıp aydınlatan ilahi feyiz sayesinde. Bu fitrî bilgi insanda tam bir arınmışlık halinde tezahür eder. Çakmaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 154.

⁵⁹ Mehmet Dağ, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde, bilgiye ulaşmak için insanın nazarî çabasının son tahlilde bir hazırlık olduğu ve bilginin ilahî feyiz ile gelmesi fikrinden hareketle, yalnızca sezgi(hads) kavramının değil, tüm bilgi teorisinin vahiy ve ilhâma dayandığını, bu şekliyle İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı ile kelamcılarının bilgi anlayışı arasında bir fark bulunmadığını düşünmektedir. Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Notlar", *Ulusla-*

Sonuç

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin genel çerçevesi ve temel kavramları ile sezgisel bilginin imkânı ve bu bilgiye atfedilen değer arasında tam bir uyum bulunmaktadır. Bu bağlamda, filozofun gerek bilginin kaynağı, amacı ve bilgiye ulaşmanın yöntemi konularındaki düşünceleri, gerekse bilgi teorisinin temel kavramları olan "ittisal, feyz, faâl akıl" kavramları sezgisel bilginin mahiyetini anlamamız için yönlendirici bir çerçeve çizmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında sezgi kavramının dayandığı nefis teorisi ve epistemolojik ilkeler, sezgi ile ulaşılan bilginin akli karakterini ve kesinliğini ortaya koymaktadır. Çünkü bu bilgi, orta terimin bulunmasına dayanmakta, yani bilgiye kesinliğini veren "sebebi bilmeyi" içermektedir. Kavramın bu özelliğiyle İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin de kalbinde yer aldığı ve diğer insanların asla erişemeyeceği peygamberin bilgisinin akli bir temelde açıklanması için istihdam edildiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin anlaşılması için sezgisel bilginin kapsam, mahiyet ve değerinin bilinmesi gerekir. Bu açıdan kavramın önemine işaret etmenin ötesine geçmek ve filozofun sisteminin temel kavram ve ilkeleri ile bağlantısını ortaya koymak gerekmektedir. Bu bakımdan incelememiz, "hads" kavramının "akli sezgi" şeklinde anlaşılması gerektiğini, kavrama tasavvufi yahut ezoterik geleneklerdeki anlamıyla "mistik sezgi" anlamının yüklenmesinin bir okuyucu yahut araştırmacı yanlısı olduğuna işaret etmek amacı taşımaktadır. Bununla birlikte "İbn Sînâ felsefesinde sezgisel bilginin akli karakteri" ifadesinde yer alan "akli" nitelemesi, filozofun tüm felsefi sistemi göz önünde bulundurularak değerlendirilmeli ve sezgisel bilginin "ilahî bir hediye" (keenneha hediyetün merzuqatün)⁶¹ olduğu gerçeği ışığında düşünülmelidir. Bu durum yalnızca sezgisel bilgi için değil, tüm bilgi türleri için geçerlidir. Belki sezgisel bilgi, bu anlayışın daha belirgin olarak görülmesi bakımından bir hususiyet arz etmektedir.

rarası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri (1985) içinde, Atatürk Kültür Merkezi Yay, Ankara 1990, s.160-161.

⁶⁰ Goodman, İbn Sînâ felsefesindeki sezgi, ittisal, feyz, nübüvvet gibi birçok kavramı, mistik çerçevede değerlendirmiş ve akli sezginin mistik sezgiden ayrıldığını ileri sürmüştür. Goodman, *a.g.e.*, s. 129-140.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 72.

KAYNAKÇA

- Adamson**, Peter, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, Leiden, 2004, s. 87-111.
- Amirrazavi**, Mehdi, "How İbn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge", *Philosophy East and West*, c.53, sy.2, 2003, University of Hawai Press, s.203-214.
- Aristo**, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2010.
- Asım Efendi**, *Kâmus Tercümesi*, (haz. Hasan Hilmi Efendi), c.2, Bahriye Matbaası, 1305.
- Bekiryazıcı**, Eyüp, "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Suhreverdi Örneği)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (II)* içinde, İBB Kültür A.Ş. Yay, İstanbul 2009.
- Bolay**, Süleyman H., "Akıl" (Felsefe), *TDVİA*, c.2, s. 238-242.
- Cevzici**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay, 2. Basım, Ankara 1997.
- Cihan**, Ahmet K., *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s.67.
- Cürcâni**, Seyyid Şerif, *et-Tarifât*, t.y., y.y.
- Çakmaklıoğlu**, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay, İstanbul 2007.
- Dağ**, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Notlar", *Uluslararası İbn Türk, Hâzemi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri (1985)* içinde, Atatürk Kültür Merkezi Yay, Ankara 1990, s.153-161.
- Davidson**, Herbert, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect*, Oxford University Press, Toronto 1992.
- Durusoy**, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, MÜİF Vakfı Yay, İstanbul 1993.
- Fârâbî**, Ebu'n-Nasr, *İdeal Devlet (Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla)*, (Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Goodman**, Lenn E, *Avicenna*, London and New York: Routledge 1992.
- Gutas**, Dimitri, *Avicenna and Aristotelian Tradition, Intorduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, (Islamic Philosophy and Theology IV), Leiden Brill, 1988.
- _____, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.31-45.
- _____, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.215-228.
- _____, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 63-87.
- _____, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.89-112.

- _____, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.113-147.
- _____, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 169-190.
- Haklı**, Şaban, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *HÜİF Dergisi*, (2007/1), c. 6, sy. 11, s. 35-52.
- Hökelekli** Hayati, "Hads", TDVİA, c.15, s. 68-69.
- İbn Sînâ**, *Adhâviyye fi emri'l-meâd*, (nşr.-çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Klasik Yay, İstanbul 2011, s. 1-46.
- _____, *Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-*, (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay, İstanbul 2013.
- _____, *Fî'l-Ahd*, (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u Resâil Fî'l-Hikme ve't-tabîyyât* içinde Dârû'l-Kabes, y.y, 1406/1986, s. 111-114.
- _____, *Fî Aksami'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u Resâil Fî'l-Hikme ve't-tabîyyât* içinde, Dârû'l-Kabes, y.y, 1406/1986, s.63-95.
- _____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (I-IV)*, (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte), (nşr. Süleyman Dünya), Dârû'l-Maârif, Kahire 1960. (Türkçe tercümesi: *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay, İstanbul 2011.)
- _____, *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabîyye ve'l-İlâhiyye*, (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler -Burhân-*, (çev. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2005.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ et-Tabîyyât (II) Kitâbu'n-Nefs*, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975.
- _____, *Kuşların Öyküsü -Risâletu't-Tayr-*, (çev. Derya Örs), *İslam Feslefinde Sembolik Hikâyeler (1)* içinde, İnsan Yay, İstanbul 1997, s. 123-128. (Ömer b. Sehlan es-Sâvî ve meçhul bir şârihin şerhleri ile birlikte, s. 129-187)
- _____, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (nşr. Abdullah Nûrânî), *İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî - Dânişgâh-ı MacGill, Şube-i Tahran, Tahran 1363.*
- _____, *el-Mübâhâsât*, (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1413/1992.
- _____, *Risâletu Ahvâli'n-Nefs*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-Nefs* içinde, Kahire 1952, s. 45-144.
- _____, *Risâle fi'l-Kelâm ale'n-Nefsi'n-Nâtika*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-Nefs* içinde, Kahire 1952, s. 194-199.

- İbn Tufeyl**, *Hayy b. Yakzan*, (çev. Derya Örs), *Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan* içinde, İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 9-88.
- Inati**, Shams C., *Ibn Sînâ and Mysticism*, London-Newyork 1996
- Kalın**, İbrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy, Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, New York 2010.
- Kuşpınar**, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay, Ankara 2001.
- Kutluer**, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay, İstanbul 1996.
- _____, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay, 2. Baskı, İstanbul 2012.
- _____, "Ma'kûl", *TDVİA*, c. 27, s. 459-460.
- Küyel**, Mübahât T, "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", *İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (ed. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s.749-792.
- Mc Ginnis**, John, *Avicenna*, Oxford University Press, New York 2010.
- Mehren**, A. F., *Traitées Mystiques d'Abou Alî al-Hossain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne*, 4. Fasikül, Leiden Brill, 1889-1899.
- Morwedge**, Parwiz, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001.
- _____, "Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part II, *Journal of the American Oriental Society*, (1972), sy. 92/1, s. 1-18
- Peker**, Hidâyet, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, Arasta Yay, Bursa 2000.
- Poincare**, Henry, *Bilimin Değeri*, (çev. Fethi Yücel), MEB Yay, İstanbul 1989.
- Râzî**, Fahreddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Dâru't-Tibâati'l-Âmira, İstanbul 1290.
- Reisman**, David C., *The Making of Aristotelian Tradition: The Transmissions, Contents and Structure of Ibn Sina's al-Mubahatât (The Discussions)*, UMI, 2001.
- Rorty**, Richard, "Intuition", *Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), c. IV, The Macmillan Company, New York 1967, s. 204-212.
- Türker**, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yay, İstanbul 2010.
- _____, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler* içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yay, İstanbul 2013, s. 603-654.
- Uluç**, Tahir, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2009), sy. 27 s. 65-95.
- Ülken**, H. Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1955), c. 4, sy. 1, s. 81-94.
- Wisnowsky**, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, (çev. İbrahim H. Üçer), Klasik Yay, İstanbul 2010.

Ebu Hanife'den Osman el-Betti'ye Gönderilen İkinci Risale

Ulrich RUDOLPH*

Çev. Özcan TAŞÇI

İkinci Risale

Ebu Hanife'nin Osman el-Batti'ye gönderdiği rivayet edilen bu ikinci risale ise, zikredildiği üzere, birincisi gibi araştırmalarda pek dikkat çekmemiştir. O, şu ana kadar basılmış olmayıp, el yazması olarak da dikkate alınmamıştır.¹ Bu risale, kısa süre önce Van Ess'in ilk dönem İslam Kelam Tarihi'ne dair yazdığı eserdeki bir tanıtımı ve ona dair ilk analizi gerçekleştirmesiyle bir belge olarak ilgi görmüştür.² Ancak Van Ess bu bağlamda bu ikinci risalenin güvenilirlik derecesinin birinciye nazaran oldukça düşük olduğuna işaret etmiştir. Müellif hakkındaki açık ve net değerlendirmelere sahip olmadığımızdan risalenin bu haliyle gerçekten Ebu Hanife'ye ait olup olmadığı konusundaki tartışma sonuçsuz kalmaktadır. Bize kadar ulaşan rivayette kuvvetli bir şekilde her ne kadar onun "Risale li Ebi Hanife en-Nu'man b. Sabit el-Kufi ila Osman el-

* Bu yazı, Ulrich Rudolph'un *Al-Maturidi und die Sunnitische Theologie in Samarkand* (Maturidi ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı) adlı Leiden-New York-Köln'de 1997 yılında yayınlanan kitabının Ebu Hanife'nin Osman el-Betti'ye gönderdiği ikinci Risalesini konu edinen 39. ile 45. sayfalarının tarafımızdan yapılan çevirisini içermektedir.

** Prof. Dr., Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Risale, Schacht (in: EL² I 123 vd.), 'Abdullah (in: E Iran I 295 vd.) tarafından Ebu Hanife üzerine yazılan maddelerde zikredilmemektedir. Sezgin ise Osman el-Betti'ye gönderilen başka bir ikinci risaleye atıfta bulunmaktadır (GAS I 418 ve Nr. IX) Ancak onun tarafından zikredilen el yazması (Selim Ağa 587/11, foll. 174a-176a), bu birinci risalenin değişik bir görünümünden başka bir şey değildir. Bu el yazması için bkz. Van Ess, *Theologie* I 193.

² Van Ess, *Theologie*, I 204-7

Batti"³ olduğu zikredilse de, maalesef tek el yazması bulunan bu risale üzerine birçok soru işaretleri mevcuttur. Birinci sorun risalenin eksik halde elimizde mevcut olmasıdır. Gerek açılış gerekse kapanış sayfaları eksik olduğundan, ilk risalede olduğunun aksine bu ikinci risale hakkında bir yargıya varmak için metnin dilinden istifade edememekteyiz.

Yukarıda zikredilen probleme, İslam geleneğinin Osman el-Battî'ye gönderilen tek bir mektuptan haberdar olduğu olgusu da eklenmektedir. Böyle bir yazıyı Ebu Hanife'nin eserleri arasında zikreden hiçbir müellif, bunun o iki risaleden ikincisi olduğunu iddia etmemiştir.⁴ Yani onlara göre de tek bir risale mevcuttur. Bu durum çok büyük bir anlam ifade etmeyebilir ancak belli şüpheleri de arkasında bıraktığı inkâr edilemez.

Bununla birlikte bu risalenin otantikliği hakkında daha açık-belirgin bir izlenim ve yargıya ulaşılacak isteniyorsa, onun yukarıda zikredilen şekilsel görünümüne değil, bundan daha ziyade içeriğine yönelmek daha uygun olacaktır. İşte böyle bir yaklaşım tarzı ancak bizi Ebu Hanife'ye ulaştırabilir. Bununla birlikte bu noktada tam bir yargıya varmanın bizim açımızdan mümkün olmadığına da kabul edilmesi gerekir. Bunun her şeyden önce en önemli nedeni her türlü karşılaştırmayı dışarıda bırakan risalenin tematiğinin/konularının birincisinden tamamen ayrı olduğu gerçeğidir. Yani birinci risalede imanın belirlenmesi ve bir günahkârın hangi kategoride değerlendirilmesi konuları mevzu bahis iken, bu ikincisinde sadece insanın fiillerinde özgürlüğü ve sorumluluğu meselesi tartışma konusu edilmektedir. Metnin yazarı problemi ele alarak onun hakkında akla gelebilecek çeşitli çözümleri ortaya koymuş, ancak sonuçta kendine özgü bağımsız bir değerlendirmeye varmıştır. Onun için kendilerine vahiy gelmeden önce insanların Yaraticıya karşı sorumlu olduklarına yönelik açıklama ön plana çıkmaktadır. Zira Allah mahlûkatın tümüne (tabi idrak yoluyla) kendisine ibadet ve kulluk etmeleri gerektiğini göstermiştir. Başka bir anlatımla hiç kimse Dinde araştırma ve inceleme imkânına sahip olmadığını günahlarının affedilmesine bir gerekçe olarak gösteremez.⁵Mahlûkata Allah'ın emir ve yasakları konusundaki tam bilgi ise vahiyle yani Kur'an'la birlikte verilmiştir. Onlar Kur'an'da bir fiilin ne şekilde varlık sahasına geldiğini ve ilahi irade ile insanın sorumluluğunun nasıl uyum içerisinde olduğunu öğrenmişlerdir. Yukarıda söylenen görüşlerin detaylarda nasıl olduğu konusunu

³ MS Teheran Mağlis 8/31, s. 30. Bu metni bu haliyle bana sunan Prof. Van Ess'tir.

⁴ Krş. s. 32 dipnot 28.

⁵ Krş. Risale (s. 44 vd.) Daha detaylı inceleme benim için söz konusu değildir. Zira el yazmanın bir nüshasına sahip değilim. Değerlendirmelerim Van Ess'in bana sunduğu bir kopya üzerinden yapılmaktadır.

müellif bir model üzerinde sunmaktadır. Buna göre insanın her fiilini, iyi ya da kötü bir eylemi yerine getirmek için bir irade önelemektedir. Bunu, bu niyetten gerçekte bir eylem ortaya çıkıp çıkmayacağı konusundaki Allah'ın reaksiyonu takip etmektedir. Allah'ın bu iradeyi onaylaması ya da onaylamaması şart değildir. O, bu süreçte sadece İyi'yi isteyerek (tevfik), Kötü'yü ise istemeyerek (hizlan) yaratmaktadır. Ancak her ne durumda olursa olsun insanın niyetini-iradesini gerçekleştirme, Allah'ın ona (fiilden önce) bir güç-kudret (kuvve) vermesine bağlıdır. Bu açıklamalara göre bir fiilin sadece Allah'a ya da sadece insana ait olduğunu söylemek imkânsızdır; o, insanın ve Allah'ın birlikte etki ettikleri bir süreçte ortaya çıkmaktadır. Bunu şayet müellifin polemik içerikli sözleriyle ifade etmek gerekirse: Bu konuda ne bir fiilin tamamen insana ait olduğunu söyleyenlerin (Ehlü't-tefvid), ne de aynı fiilin tamamen Allah'ın iradesi ve kararıyla ortaya çıktığını söyleyenlerin (Ehlü'l-icbâr) takip edilmesi doğrudur. Burada taslağı sunulan resim bazı yönlerden asıl kaynağa dayanmaktaysa da, yine de tam anlamda orijinal metni yansıtmaktan uzaktır. Ancak metnin gerçekte Ebu Hanife'ye mi yoksa ondan sonraki bir dönemde başkası tarafından yazılan bir taklidi mi olup olmadığı konusunun sorgulanması gerekmektedir. Van Ess metinde serdedilen görüşlerin 2./8. yüzyılın tipik tartışma konularından olduğuna işaret etmektedir.⁶ Şia bu fikirlere oldukça benzer düşüncelerle meşgul olmuş ve bununla cebr ve tefvid arasında uzlaştırmacı bir yol takip ettiğini savunmuştur.⁷ Kaldı ki bu gruba mensup olanlar da Ebu Hanife gibi her şeyden önce Kufe'de bulunmaktaydı.

Yukarıda zikredilen zamansal ve bölgesel açıdan uyumluluktan daha önemlisi Van Ess'in de benzer şekilde işaret ettiği başka bir tevafuktur. Bunun anlamı şudur: Burada karşılaştığımız birçok düşünceye daha sonraki Hanefi kelimasında da rastlamaktayız. Buradan hareketle hiçbir zorlamaya gerek duyulmaksızın bu düşüncelerin Maveraünnehr Hanefiliğinin ortak malı olduğu söylenebilir. Bu durum başta Allah'a dair bilginin tabiiliği öğretisi için de geçerlidir. Bu öğretiyi Maturidi savunmuş,⁸ onun öğrencisi olan torunu da bunu benimsemiştir;⁹ Ayrıca Pezdevi'den öğrendiğimiz kadarıyla, Semerkant'taki kelimacılar bu düşüncelerinde kesin bir şekilde Ebu Hanife'nin otoriter gücüne dayanmışlardır.¹⁰ Aynı değerlendirme, söz konusu Risalede merkezi bir yer

⁶ Theologie I 205 vd.

⁷ Madelung, *The Shiite and Kharijite Contribution*, s. 124.

⁸ Bunun için krş. "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnisslehre al-Aş'ari's und al-Maturidi's", in: *ZDGM* 142/1992/72-89 adlı makalem.

⁹ Cümel 9,7 ve 9,16 vd.

¹⁰ *Uşulu'd-Din* 207,12-15 ve 210,13-16. Ancak Pezdevi böyle bir zorlamayla Ebu Hanife'ye haksızlık edildiğini söylemekte (210,17) ve vahiy olmaksızın Allah bilgisinin olanaksız ol-

işgal eden ve ekol içerisinde değişmeyen bir tutum olarak gördüğümüz *kader* problemi için de geçerlidir. Kaderiler ve Cebriler arasında orta bir yol bulma gayretlerinde bu ilke tam da, sonraki Hanefiler 'in de kendisine yöneldikleri temel ilkedir. Bu ilkeye el-Hâkim es-Semerkandi'de¹¹, onun biraz daha yaşlı çağdaşı Mekhul en-Nesefi'de¹² ve Maturidi'den itibaren ekol içerisinde çıkan her eserde¹³ rastlamaktayız. Oysa daha sonra hemen her müellifin yaptığı sunumda yüksek derecede bir sistematikleşmenin ve hepsinin kendisini bir başkasından ayıran yönlerinin olduğu gözlemlenmektedir. Yani orada hemen hemen aynı tarzda yapılmış formüllere rastlamaktayız; bu da Allah'ın fiilleri yarattığı insanın ise bunları uygulama durumunda olduğudur.¹⁴ Burada ise, yaratıcı tarafından (bir fiilin) yapılmasına müsaade etmek (emdâ) insanın iradesine engel olarak gösterilmektedir. Ancak bu iki büyük farklılık daha sonraki tartışmada pek de söz konusu edilmeyecektir.¹⁵ Buna rağmen risalemizdeki açıklamaların henüz el değmemiş, şekilsel bir forma sokulmamış ve arkaik (eskimiş) olduğu da görülmektedir. Bu da mücadele halinde bulunan muhaliflerin daha sonraki alışlagelmiş terminolojide olduğu şekliyle Kaderiye ve Cebriye olarak değil de Ehlü't-tevfid¹⁶ ve Ehlü'-icbâr olarak tanımlandığı gerçeğiyle uyumaktadır.

Ancak tüm bunlar Ebu Hanife'nin ikinci risalenin gerçek yazarı olduğunu ispatlamaya yetmemektedir.¹⁷ Bundan daha ziyade ileri sürülen düşünceler, daha önce de söylendiği üzere, risalenin bizi bu büyük Kufeli'ye yaklaştırmış olduğu ve de onun Ebu Hanife'nin kurduğu ekolün çevresinden çıktığını ortaya koymaktadır. Bu husus ulaşılan bir sonuç olarak kabul edildiğinde bizim düşüncelerimizin hedefi de temelde gerçekleşmiş olmaktadır. Zira biz müellifin ilk

duğu görüşünü savunmuştur (207,6 vd.)- Ibn Ebi'd-Dai, Tabsıra (91,9 vd.), Ebu Hanife'nin, rasyonel/aklen Allah bilgisinin mümkün olduğunu savunduğunu ileri sürmektedir.

¹¹ Krş. s. 106 vd. ve *Kitabu's-Sevadü'l-A'zam* her şeyden önce §§ 6 ve 42.

¹² Krş. s. 88 vd. *K. er-Redd*'in içeriğine yönelik genel değerlendirmenin özellikle Kısım B. III ve IV, C III (başlangıç) ve IV (başlangıç)

¹³ Krş. Gimaret, *Theories*, s. 179 vd. ayrıca bu kitapta s. 336 vd.

¹⁴ Örneğin el-Hakim es-Semerkandi, *Sevad* s. 6, s. 11,10-13 (Bulak) yani 8,11-13 (İstanbul); Mekhul en-Nesefi, *Redd* 65,1 ve 66,8 vd.; Ebu Seleme, *Cümel* 21 vd.

¹⁵ Risalenin mülahazalarından ortaya çıkan sonuç, Van Ess'i Ebu Hanife'nin (bunun) müellifi olarak kabul etmeye sevk etmiştir (Theologie I, 206 vd.).

¹⁶ Favvada ise buna mukabil Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Muti' el-Belhi'nin, *Fıkhü'l-Ebsat*'ında, 42,7 vd., tespit edilmiştir.

¹⁷ Van Ess Theologie I, 206 dipnotlar 6-8'de, aynı düşünceleri Ebu Hanife'yle de bağdaştırmayı amaçlayan zikredilen kanıtlar da (Bağdadi, Maturidi) bu noktada hiçbir şeyi değiştirmemektedir. Bunların lafızları daha sonraki terminolojiye denk gelmekte ve daha ziyade Risalenin yapısından farklılaşmaktadır.

döneme ait bir Kufeli olduğunu biliyoruz. Bundan hareketle de onun Kuzey-Doğu İran'ın kendine özgü olan geleneğine bağlı olduğunu çıkartabilmekteyiz. İşte bu şartlar altında bu risalenin burada –Ebu Hanife ve onun ilk öğrencileri arasından- çıkmış olduğunu tespit etmek oldukça haklı gözükmektedir. Müellifin sorusundan hareketle bir sonuca varılabilmemesinden bağımsız olarak bakıldığında bile: Mektubun şu ya da bu şekilde Doğu Hanefi kelamının ilk dönem tarihinin bir parçası olduğunda şüphe bulunmamaktadır.

İkinci Risale'nin Yapısı

(Önsöz)

Ebu Hanife'nin Osman el-Battî'ye, insanların kader konusundaki değişik görüşleri üzerine gönderdiği mektup.

(Giriş)

Sapık Öğretilere Karşı Mesafeli Duruş

Biz gerek Ehl-i tefvîd, gerekse Ehl-i icbâr'ın savundukları düşüncelerden uzağız.

(Ana Bölüm)

Kendi Konumu

1. İnsanın Vahiy gelmeden önceki Sorumluluğu:

Allah insanı yarattı ve kendisine ibadet etsinler diye onlara itaat yolunu gösterdi. O bununla onları argümanla (hücce) mükellef tuttu ve onlara doğru amel(e ulaşmak) için sebepler verdi (hamelehum ile'l-mahacce).

2. İnsanın Vahiy Geldikten Sonraki Sorumluluğu:

Daha sonra onlara (son) delil olarak Kur'an'ı vahyetti ve kendileriyle amel edebilecekleri ve hesaba çekilebilecekleri ana ilkeleri bahşetti. Bununla beraber Allah onlara emirlerini yerine getirmeleri için sadece güç (kûvve) vermemiş, aksine herkesi perçeminden yakalamıştır (ehaza bi'n-Nevâsi; krş. Sure 11/56): Allah'ın gerçekleşmesine kendi iradesiyle rıza gösterdiği şeyler müstesna, hiçbir şey sadece onların istemeleriyle gerçekleşmez.

3. İyi Fiillerin Oluşması

İnsan iyi bir işe niyet ettiğinde (nevâ), Allah isterse bu işin, kudreti ve inayetiyle (tevfik) gerçekleşmesine müsaade eder. Bunun içinde o işi yapan insanı mükâfatlandırır. Zira Allah, insanı yaptığı itaat eylemlerinden engellemeye ve onun ücretini vermemeye muktedirdir.

4. Kötü Fiillerin Oluşması

Buna karşın insan herhangi bir kötü fiile kast ettiğinde, bu durumda Allah ya adaleti gereği onu yalnız bırakır ve böylece de günah gerçekleşebilir. Ya da fazlından dolayı, her ne kadar kişi günaha kast etmiş olsa da (hâris aleyhi), onu günahı işlemekten alıkoyar.

5. Allah'ın Fazlı ve Adaleti

Öyleyse Allah fazlını üç defa (O yardım ettiğinde, ücretle mükâfatlandırır ve de günahı alıkoyar), adaletini ise bir defa (günahın işlenmesine müsaade ettiğinde) göstermektedir.

6. İnsanın Gücü ve Görevi

Şu halde Allah'ın, yolunu serbest bırakmadığı (tahliye) ve ona karar vermediği (hükm) hiçbir şey gerçekleşemez. Ancak bu şey yine de bizzat insandan kaynaklanmaktadır. İnsan, bu yüzden kınanmaktadır. Zira Allah kullarından sadece, onları yapmaya muktedir kıldığı şeyleri yapmalarını istemektedir. Bu duruma Namaz örnek olarak verilebilir: Kişi şayet hasta ise ve ayakta durarak namaz kılmaya gücü yoksa bu durumda onun oturarak namaz kılması caiz olur. Ancak sağlığı o kişiye tekrar geri döndüğünde, onun için artık ayakta namaz kılmaya dair esas emir geçerli olmaktadır. İşte bu durum tüm eylemler için geçerlidir: Allah insana, kendisini mükellef tuttuğu (kellefe) her iş için bir güç bahşetmiştir. Şayet O bu gücü o insandan geri alırsa bu durumda mükellefiyet de ortadan kalkmış olur.¹⁸

¹⁸ Bu sonucusu, Maturidi ve takipçilerinin de karşı çıktıkları teklif-i mâ lâ yutâk düşüncesinin açık bir reddi anlamındadır.

Kur'an'ı Tefsir Etmeye Duyulan İhtiyaç*

Bereketzâde İsmail Hakkı**

Mustafa BULUT***

Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmeye duyulan ihtiyacı, bazı âlimler şöyle açıklar: Her müellif, yazmış olduğu eserini hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymaksızın bizzat anlaşılabilir diye kaleme alır. Bu anlaşılır bir durumdur, fakat yazılan bir eseri şu üç sebepten dolayı açıklamak zorunlu hale gelir. Bunlardan **birincisi**; bir eser kaleme alan kişinin, bütün güzel sıfatları kendinde toplamasıdır. Bu sıfatları kendinde toplamış olan yazarın, bilim gücüne bağlı olan derin anlamları ve ciz lafızlar içinde ifade etmesi, pek çok kimse tarafından kastedilen manayı anlamayı zorlaştırır. Bu yüzden kastedilen gizli anlamları ortaya çıkarabilmek için, eseri açıklama ihtiyacı doğar. Bu ihtiyaçtan dolayı meydana gelen şerh etme işi bizzat eseri yazan tarafından gerçekleştirilirse, kastedilen manaları ortaya çıkarmak konusunda başkaları tarafından yapılacak şerhlerden daha fazla isabet kaydeder. **İkincisi**: Bir problemin tamamlayıcı öğeleri veya şartlarını açıklamaya güven duyarak, bu şartları müellifin başka bir âlimin açıklamasına bırakmış olmasıdır. O bırakılmış olan tamamlayıcı unsurların veya şartların;

* Bu makale Sırat-ı Mustakim Dergisi C IV, S.90, s, 201-202 13 Mayıs 1326 da yayınlanmıştır.

** Bereketzâde, İstanbul Zincirlikuyu'da 1851 yılında doğdu. Küçük yaşta babasını kaybetti. İlkokula devam ederken hafızlığını da tamamladı. Zamanın önemli âlimlerinden dersler alarak kendini tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf ve Arap Edebiyatı alanlarında yetiştirdi. Bereketzâde İsmail Hakkı memuriyet hayatında Halep ve Adana vilayetleri defterdarlığı, Akşehir kaymakamlığı görevlerinde bulundu. Beyrut istinaf mahkemesi başkanlığı yaptı. Yargıtay üyeliği ve başsavcılık görevlerinde bulundu. 1918'de İstanbul'da vefat etti.

*** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

mertebelerini ve derecelerini tayin etmek ve açıklamak için şerhe ihtiyaç duyulur. **Üçüncüsü**; mecazda, çok anlamlı lafızlarda ve delaleti ortaya çıkarmak üzere bir lafzın birden çok manaya gelme ihtimali doğar; böylece yazarın kastı olan manayı tercih etmek ve açıklamak için şerh etme ihtiyacı meydana gelir. Bazen de ortaya konulan eserlerde unutkanlık, hata, bir şeyin tekrarı veya bir şeyin konu edilerek belirlenmesi gerekirken, çoğu kez o şeyin ortadan kaldırılmasıyla kapalı/anlaşılmaz hale getirilmesi gibi, her bireyin maruz kaldığı durumlar ortaya çıkabilir. Böylesi durumlara dikkat çekmek için de şerhe ihtiyaç duyulur.

Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesine gelince; Allah'ı Teâla kullarına ancak onların anlayacakları tarzda hitap etmiştir. Bunun içindir ki Allah her peygamberi kendi toplumunun lisanı ile göndermiş ve her peygamberin kitabını o toplumun dili ve anlayışı üzere indirmiştir. Kur'an-ı Kerim Arapçanın en sade ve en açık olarak kullanıldığı bir zaman diliminde yine Arapça olarak inmiştir. O zaman Arapçayı sade bir şekilde konuşanlar Kur'an'ın literal manasını ve hükümlerini kolaylıkla anlayabiliyorlardı. Ancak Cenab-ı Hak Kur'an-ı Mübîn' de insanların düşünmelerini murad ettiği için, (Allah'ın) yüce iradesine uygun düşecek Kur'an âyetlerindeki ilâhî maksadı açıklama ve belirlemeye Peygamberimiz (s.a.v) Efendimizi memur ettiği için Kur'an'da bulunan gizli, ince anlamları ancak teemmül ve tedebbürden sonra kendileri için açık anlamlar haline gelecektir. Nitekim o dönemde, pek çok kimse Peygamberimiz (s.a.v)'e sormak suretiyle Kur'an'ın ince manalarına vakıf olurlardı.

Örneğin; En'âm sûresi 6/82 [*وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ*] “imanlarına zulüm karıştırmayanlar” âyet-i kerimesi nâzil olunca sahâbe-i kiram: Ya Resûlellah! Hangimiz nefsinde zulüm etmedi? Bu âyet-i kerimeye göre halimiz nice olur? diye sorduklarında; Peygamberimiz (s.a.v) zulmü şirk ile tefsir etti ve buna Lokmân sûresi 31/13 *إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ* “şüphesiz şirk büyük bir zulümdür” âyetini delil getirmiştir. Hz. Âişe (r.a) validemiz; İnşikâk sûresi 84/7-8

*فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا* “kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir” âyetindeki - *حِسَابًا يَسِيرًا* - ifadesini sorduğunda, amel defteri kendilerine sağdan verilecek olanların, “kolayca bir hesap ile hesap olunacağı” buyurulduğu cevabını vermiştir. Âişe (r.a) validemiz; bu kolayca hesap vermeden kasıt nedir? Ey Peygamber! diye sorduğunda: Peygamberimiz (s.a.v) de “niyet ve işlediği amellerin kendisine gösterilmesidir”, diye cevap verdi. Yani Allah'ın rızasına ulaşan kimselere dünyada yapmış olduğu amelleri gösterilecek, onlar da amellerinden hangisinin taât, hangisinin de ma'siyet olduğunu gördükten sonra taâtlarının çokluğundan dolayı

mükâfatlandırılacaklarını ve küçük hatalarının da affedileceğini, işte *يَسِيرًا* - *حَسَابًا* ifadesi ile kastedilen mananın bu olduğunu işaret etmiştir. Buna benzer pek çok durum Peygamberimize sorulmuştur.

Peygamberimiz (s.a.v) döneminde hayatta olup, onunla birlikte yaşama bahtiyarlığına ulaşmış sahâbe-i kirâmın, Kur'an'ı anlamak için ihtiyaç duydukları bu türden açıklamalara şüphesiz biz de bugün ihtiyaç duymaktayız. Bununla birlikte, Kur'an'ın açık hükümlerine dair sahabe-i kirâmın ihtiyaç duymadıkları hususlara da bizim bugün ihtiyaç duyduğumuzu belirtmeliyiz. Çünkü Kur'an'ı anlamak için yeterli bir eğitim/öğretim görmeden ve Arap dilinin inceliklerini kavramadan, âyetlerdeki gizli anlamların ortaya çıkmasını sağlamamız mümkün değildir. Şu halde, bizim bütün yönleriyle tefsire ihtiyaç duyduğumuz gayet açık ve ortadadır. Tefsir; bazen veciz lafızların geniş ve derin anlamlarını açıklayarak, bazen de muhtemel anlamlardan birini diğerine tercih etmekle gerçek manaların ortaya çıkarılması ile mümkün olur. Bazı müfessirler tefsir ilmini, -kolay gibi görünen zor (*sehl-i muteassirdir*) anlamlar-diye tanımlamışlardır. Bu zorluk çeşitli yönlerden şöyle açıklanabilir: Bu yönlerin en açık olanı şudur ki emsal ve şiir türünden olan metinlerdeki amacın ne olduğunu öğrenme, ancak bu meselleri ve şiirleri söyleyenleri dinleyerek manalarını anlama imkânı bulunduğu halde; Kur'an'ın mütekellimini (Allah'ı) dinlemek suretiyle ilâhî muradı bu şekilde anlamak mümkün değildir. Bu ilâhî muradı kesin bir şekilde anlamak ve tefsir etmek ancak Peygamber (s.a.v) efendimizden dinlemek suretiyle bilinir. Bu durum Kur'an'da sınırlı sayıdaki âyetler dışında oldukça zordur. Şu halde Kur'an âyetlerindeki ilâhî muradın bir takım işaret ve deliller ile ortaya çıkarılarak anlaşılması sağlanır. Bu da az önce anlatmaya çalıştığımız üzere Cenab-ı Hakk'ın kutsal kitabında, insanların tefekkür etmelerini murat etmesindeki hikmetine bağlıdır.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, tefsir yazmak kolay bir iş olmadığı gibi, Kur'an'ı başka dillere veya kendi dilimize tercüme etmek de pek kolay değildir. Kur'an'ı Kerim'de bulunan âyetler, ileri derecede fesâhat ve belâgatte olup, hatta Arap dili içerisinde toplamış oldukları (cami') derin manalar itibarıyla fesâhat ve belâgat yönünden onlara denk olanlarını bulmak mümkün olmayabilir. Hatta başka dile çevirmede Kur'an'ın orijinal metninin anlam yönünden insanları etkileyici yönünün açıkça ortadan kalkacağını ayrıca izah etmeye gerek bile yoktur. Bu açık gerçek Kur'an beyanının inceliklerine aşına olan belâgat üstatlarının bediî zevki ile açığa çıkmıştır. Özellikle Kur'an metinlerindeki uyum zevkine sahip bir müfessir, zayıf bir şekilde Kur'an'ı tasvir ederse, elbette ki bu bir eksikliktir. Şüphesiz Kur'an-ı Kerim fesâhat ve belâgat-

te benzeri olmayan semavi bir mucize, hüküm kaynağı ve ilâhî ilkeler manzumesidir. Bu yönüyle Kur'an'ı başka dillere çevirmede anlam derinliği ve bütünlüğünü beşerin gücü ölçüsünde korumaya çalışmak, belâgat açısından nasıl gerekli ise, ahkâma ait konularda da meselelerin inceliklerine kaynaklık eden üstün ifadeler ile özel tabirleri korumak, ahkâm açısından o kadar önemlidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an âyetlerinin tefsiri konusunda büyük imamlar ve müfessirler arasında ihtilaf olmasına rağmen nazmı celîlin yalnız fesâhat ve belâgati ile dilimizde bu güzellikleri ortaya çıkaracak ifade tarzı dikkate alınmalıdır. Kur'an âyetlerinin tümü dikkate alındığında, taşıdıkları anlam ve değeri ile dilimize serbestçe çevrilmesi ikinci yönden bir engel teşkil ettiği hatırlanırsa, bu iki yönü muhafaza ederek üstlenilen vazifenin ne derecede önemli olduğu tereddütsüz bir şekilde kabul edilmelidir. Eğer bu durum maksadın ortaya çıkmasını sağlamamış olursa, bu konu kısmen buraya atfedilir diye düşünüyorum.

Sonuç olarak Kur'an âyetlerinin tefsiri ve kutsal kelamın dilimize çevrilmesinde, istemeden de olsa her zaman ortaya çıkacak olan eksik ve noksan anlamların bağışlanması konusunda Kur'an'ı Mübîn'i indiren Yüce Allah'ın lütfu- keremine sığınırım.

Kitap Tanıtımı

Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, Latince'den Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, 398 sayfa.

Tuncay AKGÜN*

Boethius'un Hayatı ve Felsefesi

Bir kitabı tanımak kadar yazarını tanımanın da önemli olduğunu düşündüğüm için Boethius'un hayatı ve felsefesi hakkında kısa bir bilgi vermenin doğru olacağına inanıyorum. Çünkü her yazar içinde yaşadığı toplumdan ve zaman diliminden etkilenir.

Anicius Manlius Severinus Boethius, Romalı soylu bir ailenin çocuğu olarak M.S. 480'da doğdu. Babası bir Roma konsülü idi. Küçük yaşta babasını kaybettikten sonra devrin önemli devlet adamlarından Quintus Aurelius Symmachus tarafından evlat edinildi. Bir devlet adamı ve düşünür olan Boethius Atina ve İskenderiye'de eğitim gördü ve İtalya'daki Ostrogotları'nın Arian kralı Büyük Theodorich'e hizmet etti.

Roma İmparatorluğu'nun alacakaranlık döneminde yaşayan Boethius on ikinci yüzyıldan önce Aristo'nun felsefi çalışmalarının Yunanca metinlerini çok iyi bilen son Batılı araştırmacıdır. Platon ve Aristo'nun eserlerini Latince 'ye tercüme etmeyi planlamış, ancak sadece Aristo'nun mantıkla ilgili eserlerini ve bunlarla ilgili bazı yorumları tamamlayabilmiştir. Aynı zamanda Latin Aristokrasisinin meşhur bir senatörü olan Boethius'un bir iftiradan idamı, hiç şüphesiz

* Yrd., Doç., Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

çok dikkat çekici boyutlarda bir skandal olmuştur. Tarihçilere göre ölene kadar sopayla dövülerek işkenceler altında ölmüştür.

Boethius'un içinde bulunduğu entelektüel ortam, Roma kültürüne derinden bağlı, Yunan kültürüne vakıf ve bunları Hıristiyan kültürü ile sorunsuz bir şekilde bağdaştıran bir kültür çevresi idi. O eserlerinde ortaya koyduğu fikirlerde dört temel gelenekten beslendiğini bize gösterir. Bunlar: YeniPlatonculuk, Latin felsefe geleneği, Hıristiyan kaynakları ve Latin kilise babalarıdır. YeniPlatonculuk bunlar arasında onu en çok etkileyen damar olmuştur.

Boethius kilise öğretilerine sadık bir teoloji savunmak amacıyla beş *Tractate* risale (*Opuscula Sacra*) yazmıştır. Fakat o aynı zamanda Aristo mantığını sistemli biçimde Hıristiyan teolojisine uyarlamayı başarmış ve bu kitaplardan biri ona 'ilk skolastik' yani imanla mantık arasında uyum sağlamaya çalışan kişi unvanını kazandırmıştır. Aristo'nun mantıkla ilgili tüm eserlerini Yunancadan Latinceye çevirmiş ve Porphyrius'un Ortaçağ'ın mantık konusundaki standart el kitabı olan *İsagoji* üzerine bir de yorum yazmıştır. Teoloji konusundaki çalışmaları ise klasik mantığın Hıristiyan öğretilerine uygulanması açısından önemlidir.

Boethius her ne kadar Yeni Platoncu çizgiden hiç ayrılmayan bir filozof ise de o sonuçta bir Hıristiyan'dır. Bir Hıristiyan gibi ibadet eder, bir Hıristiyan gibi düşünür. Ama onun Yeni Platoncu etkisi onu, Augustine ve Pseudo-Dionysius ile beraber Hıristiyan Ortaçağ'ına damgasını vurmuş kişilerden biri yapmıştır. Boethius Platon'un aşkın formlar âlemine inanır ve belki de onları ilahi idealar olarak görür. O, YeniPlatoncu okulun kurucusu meşhur Aristo yorumcusu Ammonius Sakkas (M.S. 3. yüzyıl) ve Proclus'un görüşlerine de vakıftır.

Consolatio Philosophiae - Felsefenin Tesellisi

Boethius bu kitabını öldürülmeden önce hapis günlerinde kaleme almıştır. Boethius'un bu eseri inanç ile aklın uzlaşabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Kitapta Boethius'un kendi yaşamıyla ilgili iç hesaplaşmalara da tanık oluruz. Tanrısal Öngörü, Kader, Tanrısal Bilgi, Özgür İrade gibi konular üzerine derinlemesine fikir yürütmüş bir filozoftur.

Haksızlığa uğrayarak sürgün edilmesi sebebiyle kedere boğulan, mahkûm edilmiş bir filozof devlet adamının tesellisi yine felsefe olmuştur. O, Platon'un *Timaeus*, *Politia* gibi eserlerinde diyaloglar şeklinde kullandığı üslubun neredeyse aynısını bu eserinde kullanmıştır. Henry Chadwick gibi ünlü düşünürler bu eser hakkında "Hıristiyanlığı benimsemiş Platoncu bir düşünürün kaleme aldığı, ama Hıristiyan olmayan bir yapıt." demişlerdir.

Kitap 5 kitaptan (bölümden) oluşuyor:

1. Kitapta Boethius haksızlığa uğrayarak düştüğü zindanda üzgün bir şekilde düşünürken bir yandan da şiir yazmaktadır. Tam bu sırada karşısına çok güzel bir kadın olarak beliren ve kendisini felsefe olarak tanıtan biri çıkar. Aslında ilerdeki anlatımlarından bu kişinin meleğe benzeyen bir varlık olduğunu anlıyoruz. Felsefe Boethius'un sadece şiir yazarak aklının ışığını iyice yitireceğini ve kendisine sadece duygularının rehberlik edeceğini söyler. Boethius'un aklının ışığını neredeyse yitirmiş vaziyette içine düştüğü çaresizliğin farkına varan felsefe onun ruhunda ortaya çıkan yaraları iyileştirmeye çalışır.

Bu yaralar iyileşip de Boethius kendine geldiğinde artık karşısında duranın Felsefe olduğunu anlar. Felsefe geçmişte defalarca yaptığı gibi şimdi de bu eski öğrencisine yardım etmeye hazır olduğunu söyler. Boethius Felsefe 'ye içinde bulunduğu durumdan şikâyet edip başına gelenlerin bir kötü kader olduğunu söyler. Oysa nice görevler üstlenmiş ve hepsini de başarıyla yerine getirmiş birinin başına bunlar gelmemeliydi.

Felsefe ise ona içine düştüğü fiziksel durumun çok da önemli olmadığını ve kendi içinde bakması gerektiğini orada var olan doğruyu yeniden keşfetmesi gerektiğini söyler. Bu aşamada Felsefe Boethius'a birkaç önemli soru sorar ve bu sorulara Boethius 1. Kitapta cevap verir. Bu sorular şunlardır.

1. Dünya şans eseri mi yoksa akla göre mi yönetilir?
2. Yaşamda olup biten şeylerin amacı nedir?
3. İnsan nedir?

2. Kitapta ise Felsefe Boethius'un sahip olduğu yanlış kader inancı üzerinde durur ve bunu düzeltmeye çalışır. Yine Felsefe, Boethius'a, sahip olduğu ama kaybettiği maddi değerlerin geçici olduğunu ve hala sahip olduğu manevi değerlerin kıymetini bilmesi gerektiğini söyler. Felsefe gerçek mutluluğun sahip olunan maddi şeylerle gerçekleştiremeyeceğini, kişinin gerçek mutluluğu kendi özünde araması gerektiğini söyler. Felsefe eğer kişi özündeki doymak bilmezlik ve aç gözlülük ahlakını üzerinden atmaz ise dünyevi mallara sahip olmanın, paranın mutluluk için hiçbir fayda sağlamayacağı üzerinde durur.

Servetten sonra Felsefe makam ve mevki hırsının ve siyasi emellerin de aynı doğrultuda değersiz olduğunu ve insana gerçek mutluluğu getiremeyeceği üzerinde durur. Çok önemli bir nokta üzerinde durur. Siyasi emeller, makamlar ve mevkiiler özünde iyi olan şeyler değildir. Felsefe'ye göre iyi olanın eline geçtiğinde iyi kötü olanın eline geçtiğinde ise kötü olan asla özünde iyi olamaz.

Üçüncü olarak da Felsefe insana gerçek mutluluğu sağlamayacak olan şeyin şan ve şöhret olduğunu söyler. Gerçek şöhretin ancak erdemle yakalanan şöhret olduğu üzerinde durur. Bu bölümde belki de en önemli düşüncelerden biri Felsefe'nin insanın başına gelen kötü olayların insanı denemek için olduğunu söylemesidir.

3. Kitapta ise Felsefe Boethius'a gerçek mutluluğa nasıl yaklaşacağını öğretir. Ona göre insanlar gerçek anlamda mutluluğu yakalamak istiyorlar ise zihinlerini yanaltan sahte iyiliklerden - ki bunların neler olduğunu yukarıda belirttik - (mal sevgisi, makam sevgisi, şah şöhret sevgisi vb.) uzak durup gerçek anlamdaki iyiliğe yönelmek durumundadırlar. Felsefe dünyevi iyiliklerin bir değeri olmadığını kanıtlamaya çalışır. Yine bu bölümde de Felsefe, Boethius'un zindana atılmasına sebep olan makam ve mevki gücünün geçiciliği ve krallık yönetiminin ne kadar kötü olduğunu anlatır. Yine atalarla övünmenin anlamsızlığına vurgu yapar.

Bu bölümde bedensel zevklerin gelip geçiciliğinden bahseder. Gerçek mutluluğa götürecek en yüce iyiyi Sokrates'ci diyalog tarzında açıklamaya çalışır. Bu bölümün en önemli kısmı en yüce iyinin, yerin ve göğün yaratıcısı Tanrı olduğunu ve insanların ona yöneldiklerinde ancak gerçek mutluluğu yakalayacaklarını söylemesidir. Bu sözleri de bize Platonu hatırlatır. Çünkü Platon'a göre de insanın en yüksek iyiliği, Tanrı'nın bilgisini de ihtiva eder. Hatta dünyadaki ilahi uygulamanın farkına varamayan insanın, mutlu olması mümkün değildir. Mutluluk faziletli olmakla elde edilir. Bu da Tanrı'ya elden geldiği kadar benzemek ile olur. Boethius'a göre de Tanrı ve mutluluk bir aynı şeydir. Birbirlerinden ayrılmazlar. Felsefe Tanrı'nın kendisindeki iyilikle bütün evreni yönettiğini ve yarattıklarının ona isteyerek boyun eğdiğine değinir.

4. Kitapta Felsefe mademki Tanrı mutlak iyi ve iyinin kaynağı ise bu âlemde niçin kötülük var sorusunu cevaplamaya çalışır. Felsefe'ye göre iyi güçlü kötü ise güçsüzdür. Kötülük hiçlik olduğundan, kötülük yapan kişinin bir gücü yoktur; kötüler tutkularının esiri olmuş zavallılardır. Felsefe kötülerin güçlü gibi görünmelerine rağmen gerçekte aciz ve mutsuz insanlar olduklarını ifade eder. Boethius'un her şeye gücü yeten Tanrı'nın iyi insanları neden üzüntü içinde bırakıp kötülerini niçin ödüllendirdiğini sorar. Felsefe ise Tanrı'nın evrene külli kanunlar koyduğunu ve evreni bunlarla idare ettiğini bunları anlamayan birinin bu meseleleri anlamakta zorlanacağını söyler.

Felsefe Tanrısal öngörü ile kader arasındaki ince çizgiyi açıklamaya başlar ve tanrısal öngörü tarafından yönetilen bu dünyada adaletsizliğin olamayacağını açıklamaya çalışır. Boethius insanın gerçekten özgür olup olmadığını yani irade sahip olup olmadığını sorar. Felsefe'nin cevabı insanın davranışla-

rında özgür bir varlık olduğu şeklindedir. İnsan tutkularının esiri olmadıkça, maddeye ölçüsüzce bağlanmadıkça, aklını kullanarak özgürce iradesiyle seçimler yapabilir. Boethius Felsefe'nin yaptığı bu açıklamalara rağmen hala ikna olmadığını söyler. Felsefe de Boethius'un bu görüşlerine karşı görüşlerle yanıtlar vermeye çalışır.

5. kitapta ise Felsefe Tanrı'nın öngördüğü şeylerin zorunlu olarak olacağına ilişkin anlayışın hatalı olduğunu bunun da sebebinin bilgi edinme biçimleri arasındaki farkın insanlar tarafından bilinmemesi olduğunu söyler. Felsefe dört bilgi edinme şekli olduğunu söyler: Bunlar duyular, imgeler, akıl ve anlama gücüdür. İnsanla Tanrı'nın bilme şeklinin farklı olduğuna dikkat çeker. Tanrısal öngörü ve insanın özgür iradesinin nasıl bir araya getirileceğinin ancak Tanrı'nın özünün ve bilgisinin mahiyetinin bilinmesi ile gerçekleşeceğini belirtir. İnsan zamanla sınırlı bir varlık iken Tanrı'nın böyle olmadığı açıklanır. Zamanla sınırlı olmayan Tanrı her zaman şimdiyi yaşadığı için bilgisi zamanı aşkın bir bilgidir. Tanrı gelecekte olan olayları da sanki bu olaylar gözlerinin önünde oluyormuşçasına görür. Tanrısal bilgi bağlamında düşünürsek, gelecekte olacakların hepsi zorunludur. Ama olayların kendi özelliklerinden dolayı, bazıları zorunlu olarak bazıları özgür iradeyle gerçekleşecektir.

Boethius Tanrı'nın bilgisi ve insan iradesi ile yukarıda söylediklerinin daha iyi anlaşılması için "güneş ve yürüyen adam" örneğini verir. Sokakta yürüyen adamı ve aynı anda gökyüzünde doğan güneşi gördüğümüzde, birincisinin iradeye bağlı diğerinin zorunlu olduğunu anlıyorsak, de aynı şekilde tanrısal görü de, kendisine göre şimdiki zamanda olan, ama zamana bağlı olarak gelecekte olan olanların yapısını karıştırmaz. Bu yüzden, Tanrı var olma zorunluluğunun olmadığını bildiği bir şeyin olacağını bildiğinde bu bir sanı değil, hakikate dayalı bir bilgi olur. Gelecekte olan o olay, tanrısal gözle bakıldığında zorunludur, ama kendi doğasına göre değerlendirildiğinde tümüyle özgür ve bağımsızdır. Özetlersek doğan güneş ve yürüyen adam örneğinde bunlar olurken olmamaları mümkün olmayan olaylardır. Bunlardan ilki (doğan güneş), olmadan önce olmak zorundaydı, diğerinin (yürüyen adam) böyle bir zorunluluğu yoktu. Aynı şekilde, Tanrı'nın şimdide gördüğü olaylar kuşku götürmez şekilde olmak zorundadır, ama bunlardan bazıları şeylerdeki doğal zorunluluktan meydana gelir, bazıları kendilerini gerçekleştiren kişilerin takdirine bağlıdır.

Kitap ile ilgili genel bir bilgi verdikten sonra sözlerimizi yine Boethius'un sözleriyle bitirelim:

*“Ne farklı biçimlerde canlı gezinir yeryüzünde
Upuzun bedenleri var kiminin, dolu toprağı süpürür,
Karnından aldığı destekle sürünür gider,
Ardında iz bırakır kesintisizce.*

*Hafif kanatları var kiminin,
Dolanır avare avare,
Havada rüzgârları döve döve,
Kayarcasına süzülür uçsuz bucaksız yeryüzünde,
Toprağı arşınlamaktan keyif alır kimi,
Rahvan adımlarla,
Yeşil ovalardan geçip ormanlara dalmaktan.*

*Farklı farklı biçimleriyle değişik gelse de gözüne,
Yere eğiktir hepsinin başı,
Körleşmiş duyuları aşağı iteler.*

*Bir tek insan soyu yukarıya kaldırır mağrur başını,
Bedenini dik tutar, bakar öylece yeryüzüne,
Dünyevi bir varlık olarak aklını yitirmedikçe,
Bu duruş seni hep uyarır.*

*Başını dikip göğü seyreden,
Alnını açan sen,
Aklını da yücelere taşı ki,
Ruhun ezilip dibe çökmesin,
Dünyevi bedeninin göğşe akarken.”*

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiyaatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELEİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
 - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
 - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
 - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).