

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Uluslararası Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 12

Yıl / Year: 2023

Ağrı İslami İlimler Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi
Prof. Dr. Adem YERİNDE

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

Editör / Editor-in-Chief
Dr. Öğr. Üyesi Yakup EROĞLU

Alan Editörleri / Field Editors

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Arapça: Dr. Öğr. Üyesi Mücahit ELHUT

Temel İslam Bilimleri Bölümü: Dr. Öğr. Üyesi Mikail DURLU

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü: Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü: Dr. Öğr. Üyesi Korkut DİNDİ

Yazım ve Dil Editörü

Arş. Gör. Mübarek ÖLMEZ

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Dr. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerinde

Prof. Dr. Sabri Erturhan

Prof. Dr. M. Salih Geçit

Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu

Dr. Öğr. Üyesi Sezai Bekdemir

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulhamit Birişik (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

10. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Hacı Ömer Özden / Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammed Kızılgeçit / Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Tetik / Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Metin Çetin / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Alkhalil / Iğdır Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Sağlık / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çağıl / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

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

İÇİNDEKİLER

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK'ÜN DİNİ DÜŞÜNCESİ VE BU DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI ÜZERİNE / 1-44

Fahri GÜZEL

KIRAAT İHTİLAFLARININ FIKHÎ KONULARA ETKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / 45-65

Mehmet KELEŞ

MONTESQUIEU'DE SİYASİ GÜÇ VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DEVLET DÜŞÜNCESİ / 66-81

Erdoğan Serdar ÇALIK

82-101 / جمالیه المكان فی روایة (قواعد العشق الأربعون) الروائیة التركیة (الیف شفق)

Sultan ALHARIRI

Kitap Tanıtımı

DUA (AYET VE HADİSLERDEN DUA OKUMALARI-EVRÂD-I ŞERÎFE), SERVER YAYINLARI, (İSTANBUL: SERVER YAYINLARI, 2022). / 102-107

Emrullah BOLAT

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK'ÜN DİNİ DÜŞÜNÇESİ VE BU DÜŞÜNÇENİN KAYNAKLARI ÜZERİNE*

ON MUSTAFA KEMAL ATATURK'S RELIGIOUS THOUGHT AND THE SOURCES OF THIS THOUGHT

Öğr. Gör. Dr. Fahri GÜZEL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

fguzel@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9550-8485

Atıf Gösterme: GÜZEL, Fahri, “Mustafa Kemal Atatürk’ün Dini Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Kaynakları Üzerine”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2023 (12), s.1-44.

Geliş Tarihi:

9 Haziran 2023

Kabul Tarihi:

24 Haziran 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanan din-devlet ilişkileri meselesi, günümüzde de tartışma zeminlerinde var olmaya devam etmektedir. Meselenin ele alınış biçiminin, büyük oranda Mustafa Kemal Atatürk’ün düşünsel ve siyasal-sosyal tercihleri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Cumhuriyet’in ikinci yüzyılına giriş hazırlıklarının yapıldığı bu dönemde, dini düşünce ve uygulamaların kamusal alanda genişlik kazanmasına yönelik eleştirilerin ve tepkilerin de Atatürk’ün düşünceleri referans alınarak dile getirildiği göz önüne alındığında, Mustafa Kemal Atatürk’ün düşünce dünyasının bütün boyutlarıyla ve birincil kaynaklar dikkate alınarak değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Büyük oranda Mustafa Kemal Atatürk’ün kendi söylev ve demeçleri ile yakın çalışma arkadaşlarının bilgi ve değerlendirmeleri referans alınarak gerçekleştirilen bu çalışmada, Atatürk’ün düşünce dünyasının şekillenmesinde rol oynayan çocukluk, eğitim dönemi ile askeri görevleri ele alınmış, düşünsel kaynakları ve bu kaynakların dini düşüncesinin oluşumundaki etkileri irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Atatürk, Din, Dini Düşünce*

Abstract: The issue of religion-state relations, which has been discussed intensively since the foundation of the Republic, continues to exist in the discussion grounds today. It is seen that the way the issue is handled is largely shaped within the framework of Mustafa Kemal Atatürk's intellectual and political-social preferences. Considering that the criticisms and reactions against the expansion of religious thoughts and practices in the public sphere in this period when preparations were being made to enter the second century of the Republic, were expressed with reference to Atatürk's thoughts, it is important to evaluate Mustafa Kemal Atatürk's world of thought in all its dimensions and by considering primary sources. In this study, which is largely based on Mustafa Kemal Atatürk's own speeches and statements and the information and evaluations of his close colleagues, the childhood, education period and military duties that played a role in the shaping of Atatürk's world of thought are discussed, and his intellectual sources and the effects of these sources on the formation of his religious thought are tried to be examined.

Keywords: *Atatürk, Religion, Religious Thought*

* Bu çalışma, “Cumhuriyet’in İlk Döneminde Dini Hayat (1923-1938)” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Cumhuriyet dönemini konu alan herhangi bir araştırmada, konuyu Mustafa Kemal ile irtibatlandırmadan ele almak kuşkusuz mümkün değildir. Zira sadece millî mücadelenin Başkomutanı ve Cumhuriyet'in kurucusu sıfatıyla değil, Osmanlı İmparatorluğu bakiyesi olarak ortaya çıkan yeni devletin ve toplumun inşasında tüm boyutlarıyla Mustafa Kemal'in belirleyici rol aldığı, devrimlerin onun düşünce ve tasarımına göre gerçekleştirildiği için devrimin fikrî öncüsünün de Mustafa Kemal olduğu aşikârdır.¹ Bozkurt, bu durumu “*Türk ihtilali, Atatürk'ün kafasının büyük düşüncelerinin fotoğrafisinden başka bir şey değildir.*” şeklinde ifade eder.² Cumhuriyet'in kuruluş sürecindeki siyasi-sosyal-hukuki-ekonomik tüm tercihlerde temel belirleyici olarak Atatürk'ün düşünce ve eylemlerinin olduğu, dönemdeki etkisi bakımından “*Tek Adam*”³ olarak değerlendirildiği düşünüldüğünde, hemen hemen tüm alanlarda dinî inanç ve düşüncelerin etkin olduğu Osmanlı toplumundan, dinin belirleyiciliğini kaybettiği yeni topluma geçişte ortaya koyulan değişimlerin, dinle irtibatlandırılmaması mümkün değildir.

Cumhuriyet döneminin kurucu şahsiyeti olarak Mustafa Kemal hakkında henüz hayattayken başlamak üzere pek çok kitap yazılmış, vefatından sonra daha yoğun bir şekilde Mustafa Kemal'in hayatı ve düşünce dünyası, yerli yabancı pek çok araştırmacı tarafından kaleme alınmıştır. Lehte ve aleyhte yorum ve değerlendirmelere konu olan bu durum, alan araştırmacılarının ilgi odağı olmaya devam etmektedir.

Anayasada ve pek çok uygulamada yerini alan “*Atatürkçülük*”, siyasal sistemin temel parametresi olması yanında, “*Kemalizm*” kavramlaştırması üzerinden ideolojik tercihlerin de düzenleyici faktörü olmuştur.⁴ Bu bağlamda Atatürk'ün düşünceleri temelinde hem laiklik, din, hukuk, ekonomi, sanat gibi alanların işlev ve içerikleri yeniden anlamlandırılmış hem de yazılı-görsel-dijital basın yayın aracılığıyla bu konular tartışmaya açılarak kamuoyu nezdinde meşruiyet sağlanmaya çalışılmıştır.⁵

Araştırma konusu olarak ele aldığımız Cumhuriyet'in kuruluş süreci sonrasında dinî düşüncenin şekillenmesinde de kuşkusuz Mustafa Kemal'in düşünce ve tercihlerinin en önemli faktör olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Bu nedenle Mustafa Kemal'in din ile ilgili düşünce ve yaklaşımlarının ortaya konulması, dönemin dini yaklaşımlarını anlamak bakımından önem arz

¹ Şerafettin Turan, “*Mustafa Kemal Atatürk*”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/310-331; Hüseyin Aydın, *Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 145.

² Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1940), 150.

³ Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011)

⁴ Hüseyin Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Matbaası, 2017), 181, 187-188

⁵ Fehmi İlkay Çeçen, *Atatürk'ün Kaleminden Yaratılış ve Din*, (İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2021), 21-22

etmektedir. Mustafa Kemal'in hayatını tarihsel olarak ele alan biyografik araştırmaların yanında, düşünce dünyası ile ilgili spesifik çalışmalar da dikkate alındığında bütün bu araştırmaların, - çalışmamızın sınırlarını aşacağından- değerlendirme kapsamına alınması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle çalışmamızda M. Kemal'in kendi söylev ve demeçleri ile yakın çalışma arkadaşları tarafından paylaşılan bilgi ve değerlendirmelere öncelik verilmiş, konu, dinî inanç ve hayata dair yaklaşımlar ve bunları etkileyen faktörlerle sınırlı tutulmuştur. .

1. Mustafa Kemal'in Düşünce Dünyasının Teşekkülünde Çocukluk Döneminin Etkileri

İnsanların hayata dair inanç, düşünce ve tercihlerinin oluşumunda daha çok ailenin şekillendirdiği çocukluk dönemi yaşantıları önemli bir faktör olarak değerlendirilebilir.⁶ Dinî inanç-inançsızlık ve tercihler için de çocukluk döneminin ayrı bir öneme sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu dönemde aile içi iletişim biçiminin Tanrı inancının oluşumunu ve gelişimini etkilediğine vurgu yapılmaktadır. Birçok araştırma, anne-baba ile ilişkilerin olumsuz seyrinin dini inançtan uzaklaşmaya neden olduğunu, hatta ateizm, agnostisizm gibi dini olumsuzlayan düşünce sistemlerinin kaçınmacı bağlanma örüntüsünün doğrudan yansıması olabileceğini ortaya koymuştur. İkame hipotezi olarak isimlendirilen bu yaklaşıma göre, “*çocukluk dönemi bağlanma stili ile yetişkinlik döneminde Tanrı'ya bağlanma arasında büyük benzerlikler vardır. Buna göre çocukluk döneminde annesine veya temel bakıcısına güvenli bir şekilde bağlanan çocuklar; yetişkinliklerinde Tanrı'ya da güvenle bağlanabilmektedir.*”⁷ Bu açıdan Mustafa Kemal'in çocukluk dönemi ile ilgili tarihi birkaç anekdot, düşünce dünyasına etkileri bakımından ele almaya değer görülebilir. Mustafa Kemal'in dünyaya geldiği ve ilk çocukluk yıllarının geçtiği Selanik kenti, Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa'daki önemli liman kentlerinden biriydi. Mustafa Kemal, çocukluk dönemini geçirdiği Selanik'te bir yandan annesinin, çocuğunun dinî eğitim alması arzusu nedeniyle ilk dinî eğitim tecrübesini edinirken⁸ öte yandan şehirde gayr-i müslim mahallelerin

⁶ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 361-364, 371; Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, (İstanbul: Özgür Yayınları, 1998), 125-126; Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 12-14; Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 21

⁷ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2020), 189; Ayrıca bkz. Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Psikolojisi*, (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 37-42

⁸ Rıfat N. Bali, “*Amerikan Büyükelçisi Charles H. Sherrill'in Raporu Atatürk'ün Dine Bakışı*”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, 153, (2006), 18; Şerafettin Dönmez, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 172-173

bulunması hasebiyle Batı tarzı düşünce ve yaşam biçimi ile de ilk tanışması yine aynı dönemde bu şehirde gerçekleşmiştir.⁹

Mustafa Kemal'in çocukluk dönemi düşünce dünyasının şekillenmesinde aile çevresinden ziyade eğitim hayatını geçirdiği ortamların daha etkin olduğu söylenebilir.¹⁰ Çocukluk dönemi ilk eğitiminde babasının tercihinin belirleyici olduğu görülmektedir. Küçük Mustafa, okul çağına geldiğinde annesi Zübeyde Hanım, geleneksel usullerle eğitim verilen mahalledeki medreseye gitmesinden yanadır.¹¹ Babası Ali Rıza Efendi ise yeni usul eğitim veren Şemsi Efendi ilkokulunda eğitime başlamasını istemektedir. Şemsi Efendi'nin, sabatayist olduğu ifade edilmekte, o günler için okulunda "gavur işi" olarak nitelendirilen ve saldırı konusu olan, okula sıra, kürsü koymak, derslerde harita, tahta, tebeşir kullanmak, jimnastik yaptırmak, oyun oynatmak, geziler düzenlemek gibi farklı eğitim uygulamaları yapılmaktadır. Böylesi bir tercihle Ali Rıza Efendi, çocuğunun eğitimiyle ilgili eşinden bariz bir şekilde farklı bir tutum belirlemiştir. Anne-baba arasındaki bu sorunun nasıl çözüldüğünü Mustafa Kemal anlatmaktadır: "*Nihayet babam bir kurnazlıkla işin içinden çıktı. Önce ilahi ve alayla mahalle mektebine başladım. Biraz sonra Şemsi Efendi okuluna yazıldım.*"¹² Bu ifadelerden Mustafa Kemal'in babasının tercihini onayladığı anlaşılmaktadır. Aydemir de "ilahisiz, duasız, törensiz" yapılan bu okul değişikliğini "Mustafa'nın hayatında çözülen ve kendi hayatının yolunu açan ilk düğüm" olarak değerlendirmektedir.¹³ Bu okul değişikliği, Mustafa Kemal'in eski ve yeni çatışması ile ilk tanışması olarak değerlendirilmekte ve çocuk dünyasında derin iz bıraktığı yorumu yapılmaktadır.¹⁴ Cebesoy, yıllar sonra kurmay subay olarak Selanik'e gittiklerinde her iki okulu birlikte ziyaret ettiklerini, ilkokula başladığı mahalle mektebinin kapandığını, kapısına büyük bir kilit vurulmuş olduğunu gördüklerinde Mustafa Kemal'in "isabet olmuş" şeklinde tepki verdiğini belirtir.¹⁵ Volkan, Mustafa Kemal'in babasının modern ve Batılı bir eğitim imkânı sağlamasını

⁹Lord Kinross, *Atatürk, Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, Çev. Necdet Sander. (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2020), 21-22; Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2013), 116; Sinan Meydan, *Atatürk ile Allah Arasında*, (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2009), 94, 1082; İlber Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, (İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2018), 23, 31-34

¹⁰ Enver Ziya Karal, "İnsan Olarak Atatürk", *Atatürk'e Saygı*, (Ankara: TDK Yayınları, 1969), 30; Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010), 159; Faik Reşit Unat, "Atatürk'ün Öğrenim Hayatı ve Yetiştirdiği Devrin Millî Eğitim Sistemi", *Atatürk Konferansları I*, (2. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 1991, 71-89

¹¹ Makbule Atadan, *Büyük Kardeşim Atatürk*, (İstanbul: Ka Kitap Yayıncılık, 2016), 98-101; Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), I, 44; Yılmaz Tezcan (Der.), *Mustafa Kemal Atatürk (O Bir İnsandı)*, (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2018), 18

¹² Falih Rıfki Atay, *Çankaya*, (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2006), 20; Ayrıca bkz. Unat, "Atatürk'ün Öğrenim Hayatı ve Yetiştirdiği Devrin Millî Eğitim Sistemi", 71-89

¹³ Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 45

¹⁴ Zehra Kardeş, *Atatürk'ün Okudukları ve Yazdıkları*, (Ankara: Omca Yayınları, 2020), 7; Afet İnan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, (Ankara: TTK Yayınları, 1998), 46, 62

¹⁵ Ali Fuat Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, (İstanbul: Temel Yayıncılık, 2013), 61

“annesiyile bunaltıcı ilişkisinden psikolojik olarak uzaklaşmasında kendisine yardım etmiş” olması olarak yorumlar.¹⁶

Aile içi ilişkiler bağlamında, küçük yaşta babasını kaybetmesi ve 1898 yılında Askerî Rüştiye’den mezun olduktan sonra annesinin yeniden evliliği, Mustafa Kemal’i etkileyen hadiselerden biri olarak değerlendirilmektedir. Annesi Selanik’e Larisa’dan göçmen olarak gelen 4 çocuklu dul bir memur olan Ragıp Bey ile evlenir. Ragıp Bey Mustafa Kemal’in annesi ile birlikte kaldığı eve yerleşir. Mustafa Kemal bu durumu içine sindirememiş, evden ayrılarak başka mahallede oturan halasının yanına yerleşmiş, bu süreçte annesinin evine pek az uğramıştır.¹⁷ Babasıyla kurduğu “yeterince iyi” baba-oğul ilişkisi nedeniyle küçük yaşta babasının vefatından sonra geliştirdiği “güçlü baba” imgesi ile üvey babası üzerinden oluşan “kötü baba” imgesinin sonraki dönemde bazı şahsiyetleri değerlendirmesinde etkili olduğu, başkalarında “ülküleştirilmiş bir baba imgesi” aramak yerine kendi benliğinde var olduğunu düşündüğü “ülküleştirilmiş baba” imgesine sarıldığı değerlendirilmekteyiz.¹⁸ Ayrıca babasının erken vefatı ve gençliğe adım attığı dönemde annesinden ayrı yaşamış olması nedeniyle Mustafa Kemal’in inanç ve düşünce gelişiminde ailesinden ziyade eğitim ortamında oluşan çevresinin daha etkin olduğunu ifade etmek mümkündür.¹⁹ Mustafa Kemal’in gençliğe yeni adım atmaya başladığı bu dönemde kendinden yaşça oldukça büyük olan Kalyopi hanıma, daha sonra evli ve komşuları olan Fatma hanıma âşık olduğu, bu dönemde duygusal gelgitler yaşadığı ifade edilmektedir.²⁰

2. Askerî Eğitim Döneminin Düşünce Dünyasının Oluşumundaki Etkileri

M. Kemal, henüz ilkokul dönemindeyken babasının vefatı nedeniyle önce dayısının yanında bir müddet kalmış, sonra teyzesinin daveti üzerine annesi ile birlikte tekrar Selanik’e dönüşlerinde Sivil Rüştiye (Ortaokul) mektebine yazılmış, ancak Kaymak Hafız olarak anılan Matematik öğretmeni Hüseyin Efendi’nin dayak atması nedeniyle okuldan ayrılmıştır. Atay, bu öğretmenle ilgili olarak Atatürk’ün “Berbat bir adamdı. Ondan çok korkardım. Beni döverse ne yaparım, diye düşünürdüm” dediğini aktarmaktadır.²¹ Rüştiye’den ayrılan Mustafa, komşuları Binbaşı Kadri Bey’in oğlunun Askerî Rüştiye mektebine devam etmesi nedeniyle giydiği askerî elbiselere imrenir, o okula devam etmek ister. Ancak annesi asker olması konusunda pek istekli değildir. Mustafa, kimseden habersiz Askerî Rüştiye mektebinin sınavlarına girerek başarılı olur,

¹⁶ Vamık D. Volkan-Norman Itzkowitz, *Ölümsüz Atatürk*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006), 458

¹⁷ Atay, *Çankaya*, 22; Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Kemal Atatürk*, (İstanbul: Kopernik Yayıncılık, 2018), 39

¹⁸ Volkan, *Ölümsüz Atatürk*, 458

¹⁹ Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 63-64

²⁰ Atadan, *Büyük Kardeşim Atatürk*, 184-190

²¹ Atay, *Çankaya*, 21; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 62

bu mektebin üçüncü sınıfına kabul edilir. Annesi çaresiz razı olur. Bu okulda kendisine Kemal ismini veren matematik öğretmenin dikkatini çeker.²² Askerî Rüştîye tercihi Mustafa Kemal için “*hayatı boyunca kader tayin edici bir dönüm noktası*” olarak değerlendirilmektedir.²³ Kardeşi Makbule Hanım, Mustafa Kemal’in henüz Askerî Rüştîye’de okuduğu dönemde siyasi konularla ilgilenmeye başladığını, okulda öğrencilerin din dersleri öğretmeni ile dalga geçtiğini, öğretmenin, cennetteki ırmaklar gibi olmayacak şeyler anlattığını söylediğini, bu yüzden annesinin kızdığını aktarmaktadır.²⁴

Mustafa Kemal’in Askerî Rüştîye sonrasındaki eğitimle ilgili tercihlerinde askerî okul öğretmenlerinin rehberliğinin etkili olduğu görülmektedir. Mustafa Kemal, İstanbul’da eğitimine devam etmek isterken, Kurmay Hasan Bey’in yönlendirmesiyle Manastır Askerî İdadi’sine (Askerî Lise) kaydı yapılır.²⁵ Askerî İdadi’de Fransızcasının yetersiz olduğunu fark eder. Tatil dönemlerinde Selanik’e geldiğinde gizlice Fransız mektebinin özel sınıfına devam ederek Fransızcasını geliştirir.²⁶ Arkadaşı Ömer Naci’nin etkisiyle bir dönem şiir ve edebiyata merak sarar. O dönem sürgünde olan Namık Kemal’in şiirleriyle burada tanışmış, Mithat Paşa’yı burada okumuştur.²⁷ Öğretmenlerinden Mehmet Asım Efendi’nin uyarısıyla edebiyatla ilgilenmekten vazgeçer. Öğretmeni iyi bir asker olması yönünde telkinde bulunmuştur. Tarihe olan merakı ile birlikte iyi bir asker olma hedefi bu dönemde Mustafa Kemal’in zihin dünyasında netleşmiştir. Manastır çevresinde Sırp ve Bulgar çetelerinin Türk köylerine baskınlar yapması, 1897’de çıkan Yunan savaşı ve bu savaşa katılan gönüllülerle ilgili gözlemleri, kendisinin de bu savaşta gönüllü olmaya yönelik adım atmasına sebep olmuştur.²⁸ Bu yaşantıları, Mustafa Kemal’in Cumhuriyet’in kuruluş felsefesinin temellerinden birini oluşturan millîyetçilik düşüncesinin oluşumunda ilk etkiler olarak değerlendirmek mümkün olabilir.²⁹ Atay’ın “*Mustafa Kemal’in Atatürkçülüğü bu okulda başlayacaktır*” ve “*Ordu aydınlarında bir uyanış vardır. Onlara göre de baş çare saray istibdadını yıkıp memleketi meşrutiyet rejimine kavuşturacaktır.*”³⁰ değerlendirmesi, Manastır

²² Atay, *Çankaya*, 22; Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 60

²³ Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 52

²⁴ Atadan, *Büyük Kardeşim Atatürk*, 179-181

²⁵ Şapolyo, *Mustafa Kemal Atatürk*, 38

²⁶ Şerafettin Turan, *Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, (Ankara: TTK Yayınları, 2010), 6; Atadan, *Büyük Kardeşim Atatürk*, 198-199

²⁷ Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 59-60; Tezcan (Der.), *Mustafa Kemal Atatürk (O Bir İnsandı)*, 24

²⁸ Atay, *Çankaya*, 23-24; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 66-67

²⁹ Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 99; Kinross, *Atatürk Bir Milleti Yeniden Doğuşu*, 26-27

³⁰ Atay, *Çankaya*, 25, 33; Ayrıca bkz. Atadan, , *Büyük Kardeşim Atatürk*, 193-193; Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 51

Askerî İdadisi'nin Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının şekillenmesindeki etkisine işaret etmektedir.

Mustafa Kemal, Manastır Askerî İdadisini bitirdikten sonra İstanbul Kara Harp Okuluna kaydolmuştur. Lewis bu okulu “*gizli muhalefetin en başta gelen merkezlerinden biri*” olarak değerlendirir.³¹ Harp Okulundaki eğitim süreci, Mustafa Kemal'in düşünsel mayalanmasının gerçekleştiği dönem olarak değerlendirilebilir. Kendi anlatımlarından hareketle, bu dönemde Osmanlı'nın çöküşü ve memleketin kurtuluşuna dair yoğun bir zihinsel mesai harcadığı, bu yüzden derslerine bile yeterince zaman ayıramadığı ifade edilmektedir. Harp okulunun son sınıfında iken yakın arkadaşları ile birlikte gizlice çıkardıkları dergi ile muhalif düşüncelerini yaymak için çaba gösterirler.³² Gizli bir şekilde yürütülen bu faaliyetlere Harp Akademisinde de devam edilmiş, derginin şikâyet konusu olması ve okul müdüründen uyarı almaları üzerine bağımsızlık mücadelesini birlikte yürüttükleri okul arkadaşı Fethi (Okyar)'ın Sultan Abdulhamit'in oturduğu Yıldız Sarayı'nı göstererek, “*Hep o adamın başının altından çıkıyor bunlar. Sarayı başına yıkmadıkça rahat yok. Elime fırsat geçerse altına bomba koyardım*”³³ sözü, Mustafa Kemal'in de içinde bulunduğu asker öğrencilerin bir kısmında oluşan tepkiyi göstermesi açısından dikkate değer kabul edilebilir. Mustafa Kemal'in okul hayatı boyunca Abdülhamit rejimine karşı mücadele içerisinde olduğuna dikkat çekilmektedir.³⁴ Cebesoy, bu askerî okulda padişahın talimatı gereği beş vakit namazın zorunlu tutulduğundan, pek çok askerin abdestsiz olarak namaza gittiklerinden söz etmektedir.³⁵ Dönemin asker tanıklarından Rahmi Apak da Harp okulunda moral eğitimin düşünülmediğinden, askerî liselerde, Rüştiyelerde verilen moral eğitimle Ramazan günlerinde camilerde verilen vaazlardan müstehzi bir dille söz eder.³⁶ Mustafa Kemal'in 1908 yılında görevi nedeniyle bulunduğu Bingazi'de kendisine Kur'an-ı Kerim'i göstererek : “*Siz Halife-i Zîşan efendimiz Hazretlerine fenalık yapmayacağınıza dair bu kitap üzerine yemin eder misiniz?*” sorusuna verdiği: “*Ben bu kitabı tebcil ve takdis ederim. Ve bunun namına namusum üzerine yemin ederim ki Halife denilen adama bu kitabın haricinde hiçbir fenalık yapmayacağım.*” cevabı, üstü örtülü bir şekilde Osmanlı halifesine yönelik tepkisini ortaya koymaktadır.³⁷

³¹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Boğaç Babür Turna, (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2009), 329

³² Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 94-95; Kinross, *Atatürk Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, 34; Şevket Süreyya Aydemir, “*Atatürk'ün Kişiliği*”, *Atatürk'e Saygı*, (Ankara: TDK Yayınları, 1969), 19; Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008), 6-7

³³ Atay, *Çankaya*, 35-36; Tezcan (Der.), *Mustafa Kemal Atatürk (O Bir İnsandı)*, 31-32; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 107-108

³⁴ *Atatürk and The Turkish Revolution*, (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1999), 5

³⁵ Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 73-74

³⁶ Rahmi Apak, *Yetmişlik Bir Subayın Anıları*, (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 12-13

³⁷ Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, 92-93

Harp okulunda öğrencilik döneminde özel hayatı ile ilgili tercihlerinin genelde hayata bakışını, özelde ise dinî hayata dair yaklaşımlarını etkilediğini ifade etmek mümkündür. Bu döneme kadar bira dışında alkollü içki kullanmamış olan Mustafa Kemal, bu dönemde arkadaşları ile birlikte Beyoğlu'ndaki eğlence yerlerine gitmeye başlamış, yakın arkadaşı Ali Fuat (Cebesoy) ile gittikleri Büyükkada'da hayatı boyunca devam ettiği rakıyı ilk defa içmiştir.³⁸ Yine bu dönemde Batı müziğine yönelmiş, tatillerde Selanik'e geldiğinde vals etmeyi öğrenmiş ve bir kurmayın dans etmesini bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁹ Ortaylı, Mustafa Kemal'in askerî eğitim ve askerî memuriyeti boyunca “*modernist, dünyaya açık, dinî inançlarını çok öne koymayan, bunların üzerinde, bunun ritüeli üzerinde pek hassas davranmayan takımdan*” olduğunu belirtir.⁴⁰

Genelkurmay başkanı Asım Gündüz'ün Atay'a ilettiği bilgiye göre Mustafa Kemal Harp Okulu'nda öğrenci olduğu dönemde Fransızcasını ilerletmek için yabancı bir hanımdan dersler almış, Paris'te bulunan hürriyetçilerin çıkardığı gazeteleri ve Fransızca gazeteleri getirterek, kapalı gizli odada başka öğrencilerle bu gazetelerden edindiği fikirleri paylaşmıştır.⁴¹ Voltaire, J.J. Rousseau, T. Hobbes, J.S.Mill gibi Batılı düşünürlerin eserleriyle tanışması da bu dönemde olmuştur.⁴²

3. Meslek Hayatının Düşünce Dünyasına Etkileri

M. Kemal, Harp Okulu'ndan mezun olduktan sonra bir pansiyon tutup arkadaşları ile toplantılar yapmışlardır. Kurtuluş için ilk şartın istibdat rejimine son vermek olduğu ve bunu ancak ordunun yapabileceği konusunda hemfikirdirler. Ancak yapılan toplantılar ve okuldaki gizli faaliyetlerinin takip edildiği ortaya çıkınca arkadaşları ile birlikte Mustafa Kemal de sorgulanarak bir müddet hapis yatar.⁴³ Okul müdürü Rıza Paşa'nın aracılığı ile çözüm bulunur. Bir müddet sonra Genelkurmay'a çağrılan Mustafa Kemal, teşkilatlanma konusunda daha rahat hareket edebileceğini düşündüğü Selanik'e atanmayı istese de beşinci ordu bünyesinde Şam'a görevlendirilir.⁴⁴

M. Kemal'in Şam'da bulunduğu dönemde resmî askerî görevinde başarılı olduğu ifade edilmekte, bununla birlikte düşünce dünyasında var olan “*istibdat rejimini ortadan kaldırma*”

³⁸ Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 109-114; Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 20; Kinross, *Atatürk Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, 31-32

³⁹ Atay, *Çankaya*, 36-37, 379

⁴⁰ Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 34

⁴¹ Atay, *Çankaya*, 36

⁴² H. C. Armstrong, *Bozkurt Kemal Atatürk'ün Yaşamı*, Çev. Ahmet Çuhadır, (İstanbul: Kamer Yayınları, 2015), 25

⁴³ Emin Muhammed Said, Kerim Halil Sabit, *Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Hayatı-Anadolu'da Türk Millî Mücadelesi*, Çev. Zekeriya Kurşun, (İstanbul: Doğan Kitap, 2010), 16

⁴⁴ Atay, *Çankaya*, 38-39; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 141-146

hedefine yönelik adımlar da attığı belirtilmektedir. Bu kapsamda iki arkadaşı ve Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Çorum milletvekili olarak görev yapan, o dönemde düşünceleri nedeniyle Şam'a sürgün edilmiş ve orada ticaretle uğraşan Mustafa Cantekin'in de desteğiyle gizli bir şekilde teşkilatlanma kararı alınmış, “*Vatan ve Hürriyet Cemiyeti*” kurulmuş, Ali Fuat Cebesoy ve arkadaşları tarafından Beyrut'ta bir şubesi açılmıştır.⁴⁵ Mustafa Kemal, Şam'da süvari stajını bitirip Yafa'da piyade stajına gideceği günlerde arkadaşı olan kumandanın oğlunun yardımı ile gizlice Selanik'e gitmiş, burada askerî okuldan tanıdıkları ile bir araya gelerek “*Vatan ve Hürriyet*” cemiyeti kurulmuş, Mustafa Kemal'in teklifiyle silah üzerine yemin edilerek teşkilatlanma çalışmaları başlatılmıştır.⁴⁶ Bu gizli örgütlenmenin temel hedefi, Mustafa Kemal'in ifadesiyle “*yıklılmak üzere bulunan bir imparatorluktan önce bir Türk devleti çıkarmaktır.*”⁴⁷ 27 Eylül 1907'de Mustafa Kemal'in üçüncü ordu sorumluluğunda olan Selanik'e tayin edilmesi sürecinde Vatan ve Hürriyet Cemiyeti, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birleşmiştir. Mustafa Kemal Selanik'te İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gizli toplantılarına katılmaya başlamış, Fethi (Okyar), Ali Fuat (Cebesoy) gibi yakın arkadaşları ile çeşitli ortamlarda atılacak adımlara dair değerlendirmeler yapmıştır.⁴⁸ Atatürk'ün yaveri olarak görev yapan Salih Bozok, Mustafa Kemal'in Erkân-ı Harbiye Kolağası (Kıdemli Yüzbaşı) olarak görev yaptığı Selanik'te ordu mensuplarını teşkilatlandırmak üzere gizli bir dernek kurduğunu, ancak Harbiye Nazırı Mahmut Şevket Paşa'dan gelen bir telgrafla acilen İstanbul'a gönderildiğini, bu duruma Mustafa Kemal'in faaliyetlerinden rahatsız olanların şikâyetlerinin sebep olduğunu belirtir ve Mustafa Kemal'in İstanbul'a gitmek için istasyonda trene binerken kulağına eğilip, “*arkadaşlara söyle, sakın umutsuz olmasınlar, çalışmaya devam etsinler. İnsan çalışmaya karar verdikten sonra yerin ve zamanın önemi yoktur. Ben İstanbul'da da aynı ısrarla çalışacağım*” dediğini aktarır.⁴⁹

Mustafa Kemal'in Şam'da olduğu dönemde özel hayatı ile ilgili aktarılan bir anekdot, onun, hayata bakış açısına dair tercihlerini yorumlamak bakımından önemlidir. Atay'ın ifadesiyle Şam, Mustafa Kemal için “*taassubun hükmü altındaki tüm şark şehirleri gibi bir hayat zindanıdır.*” Bir akşam evine dönerken geçtiği sokaktan bir mızıkacı sesi işitir. Başını uzatıp kapıdan baktığında Hicaz demiryolunda çalışan İtalyan işçilerin kadınlı erkekli şarap içerek dans ettiklerini görür. Üzerinde üniforması olduğu için içeri girmemiş, ertesi gün bir işçi elbisesi satın alarak bu

⁴⁵ Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 157-158; Kinross, *Atatürk Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, 39-40; Emin Muhammed Said, Kerim Halil Sabit, *Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Hayatı-Anadolu'da Türk Millî Mücadelesi*, 16

⁴⁶ Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 88-89, 97; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 160-163; İnan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, 48

⁴⁷ Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 170

⁴⁸ Atay, *Çankaya*, 49-59

⁴⁹ Doğu Polat (Yay. Haz.), *Atatürk'ün Yaveri Salih Bozok Anlatıyor*, (İstanbul: Alaca Yayınları, 2019), 13, 17-19

kahveye gelmiş, bu eğlenceye katılmayı burada kaldığı süre içerisinde alışkanlık haline getirmiştir.⁵⁰ Atay, Mustafa Kemal'in özel hayatı ile ilgili tercihlerindeki yaklaşımını “*O devirde yaşama ve onun zevklerini yaratan şeyler; kadın, içki, açık eğlence, dans, flört, hepsi ayrı ayrı günahdır. Hiç olmazsa gizli olmalıdır. Kimse görmemeli ve duymamalıdır. Mustafa Kemal'in huyu da gizliliği gurur ezici bulması idi. Ahlakın softaca da halkça da anlaşılma ve zorlama, sıkı ve baskısına karşı idi*” şeklinde değerlendirmektedir.⁵¹ Armstrong, Mustafa Kemal'in Birinci Dünya Savaşı öncesinde askerî ateşe olarak görevli gittiği Sofya'da özel bir dans hocasından klasik dans usullerini öğrendiğini, kokteyl salonları ve defileleri takip ettiğini belirtir.⁵² Sofya'da bulunduğu dönemde gördüğü ve Yaveri Salih Bozok'a yazdığı mektupta yer verdiği Fransızca mısralar, o dönem Mustafa Kemal'in duygu ve düşünce dünyasına dair fikir verebilir: “*Le vie est breve / Un peu de reve, / Un peu d'amour / Et puis bonjour.. / La vie est vaine / Un peu de peine, / Un peu d'espoir/ Et puis bonsoir... Hayat kısacık / Azıcık hayal / Sevgi azıcık / Derken merhaba .. hayat anlamsız / Biraz ıstırap / Ve umut yalnız / Derken elveda*”⁵³

Mustafa Kemal'in 1908 II. Meşrutiyet sonrası İttihat ve Terakki Cemiyeti yöneticileri ile yönetim politikaları konusunda ters düştüğü, bu dönemde askerî görevlere yoğunluk verdiği, bununla birlikte yönetimin şekillenmesi hususunda çabalarını devam ettirdiği görülmektedir. Mustafa Kemal'in yönetici olarak görev aldığı pozisyonlarda ortaya koyduğu tutum ve davranışlar, düşünsel dünyasını yansıtan örnekler olarak kabul edilebilir. O, Batı tarzı bir model öngörmektedir. Bu modelin yansımalarının askerî görevleri nedeniyle bulunduğu ortamlardaki tercihlerinde de görülmesi mümkündür. Örneğin, Selanik'te 38. Piyade Alay Komutanlığına tayin edilen Mustafa Kemal, görevi devralmak üzere geldiğinde teftiş pozisyonunda hazır olan alay askerlerini daha önce uygulandığı şekilde “*Selamün aleyküm*” yerine “*Merhaba asker*” diyerek selamlar. Asker tarafından bir an şaşkınlıkla karşılanan bu selamlamaya asker tarafından aynı şekilde karşılık verilir.⁵⁴

Mustafa Kemal, 1912 Balkan Savaşları, 1914'te başlayan Birinci Dünya Savaşı ve savaş sonunda Osmanlı topraklarının paylaşılması sürecinde asker olarak çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu görevleri icra ederken öğrencilik döneminde düşünsel dünyasında oluşturduğu toplumsal

⁵⁰ Atay, *Çankaya*, 48; Kinross, *Atatürk Bir Millet'in Yeniden Doğuşu*, 38-39

⁵¹ Atay, *Çankaya*, 92

⁵² Armstrong, *Bozkurt Kemal Atatürk'ün Yaşamı*, 55; Ayrıca bkz. Kinross, *Atatürk Bir Millet'in Yeniden Doğuşu*, 81-83

⁵³ Polat (Yay. Haz.), *Atatürk'ün Yaveri Salih Bozok Anlatıyor*, 38; Kinross, *Atatürk Bir Millet'in Yeniden Doğuşu*, 84

⁵⁴ Atay, *Çankaya*, 75; Niyazi Ahmed Banoğlu, (Der.), *Fıkra, Nükteler ve Çizgilerle Atatürk*, (İstanbul: Ercan Matbaası, 1954), 14-15

değişimin nasıl gerçekleştirilebileceğine dair gündemin hep var olduğu söylenebilir. Bu dönüşüme dair hedef ve planlamaların istiklal mücadelesi sürecinde de zaman zaman ifade edildiği görülmektedir. Nitekim Mustafa Kemal, Anadolu’da kurtuluş için ilk adımların atıldığı bir dönemde “*Bugünkü yapacağımız, vatani parçalanmaktan ve milleti esir olmaktan kurtarmaktır. Ama vazifemiz bununla bitmeyecektir. Medeni milletler arasında faal bir unsur olabileceğimizi ispat etmemiz lazımdır.*” düşüncesini dile getirmektedir.⁵⁵ Meydan, savaş döneminin, farklı cephelerde bulunan Mustafa Kemal’e öğrenciliği dönemindeki teorik planları hayata geçirme fırsatı verdiği gibi, manevi değerler üzerinde yeniden düşünme imkânı oluşturduğunu da belirtmektedir.⁵⁶

4. Mustafa Kemal’in Düşünce Dünyasının Entelektüel Kaynakları

Mustafa Kemal’in zihin dünyasında, pek çok Osmanlı aydını ve bürokratı gibi temel problem olarak, ülkenin içine düştüğü zor durumdan kurtaracak çarenin ne olduğu ile ilgili sorunun cevabı, “*biz Batılı bir millet ve bir Batı devleti olmadıkça kurtulamayız. Bizi Batılı bir millet olmaktan alıkoyan gelenekler ve müesseseler ortadan kalkmalıdır.*” şeklinde ifade edilebilecek yaklaşımdır.⁵⁷ Bu yaklaşımın oluşmasına zemin hazırlayan düşünsel-psiko-sosyal faktörlerin neler olduğuna dair verilebilecek cevaplar, Cumhuriyet sonrası dinî hayatı da içine alan sosyal yaşamın anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Kurucu liderlerin toplumsal hayatın şekillenmesinde özel bir etkiye sahip oldukları söylenebilir. Bu etkinin kaynağını kuşkusuz kurucu liderin düşünsel tercihi ve düşüncelerini hayata geçirme konusunda gösterdiği kararlılık derecesi oluşturmaktadır. Bu liderlik misyonunda genetik faktörlerin yanında düşünsel tercihleri oluşturan çevresel koşulların da dikkate değer olduğu ifade edilebilir. Mustafa Kemal’in eğitim aldığı askerî okulların inanç ve düşünce dünyasında önemli izler bıraktığı görülmektedir. Mustafa Kemal, eğitim döneminin etkilerine dair Rüşdiye Mektebi birinci sınıfındaki bir öğretmeni ile ilgili olarak “*bana henüz ibtidai şeyler öğretirken istikbal için ilk düşünceleri de vermişti*” değerlendirmesini yapmaktadır.⁵⁸ Övgüyle bahsettiği öğretmen, Vatan ve Hürriyet derneğinin Selanik şubesinin kuruluşunda da yardımlarını gördüğü, Selanik Askerî Rüştiyesinde Fransızca öğretmeni olan Yüzbaşı Nakiyüddin Yücekök’tür.⁵⁹ Mustafa Kemal’in tarihe ilgi duymasını sağlayan, derslerde Fransız devrimi, diğer devrimler ve düşünce hareketleri

⁵⁵ Atay, *Çankaya*, 232, 284

⁵⁶ Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 201, 209

⁵⁷ Atay, *Çankaya*, 429

⁵⁸ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1997), II, 205

⁵⁹ Unat, “*Atatürk’ün Öğrenim Hayatı ve Yetiştigi Devrin Milli Eğitim Sistemi*”, 71-89

ile ilgili bilgiler veren Tarih öğretmeni Mehmet Tevfik Bilge de bu dönem Mustafa Kemal'i etkileyen öğretmenlerden biri olmuştur.⁶⁰

Mustafa Kemal'in düşünsel anlamda yeniden doğuşunu sağlayan kaynaklardan birinin, okuduğu kitaplar olduğu söylenebilir. Dünya tarihi, İslam tarihi, Türk tarihi, din, siyaset, iktisat, sanat, edebiyat, musiki, dil, bilim, felsefe, hukuk, tıp, coğrafya, inşaat gibi pek çok farklı alanlarda okumalar yaptığı,⁶¹ *Meşveret*, *Mizan*, *İctihad*, Jön Türklerin çıkardığı *Osmanlı* gibi gazete ve dergileri takip ettiği,⁶² oldukça zengin olan kütüphanesinde yerli yabancı pek çok eserin bulunduğu, bu eserlerin bir kısmının tamamını okuduğu, dikkatini çeken bazı cümlelerin altına özel işaretler koyduğu ifade edilmektedir.⁶³ Okuduğu kitaplar arasında genelde dinlere, özelde İslam'a dair eserlerin de önemli bir yer tuttuğu, bu eserler arasında Ruşeni Bey'in *Din Yok Milliyet Var*, Leone Caetani'nin *İslam Tarihi*, Dozy'nin *İslam Tarihi Üzerine Deneme*, Ernest Haeckel'in *Din ve Evrim* gibi dine eleştirel yaklaşan eserlerin de olduğu bilinmektedir.⁶⁴

Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının oluşumunda meşrutiyet kuşağını etkileyen edebiyatçıların katkılarına dikkat çekilmektedir. Vatan ve özgürlük vurgularıyla Namık Kemal'in, Türkçülük/ulusçuluk fikirleri ile M. Emin Yurdakul'un ve Ziya Gökalp'in, devrimci yönelimleri ile Tevfik Fikret'in etkisi özel olarak dile getirilmektedir.⁶⁵ Genç bir subayken iki arkadaşıyla birlikte gizlice kurduğu derneğin adının "*Vatan ve Hürriyet*" olması da bu etki bağlamında yorumlanmaktadır.⁶⁶

Mustafa Kemal'in kitaplarını okuduğu, düşüncelerini takip ettiği kişilerden biri, Şehbenderzâde Ahmet Hilmi'dir. Onun, Ahmet Hilmi'nin *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* kitabı ile *Tarih-i İslam* kitabının bazı bölümlerinin altını çizerek okuduğu, A. Hilmi'nin özgürlük, gelişme vb. düşüncelerini değişik biçimlerde kullandığı ifade edilmektedir.⁶⁷

⁶⁰ Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 5-6; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 66

⁶¹ Mustafa Kemal'in tarih alanına özel bir ilgi duyduğu görülmektedir. Örneğin, 14 bin yıl önce efsanevi bir medeniyet olarak yaşadığı iddia edilen "*Mu Medeniyeti*" ile ilgili 3 farklı kitap okumuştur. (Mu Kıtası, Mu'nun Çocukları, Mu'nun Mukaddes Sembolleri) Bkz. Gürbüz D. Tüfekçi, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1983), 376-396; Ayrıca bkz. Kardeş, *Atatürk'ün Okudukları ve Yazdıkları*, 35-39

⁶² Kardeş, *Atatürk'ün Okudukları ve Yazdıkları*, 27

⁶³ Sadi Borak, "*Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar ve Kitaplığı*", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 9/25, 83

⁶⁴ Tüfekçi, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*, 330; Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 240-242

⁶⁵ Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 173-174; Dönmez, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, 68-78; Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 181; Mustafa Albayrak, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Tarihsel Gelişimi*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999), 36.

⁶⁶ Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 7-8, 16, 18-20

⁶⁷ Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 21-24

Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında Fransız devriminin etki alanlarından biri olan milliyetçilik düşüncesinin önemli bir yer işgal ettiği kabul edilmektedir. Manastır İdadisinde okuduğu dönemde Tarih öğretmeni olan Mehmet Tevfik'in etkisiyle tarihe merak saran Mustafa Kemal, farklı ulusların milliyetçilik düşüncesinin tetiklediği bağımsızlık mücadelelerinin de etkisiyle Türk tarihi ile ilgili okumalar yapmış, Türk aydınları arasında en çok tutulan Mustafa Celalettin ile Yahudi asıllı Fransız Yazar Leon Cahun'un kitaplarını okumuştur. Mustafa Celalettin'in 1870'de yazdığı *Eski ve Modern Türkler* kitabını okurken Türklerin uygarlık dışı bir millet olduğu yolundaki suçlamaların yanlışlığı, halifelüğün Osmanlı tarihinde olumsuz etki yaptığı, Türk bilginlerinin Arapça adlar taşımasının yanlışlığı, Arapça alfabesinin Türkçe dil yapısına uygun olmadığına dair cümlelerin altını çizmiş, bazı sayfa kenarlarına “çok mühim” şeklinde not tutmuştur. Türklerin İslamiyet'i kabullerinin ulus kimliğini yok ettiği, İslamiyet'in Türkleri geliştirmek yerine kendi ulusal değerlerinden kopardığı savı kabul görmektedir.⁶⁸ Tanör, ulusalcılık kavramının Mustafa Kemal'in düşünce donanımının önemli bir alanını oluşturduğunu, Osmanlı'dan kopmuş olan Sırpların, Bulgarların, Yunanların, Arapların mücadelelerine bağımsızlık savaşı olarak baktığını, sıranın Türklere geldiğini düşündüğünü belirtir.⁶⁹ Mustafa Kemal'in, harbiye yıllarından itibaren pozitivist bir tarihsel bakışa sahip olduğu,⁷⁰ Cumhuriyet sonrasında Osmanlı ve İslam tarihinden kopan, kökleri daha gerilere uzanan bir tarihin gerekliliğine inandığı ifade edilmektedir.⁷¹ Bu okumaların Cumhuriyet sonrası hayata geçirilen pek çok düşüncenin erken dönemlerde Mustafa Kemal'in düşünce dünyasındaki varlığına işaret ettiği kabul edilebilir.

Mustafa Kemal'in 1930 sonrasında okullarda ders kitabı olarak okutulması planlanan Tarih kitaplarının İslam Tarihi ile ilgili bölümleri ile özel olarak ilgilendiği görülmektedir. 1931 yılında Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından yürütülen tarih ders kitabı yazımı Mustafa Kemal Paşa tarafından kontrol edilmiş, İslam tarihi ile ilgili bölüme tepki göstermiş, düzeltilmesini istemesine rağmen yapılan düzeltmeyi beğenmemiş ve Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Başkanlığına 80 yıl boyunca sansürlendiği iddia edilen bir mektup yazmıştır. Mektupta ilgili bölümü hazırlayan Zakir Kadiri ile ilgili olarak “*Camii Ezher kaçkını*”, “*sersem*”, “*cahil*” gibi ifadeler kullanılmış, hazırlanan metin “*örümcek Arap yazılı paçavra*” olarak nitelendirilmiştir. Zakir Kadiri,⁷² Mustafa Kemal Paşa'nın talimatıyla görevden alınmış, yerine İslam Tarihi ile ilgili bölümü yazmak üzere Şemsettin Günaltay görevlendirilmiştir. İlgili mektupta İstanbul'da neşr edilen gazetelerde roman

⁶⁸ Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 25-27

⁶⁹ Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 156

⁷⁰ İlber Ortaylı-İsmail Küçükkaya, *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 91

⁷¹ Zafer Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 40

⁷² Kısa hayatı için bkz. Atilla Oral, *Atatürk'ün Sansürlenmiş Mektubu*, (İstanbul: Demkar Yayınevi, 2018), 30-31

diye okunan bazı tarihi eserlerin hakiki tarih vesikası olarak değerlendirilebileceği ve şöyle izah olunabileceği belirtilir: “Arabistan yarımadasının kumsal çöllerinden (İkra, Bismi, Rabbi) safsatasını esas tutmuş olan Araplar, medeni cihanlarda, bilhassa Türk zengin medeni muhitlerinde bu ibtidai ve cahiliyet devrinin timsali olan düstura dayanarak yapmadıkları tahrifat kalmamıştır. Bu zihniyetle hareket edenler İslam’dan evvel cihanşümul Türk medeniyetinin bütün vesikalarını imha etmekte beis görmediler. Yazacağınız İslam tarihinde bu cihetin toplayabileceğiniz vesikalara müsteniden izah olunmasını mühim görürüm.”⁷³

Mustafa Kemal’in İslam tarihi ile ilgili düşüncelerinin büyük oranda Cumhuriyet döneminde pek çok tenkide muhatap olan Oryantalist Leone Caetani’nin beş ciltlik *İslam Tarihi* (Annali Dell’Islām) kitabına dayandığı, Atatürk’ün Hüseyin Cahit’in kitabı tercümesinden önce manevi kızı Afet İnan’a ilk yedi sayfasını tercime ettirdiği ifade edilmektedir.⁷⁴ *Tarih II Ortazamanlar* kitabını yazarken Hz. Muhammed’in hayatı ile ilgili bölümde Caetani’nin bu kitabını referans aldığı görülmektedir. Atatürk’ün özel kitaplığında yer alan Caetani’nin kitabında, peygamberliğin Hz. Muhammed’e vahiy yoluyla verilen bir vazife değil, Hz. Muhammed’in peygamberliğinin düşünsel gelişim ve mücadele sürecinde ortaya çıktığı, peygamberin vahye bir çok inceleme ve çalışma sonunda edebi bir biçim verdiği, “kendi düşüncelerini «vahiy» biçiminde gösterdi”ği, İslam’ın, “kendinin bulduğu ve doğru olduğuna inandığı yeni bir din” olduğu iddiaları, altı çizilen düşünceler olarak dikkat çekmektedir.⁷⁵ Diğer taraftan 1 Kasım 1922 tarihinde saltanatın kaldırılması münasebetiyle yaptığı konuşmada Hz. Muhammed’den (a.s.) “*Hâtemü’l-Enbiya*”, “*Rasûl-ü Ekrem*” olarak söz etmekte, peygamberlik vazifesini, vahiyle irtibatlandırmaktadır.⁷⁶ Mustafa Kemal’in İslamiyet ve hilafet konusundaki düşüncelerinin de Caetani’ye dayandığı belirtilmektedir. Onun Hz. Muhammed’in liderlik vasfına dikkat çekilen bölümün başına “mühim” yazarak dört çizgi ile işaretlemesi,⁷⁷ Cumhuriyet dönemi tarih yazılımlarında da “*Peygamber Muhammed*” yerine pozitivist bir bakış açısının ürünü olarak “*Lider Muhammed*” vurgusu öne çıkmakta, İslam’ın sosyal hayata dair hükümleri tarihsel bakış akıncısıyla değerlendirilmektedir.⁷⁸ Mustafa Kemal’in Samsun’a çıkarken yanında bulunanlardan biri olan Hüsrev Gerede’nin onun inanç dünyasına dair yaptığı değerlendirmede “*Lider Muhammed*”

⁷³ Oral, *Atatürk’ün Sansürlenmiş Mektubu*, 1-4, 11, 67-70

⁷⁴ Muhammed İhsan Hacıismailoğlu, “Leone Caetani’nin Annali Dell’Islām Adlı Eserinin Hüseyin Câhid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye’deki Yansımaları”. *İstem*, 18/36 (2020), 521-540; Ethem Ruhi Fırlıklı, “*Atatürk ve Din*”, *Türk Kültürü Dergisi*, 384/33 (1995), 193-204

⁷⁵ Tüfekçi, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*, 341; *Tarih II Orta Zamanlar*, (İstanbul: Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, 1931), 89-90

⁷⁶ *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 288-289

⁷⁷ Ş. Turan, *Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 33-37

⁷⁸ *Tarih II Orta Zamanlar*, 89-95

yaklaşımının benimsendiğine işaret etmektedir: “*Dindar olup olmadığı hakkında çok söz söyleyenler olmuştur. Benim müşahede ve kanaatim; kâinatın yaratıcısı, her şeyde kudreti mahsus, mevcudatın üstünde büyük bir kuvvete iman ettiği... Hazreti Peygamberi; kendi hükümranlığı haricindeki devletlerde, namını asırlarca hutbelerde okutmakta olmasıyla, en büyük bir siyasi, dâhi olarak tasvir eder.*”⁷⁹ Mustafa Kemal’in, Wells’in “*Cihan Tarihinin Umumi hatları*” isimli kitabında Hz. Peygamberle ilgili yer verilen benzer düşüncelerin de altını çizdiği görülmektedir.⁸⁰

Mustafa Kemal’in okumaları arasında milliyetçilik/ulusçuluğa dair düşüncelerin önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Ruşeni Barkın tarafından yazılan “*Din Yok Milliyet Var*” isimli kitabın Atatürk tarafından okunduğu, şu paragrafın yanına “*alkışlar*” “*aferin*” yazdığı ifade edilmektedir: “*Bizim kutsal kitabımız, bilgiyi esirgeyen, varlığı taşıyan, mutluluğu kucaklayan, Türklüğü yükselten ve bütün Türkleri birleştiren ulusçuluğumuzdur. O halde felsefemizde “din” sözcüğünün tam karşılığı “ulusalcılık”tır. Ulusunu seven, ulusunu yükselten ve ulusuna dayanan insan, her zaman güçlü, her zaman namuslu ve her zaman onurlu bir insandır. Yüksek bir ulusun ulusalcı bireyleri, ak günde mutlu, kara günde dayanıklı ve kanlı günde ezicidir.*”⁸¹ Kitabın bir başka sayfasında yer verilen “*Hangi ulusun yüceliği, Türklüğün ululuğu kadar tarihin bilinmeyen enginlerine uzanmıştır? Ve en nihayet hangi ulus ölürken Azrail’i tepeleyerek dirilmiştir? Dünyada Türk olmak kadar onur mu var? Ve Türk olmak kadar “din” mi var?*” cümlelerinin bulunduğu sayfanın dışına “*aferin, aferin*” yazılmıştır.⁸²

Mustafa Kemal’in yaşadığı dönemde aydınların gündemini meşgul etmeye devam eden bazı siyasi-sosyal hadiselerin onun inanç ve düşünce dünyasına etkisi de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken konulardan biridir. Meşrutiyet nesli üzerinde büyük etkisi olan Fransız devriminin Mustafa Kemal’in düşünce dünyasında da önemli izler bıraktığı ifade edilmektedir.⁸³ Tanzimat sonrası ve Cumhuriyet dönemi aydını için Batı büyük ölçüde Fransa’ydı. Tanzimat sonrası başlayan ve II. Meşrutiyet sonrası yoğunlaşan tercüme eserlerin büyük çoğunluğunu Fransızca eserlerin oluşturması, Fransız etkisine işaret olarak yorumlanabilir.⁸⁴ Mustafa Kemal, bir Fransız gazeteciye verdiği demeçte, Fransız ihtilalinin hürriyet mücadelesi hususunda dünyaya örnek olduğunu belirtmekte, “*Biz, hepimiz Fransa’nın hars menbaından içtik*” değerlendirmesini

⁷⁹ R. Hüsrev Gerede, “*Atatürk*”, *Belleken*, 20/80 (1956), 565-570

⁸⁰ Tüfekçi, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*, 129-131

⁸¹ Tüfekçi, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*, 171,

⁸² Tüfekçi, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*, 173

⁸³ Bengül Salman Bolat, “*Fransız İnkılabı’nın Türk Modernleşme Sürecine Etkileri*” Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 6/1 (2005), 149- 167; Mehmet Akgül, “*Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat*”, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009), 427

⁸⁴ Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 375

yapmaktadır.⁸⁵ 1928’de Le Matin gazetesi muhabiri ile yaptığı söyleşide de Cumhuriyet’in kuruluşunda Fransız ihtilalinin etkisine vurgu yapmakla birlikte Türkiye’nin kendi şartlarına dikkat çekmektedir: “Fransa İhtilâli bütün cihana hürriyet fikrini nefheylemiştir ve bu fikrin hâlen esas ve menbaı bulunmaktadır. Fakat o tarihten beri beşeriyet terakki etmiştir. Türk demokrasisi Fransa ihtilâlinin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle inkişaf etmiştir. Zira her millet inkılâbını içtimaî muhitinin tazyikat ve ihtiyacına tâbi olan ve hal ve vaziyetine ve bu ihtilâl ve inkılâbın zaman-ı vukuuna göre yapar.”⁸⁶

Fransız devrimine esin kaynağı olan Rasyonalizm ve Pozitivizmin Mustafa Kemal’in düşünsel beslenme kaynakları arasında olduğu kabul edilmektedir.⁸⁷ Mustafa Kemal’in Descartes, A. Comte gibi düşünürlerin kitaplarını okuduğu, Descartes’in *Discours sur la Methode* isimli kitabının Atatürk’ün isteğiyle Türkçeye çevrildiği, pozitivizmin İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin adından başlamak üzere düşünce ve eylemlerinde etkili olduğu belirtilmekte,⁸⁸ Mustafa Kemal’in akıl ve bilim temelinde ortaya çıkan bu düşünce sistemlerinden bir sentez oluşturarak düşünce dünyasını oluşturduğu, dünya tarihi, uygarlık ve ırk sorunu, çağdaş düşünce gibi alanlarda Avrupalı düşünce ve siyaset insanlarının eserlerinden faydalandığı ifade edilmektedir.⁸⁹ Örneğin, sonuna “bir gecede bitirdim” diye not düştüğü Alfred Feuillet’in “Avrupa Milletleri Ruhiyatı” ismiyle tercüme edilen kitabında, “Fransız zekası akılcılığı (muakele ve muhakemeyi) her şeyin üstünde tutar. Her şeyi us ve uslamlama (akıl ve muhakeme) çözer der.” cümlesine özel işaret koymuş ve notlar düşmüştür. Aynı eserde, «Öyle adamın böyle dini olur» ilkesi insanlık toplumunda da geçerlidir. Her ulus dini kendine uydurur.” cümlesi de işaret konulan fikir olarak dikkati çekmektedir.⁹⁰ “Akla, bilime ve deneysel gözleme vurgu yapan tüm akımların” Mustafa Kemal üzerinde az veya çok etkili olduğu,⁹¹ bu yönüyle Atatürk devrimlerinin “insan aklını boş inançlardan, baskılardan kurtarıp, Tanrı’yı insana bıraktığı” değerlendirmesi yapılmaktadır.⁹²

Timur, Atatürk düşüncesinin temel ilkeleri arasında yer alan halkçılık fikrinin pozitivist düşünce ile irtibatlandırılabilceğini, ilim ve laiklik anlayışının da Kemalizm’i pozitivizm paraleline sokan kavramlar olduğunu, Atatürk’ün muasır medeniyete ulaşma hedefi için en önemli referans olarak değerlendirdiği ilim kavramına müsbet bilimlerle eşdeğer bir anlam yüklediğini,

⁸⁵ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, III, 89-90

⁸⁶ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, III, 120

⁸⁷ M. Albayrak, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti’nin Tarihsel Gelişimi, 38

⁸⁸ Timur, Türk Devrimi ve Sonrası, 113

⁸⁹ Ş. Turan, Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar, 11-12, 37-55; Z. Toprak, Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi, 375

⁹⁰ Tüfekçi, Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar, 30-31, 40

⁹¹ Fehmi İlkay Çeçen, Atatürk’ün Kaleminden Yaratılış ve Din, 51, 60-64

⁹² Ceyhan Atuf Kansu, “Atatürk’ün İlkeleri”, Atatürk’e Saygı, (Ankara: TDK Yayınları, 1969), 62

sosyal bilimleri de aynı anlam alanı içinde değerlendirdiğini ifade etmekte, devrimin temelinde sistemli bir felsefenin olmaması nedeniyle mekanik bir ilim anlayışının devrimin felsefesi haline geldiğine, bu yönüyle Atatürk'ün pozitivist bakış açısını takip ettiğine vurgu yapmaktadır.⁹³ Akgül, Mustafa Kemal üzerindeki pozitivist etkinin bilime, çalışmaya, refaha, zenginliğe ve medeniyete yaptığı yoğun vurgularda aranabileceğini belirtir.⁹⁴ Tanör “*Mustafa Kemal ve kuşağının genç radikalleri Aydınlanma Çağı, Fransız ve Amerikan Devrimi, akılcılık, bilimcilik, Jakobenizm, aydın despotluğu ve kısmen de materyalizmin düşünsel kaynaklarından beslenmişlerdi*” değerlendirmesini yapmaktadır.⁹⁵ Aydın da meseleyi “*Atatürk'ün felsefesi, pozitif bilimleri temele koyan pozitivist felsefe idi*” şeklinde ele almaktadır.⁹⁶ Kılıç ise pozitivistimin dini bilimsel yöntemlerle doğruluğu ispatlanamadığı gerekçesiyle anlamsız olarak gördüğünü, Mustafa Kemal'in ise dinin lüzumlu olduğuna inandığını, bu yönüyle onun pozitivist değil teist bir tutum sergilediğini belirtmektedir. Mustafa Kemal'in bilime yaptığı vurgunun daha çok dinin anlaşılması, yorumlanması ve hayata geçirilmesi ile ilgili olduğunu söylemektedir.⁹⁷

Maddeyi esas alarak metafizik alanı reddeden materyalist düşüncenin⁹⁸ Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında izler bıraktığı kabul edilmektedir. Onun, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet sonrasında Materyalizmin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Abdullah Cevdet'i okuduğu ve etkilendiği kişilerden biri olduğu bilinmektedir.⁹⁹ Abdullah Cevdet'in, 19 Aralık 1924 tarihinde yaptığı görüşmede M. Kemal'in kendisine “*hep yazdıklarınızı, söylediklerinizi yaptım*” dediğini kıvançla ifade ettiği ve yapılanların kendi istedikleri olduğunu dile getirdiği belirtilmektedir.¹⁰⁰ Meydan da Abdullah Cevdet'in harf devrimi, kılık kıyafet, kadın hakları, akıl ve bilim gibi konulardaki düşüncelerinin şaşırtıcı bir şekilde Mustafa Kemal'in düşünceleri ile benzerlik gösterdiğini belirtir.¹⁰¹

Dinî inanç ve değerlere yönelik ağır eleştiriler yönelten Tevfik Fikret'in de Mustafa Kemal'in etkilendiği kişilerden olduğu ifade edilmektedir.¹⁰² Mustafa Kemal'in, Tevfik Fikret'in şiirlerinden bazılarını ezbere bildiği, çeşitli meclislerde kendisini öven ifadeler kullandığı, Mehmet

⁹³ Taner Timur, “*Atatürk ve Pozitivizm*”, CDTA, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), I/94-96

⁹⁴ Akgül, “*Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat*”, 429

⁹⁵ Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 181

⁹⁶ H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 22, 81-84

⁹⁷ Recep Kılıç, “*Atatürk ve Din*”, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009), I/439-445

⁹⁸ Aydın Topaloğlu, “*Materyalizm*”, DİA, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/137-140

⁹⁹ Dönmez, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, 78-80

¹⁰⁰ Zeki Arıkan, “*Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*”, Tarih İncelemeleri Dergisi, 1/1, (1983), 219-226; Atilla Yargıcı, *Kemalizm'in Fikir Kaynakları*, (İstanbul: İttihat Yayıncılık, 1993), 66-67

¹⁰¹ Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 149, 195; Ayrıca bkz. Yargıcı, *Kemalizm'in Fikir Kaynakları*, 63-64

¹⁰² Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 142-144

Akif-Tevfik Fikret kavgasının başlamasına kaynaklık eden Fikret'in "*Tarih-i Kadim*" şiiri ile ilgili olarak Mustafa Kemal'in "*dünyada yapılması gereken devrimlerin kaynağı*" değerlendirmesini yaptığı, Fikret'i gençler için örnek gösterdiği ifade edilmektedir.¹⁰³ Atatürk'ün "*evet ben de bilirim ki, insan dinsiz olmaz. Fakat Türk'ün dini tabiidir. Bunu size aydınlatıyorum diye söylüyorum.*"¹⁰⁴ ve "*Türk soydan gelme Müslüman değildir; çobanlar sadece güneşi, bulutları ve yıldızları tanır; yeryüzünde bütün köylüler aynısını bilir; çünkü mahsul havaya bağlıdır. Türk, tabiatın başka hiçbir şeyi kutsal tanımaz*"¹⁰⁵ sözleri doğaya yüklenen tanrısal anlamın bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Karal, Mustafa Kemal'in hayat felsefesinin "*doğacı*" olduğunu belirtir.¹⁰⁶ Aydın da Mustafa Kemal'in natürist görüşüne dikkat çekmekte ve bu görüşün kaynağının Rousseau olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷ Mustafa Kemal'in kozmik bir dinî anlayışa sahip olduğu ve Tanrı'nın yerine doğayı koyduğuna dair değerlendirme de bu etkileşimin bir yansıması olarak kabul edilebilir.¹⁰⁸ 25 Haziran 1937'de *The Spectator* mecmuasında kaleme alınan bir yazıda da Mustafa Kemal'in materyalist olmakla birlikte, halkın ruhsal ihtiyaçlarına önem veren bir insan olduğu değerlendirilmiştir.¹⁰⁹

Mustafa Kemal'in pek çok konuşmasında materyalist düşünceleri çağrıştıran ifadelerin varlığı dikkati çekmektedir: "*Hayat herhangi bir tabiat dışı etkenin müdahalesi olmaksızın dünya üzerinde tabii ve zaruri bir kimya ve fizik seyri neticesidir.*"¹¹⁰ "*Tabiatın, her şeyden büyük ve her şey olduğu anlaşıldıkça tabiatın çocuğu olan insan, kendinin de büyüklüğünü ve haysiyetini anlamaya başladı. İşte, insanlar, bu idrak derecesine yükseldikten sonradır ki tabiatın, insanda yarattığı bütün kabiliyetleri, faaliyetlerini serbest olarak yapmak ve inkişaf etmek lazımdır; bu lüzum tabiidir, tabiatın verdiği haktır, fikrine vardılar*"¹¹¹ "*Dünyaca malûm olmuştur ki, bizim devlet idaresindeki ana programımız, Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat bu prensipler, gökten indiği sanılan kitapların doğmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil,*

¹⁰³ Yargıcı, *Kemalizm'in Fikir Kaynakları*, 13-16, 29-30, 50; H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 107

¹⁰⁴ Atatürk'ün *Bütün Eserleri*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2008), 25/298

¹⁰⁵ Atatürk'ün *Bütün Eserleri*, 23/269

¹⁰⁶ Karal, "*Atatürk ve Tarih*", *Atatürk'e Saygı*, 95

¹⁰⁷ H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 29, 172

¹⁰⁸ Karal, "*İnsan Olarak Atatürk*", 132; Özer Ozankaya, *Atatürk ve Laiklik*, 176-178

¹⁰⁹ Ö. Andaç Uğurlu (Yay. Haz.), *Yabancı Gözüyle Cumhuriyet Türkiye'si (1923-1938)*, (İstanbul: Örgün Yayınevi, 2003), 108.

¹¹⁰ Atatürk'ün *Bütün Eserleri*, 24/18

¹¹¹ Atatürk'ün *Bütün Eserleri*, 23/44-45; Ayrıca bkz. H. Aydın, *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, 95-96

doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz”¹¹² şeklindeki değerlendirmeler, bu yaklaşımın sadece birkaç örneği olarak ifade edilebilir.

Armstrong, Mustafa Kemal’in hiçbir inanca sahip olmadığını ifade eder.¹¹³ İngiliz gazeteci Grace Ellison’a verdiği demeçte de Mustafa Kemal’in “*Benim bir dinim yok ve bazen bütün dinlerin denizin dibini boylamasını istiyorum...*” ifadelerini kullandığı belirtilmektedir.¹¹⁴ Mustafa Kemal’in “*Vaktiyle kitaplar karıştırdım. Hayat hakkında filozofların ne dediklerini anlamak istedim. Bir kısmı her şeyi kara görüyordu. “Mademki hiçiz ve sıfıra varacağız, dünyadaki muvakkat ömür esnasında neşe ve saadete yer bulunamaz” diyorlardı. Başka kitaplar okudum, bunları daha akıllı adamlar yazmışlardı. Diyorlardı ki: “Mademki sonu nasıl olsa sıfırdır, bari yaşadığımız müddetçe şen ve şatır olalım.” Ben kendi karakterim itibariyle ikinci hayat telâkkisini tercih ediyorum*”¹¹⁵ beyanatı da yaşam felsefesine dair ipuçları vermektedir.

Mustafa Kemal’in bu bakış açısının bir yansıması olarak ekonomik refahı öncelikli bir hedef olarak belirlediği ve bu refaha ulaşma konusunda geleneksel dinî bakış açısını engel olarak gördüğü ifade edilebilir. Kazım Karabekir, 1923’te M. Kemal ile baş başa yaptığı bir görüşmede onun “*dini ve ahlakı olanlar aç kalmaya mahkûmdurlar*” ifadesini kullandığını, kendisinin bu ifadeye çok şaşırıldığını görünce ifadesini, “*Dini ve namusu olanlar kazanamazlar, yoksul kalmaları kaçınılmazdır. Böyle kimselerle ülke zenginleştirilemez. Onun için önce din ve namus anlayışını kaldırmalıyız. Partiyi bunu kabul edenlerle güçlendirmeli ve bunları çabuk zengin etmeliyiz. Böylece kalkınma kolay ve çabuk olur.*” şeklinde izah ettiğini, kendisinin bu düşünceye itiraz ederek konuyu kendi bakış açısıyla izah ettikten sonra Mustafa Kemal’in “*Dinî ve ahlaki devrim yapmadan önce bir şey yapmak doğru değildir. Bunu da ancak bu ilkeyi kabul edebilecek genç insanlarla yapabiliriz*” dediğini belirtir.¹¹⁶

19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarında bilim dünyasında çokça tartışılan, sosyal bilimler alanında da yansımaları olan Darwin’in Evrim teorisinin de Mustafa Kemal tarafından okunduğu ve düşünsel altyapısının oluşumunda etkili olduğu belirtilir. Atatürk’ün Darwin’in görüşlerini Wells’in *Cihan Tarihinin Umumi Hatları* isimli kitabından okuduğu, bazı bölümlerinin altını çizerek notlar aldığı ifade edilmekte,¹¹⁷ Kemalizm’in dinî inanç ve düşüncelere karşı duruşunun temelinde dinlerin yaratılış teorisinin reddi fikrinin bulunduğu kabul

¹¹² Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, 1/423

¹¹³ Armstrong, *Bozkurt Kemal Atatürk’ün Yaşamı*, 151

¹¹⁴ Grace Ellison, *Turkey To-Day*, (London: Hutchinson Co. Ltd. 1928), 24

¹¹⁵ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, II/324-325

¹¹⁶ Uğur Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, (Ankara: Um:ag Vakfı Yayınları, 2020), 77-78

¹¹⁷ Tüfekçi, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*, 73-85

edilmektedir.¹¹⁸ Atatürk, evrimci sosyalist yazar H.G. Wells'ten çok etkilenmiş, Nutuk'ta gönderme yaptığı ve kendisine iki sayfa ayırdığı tek yabancı yazar Wells olmuştur.¹¹⁹ “*Devletin Dini İslam'dır*” ilkesinin Anayasadan kaldırıldığı ve laikliğin temel ilke olarak uygulandığı 1928 yılı sonrasında Cumhuriyet'in tarih anlayışının her türlü uhrevi unsurlardan arındırılarak oluşturulmasında ve insanın kökeni ile ilgili tezin dinî referanslar yerine bilimsel temelde ele alınması fikrinin oluşmasında başta Wells olmak üzere Avrupalı evrimci yazarların önemli etkisi olmuştur. Bu etki, 1930'lardan sonra eğitim alanında da kendisini hissettirmeye başlamış, Evrim teorisi ders kitaplarında yerini almış, bu çerçevede din ve Tanrı konusu da tartışmaya açılmıştır. O yıllarda ilk, orta, lise ders kitaplarında yer alan “*hayat zinciri*”, evrim teorisinin eğitim müfredatındaki yansıması olarak değerlendirilmektedir.¹²⁰ Bu dönemlerde evrim teorisi ile bağlantılı olarak Antropoloji alanında yapılan çalışmalar da dikkatle takip edilmiş, insan tipolojileri bağlamında Avrupalı insan tipi ile Türk tipi arasında bağlantı kurulmuş, Türk insanının fizyolojik olarak da aslında Avrupalı olduğu tezi gündeme getirilmiştir.¹²¹

Mustafa Kemal'in çeşitli konuşmalarında da Evrim teorisinin izlerini görmek mümkün gözükmektedir. Örneğin, bir konuşmasında, “... *Şimdi insanların nereden ve nasıl geldiği hakkındaki görüşü tespit edelim. İnsanlar sulara kaynaşıp çarpınan bir mevcuttan bugünkü şekline geldi. İnsanın bugünkü yüksek zekâ, idrak ve kudreti milyonlarca ve milyonlarca nesilden geçerek hazırlandı. Artık insan bugün tabiatın nihayetsiz büyüklüğüne ve tabiat içinde kendi türünün mukadderatına gittikçe büyüyen bir irade ve şuur ile bakıyor*”¹²² değerlendirmesini yapmaktadır. Evrim konusunda Atatürk'ün okuduğu Ludwing Büchner'in *Bilime Göre İnsan* isimli kitapta “mükemmel bir maymun olmak, dejenere bir Adem olmaktan iyidir” ve “tüm organize varlıklar gibi insanın gelişimi de ağır ağır gerçekleşmiş, on binlerce yıl sürmüş ve bu esnada sayısız kuşak geçip gitmiştir.” cümlelerinin altını çizmiştir.¹²³ Wells'in eserinde yer alan “*Bilim adamları arasında en çok paylaşılan düşünce, insanın diğer memeli hayvanlar gibi daha basit bir sınıfa ait soylardan geldiği kanısındır*” ve “*Şimdi insanların ve yarı insanların ataları olarak akla en yakın biçimde niteleyebileceğimiz yaratık, kinozoik dönem başlarında özellikle yerde yaşayan bir koşucu maymundur.*” cümleleri de altı çizilen düşüncelerdendir.¹²⁴ Mustafa

¹¹⁸ Doğu Perinçek, *Kemalist Devrim-5/Kemalizm'in Felsefesi ve Kaynakları*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006), 52-53

¹¹⁹ Gazi M. Kemal, *Nutuk*, (Ankara: Kaynak Yayınları, 2015), 545-546

¹²⁰ Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 363-366; Bkz. *Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, (İstanbul: Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, 1931), 4, 5

¹²¹ Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 367

¹²² *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, 24/18

¹²³ Recep Cengiz (Yayın Koordinatörü), *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, (Ankara: Anıtkabir Derneği Yayınları, 2001), 22/193, 151

¹²⁴ Tüfekçi, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*, 81, 84

Kemal'in evrime dair bu görüşleri kendisinin de benimsediği ifade edilmektedir.¹²⁵ Biyolojik evrim düşüncesinin Atatürk'ün hayata geçirdiği devrimlerde sosyal yönüyle karşılık bulduğu, var olmanın olmazsa olmaz şartı olarak güçlü olmanın öncelendiği, bu yönüyle Mustafa Kemal'in "Sosyal darvinizmin güçlü bir temsilcisi" olarak ifade edilebileceği belirtilmektedir.¹²⁶ Mardin de Atatürk neslinin, "Batı'nın materyalist düşünürlerinin, müspet bilimlerle toplum problemlerinin çözülebileceğine inanan pozitivistlerin ve Darwin'in evrim teorilerinin sosyal bilimlere yansımalarının etkisi altında" yetiştiğini ifade etmektedir.¹²⁷

Altı çizilen bu vb. düşüncelerin eğitim müfredatında da önemli oranda yer aldığı görülmektedir.¹²⁸ Örneğin, 1930 sonrasında okullarda ders kitabı olarak okutulan *Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar* kitabında yer alan "Filhakika, **insan, tabiatın mahlûkudur. Hayatın büyük kaidesi de tabiata tâbi olmaktır. Tabiatta hiçbir şey yok olmaz ve hiçbir şey yoktan var olmaz. Yalnız tabiatı vücuda getiren varlıklar; tabiatın kanunları icabı olarak şekillerini değiştirirler. Arzın ve hayatın mütalea ve tetkikinde bu hakikat pek açık görülür. Fakat şunu söyleyelim ki, insanların bütün bilgileri ve inanışları, insanın zekâsı eseridir. Zekâ tabiî olan dimağdan çıkar. Bundan, tabiatı anlamakta zekânın, en büyük cevher ve müessir olduğu anlaşıldığı gibi tabiatın fevkinde ve haricindeki bütün mefhumların, insan dimağı için kendi tarafından uydurma şeylerden başka bir şey olmayacağı meydana çıkar... Her halde, hayatın, herhangi bir tabiat harici amilin müdahalesi olmaksızın dünya üzerinde tabiî, zarurî bir kimya ve fizik seyri neticesi olduğunu kabul etmek lazımdır.... Gördük ki, hayat zincirinin son halkası insandır. Bu zincire nazaran insanın sair memeli hayvanlar gibi, daha basit bir sınıfa ait cetlerden geldiği kanaatine varılır... Hülasa insanlar, sulara kaynaşıp çırpınan bir mevcuttan, çok yavaş yürüyen bir tekâmülle, bugünkü şekle geldiler"¹²⁹ ifadeleri, evrimci-pozitivist düşüncelerin eğitimdeki yansımalarına örnek olarak zikredilebilir. Dönemin Sosyoloji kitaplarında da özellikle dinin kaynağı ile ilgili olarak benzer düşüncelere yer verildiği görülmektedir.¹³⁰**

Fransız devriminin düşünsel hazırlayıcıları arasında yer alan J.J. Rousseau (1712-1778), Montesquieu (1689-1755) ve Voltaire (1694-1778) gibi düşünürlerin Mustafa Kemal'in düşünce dünyasını etkileyen önemli isimler olduğu kabul edilmektedir. Bu düşünürlerin eserlerinin bir kısmı Atatürk tarafından okunmuş, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde bu düşünürlerin Türkçeye tercüme edilen kitapları olmuştur. "Tanrı insanı değil, insan Tanrı'yı yaratmıştır" düşüncesini

¹²⁵ Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 361-366

¹²⁶ İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007), 41

¹²⁷ Şerif Mardin, "Atatürkçülüğün Kökenleri", CDTA, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 1/86-88

¹²⁸ Çeçen, *Atatürk'ün Kaleminden Yaratılış ve Din*, 71

¹²⁹ *Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, 2, 5

¹³⁰ Necmettin Sadak, *Sosyoloji*, (İstanbul: Devlet Basımevi, 1937), 106-107

savunan Alman düşünür Feuerbach (1804-1872)'in da izini takip ettiği Voltaire'in akıl, bilim ve fene vurgusu Mustafa Kemal'in dikkatini çekmiştir.¹³¹ Rousseau'nun düşünceleri, Osmanlı'nın son döneminde farklı ideolojik bakış açısına sahip aydınları etkilemiş, toplum ve devlet modeli tartışma konusu olarak ele alınmıştır. Mustafa Kemal'in Rousseau'nun özgürlükçü ve cumhuriyetçi yaklaşımlarını öğrenciliği döneminden itibaren takip ettiği, tüm eserlerini incelediği kendisi tarafından ifade edilmektedir.¹³² Mustafa Kemal'in özgürlük anlayışında da Rousseau'nun "doğal haklar" ve "millî hâkimiyet" kavramlarına dayanan görüşleri ile Fransız Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirisindeki hükümlerin etkili olduğu belirtilmektedir.¹³³ Nitekim *Medeni Bilgiler* kitabının Atatürk'ün kaleminden çıkan "Hürriyet" bölümünde Fransız devrimi ile ortaya çıkan kavram ve düşüncelere yer verildiği görülmektedir.¹³⁴

5. Mustafa Kemal'in Dine Bakışının Tarihsel Devinimi

Atatürk'ün genelde dinlere, özelde İslam'a dair yaklaşımının ne olduğu sorusunun oldukça farklı değerlendirmelere ve yorumlara konu olduğu görülmektedir. Farklı zaman ve mekânlarda din ve dinî hayata dair söylevleri, lehte ve aleyhte değerlendirmelere sebep olmuştur. Bu beyanların değerlendirilmesinde ön yargılardan arınarak, söylemlerin kendi bağlamında ve tarihsel gelişim süreci dikkate alınarak ele alınmasının önemli olduğu ifade edilebilir.

Mustafa Kemal'in dine dair yaklaşımlarının oluşmasında en önemli faktörlerin eğitim gördüğü ortam, birkaç öğretmeni ile eğitim dönemi ve sonrasında yaptığı okumalar olduğu kabul edilebilir. Mustafa Kemal'in dinler, Peygamberler ve Tanrı kavramı ile ilgili olarak okuduğu ve altını çizdiği fikirler, bu konuda benimsediği yaklaşımına dair yol gösteren kaynaklar olabilir:

"Bir mucize, kanıtlanmış bir gerçeğin açıklığını mahvetmeye yetkin midir? Bir adam bütün hastaları iyi etmek, bütün topalları düzeltmek, bir şehrin bütün ölümlerini diriltmek, havalara yükselmek, güneşin ve ayın seyir ve hareketini durdurmak sırrına sahip olan bir adam, bütün delaletiyle iki kere ikinin asla dört etmediğine, birin üç olduğuna, üçün ancak bir olduğuna, genişliği ve büyüklüğü ile evreni dolduran bir Allah'ın bir Yahudi'nin vücuduna girdiğine, ebedinin bir ölümlü adam gibi olabildiğine, değiştirilemez, her şeyi gören ve yüce olduğu söylenen bir Allah'ın dini hakkında bakış açısını değiştirebilmiş ve kendi eserini yeni bir vahiy ile ıslaha mecbur olabilmemiş olmasına beni ikna edebilir mi?", "Hükümdarlar ilahiyata karışmaktan uzak

¹³¹ Dönmez, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, 55-58

¹³² *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I/231; Dönmez, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, 54-55

¹³³ Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 14-15; Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 20-24; Sadi Borak, "Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar ve Kitaplığı", 73-74

¹³⁴ Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, (Ankara: TTK Yayınları, 1998), 51

kalınca ilahiyatçıların tartışmalarında korkulacak bir şey kalmaz”, “Tarih bize öğretir ki bütün dinler milletlerin cehaletleri yardımıyla utanmaksızın Tanrı tarafından gönderildiklerini söyleyen adamlar tarafından kurulmuştur.” değerlendirmeleri, J. Meslier’in Abdullah Cevdet tarafından *Akl-ı Selim* ismiyle tercüme edilen kitabında Atatürk’ün altını çizdiği ifadelerdir.¹³⁵

“Allah tarafından özel bir görevi üstlenmiş olmak, bir Resulullah olmak düşüncesi, Muhammed’de ilk zamanlar yoktu. Bu, uzun bir manevi gelişimin en son neticesi olarak ortaya çıktı... Muhammed’in edebi eserleri, bütün felsefi sözleri zamanla ve yavaş yavaş birer vahiy eseri haline geldiler... Resulullah düşüncesi, peygamberin kafasında çok sonraları ortaya çıkmış bir sonuçtur... Bu, yaşamın sürdüğü durum ve koşulların, müşriklere karşı mücadelenin, taraftar ve dostlarının bağlılık ve özverilerinin bir etkisiyle olmuştur.” ifadeleri, L. Caetani’nin Hüseyin Cahit tarafından tercüme edilen *İslam Tarihi* kitabında Atatürk tarafından altı çizilmiştir.¹³⁶

“Eğitimin temeli din değil, bilim olmalıdır. Kamu okullarında din sadece tarihi şekilde ele alınmalıdır.”, “sürekli din ve bilim arasında bocalayan insanlık, bilime yaklaştığı ölçüde, zihinsel, ahlaki ve fiziksel gelişme göstermektedir.” Louis Buchner’in *L’Homme Selon La Science* (Bilime Göre İnsan) isimli kitabında yer alan bu ifadelerin Atatürk tarafından altı çizilen cümleler olduğu görülmektedir¹³⁷ Mustafa Kemal’in pek çok konuşmasında ve yazılarında rasyonel düşünceye ve bilime yaptığı vurgular, bu konularla ilgili olarak okuduğu metinlerde altını çizdiği düşünceleri onayladığına işaret olarak yorumlanabilir.

Jean Melier’in din ve Tanrı inancını çürütmek amacıyla yazdığı *“Le Bon Sens”* isimli kitap Atatürk’ün talimatıyla 1928 yılında Abdullah Cevdet tarafından *“Akl-ı Selim”* adıyla Türkçeye çevrilmiş, Abdullah Cevdet tarafından *“Reisi-i Cumhuriyet Gazi Mustafa Kemal Hazretlerine”* cümlesi ile ithaf edilmiş, bizzat Abdullah Cevdet tarafından Atatürk’e takdim edilmiştir. Aynı eser, 1929 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından ikinci defa bastırılmıştır.¹³⁸ Kitabın Kaynak yayınları tarafından *“Sağduyu Tanrısızlığın İlmihali”* ismiyle yeni baskısı yapılmıştır. Kitap, Atatürk tarafından okunmuş, altını çizdiği cümlelerden hareketle dinleri, kutsal kitapları, peygamberleri ve mucizeleri eleştirdiği ifade edilmektedir.¹³⁹

Mustafa Kemal, dikkatini çeken Giorgia Quartara’nın *“Kadın ve Tanrı”* isimli kitabında ifade edilen *“Tanrı Musa’ya ve İsa’ya söylemiş olduğu yalanlardan çok daha fazla doğruyu*

¹³⁵ Cengiz, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, VIII/403, 404, 399-400; Tüfekçi, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, 4, 7

¹³⁶ Cengiz, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, III/214

¹³⁷ Cengiz, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, XXII/214

¹³⁸ Çeçen, *Atatürk’ün Kaleminden Yaradılış ve Din*, 103-104; Yargıcı, *Kemalizm’in Fikir Kaynakları*, 56-58

¹³⁹ Meydan, *Atatürk ile Allah Arasında*, 253

*Muhammed'e açıkladı. O halde Musa'ya ve İsa'ya hitap ederken Tanrı'ya ne olmuştu. Sarhoş mu olmuştu?" değerlendirmesini önemli bulmuştur.*¹⁴⁰

Mustafa Kemal'in Tanrı fikrinin varlığı konusundaki yaklaşımlarının da farklı tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Bazı konuşmalarında Allah inancına ve önemine dair vurgular yaparken,¹⁴¹ bazı konuşmalarında ise Tanrı inancının, insanın tarihsel süreçte üstesinden gelemediği sorunlar karşısında kendisinin ürettiği bir inanç sistemi olarak ele alındığı, Allah'ın yaratan değil, insan tarafından yaratılan/üretilen bir varlık olarak ele alındığı görülmektedir. 19. yüzyılın son döneminde daha fazla gün yüzüne çıkan pozitivist bilimsel yaklaşımın bir tezahürü olarak din, aşkın boyutu ihmal edilerek insani ve dünyevi bir gerçeklik olarak değerlendirilmektedir. "*İndirgemeci yaklaşım*" olarak isimlendirilen bu yaklaşımın bir başka boyutu ise dinin toplumsal bir kurgu olarak değerlendirilmesidir. Modern dönemde bu yaklaşımın eleştiri aldığı, bunun yerine "*karşılıklı ilişki yaklaşımı*"nın teklif edildiği ifade edilmektedir. Bu yaklaşımda birbirlerinden farklı iki olgu, neden-sonuç ilişkisi bağlamında değil, iki olgu arasındaki karşılıklı ilişki dikkate alınarak değerlendirme yapılmaktadır.¹⁴² Bu bağlamda Mustafa Kemal'in düşünsel birikiminin şekillenmesinde o dönemde hâkim olan pozitif bilimsel yaklaşımın etkili olduğu söylenebilir.

İnsanın varoluşu ve ilk deneyimlerine dair bilgilerin verildiği ve Atatürk tarafından bizzat kontrol edilen *Tarih I Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar* isimli ders kitabında insanlığın ilk zamanlarında hiçbir dinî fikrin olmadığı, ata korkusunun kabile Allah'ı korkusuna intikal ettiği, ata korkusunun tehlikeli hayvanlara karşı duyulan korku ile karıştığı, Allah mefhumunun başlangıç halinin bu korku olduğu, insanların tabii afetler ve öldürücü hastalıklarla mücadele sürecindeki yaşantılarının da kutsala dair düşüncelerin oluşmasını tetiklediği, dilin gelişmesi ile birlikte kutsala dair uygulamaların yaygınlaştığı, insanın tabiatı keşfetmeye başlaması ile gök cisimlerinin kutsallaştırılmaya başlandığı, zirai faaliyetlerin de kurban gibi bazı dinî geleneklerin ortaya çıkmasına yol açtığı, bütün bu süreçler sonunda dinin toplumsal bir üretim olarak ortaya çıktığı, bir başka ifadeyle din ve Tanrı inancının "*insan ürünü*" olduğu ve tekamül geçirdiği ifade edilmektedir. "*Görülüyor ki insanlar cemaat halinde yaşamaya başladıktan sonra, diğer içtimâî müesseseler gibi din müessesesini de vücuda getirmişlerdir.*" değerlendirmesi yapılmaktadır.¹⁴³

¹⁴⁰ Cengiz, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, XIX/33

¹⁴¹ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I/288, II/95-96, 98-99

¹⁴² Karaca, *Din Psikolojisi*, 31-32

¹⁴³ *Tarih I Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, 20-24

M. Kemal'e göre insanlığın geldiği evre de, Pozitivizmin ortaya koyduğu tarihsel gelişimin “pozitivist evre” teorisine uygun bir şekilde izah edilmektedir: “İnsanların, bugünkü medeniyet tarihine kadar hayatlarının geçtiği yol işte böyle bir yoldur. İnsanların korku ve zaaf hisleri, dimağın son ve çok yeni ilmî keşiflerle nurlanması sayesinde gittikçe azaldı. Ve insanlar hakikati bundan sora daha bariz görmeye başladılar. İnsan, benliğindeki kuvveti ve ferdi olduğu cemaatin içtimai kudretini takdire muvaffak olmaya başladı. Artık onun için her türlü tekâmül, huzur ve emniyet membaı, cemiyettir.”¹⁴⁴

Mustafa Kemal'in, bir değerlendirmesinde de Allah inancının, siyasetin neticesi olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir: “Masum ve cahil insanları, yüzlerce Allah'a taptırmak veya Allah'ları muayyen gruplarda toplamak ve en nihayet bir Allah kabul ettirmek, siyasetin doğurduğu neticelerdir.”¹⁴⁵

Atatürk'ün dinî inanç ve düşüncelere bu olumsuz yaklaşımlarına karşın, bazı araştırmacılar tarafından İslam'a, Hz. Muhammed'e dair bazı olumlu söylemleri, yaşamında yer verdiği dinî pratikleri¹⁴⁶ referans alınarak Atatürk'ün dindar bir insan olduğu, dine değil, dine sonradan girmiş olan batıl inanışlara ve dini istismar edenlere karşı çıktığı değerlendirme yapılmaktadır.¹⁴⁷ Mustafa Kemal Paşa'nın şehitler için mevlid okutulması münasebetiyle bulunduğu 7 Şubat 1923 tarihli Zağnos Paşa camisindeki konuşması,¹⁴⁸ 31 Ocak 1923'te İzmir'de bir toplantıda medreselerle ilgili sorulan bir soruya verdiği cevabi konuşması,¹⁴⁹ 29 Ekim 1923'te bir Fransız gazeteciye verdiği beyanati,¹⁵⁰ dini ve dinî değerleri takdir edici söylevlerinin örneklerindedir.¹⁵¹ Mustafa Kemal'in bu tür takdir içerikli konuşmalarının tamamında “Hangi

¹⁴⁴ Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar, 24

¹⁴⁵ Atatürk'ün Bütün Eserleri, XXIV/43

¹⁴⁶ Meydan, Atatürk İle Allah Arasında, 77-80, 250-253

¹⁴⁷ Bkz. Abdullah Manaz, Atatürk Reformları ve İslam, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006),333-336; Meydan, Atatürk ile Allah Arasında, 1091; Dönmez, Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı, 182; Beyza Bilgin, “Atatürk ve Din” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26/1-4, (1983), 267-273; Ethem Ruhi Fırlı, “Atatürk ve Din”, Türk Kültürü Dergisi, 384/33, (1995), 193-204; Şayan Ulusan, “Atatürk Dönemi Din Uygulamaları (1923 - 1938)”, Cappadocia Journal of History and Social Sciences, 11, (2018), 306-319; İbrahim Ağah Çubukçu, “Atatürk Din ve Lâiklik”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 1/2, (1985), 573-576; Harika Yamak (Der.), Atatürk'ün Din Anlayışı, (İstanbul: Yılmaz Kitabevi, 2015), 173; Okur, Atatürk'le On Beş Yıl, (İstanbul: Sabah Yayınları, Tarihsiz), 9; Ahmet Vehbi Ecer, “Atatürk'ün Din ve İslam Dini Hakkındaki Görüşleri”, Ethem Ruhi Fırlı vd. (Yay. Haz.), Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2008), 115-136; Ali Rıza Özdemir, Atatürk ve İslam, (Ankara: Kripto Yayıncılık, 2016), 24-28

¹⁴⁸ Konuşma için bkz. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, II/98-99

¹⁴⁹ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, II/93-94

¹⁵⁰ “Türk milleti daha dindar olmalıdır, yani bütün sadeliği ile dindar olmalıdır demek istiyorum. Dinime, bizzat hakikate nasıl inanıyorsam, buna da öyle inanıyorum. Şuura muhalif, terakkiye mâni hiçbir şey ihtiva etmiyor.” Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, III/93

¹⁵¹ Ayrıca bkz. Enver Ziya Karal, Atatürk'ten Düşünceler, (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003), 90-101; Naşit Hakkı Uluğ, Üç Büyük Devrim, (İstanbul: Ak Yayınları, 1973), 87-94

şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır.”¹⁵² “Bizim dinimiz en makul ve en tabii bir dindir”¹⁵³ gibi dinin, akıl ve bilimsel temelde değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yaptığı dikkati çekmektedir. Mustafa Kemal’in Caetani’nin kitabından namazla ilgili altını çizdiği, önemli gördüğü bilgilerin de tarih boyunca genel kabul görmüş yaklaşımlara itiraz mahiyetinde olan değerlendirmeler olduğu ve konuya “bilimsel bir gözle” yaklaştığı görülmektedir.¹⁵⁴ Atatürk’ün dine yaklaşımını ele alan Sadi Borak da onun İslam’ı “nakli değil, akli bir din” olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir.¹⁵⁵ Ona göre Meşrutiyet sonrası şekillenmeye başlayan “İslam dini akli ve tabii bir dindir” yaklaşımının sonucu olarak artık, değer dünyasının ele alınmasında meşruiyet kaynağı olma rolünü din değil, medeniyet ve bilim oynamaya başlamıştır. “Din onlara uyduğu oranda meşru ve arzu edilir” hale gelmiştir. Mustafa Kemal’in de pek çok konuşmasında buna vurgu yaptığı görülmektedir. Atalay, bu dönemde telifçi ve radikal yaklaşım olmak üzere iki temel yaklaşımın varlığına dikkat çekmekte, İslam’ı tamamen reddetmek veya İslam’ı reforme ederek Türk İslam’ı oluşturmak şeklinde ortaya çıkan iki tutum arasında Mustafa Kemal’in İslam’ı rejimin amaçları doğrultusunda reforme etme çabası içerisinde olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁵⁶

Bazı araştırmacılar da, Atatürk döneminde dinî hayata baskının olmadığı, o dönemde TBMM kararıyla Buhari’nin tercüme edildiği, tefsir ve meal çalışmalarının yapıldığı, yapılan düzenlemelerin aslında dinî hayata doğru bir istikamet kazandırma açısından önemli olduğunu vurgulamakta;¹⁵⁷ Mustafa Kemal’in kişisel olarak ibadete bağlı olmamakla beraber, ibadet edenlere hürmet ettiği, Ramazan ayı ve kandil gecelerine ehemmiyet gösterdiği, şehitler için mevlid okuttuğu belirtilmekte,¹⁵⁸ Atatürk döneminde dinî hayata bir baskı uygulanmadığı, esas problemin kaynağının 1938-1950 tarihleri arasında yapılan baskılar¹⁵⁹ ya da Atatürk’ün Atatürkçüler tarafından yanlış tanıtılması olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁰

İstiklal savaşı şartlarında dinî motivasyonun baskın olmasının, halkın zihninde, mücadelenin Başkomutanı olarak Mustafa Kemal Paşa’nın dindar bir insan olduğu yönünde bir

¹⁵² Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, II/131

¹⁵³ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, II/ 94

¹⁵⁴ Meydan, *Atatürk ile Allah Arasında*, 80-89, 1093

¹⁵⁵ Borak, *Atatürk ve Din*, 59

¹⁵⁶ Onur Atalay, *Türk’e Tapmak*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 77-78

¹⁵⁷ Ramazan Demir, *Gazi Paşa’yı Doğru Anlamak*, (Ankara: Palme Yayınevi, 2019), 130-132, 183-192; Recep Kılıç, “*Atatürk ve Din*”, I/439-445

¹⁵⁸ Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 426-427

¹⁵⁹ Abdulkadir Sezgin, *Cumhuriyet Döneminde Dinî Hayatın Meseleleri*, (Samsun: Türk Ocağı Samsun Şubesi Yayınları, 2000), 16, 25, 41

¹⁶⁰ Ahmet Kabaklı, *Gazi ve Atatürkçüler - Temellerin Duruşması 2*, (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları 2017), 207-209

algı oluşturduğu söylenebilir. Millî Mücadele merkezinin Ankara'ya taşındığı dönemde Yaveri Salih Bozok tarafından anlatılan tarihi bir anekdot bu duruma işaret etmektedir. Bozok, Mustafa Kemal Paşa'nın oturduğu köşkün arka tarafındaki bağlarda gezinirken karşılaştıkları bir karı-kocayla konuştuklarını, Paşa'yı tanımadıklarını fark edip kendilerine “*Siz Mustafa Kemal Paşa'nın köşküne çok yakın bulunuyorsunuz, acaba sık Paşa'yı görebiliyor musunuz?*” diye sorduğunu, ihtiyar erkeğin, Paşa'nın çevresindeki korumaların köşkün etrafına kimseyi sokmadıklarını ancak bazen cuma namazında Hacı Bayram Camisi'nde rastladığını ve uzaktan görebildiğini söylediğini aktarır. Bozok, bu cevap karşısında hayretler içerisinde kaldıklarını, zira Mustafa Kemal Paşa'nın cuma namazına gitmediğini belirtir ve “*demek ki ihtiyar kendi hayalinde yaratmış olduğu bir adamı Mustafa Kemal olarak tanıyordu. Paşa'nın aksakallı olduğunu da söylemişti*” değerlendirmesini yapar. Benzer bir hadisenin Eskişehir'e giderken yaşandığını belirtir.¹⁶¹

Atatürk'ün dine dair yaklaşımlarının tarihsel ve sosyal süreç takip edilerek değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Mustafa Kemal'in devrime giden süreçte benimsediği en önemli ilkelerden birinin “*pragmatizm*” olduğu söylenebilir.¹⁶² Atatürk'ün mevcut durumun şartlarını dikkate alarak adımlar attığı, zamanı gelmeden herhangi bir girişimde bulunmayı doğru bulmadığı pek çok örnekte kendini göstermektedir. *Nutuk*'ta ifade edilen “*Efendiler, saltanat devrinden Cumhuriyet devrine geçebilmek için, herkesin malumu olduğu üzere, bir intikal devresi yaşadık. Bu devirde iki fikir ve görüş birbiriyle devamlı olarak mücadele etti. O fikirlerden biri, saltanat devrinin devam ettirilmesi idi. Diğer fikir, saltanat idaresine son vererek Cumhuriyet idaresi tesis eylemektir. Bu, bizim fikrimizdi. Biz fikrimizi açıkça söylemekte sakınca görüyorduk. Ancak görüşümüzün tatbik kabiliyetini saklı bulundurup münasip zamanında tatbik edebilmek için, saltanat taraftarlarının fikirlerini tatbik sahasından uzaklaştırmak mecburiyetinde idik. Yeni kanunlar yapıldıkça, bilhassa Teşkilatı Esasiye Kanunu yapılırken, saltanat taraftarları, padişah ve halifenin haklarının ve salahiyetinin açıkça belirtilmesinde ısrar ederlerdi. Biz, bunun zamanı gelmediğini veya lüzum olmadığını beyan ederek o yönü söylenmemiş bırakmakta fayda görüyorduk.*”¹⁶³ yaklaşımı bu örneklerden biridir.

Yine *Nutuk*'ta yer alan gazetecilerle mülakatında ortaya koyduğu yaklaşım, bu çerçevede değerlendirilebilir: “*Efendiler, yeni Teşkilatı Esasiye Kanununun ikinci maddesinin başındaki "Türkiye devletinin dini, İslam dinidir" cümlesidir. Bu cümle daha Teşkilatı Esasiye*

¹⁶¹ Doğu Polat (Yay. Haz.), *Atatürk'ün Yaveri Salih Bozok Anlatıyor*, 62-64

¹⁶² İ. Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2009), 5

¹⁶³ Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 628

Kanununa geçmeden çok evvel, İzmit'te, İstanbul ve İzmit matbuat erbabıyla uzun bir görüşme ve hasbıhalimiz esnasında, muhataplarımdan bir zatın şu sorusuna maruz kaldım: "Yeni Hükûmetin dini olacak mı?" itiraf edeyim ki, bu soruya muhatap olmayı hiç de arzu etmiyordum. **Olumsuz, pek kısa olması lazım gelen cevabın o günkü şartlara göre ağızdan çıkmasını henüz istemiyordum.** Çünkü tebaası arasında muhtelif dinlere mensup unsurlar bulunan ve her din mensubu hakkında adilce ve tarafsızca muamelede bulunmaya ve mahkemelerinde tebaası ve yabancılar hakkında eşit adalet tatbikiyle mükellef olan bir Hükûmet, fikir ve vicdan hürriyetine riayete mecburdur. Hükûmetin bu tabii sıfatının şüpheli mana atfına sebep olacak sıfatlarla kayıtlanması elbette doğru değildir.... **Efendiler, gazeteci muhatabımın sorusuna, "Hükûmetin dini olamaz!" diyemedim. Aksini söyledim "Vardır efendim; İslam dinidir" dedim.** Fakat hemen "İslam dini fikir hürriyetine sahiptir" cümlesiyle cevabımı açıklığa kavuşturmak ve yorumlamak lüzumunu hissettim. Demek istedim ki, Hükûmet, fikir ve vicdana riayetle kayıtlı ve mükellef olur. Muhatabım, verdiği cevabı şüphesiz makul bulmadı ve sorusunu şu tarzda tekrar etti: "Yani Hükûmet bir dine bağlı olacak mı?" - "Olacak mı, olmayacak mı bilmem!" dedim. Meseleyi kapatmak istedim. Fakat mümkün olmadı."¹⁶⁴

Mazhar Müfit Kansu tarafından aktarılan bir başka tarihi anekdot da bu yaklaşımın örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Mustafa Kemal Paşa Erzurum kongresinde açılış konuşmasını şu sözlerle bitirir: "En son olarak niyazım şudur ki, Cenabı Vahibülâmal Hazretleri Habib-i Ekremi hürmetine bu mübarek vatanın sahip ve müdafii ve diyaneti Celile-i Ahmediye'nin ilâ yevmül kıyam hârisi esdaki olan milleti necibemizi ve makamı saltanat ve hilâfeti kübrayı masun ve mukaddesatımızı düşünmekle mükellef olan heyetimizi muvaffak buyursun!... Amin."¹⁶⁵ Mazhar Müfit, Paşa'nın konuşmasını bu sözlerle bitirmesini yadırgar ve Kongre akşamı Mustafa Kemal'e "Paşam, konuşmanızı müftü efendinin duası gibi bitirdiniz." der. Paşa, M. Müfit'in bu şaşkınlığı karşısında şu cevabı verir: "Maksadını anlıyorum, anlıyorum amma, şimdi vazifemiz halkı, vatani ve esir Padişahı kurtarmaya inandırmaktan ibarettir. Zamanında hiç bir şeyi kaçırmamak ve zamansız hiç bir şeye uzaktan yakından tevessül etmemek başlıca dikkatimizi teşkil etmelidir."¹⁶⁶

Pek çok araştırmacı da Mustafa Kemal'in "zamanı beklemek" ve "fırsatı kaçırmamak" şeklinde formüle edilebilecek yöntemine dikkat çekmekte,¹⁶⁷ devrimci fikirlerin bir müddet "hasır

¹⁶⁴ Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 547-548

¹⁶⁵ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, V/5*

¹⁶⁶ Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 85

¹⁶⁷ İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 67-68; Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 104-105, M. M. Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, XIV; Armstrong, *Bozkurt Kemal Atatürk'ün Yaşamı*, 186; İsmail Hakkı,

altı” edildiği, en yakın dostlarına bile bu fikirlerini söylemediği vurgulanmaktadır.¹⁶⁸ Uğur Mumcu, Mustafa Kemal’in çelişkili gibi görünen konuşmalarını ve bazı politikalarını, istiklal savaşı başlangıcında tasarladığı düşüncelerini “ulusal sır gibi vicdanında saklama” ve “düşüncelerini aşama aşama gerçekleştirme” yöntemi çerçevesinde değerlendirmek gerektiğini belirtir.¹⁶⁹

Dine dair düşüncelerini ortaya koyma konusunda da aynı yöntemi takip ettiği, dine dair düşüncelerinin değerlendirilmesinde 1924 öncesi ve sonrasının dikkate alınması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁷⁰ Kazım Karabekir de Mustafa Kemal’in dinî düşünce ve hayatla ilgili yaklaşımlarını ortaya koyma hususunda ikinci Meclisin açılışından sonraki süreçte büyük değişimler yaşandığına işaret etmektedir.¹⁷¹

1924 sonrası değişim sürecine dikkat çeken Akyol, bu değişimin dinî kavramların kullanımı konusunda da ortaya çıktığını belirtir: “İslami terimlerin zaferden sonra hızla azaldığını hem Hilafet kaldırıldıktan sonra artık istisnai hale geldiğini görüyoruz... 1924 Mart’ından sonra artık dinî terimler siyaset alanından, Gazi’nin sözlüğünden hızla ve tamamen çekilmektedir.”¹⁷²

Emre Kongar da “Atatürk dönemindeki Hükûmetler, dine karşı doğrudan tavır almak yerine, yararlanabilecekleri ölçüde, dinden ve din adamlarından yararlanmışlar, ancak kendi devrimlerini tehlikeye düşürecek durumlarda, dine doğrudan doğruya müdahale etmişlerdir.”¹⁷³ değerlendirmesini yapmakta, Mustafa Kemal’in dine yaklaşımının pragmatist/işlevsel temelde gerçekleştiğine işaret etmektedir. Akyol’un benzer bir değerlendirmeyi paylaştığı görülmekte,¹⁷⁴ Timur, Mustafa Kemal’i “İslam’ı devrimci bir yönde **kullanan** büyük bir taktisyen olarak” değerlendirmektedir.¹⁷⁵ Karakuş, Mustafa Kemal’in genel anlamda dinlere mesafeli yaklaştığını, bir dünya dini olarak “insanlık dini” anlayışına yakın durduğunu ancak yeni bir devlet ve toplum inşasında dinin işlevselliğinin farkında olduğunu ve yerine göre dine başvurduğunu belirtmektedir.¹⁷⁶ Meydan, Mustafa Kemal’in stratejik nedenlerle benimsediğini ifade ettiği bu

Baltacıoğlu, “Atatürk”, *Atatürk’e Saygı*, (Ankara: TDK Yayınları, 1969), 26; Borak, *Atatürk ve Din*, 96-97; Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede’nin Anıları*, (İstanbul: Literatür Yayınları, 2003), 260

¹⁶⁸ Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 28; Avni Doğan, *Kurtuluş, Kuruluş ve Sonrası*, 175; Tekinalp, *Kemalizm*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2004), 65, 83, 113

¹⁶⁹ Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, 178; Bkz. Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 40; Osman Okyar-Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Fethi Okyar’ın Anıları*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1997), 33

¹⁷⁰ Çeçen, *Atatürk’ün Kaleminden Yaratılış ve Din*, 75

¹⁷¹ Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, 91

¹⁷² Akyol, *Ama Hangi Atatürk*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2012), 547-548

¹⁷³ Emre Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 307-308

¹⁷⁴ Akyol, *Ama Hangi Atatürk*, 552

¹⁷⁵ Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 31

¹⁷⁶ Gülbeyaz Karakuş, *Cumhuriyet’in Politik Teolojisi Türkiye’de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2018) 215-216

yöntemi, “İslami meşruiyet politikası” olarak nitelendirmekte, Cumhuriyet devrimlerinin hayata geçirildiği 1923-1930 yılları arasında da bu politikanın devam ettirildiğini ve laiklik temelli devrimler gerçekleştirildikten sonra bu politikadan vazgeçildiğini belirtmektedir.¹⁷⁷ Aydemir, bu politikayı “hesaplı ve muvazeneli gayecilik” olarak nitelendirmektedir.¹⁷⁸ Dönmez, bağımsızlık mücadelesinin ilk evrelerinde “koyu bir dindar karakterde” olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁷⁹ Turan, “Birinci Büyük Millet Meclisi döneminde Atatürk ve arkadaşları dinin siyasal kurum olarak öneminden Abdülhamit döneminde bile eşi görülmemiş ölçüde yararlanmışlardır” değerlendirmesini yapmaktadır.¹⁸⁰ Lewis de bağımsızlık mücadelesinin başlangıçta dinî bir karaktere sahip olduğunu, bildirilerin Müslümanlara hitap ettiğini, mücadelenin amacının İslam topraklarını ve Müslümanları Hristiyan düşmanlardan kurtarmak olarak ifade edildiğini belirtir.¹⁸¹

Mustafa Kemal’in 21 Mart 1923 tarihinde Konya Hilal-i Ahmer (Kızılay) kadınlar şubesinin çay ziyafetinde bazı kadınların Batı tarzı giyimini eleştirdiği, tesettür konusunda dinî ve geleneksel tarza dikkat çektiği görülürken;¹⁸² 23 Eylül 1925’te Bursa Türkocağı’nda bir hanımın sorusuna “Hanımlar da erkekler gibi şapka giymelidirler. Başka türlü hareket etmemize imkân yoktur, işte size bir misal: Bu başla medeni bir hanım Avrupa’ya gidip insan içine çıkamaz.”¹⁸³ cevabını vermiştir. Mazhar Müfit Kansu, Mustafa Kemal’in 1919’da o an için gizli kalması şartıyla zaferden sonra Hükûmet şeklinin Cumhuriyet olacağını, padişah ve hanedan hakkında zamanı gelince gerekenin yapılacağını, tesettürün ve fesin kaldırılıp şapka giyileceğini yazdığını ifade etmekte, “bu anda gayr-i ihtiyari kalem elimden düştü” ifadesini kullanmaktadır.¹⁸⁴ Mustafa Kemal, özellikle Millî Mücadele sürecinde içerde ve dışarda Müslümanların desteğini almanın önemine işaret etmiş, saltanatın kaldırılma sürecinde hilafetin kurumsal olarak varlığının devam etmesi uygun görülmuş, dinî inanç ve uygulamalara yönelik aleyhte bir tutum sergilenmemesine özen gösterilmiştir. Mustafa Kemal’in 24 Nisan 1920 tarihli gizli Meclis oturumunda dile getirdiği “Ecnebinin (yabancıların) en çok korktukları, fevkalade mütevahhiş (ürkmüş, korkmuş) oldukları İslamiyet siyasetinin dahi alenen ifadesinden mümkün olduğu kadar mücanebete (sakinmeye) kendimizi mecbur gördük. Fakat kuvây-i maddiye ve maneviye karşısında bütün cihan ve Hıristiyan siyasetinin en şedit hırslarla Ehl-i Salip muharebesi yapmasına karşı hudut haricinde

¹⁷⁷ Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 1086-1088

¹⁷⁸ Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 88

¹⁷⁹ Dönmez, *Atatürk’ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, 226

¹⁸⁰ Şerafettin Turan, “Atatürkçülük”, *Türk Dili Dergisi* (253), 1981, 631, Celalettin Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 136’dan naklen

¹⁸¹ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 542

¹⁸² *Atatürk’ün Söylev Ve Demeçleri I-III*, II/152-154

¹⁸³ *Atatürk’ün Söylev Ve Demeçleri I-III*, II /229

¹⁸⁴ Kansu, *Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber*, 131-132

bize zahir olacak, birer nokta-i istinat teşkil edecek kuvvetleri düşünmek mecburiyeti de pek tabii idi. İşte haricen ifade etmemekle beraber hakikatte bu nokta-i istinadı aramaktan geri durmadık. Bittabi selamet ve necat için yegâne memba, kuvây-i alem-i İslamiyet olmuştur. Âlem-i İslamiyet birçok nokta-i nazarlardan milletimizle, devletimizin istiklâliyle yakından fevkalade bir surette alakadardır. Bu marbutiyet-i diniyeleri dolayısıyla da bütün âlem-i İslam'ın manen bize muavin ve muzahir olduğunu zaten kabul ediyoruz.”¹⁸⁵ düşünceleri, İslam'a dair o dönem yaklaşımların, şartların gereği olarak tercih edildiğine işaret olarak değerlendirilebilir. Mustafa Kemal, 25 Eylül 1920 tarihli bir başka gizli oturumdaki saltanat ve hilafetin tartışıldığı bir konuşmasında, hilafetin Mecliste tartışılmasının bile mahzurları olabileceğini ifade etmekte, “Bu İslam dünyasının istinatgahı olan rabita-i hakikiyyesini tesise birinci derecede medar olan bu makamı ihmal etmek hiçbir vakitte kâr-ı akıl değildir” değerlendirmesini yapmaktadır.¹⁸⁶ 1924 öncesinde, devrimler sürecinde dinî hayatı etkileyen düzenlemeler konusunda net düşüncelere sahip olan Mustafa Kemal'in Millî Mücadele sürecinde farklı düşünceler ortaya koyması, bu faydacı yönetsel tercihi bağlamında yorumlanmaktadır.¹⁸⁷

Mustafa Kemal'in dinî inanç/düşünce ve dinî hayata dair yaklaşımlarının “Kemalizm” başlığı altında ele alındığı, Kemalizm'in aslında “büyük ve esaslı bir din reformu” olarak yorumlandığı, bu yönüyle Mustafa Kemal'in Hıristiyan Reformcu Martin Luther ile karşılaştırıldığı görülmektedir.¹⁸⁸ Mustafa Kemal'in bir akşam sofrasında, sofrada bulunanlardan birisinin Mevlana ile ilgili olumsuz bir değerlendirme yapması üzerine ifade ettiği, “Mevlana bilakis Müslümanlığı Türk ruhuna uygun hale getiren büyük bir reformisttir. Müslümanlık aslında hoşgörülü ve modern bir dindir. Araplar onu kendi bünyelerine göre anlamışlar ve uygulamışlar. Sıcak bir iklimde oturan, suyu nadiren bulan ve kullanan, genel bir hareketsizlik içinde ömür süren Badiye Arapları için günde beş defa abdest alıp, beş defa namaz kılmak, çok ileri bir hareket adımıdır. Hz. Muhammed'in dini insanları harekete geçirmek esasına dayanır. Aslında Müslümanlık Badiyedeki tatbik şekliyle sınırlı değildir. Bu uygulama Türkler için çok hareketsiz sayılabilir. Sarp dağlarda at oynatan, erimiş kar sularıyla yıkanan Türk için, abdest ve namazdan sınırlı ibadet tarzı çok hareketsiz kalmıştır. Şamani dininde iken dans eden, şarkılar söyleyen, şiirler okuyan Türk, namazı az ve hareketsiz bir ibadet saymıştı... Mevleviliğe gelince o tamamıyla

¹⁸⁵ Sadi Borak (Der.), *Atatürk Gizli Oturumlardaki Konuşmalar*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, Tarihsiz), 14-15

¹⁸⁶ Borak (Der.), *Atatürk Gizli Oturumlardaki Konuşmalar*, 98

¹⁸⁷ Halil İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 63; Çeçen, *Atatürk'ün Kaleminden Yarattığı ve Din*, 84-85; Kamil Çoştu, *1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitime Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018), 50-58

¹⁸⁸ Charles H. Sherril, “Bu Yüce Türk”, Çev. Engin Uzmen, *Atatürk'e Saygı*, 377-379

Türk geleneklerinin Müslümanlığa nüfuz örneğidir...¹⁸⁹ düşünceleri, İslam'ı tarihsel ve reformist bir yaklaşımla ele aldığıın göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu yorumun zaman zaman dinî referanslarla güçlendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Örneğin, Atay, Kemalizm'in bir din reformu olarak nitelendirilmesini, "Tanrı bir peygambere verdiği şeriatı, ikinci bir peygamberde değiştirmekle, hatta Kur'an'ın bir ayetindeki emrini başka bir ayette kaldırmakla, hükümlerin toplum evrimini izlemesi gerektiğini göstermiştir. Fıkıhta buna nesih diyoruz. Muhammed, son peygamber olduğuna göre, ondan sonra nesih hakkı insan aklına kalmıştır. Onun için İslam bilginleri, "zamanla hükümlerin değişeceği" içtihadında bulunmuşlardır. Mustafa Kemal'in yaptığı işte bu nesih hakkını kullanmaktı" şeklinde temellendirmekte ve Kemalizm'in ibadetler dışındaki bütün ayet hükümlerini ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.¹⁹⁰ Atatürk'ün kendisinin de devrimlerin halka anlatılması ve benimsetilmesi sürecinde dinî referanslara başvurma ihtiyacı hissettiği görülmektedir.¹⁹¹

Mustafa Kemal Atatürk tarafından devrimleri gerçekleştirme konusunda temel yaklaşım ve yöntem olarak teorik bir çerçeveden ziyade pratiğe dönük bir yol izlendiği ifade edilebilir. Teorik tartışmalara girmek yerine düşünsel hedeflerini hayata geçirme konusunda açık bir irade ortaya koyduğu görülmektedir. Örneğin, Birinci Mecliste ilk Anayasa tartışmalarının yürütüldüğü dönemde bir hukukçu milletvekilinin Mustafa Kemal'e "Sizin kurmak istediğiniz sistem hiçbir hukuk kitabında yoktur" demesi üzerine Mustafa Kemal, "Uygulanıp denemeden geçen işler prensip ve kaide haline gelirler. Ben yapayım, siz kitaba yazarsınız" cevabını vermiştir.¹⁹² 1918 yılında anı defterine yazdığı şu satırlar da Mustafa Kemal'in bu yaklaşımına örnek teşkil edebilir: "Benim elime büyük bir salahiyet ve kudret geçerse ben hayat-ı içtimaiyemizde arzu edilen inkılâbı bir anda bir "coup" (darbe) ile tatbik edebileceğimi zannederim."¹⁹³ Nutuk'ta kendisi de bu özelliğine dikkat çekmektedir: "Biz dahi, tatbik edilemeyecek fikirleri, teorik birtakım teferruatı yaldızlayarak bir kitap yazabilirdik. Öyle yapmadık. Milletın, maddi ve manevi yenilenme ve gelişmesi yolunda, faaliyet ve icraat ile sözlerin ve teorilerin önüne geçmeyi tercih ettik."¹⁹⁴

Mustafa Kemal, sosyal hayatın yeniden inşa edilmesi konusunda Batılılaşmayı bir bütün olarak kabul etmekte, tüm alanlarda Batılılaşmanın izlerini görmek istemektedir.¹⁹⁵ Toynbee,

¹⁸⁹ Sadi Borak, *Atatürk ve Din*, (İstanbul: Kırmızı Beyaz Yayıncılık, 2004), 115-116

¹⁹⁰ Atay, *Çankaya*, 457

¹⁹¹ Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal III*, 228-229

¹⁹² Atay, *Çankaya*, 304

¹⁹³ Afet İnan, "Atatürk'ün Viyana-Karlsbat Hatıraları", *Atatürk Konferansları II*, Ankara 1970, 19-24; (Mustafa Albayrak, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Tarihsel Gelişimi*, 80-81'den naklen)

¹⁹⁴ Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 549

¹⁹⁵ İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 39, 81; Nelia Pavlova, "Batı Işığına Doğru", Çev. Tahsin Saraç, *Atatürk'e Saygı*, (Ankara: TDK Yayınları, 1969), 345

Atatürk'ün 1919 sonrası “geniş çaplı ve sınırsız bir Batılılaşma” eylemine giriştiğini belirtir.¹⁹⁶ 1925'te Akhisar Türk Ocağı ziyaretinde yaptığı konuşma, bu vurgunun örneklerinden biridir: “*Muhterem ahali, birbirimizi aldatmayalım. Medeni cihan çok ilerdedir. Buna yetişmek o daire-i medeniyete dahil olmak mecburiyetindeyiz. Bütün safsataları bertaraf etmek lazımdır. Şapka giyelim mi giymeyelim mi gibi sözler manasızdır. Şapka da giyeceğiz, garbın her türlü âsâr-ı medeniyesini de alacağız.*”¹⁹⁷

Mustafa Kemal'in şu ifadeleri de kendisinin Batı medeniyeti ile alakalı yaklaşımını özetler niteliktedir: “*Memleketimizi asrileştirmek istiyoruz. Bütün mesaimiz Türkiye'de asri, binaenaleyh garbî bir Hükûmet vücuda getirmektir. Medeniyete girmek arzu edip de, garba teveccüh etmemiş millet hangisidir?*”¹⁹⁸ Mardin, Atatürk'ün isminden mülhem Atatürkçülüğü, “Cumhuriyet Türkiye'sinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelen görüş” olarak değerlendirmekte, Atatürkçülüğün düşünsel kökenlerini 19. yüzyıl sonlarında İstanbul, İzmir, Beyrut gibi merkezlerde yayılan Batı fikir akımlarında aramak gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹⁹ İnalçık da Atatürkçülüğün, “*Türk Aydınlanma Çağı*” olarak nitelendirdiği Meşrutiyet dönemi Batıcı yaklaşımın vazgeçilmez bir sonucu olduğunu belirtir.²⁰⁰

Mustafa Kemal'in sosyal hayatı yeniden şekillendirmede başvurduğu temel kavramlardan biri olan “*medeniyet*” kavramı, Batı medeniyetini ifade etmekte ve rakipsiz bir medeniyet olarak görülmektedir. Buna göre kurtuluşun da ancak Batı medeniyeti ile mümkün olacağı ifade edilmekte, Batı medeniyeti, fertten devlete kadar ulaşılması gereken en önemli hedef olarak ortaya konulmaktadır. Mustafa Kemal, bu medeniyete bigane kalmayı asla kabul etmez: “*Medeniyet öyle kuvvetli bir ateştir ki ona bigâne olanları yakar ve mahveder.*”²⁰¹ Aynı zamanda Doğu uygarlığı terkedilmeden Batı uygarlığına ulaşamayacağı vurgusu yapılır.²⁰² 1923 öncesinde bağımsızlık için düvel-i muazzama olarak ifade edilen Batılı ülkelere karşı savaş verilmiş olsa da Mustafa Kemal'in zihin dünyasında ulaşılması hedeflenen “*muasır medeniyet*”, rönesans, reform ve aydınlanma süreci sonucu oluşan birikimi ile yine Batı'dır. Toprak'ın

¹⁹⁶ Toynbee, “*Atatürk'ün Ülkesi Nasıl Batılılaştı*”, *Atatürk'e Saygı*, (Ankara: TDK Yayınları, 1969), 386, 388-389

¹⁹⁷ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II/234

¹⁹⁸ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, III/91

¹⁹⁹ Şerif Mardin, “*Atatürkçülüğün Kökenleri*”, CDTA, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), I/86-88.

²⁰⁰ İnalçık, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 345

²⁰¹ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II/216

²⁰² Enver Ziya Karal, “*Atatürk'ü Anlamak*”, *Atatürk'e Saygı*, (Ankara: TDK Yayınları, 1969), 107

ifadesiyle “devrimin paradoksal yönü Batı’ya başkaldırıya rağmen Batı’da oluşan birikimin bir sentezi oluşuydu.”²⁰³ Tüm hayatta yol gösterici olarak pozitif bilimlere vurgusu da altı çizilmesi gereken bir unsur olarak zikredilebilir: “Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir.”²⁰⁴

Mustafa Kemal’in yeni sosyal yaşamı toplumda var kılma mücadelesinde engelleyici bir rol üstlenmemesi için “eski”yi hatırlatan düşünce ve pratiklerin yürürlükten kaldırılması konusunda özel bir çaba gösterdiği ifade edilebilir. Bir gezisi esnasında yaşlı bir vatandaşla sohbeti bu yaklaşımına dair fikir verebilir. Yaşlı adam: “Bir işine aklım ermedi, cumhuriyetçiliği, milliyetçiliği, halkçılığı, hatta devletçiliği anlıyorum ama şu laikliği pek kavrayamadım. Neden her şeyi birden bozdun?” diye sorar. Mustafa Kemal şu cevabı verir: “Bunu sana bir hikâye ile anlatayım, Amr İbn’ü-l Âs, Mısır’ı fethettiği zaman, Halife Ömer’e bir mektup yazmış: “Burada birçok kütüphaneler, içlerinde de bir sürü kitaplar var. Bunları yakayım mı yoksa bırakayım mı?..” Ömer cevap vermiş: “Kitapları tetkik et, eğer faydasız şeylerse, yak. Yok, eğer faydalı şeylerse, yine yak. Çünkü halk, o kitapları okudukça, onlara uymaktan vazgeçmeyecekler, eskiyi unutmayacaklar ve bize –yeniye ve yeniliğe- daima düşman olacaklardır.”²⁰⁵

Atatürk’ün dinî hayatı etkileyen, Batı tarzı yaşam biçimini sosyal hayata yerleştirme hedef ve ideali konusunda tavizsiz bir tutum sergilediği çeşitli söylevlerinde ortaya çıkmaktadır: “Efendiler, yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılapların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asri ve bütün mana ve eşkaliyle medeni bir heyeti ictimaiye haline isal etmektir. İnkılabatımızın umde-i asliyesi budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir.”²⁰⁶

Atatürk’ün özellikle devrimlerin uygulamaya konulmaya başlandığı Cumhuriyet’in ilanından sonra tercih ettiği seküler yaşam biçiminin daha görünür olması konusunda çaba gösterdiği söylenebilir. İstiklal Mahkemesi üyelerinden Kılıç Ali, İzmir suikast girişimi sonrasında Mustafa Kemal’in İzmir’de bulunduğu otelde akşam yemeği için otelin alt katına bir yemek masası kurulduğunu, otelin önünde halkın toplandığını, Mustafa Kemal Paşa’nın içki içtiğini halktan gizlemek amacıyla bazı kişilerin otelin kapı, pencere ve kepenklerini kapattıklarını, Paşa’nın bu

²⁰³ Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 375, 380

²⁰⁴ *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II/202

²⁰⁵ Banoğlu, *Fıkra, Nükte ve Çizgilerle Atatürk*, 29-30

²⁰⁶ *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II/224

durumu gördüğünde hiddetlendiğini ve şu emri verdiğini belirtmektedir: “Benim milletimden gizli yaptığım hiçbir işim yoktur. Her şeyi milletimin gözü önünde yaparım. Derhal kapıları açınız.”²⁰⁷

Atatürk’ün Batı tarzı yaşam biçimini sosyal hayatta görünür kılma ve dini, siyasi ve sosyal hayattan soyutlama hedefinin 1924 sonrası süreçte daha çok belirginleşmeye başladığı söylenebilir. İlk Meclisin açılışı, büyük oranda dinî bir merasim eşliğinde yapılırken, istiklal savaşı sonrası Mustafa Kemal Paşa’nın Ankara’ya dönüşünde Meclis kapısında resmî üniforma ile Meclis imamının dua etmeye başlaması üzerine hiddetlendiği ve “Burada böyle şeylere lüzum yoktur. Bunları camide yapabilirsiniz. Biz savaşı dua ile değil, Mehmetçiğin kanı ile kazandık” dediği ve imamı kovduğu dönemin ideologlarından biri olan Mahmut Esat Bozkurt tarafından anlatılmaktadır.²⁰⁸ İlk Meclisin açılışındaki yaklaşım ile ikinci Mecliste tercih edilen tutum arasındaki fark “zamanını beklemek”²⁰⁹ olarak yorumlanmaktadır.

Atatürk’ün eğitim meselesine de pozitivist bir bakış açısıyla yaklaştığı,²¹⁰ ana hedef olarak belirlediği “muasır medeniyet seviyesine ulaşma” hedefinde dinin engelleyici bir rol üstlendiğine inandığı, Müslüman toplumların esaret içerisinde bulunmalarını inandıkları değer dünyaları ile irtibatlı olarak yorumladığı görülmektedir. 1924 yılı yaz mevsiminde Samsun’da bir çay sohbetinde dile getirdiği düşünceleri bu çerçevede değerlendirilebilir: “Yeryüzünde üç yüz milyon Müslüman vardır; bunlar, ana, baba ve hocalarından terbiye ve ahlak dersi almaktadırlar; fakat esefle görülen gerçek olay şudur ki, bu yüz milyonlarca insan toplulukları şunun veya bunun esaret ve zillet zincirleri altındadır. Aldıkları manevi terbiye ve ahlak onlara bu esirlik zincirlerini kırabilecek insanlık meziyetini verememiştir, veremiyor, çünkü terbiyenin hedefleri millî değildir... Genç dimağları, millî terbiye ile geliştirmeye ve yükseltmeye çalışırken bir yandan da onları paslandırıcı, uyuşturucu, hayali bir takım fazla şeylerle de doldurmaktan dikkatle çekinmek lazımdır.”²¹¹

Lewis, Atatürk’ün 1924 sonrası dört yıllık süreçte “keskin ve kapsamlı” değişikliklerle Şeriat’ı kaldırdığını, bu sürecin aşamalarını, “önce dinî eğitimin sınırlandırılması, sonra tamamen yasaklanması, Avrupa medeni ve ceza hukukunun kabulü, vakıfların millîleştirilmesi, ulemanın gücünün azaltılıp nihayet tamamen ortadan kaldırılması, kılık-kıyafet ve başlık, takvim ve alfabe gibi toplumsal ve kültürel sembollerin, uygulamaların değiştirilmesi, hukuken

²⁰⁷ Hulusi Turgut (Derleyen), *Atatürk’ün Sırdaşı Kılıç Ali’nin Anıları*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 423; Ayrıca bkz. Banoğlu, *Fıkra, Nükte ve Çizgilerle Atatürk*, 52-53

²⁰⁸ Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 139

²⁰⁹ Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 141

²¹⁰ Ortaylı-Küçükaya, *Cumhuriyet’in İlk Yüzyılı*, 139

²¹¹ Soyak, *Atatürk’ten Hatıralar*, 65-66

*sekülerleşme sürecinin son noktası da Nisan 1928'de İslamiyet'in Anayasadan çıkartılmasıyla konmuş oldu” şeklinde değerlendirmektedir.*²¹²

Sonuç itibariyle Mustafa Kemal Atatürk'ün dinî inanç tercihinin ne olduğu konusunda çok farklı değerlendirmeler yapılmakta, zaman zaman inanç konusunda bunalıma düştüğü ve arayış içerisinde olduğu, din olgusunu bir vicdan meselesi olarak değerlendirip, tarihsel, sosyolojik ve kozmik boyutlarda ele aldığı,²¹³ “oruç tutan, namaz kılan” bir dindar olmadığı²¹⁴ ifade edilmektedir. Bu çerçevede Mustafa Kemal'in hayatında dindarane tavırlara, dine yönelik stratejik tavırlara ve dine karşı olumsuz çıkışlara örnekler bulmak mümkündür.²¹⁵ Akgül, Mustafa Kemal'in dinî inancın karşısına “özgür aklı”, dinin temel kaynağı kutsal kitap karşısına “bilimi”, dinin insan üzerindeki otoritesi yerine de “din ve vicdan özgürlüğünü” koyduğunu, bu yönüyle Mustafa Kemal'in yaklaşımının “din karşısına hümanizmayı çıkaran Rönesans perspektifi” olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.²¹⁶ Pek çok araştırmacı da Mustafa Kemal'in dinin/geleneğin başat unsur olduğu bir sosyal yaşam yerine, akıl-bilim ve çağdaş uygarlığı temele alan laik/seküler bir yaşam biçimini benimsediği ve bu yaşam biçimini toplumda görünür kılmaya yönelik adımlar attığı, akıl/bilimi referans alarak dini de içine alan bir anlamlandırma çerçevesi oluşturduğu ve dini reforma tabi tutmaya yönelik adımlar attığı kanaatini paylaşmaktadırlar.²¹⁷ Aynı zamanda Mustafa Kemal'in düşüncelerinin dinî referanslar üzerinden dinselleştirme çabalarının da olduğu dikkat çekmektedir.²¹⁸ Bu adımların dinî inanç ve pratiklerle uyumluluk arzedip arz etmediği, ayrıca değerlendirilmesi gereken bir soru/sorun alanı olarak kabul edilebilir.

Sonuç

Bu çalışma boyunca yapılan incelemeler neticesinde Mustafa Kemal'in din ve dinî hayata yaklaşımı ile ilgili oldukça farklı değerlendirmeler yapıldığı tespit edilmiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın samimi bir dindar olduğunu söyleyenler olduğu gibi, tam aksini savunan araştırmacıların da olduğu görülmüştür. Bu konu bağlamında tarihi belgelerin incelenmesi ve yorumlanması hususunda hatalı bir yaklaşımın olduğu dikkati çekmektedir. “Parçacı yaklaşım”

²¹² Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 545

²¹³ Dönmez, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, 170-172; Borak, *Atatürk ve Din*, 155, 163

²¹⁴ Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, 267

²¹⁵ Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 165

²¹⁶ Akgül, “*Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat*”, 428

²¹⁷ Sulhi Dönmezer, “*Atatürk İnkılapları ve Sosyal Değişme Teorileri*”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 15/5, (1989), 524; Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, 268

²¹⁸ Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, 156

olarak ifade edilebilecek bu yaklaşımda Mustafa Kemal Paşa'nın düşünce ve inanç dünyasına dair belge ve metinlerin değerlendirilmesinde ilk olarak Mustafa Kemal'in çocukluğundan vefatına kadar devam eden tüm hayatının göz önüne alınarak değerlendirme yapılmadığı, ikinci olarak da söylev ve demeçleri, bir bütün olarak değerlendirilmek yerine bağlamından koparılarak lehte veya aleyhte değerlendirmelere tabi tutulduğu görülmektedir.

Mustafa Kemal'in dinî hayata karşı oldukça olumlu tutum sergilediğini iddia eden araştırmacıların delil olarak sundukları konuşmaların çok büyük bir bölümünün istiklal mücadelesi dönemine ait olması dikkat çekmektedir. Sadece bu döneme ait söylevler üzerine kurgulanan yaklaşımın doğru bir değerlendirmeye imkân vermeyeceği açıktır. Zira alan uzmanlarının büyük bir çoğunluğu tarafından bu dönemde Mustafa Kemal'in tüm farklı kesimlerin Millî Mücadele safında yer almasını sağlamaya yönelik bir politika izlediğini, bir başka ifadeyle bu dönemde Mustafa Kemal Paşa'nın "*stratejik*" ve "*pragmatist*" davrandığını kabul etmektedirler. Atatürk'ün kendisinin de Nutuk'ta, bu yaklaşımı benimsediğine dair ifadeleri bulunmaktadır. Ayrıca parçacı yaklaşımın izlerini metinlerin değerlendirilmesinde de bulmak mümkündür. Mustafa Kemal Paşa'nın özellikle İstiklal Mücadelesi döneminde dine dair olumlu yaklaşımlarını gösteren konuşmaları dikkate alınırken, o konuşmalarla ilgili farklı değerlendirmelerin ve farklı zamanlarda dine eleştirel yaklaşımın görüldüğü diğer konuşmaların ihmal edildiği göze çarpmaktadır. Bu durumun en bariz örneği, Mustafa Kemal Paşa'nın Erzurum kongresi kapanışında yaptığı konuşma ile ilgilidir. Konuşma tamamen dinî içerikli bir dua ile tamamlanmıştır. Bu konuşmayı Mustafa Kemal Paşa'nın dindarlığına dair delil olarak zikreden bazı araştırmacıların, aynı konuşma ile ilgili Mustafa Kemal'in o cümleleri şartlar öyle gerektirdiği için söylediğine dair tarihi kaynaklarda yer alan kaydı dikkate almadıkları görülmektedir. Tarihin bir övgü veya yergi alanı olmaktan ziyade objektif olarak gerçeklerin ortaya konulduğu bir alan olması gerektiği açıktır. Bu nedenle Mustafa Kemal'in din ve dinî hayata yaklaşımı ele alınırken tüm önyargılardan bağımsız, herhangi bir yargıda bulunmadan objektif bir değerlendirme yapmaya özen gösterilmiştir.

Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının ve doğal olarak dinî hayata bakış açısının şekillenmesinde aile çevresinden ziyade eğitim gördüğü ortam, eğitim kurumlarındaki öğretmenleri ve kendi okumalarının etkin olduğu açıktır.

Mustafa Kemal'in doğup büyüdüğü ve askerî liseden mezun oluncaya kadar yaşadığı Balkanlar bölgesi, özellikle Selanik çevresi, Meşrutiyet sonrası belirgin bir şekilde kabul görmeye başlayan Batıcı düşüncenin en özgür ifade imkânı bulduğu bölge olarak kabul edilmektedir. Mustafa Kemal'in Şemsi Efendi Mektebi, Askerî Rüşdiye ve Manastır Askerî

İdadisi süreci, büyük oranda bu Batıcı etki altında şekillenmiştir. İstanbul'da Askerî Akademi'de okuduğu dönemlerde de bu çizginin devam ettiği, muhalif askeri öğrenciler arasında yer aldığı bilinmektedir. Bu dönem, II. Abdülhamit muhalifliği üzerinden şekillenen muhalefet anlayışının bir kısmı sadece siyasi düzeyde kalırken, bir kısmının muhalefetinin II. Abdülhamit'in şahsı ile beraber temsil ettiği düşünülen dinî düşünceye muhalifliği de içerdiği görülmektedir. Mustafa Kemal'in bu ikinci grupta yer aldığı, o dönem ortaya koyduğu düşünce ve eylemlerinden anlaşılmaktadır.

Mustafa Kemal'in dinî hayata dair düşüncelerinin şekillenmesinde dönemin Batı merkezli düşünce sistemleriyle ilgili yaptığı okumaların da önemli katkı sağladığı söylenebilir. Batı'da oldukça etkili olan Pozitivizm, Materyalizm, Evrimcilik gibi düşünce sistemlerine dair okumalar yaptığı, altını çizip notlar alarak okuduğu kaynakların büyük bir bölümünün bu alanla ilgili olduğu, Renan, Auguste Comte gibi Batılı filozof/düşünürlerin dine ve dinî hayata dair kaleme aldığı eserleri okuduğu, özellikle Renan'ın Arapça-Aramice-İbranice gibi sami dil ailesine mensup dilleri bilim-düşünce-felsefe üretemeyen inorganik diller şeklinde tanımlamasını benimsediği; Hint-Avrupa dil ailesinin ise rasyonel-üretken-organik olduğuna dair tespitini harf devriminin mesnedi yaptığı; Comte'ın üç hal yasasını, yani tarihin teolojik-metafizik-pozitivist evrelerden müteşekkil olduğu iddiasını desteklediği, "*hayatta en hakiki mürşit ilimdir/fendir*" sözünün pozitivizmden esinlenerek söylenildiği, Mustafa Kemal'in kendi konuşmalarından ve dönemin ders kitaplarından tespit edilebilir.

Mustafa Kemal Paşa'nın bu düşünsel tercihinin Cumhuriyet devrimlerinde kendini gösterdiği, topyekün bir Batılılaşmanın hedeflendiği, akıl ve bilimin temel referans alınarak dinî hayatın minimize edilmeye çalışıldığı ve bu hedefin gerçekleştirilmesinde Fransız ihtilali modellenerek büyük oranda militer-jakoben bir yöntem izlendiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Akgül, Mehmet. “Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat”, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009, 425-450
- Akyol, Taha. *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- Albayrak, Mustafa. *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Tarihsel Gelişimi*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.
- Apak, Rahmi. *Yetmişlik Bir Subayın Anıları*, Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Arıkan, Zeki. “Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi”. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1/1, (1983), 219-226,
- Armstrong, H. C. *Bozkurt Kemal Atatürk'ün Yaşamı*. Çev. Ahmet Çuhadır. İstanbul: Kamer Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Atadan, Makbule. *Büyük Kardeşim Atatürk*, İstanbul: Ka Kitap Yayıncılık, 2016
- Atalay, Onur. *Türk'e Tapmak*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- *Atatürk and The Turkish Revolution*. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1999.
- *Atatürk'ün Bütün Eserleri*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2008, 25/298.
- *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 5. Baskı, 1997.
- Atay, Falih Rıfkı. *Çankaya*. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2006
- Aydemir, Şevket Süreyya. “Atatürk'ün Kişiliği”, *Atatürk'e Saygı*, Ankara: TDK Yayınları, 1969.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 40. Baskı, 2015.
- Aydın, Ayhan. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. İstanbul:Alfa Yayınları, 2. Baskı, 2000.
- Aydın, Hüseyin. *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Aydın, Hüseyin. *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Bali, Rifat N. “Amerikan Büyükelçisi Charles H. Sherrill'in Raporu Atatürk'ün Dine Bakışı”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, 153, (2006), 14-19.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. “Atatürk”, *Atatürk'e Saygı*. Ankara: TDK Yayınları, 1969, 24-28:

- Banoğlu, Niyazi Ahmed (Der.). *Fıkra, Nükte ve Çizgilerle Atatürk*. İstanbul: Ercan Matbaası, 1954.
- Bilgin, Beyza. “Atatürk ve Din” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1-4, (1983), 265-274
- Bolat, Bengül Salman. “Fransız İnkılabı’nın Türk Modernleşme Sürecine Etkileri” *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2005), 149- 167.
- Borak, Sadi (Der.). *Atatürk Gizli Oturumlardaki Konuşmalar*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 3. Baskı, Tarihsiz.
- Borak, Sadi. “Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar ve Kitaplığı”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 9/25 (1992), 73-84
- Borak, Sadi. *Atatürk ve Din*. İstanbul: Kırmızı Beyaz Yayıncılık, 2004.
- Bozkurt, Mahmut Esat. *Atatürk İhtilali*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1940.
- Cebesoy, Ali Fuat. *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*. İstanbul: Temel Yayıncılık, 3. Baskı, 2013.
- Cengiz, Recep (Yayın Koordinatörü). *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, Ankara: Anıtkabir Derneği Yayınları, 2001.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Baskı, 1997.
- Çeçen, Fehmi İlkay, *Atatürk’ün Kaleminden Yaratılış ve Din*, İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2021.
- Çeçen, Fehmi İlkay. *Atatürk’ün Kaleminden Yaratılış ve Din*. İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2021.
- Çoştu, Kamil. *1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitime Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. “Atatürk Din ve Lâiklik”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1/2, (1985), 573-576.
- Demir, Ramazan. *Gazi Paşa’yı Doğru Anlamak*, Ankara: Palme Yayınevi, 2019.
- Dönmez, Şerafettin. *Atatürk’ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- Dönmezer, Sulhi. “Atatürk İnkılapları ve Sosyal Değişme Teorileri”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 15/5, (1989).
- Ecer, Ahmet Vehbi. “Atatürk’ün Din ve İslam Dini Hakkındaki Görüşleri”, Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2008, 115-136
- Ellison, Grace. *Turkey To-Day*, London: Hutchinson Co. Ltd. 1928.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Atatürk ve Din”, *Türk Kültürü Dergisi*, 384/33, (1995), 193-204.
- Gazi M. Kemal. *Nutuk*. Ankara: Kaynak Yayınları, 2015.
- Gerece, R. Hüsrev. “Atatürk”. *Belleten*, 20/80 (1956), 565-570.
- Hacıismailoğlu, Muhammed İhsan. “Leone Caetani’nin Annali Dell’İslâm Adlı Eserinin Hüseyin Câhid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye’deki Yansımaları”. *İstem* 18/36 (2020), 521-540.
- İnalçık, Halil. *Atatürk ve Demokratik Türkiye*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2. Baskı 2007.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i ‘Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Baskı, 2018.
- İnan, Afet. *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 7. Baskı, 2008.
- İnan, Afet. *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk’ün El Yazıları*. Ankara: TTK Yayınları, 1998.
- İnan, Afet. *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*. Ankara: TTK Yayınları, 4. Baskı 1998.
- Kabaklı, Ahmet. *Gazi ve Atatürkçüler - Temellerin Duruşması 2*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 10. Baskı, 2017.
- Kansu, Ceyhun Atuf. “Atatürk’ün İlkeleri”, Atatürk’e Saygı. Ankara: TDK Yayınları, 1969, 59-62.
- Kansu, Mazhar Müfit. *Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı, 1997.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 4. Baskı, 2020.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.
- Karakuş, Gülbeyaz. *Cumhuriyet’in Politik Teolojisi Türkiye’de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2018.
- Karal, Enver Ziya. “Atatürk’ü Anlamak”, *Atatürk’e Saygı*. . Ankara: TDK Yayınları, 1969.
- Karal, Enver Ziya. “İnsan Olarak Atatürk”, *Atatürk’e Saygı*. Ankara: TDK Yayınları, 1969.
- Karal, Enver Ziya. *Atatürk’ten Düşünceler*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 23. Baskı, 2003.
- Kardeş, Zehra. *Atatürk’ün Okudukları ve Yazdıkları*. Ankara: Omca Yayınları, 2020.

- Kılıç, Recep. “Atatürk ve Din”. Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009. I/439-445
- Kinross, Lord. *Atatürk, Bir Milletten Yeniden Doğuşu*. Çev. Necdet Sander. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 34. Baskı, 2020.
- Kongar, Emre. *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 13. Baskı, 2011.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 3. Baskı, 2009.
- Manaz, Abdullah. *Atatürk Reformları ve İslam*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Mardin, Şerif .“Atatürkçülüğün Kökenleri”. *CDTA*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, I/86-88.
- Meydan, Sinan. *Atatürk ile Allah Arasında*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2009.
- Mumcu, Uğur. *Kazım Karabekir Anlatıyor*. Ankara: Um:ag Vakfı Yayınları, 32. Baskı, 2020.
- Okur, Yaşar. *Atatürk'le On Beş Yıl*. İstanbul: Sabah Yayınları, Tarihsiz,
- Okyar, Osman – Seyitdanlıoğlu, Mehmet. *Fethi Okyar'ın Anıları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1997.
- Oral, Atilla. *Atatürk'ün Sansürlenmiş Mektubu*. İstanbul: Demkar Yayınevi, 3. Baskı, 2018.
- Ortaylı, İlber- Küçükkaya, İsmail. *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 16. Baskı, 2017.
- Ortaylı, İlber. *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*. İstanbul: Kronik Yayıncılık, 5. Baskı, 2018.
- Önal, Sami (Yay. Haz.). *Hüsrev Gerede'nin Anıları*. İstanbul Literatür Yayınları, 4. Baskı, 2003.
- Özdemir, Ali Rıza. *Atatürk ve İslam*. Ankara: Kripto Yayıncılık, 2016.
- Pavlova, Nelia. “Batı Işığına Doğru”, Çev. Tahsin Saraç, *Atatürk'e Saygı*, Ankara: TDK Yayınları, 1969.
- Perinçek, Doğu. *Kemalist Devrim-5/Kemalizm'in Felsefesi ve Kaynakları*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.
- Polat, Doğu (Yay. Haz.). *Atatürk'ün Yaveri Salih Bozok Anlatıyor*. İstanbul: Alaca Yayınları, 2019.
- Sadak, Necmettin. *Sosyoloji*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1937.

- Said, Emin Muhammed-Sabit, Kerim Halil. *Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Hayatı-Anadolu'da Türk Millî Mücadelesi*. Çev. Zekeriya Kurşun. İstanbul: Doğan Kitap, 2010.
- Sezgin, Abdulkadir. *Cumhuriyet Döneminde Dinî Hayatın Meseleleri*. Samsun: Türk Ocağı Samsun Şubesi Yayınları, 2000.
- Soyak, Hasan Rıza. *Atatürk'ten Hatıralar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mustafa Kemal Atatürk*. İstanbul: Kopernik Yayıncılık, 2018.
- Tanör, Bülent. *Kurtuluş Kuruluş*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 10. Baskı, 2010.
- *Tarih I Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*. İstanbul: Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, 1931.
- *Tarih II Orta Zamanlar*. İstanbul: Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, 1931.
- Tekinalp. *Kemalizm*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Baskı, 2004.
- Tezcan, Yılmaz (Der.). *Mustafa Kemal Atatürk (O Bir İnsandı)*. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2018.
- Timur, Taner. "Atatürk ve Pozitivizm". CDTA. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, I/94-96
- Timur, Taner. *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge Kitabevi, 7. Baskı, 2013.
- Toker, İhsan. *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2009.
- Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm". DİA. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Toprak, Zafer. *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Toynbee, Arnold J. "Atatürk'ün Ülkesi Nasıl Batılılaştı". *Atatürk'e Saygı*. Ankara: TDK Yayınları, 1969.
- Turan, Şerafettin. "Mustafa Kemal Atatürk". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 31/310-331. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Turan, Şerafettin. *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*. Ankara: TTK Yayınları, 5. Baskı, 2010.
- Turgut Hulusi (Derleyen). *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Tüfekçi, Gürbüz D. *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1983.
- Uğurlu, Ö. Andaç (Yay. Haz.). *Yabancı Gözüyle Cumhuriyet Türkiye'si (1923-1938)*. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2003.
- Uluğ, Naşit Hakkı. *Üç Büyük Devrim*. İstanbul: Ak Yayınları, 1973.

- Ulusan, Şaya. “Atatürk Dönemi Din Uygulamaları (1923 - 1938)”, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 11, (2018), 306-319.
- Unat, Faik Reşit. “Atatürk’ün Öğrenim Hayatı ve Yetiştığı Devrin Millî Eğitim Sistemi”. *Atatürk Konferansları I*. Ankara: TTK Yayınları, 2. Baskı, 1991.
- Vatandaş, Celalettin, *Cumhuriyetin Tarihi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Volkan, Vamık D. – Itzkowitz, Norman. *Ölümsüz Atatürk*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 3. Baskı, 2006
- Yamak, Harika (Der.). *Atatürk’ün Din Anlayışı*. İstanbul: Yılmaz Kitabevi, 2015.
- Yargıcı, Atilla, *Kemalizm’in Fikir Kaynakları*, İstanbul: İttihat Yayıncılık, 1993.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür Yayınları, 23. Baskı, 1998.

KIRAAT İHTİLAFLARININ FIKHÎ KONULARA ETKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE EFFECT OF QIRAAT DISPUTES ON FIQU ISSUES

Öğr. Gör. Dr. Mehmet KELEŞ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

mkeles@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0984-3875

Atıf Gösterme: KELEŞ, Mehmet, “Kıraat İhtilaflarının Fıkhi Konulara Etkisi Üzerine bir Değerlendirme”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2023 (12), s.45-65.

Geliş Tarihi:

17 Nisan 2023

Kabul Tarihi:

21 Haziran 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: İslam’da Kur’an-ı Kerim ve sahih sünnet, fıkıh ilminin hüküm istinbatında temel başvuru kaynakları olarak kabul edilmektedir. Kıraat ihtilafları da Kur’an kelimelerinin farklı okuyuşlarını ifade eden bir kavramdır. Bu açıdan kıraat ihtilaflarının bazen farklı hükümlerin istinbat edilmesine neden olduğu görülmektedir. Bu nedenle kıraat ilmi ile fıkıh ilmi arasında sıkı bir bağ oluşmuştur. Yöntemlerinin ayrı olması nedeniyle fikhî mezhepler, bazı hukuki konuları kıraat ihtilaflarından destek alarak çözümlene yoluna gitmiş ve farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Kıraat ihtilaflarının sebep olduğu bazı fikhî konular şunlardır: Abdestte ayakların yıkanması veya mesh edilmesi, “lemsü’n-nisâ”nın abdeste etkisi meselesi, kadınların hayz halinden sonraki durumları, müşriklerin mescitleri imar ve ziyaret etmelerinin yasak olması meselesi, makam-ı İbrahim’de namaz kılama meselesi ve yemin kefareti. Bu çalışmamızda kıraat ihtilaflarının manaya etki edip etmemesi incelenecektir. Ayrıca kıraat-fıkıh ilişkisini ortaya koyması bakımından, kıraat ihtilaflarının mana olarak fikhî meselelere etkisi çerçevesinde belirtilen hükümlerle ilgili tefsir ve fıkıh kaynaklarında geçen görüş ve düşüncelerin tahlili yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kur’an, Kıraat, Fıkıh, Hüküm, İstinbat.*

Abstract: In Islam, the Qur'an and the authentic Sunnah are accepted as the main reference sources in the judgment of the science of fiqh. Recitation conflicts is a concept that expresses the different readings of the words of the Qur'an. From this point of view, it is seen that the recitation conflicts sometimes cause different provisions to be deduced. For this reason, a close connection has been formed between the science of recitation and the science of fiqh. Due to their different methods, fiqh sects have tried to resolve some legal issues with the support of recitation conflicts and have reached different results. Some of the fiqh issues caused by the recitation conflicts are as follows: Washing or wiping the feet during wudu, the effect of "lamsu'n-nisa" on wudu, the condition of women after menstruation, the prohibition of polytheists to build and visit mosques, prayer in the maqam Ibrahim. the matter of the oath and the expiation of the oath. In this research, it will be examined whether the recitation conflicts affect the meaning or not. In addition, in terms of revealing the relationship between recitation and fiqh, the opinions and thoughts in the tafsir and fiqh resources will be analyzed within the framework of the effect of recitation conflicts on fiqh issues.

Keywords: *Qur'an, Recitation, Fiqh, Ruling, İstinbat.*

*Bu araştırma 2023 yılında Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne sunulan “Şevkânî, Fethu’l-Kadîr Adlı Eseri Ve Kıraatleri Ele Alma Yöntemi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamıştır.

Giriş

Son derece canlı bir ifade uslûbuna sahip olan Kur'an, ihtiva ettiği meselelerin anlaşılması bakımından da birçok ilim dalını yakından ilgilendirmektedir.¹ Bu meyanda Kur'an ilimleri arasında önemli bir konuma haiz olan kıraat ilmi, bilhassa ilahi buyruklara kattığı anlam zenginliği bakımından tefsir ve fıkıh ilmi ile birlikte anılmıştır.² Zira farklı okuma çeşitleri bulunan kıraatler aracılığıyla mücmel olan tabirlerin başka bir okuyuş usûlü ile mübeyyen hale getirilmesi, umum olan tabirlerin başka bir okuyuş çeşidiyle tahsis edilmesi, mutlak olan tabirlerin başka bir okuyuş yöntemi ile takyîd edilmesi ve müşkil olan tabirlerin başka bir okuyuş çeşidi ile açıklanması sağlanmıştır.³ Bu husus sahih ve gayri sahih bütün kıraat çeşitleri için geçerlidir. Bilhassa sahabeden nakledilen okuyuş farklılıkları, ayetlerde varit olan müşkil ve mücmel hususların ortadan kaldırılması ve lafızların doğru anlaşılmasında önemli katkılar sunmuştur. İfade edilen bu sebeplerden dolayı neredeyse tefsir ve fıkıh ulemasının tamamı, herhangi bir yönüyle de olsa, yorum zenginliği, hüküm çıkarma ve görüşlerini temellendirmede kıraat çeşitlerine başvurmuşlardır. Daha önce kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere yansımaları çerçevesinde yapılan bir çalışmada "fikhî ekoller" ve bunların ortaya koyduğu bilgilerle sınırlı tutulmuş, mesele daha çok ictihâdi hususlar bağlamında işlenmiştir.⁴ Diğer çalışmalarda ise kıraat ve fıkıh ilişkisi yalnızca bir ayet çerçevesinde ele alınarak; bu da ya Nisâ 4/43. ayetinde geçen dokunmanın abdeste etkisi⁵ durumu hakkında ya da Mâide 5/6. ayetinde geçen abdestte ayakların yıkanıp yıkanmaması bağlamında ele alınarak incelemeye tabi tutulmuştur.⁶ Bu araştırma ise kıraat farklılıklarının fıkıh ihtilaflarında kullanımı hakkında birçok ayeti kapsamakta ve kıraat ilmi açısından bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Tefsir ve fıkıh kaynaklarında kıraat farklılıklarına çokça yer ayıran ulema, tahlilini yaptıkları okuyuş çeşitlerinden bazısını yalnızca aktarmakla iktifa etmiş; bir kısmının tevcihinde bulunmuş, diğer bir kısmının ise ayetlerin açıklamasına olan etkilerini açıkça dile getirerek vermişlerdir. Şimdi bunları birkaç başlık altında incelemeye çalışalım.

1. Kıraat Farklılıklarının Ayetlerin Yorumlanmasında Kullanılması

¹ Mehmet Emin Yurt, *Fahrettin Râzî'ye Göre İ'câzu'l-Kur'ân (Mefâtihu'l-Gayb Tefsiri Bağlamında)*, (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018), 250-278.

² Mehmet Keleş, *Kur'ânî Bir Kavram Olarak İnşirâh*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 15.

³ Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 95-101.

⁴ Ahmad Haffar, *Kıraat Farklılıklarından Dolayı Ortaya Çıkan Fikhî Görüşler*, (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1-150.

⁵ Yaşar Akaslan, "Kıraatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Süresi'nin 43. Âyeti Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/38 (Aralık 2015): 205-232.

⁶ Mehmet Ali Aytekin, "Abdestte Ayağı Yıkamanın Veya Mesh Etmenin Fikhî Boyutu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2020): 367-401.

Tefsir ve fıkıh uleması, eserlerinde genellikle kıraat ihtilaflarını ayetlerin yorumlanmasında ele almıştır. Tahlilini yaptıkları ayetlerde açıklamalarını temellendirmek, bir ayetin yorumuna işaret etmek, bir lafzın anlamına ışık tutmak, irab analizlerinin isabetli olduğunu göstermek, yaptıkları değerlendirmeleri desteklemek açısından verdikleri bir okuyuş çeşidinin, başka bir okuyuşla da desteklendiğine işaret etmek ve fikhî meselelerin izahında kıraat farklılıklarından yararlanmak gayesiyle eserlerinde pek çok okuyuş çeşidine yer vermişlerdir. Fikhî meselelerle ilgili olanlarını ayrı bir başlık altında ele alacağımızdan bu bölümde sadece genel anlamda kıraat ihtilaflarının ayetlerin açıklanmasında ne şekilde kullanıldığından söz edilecektir. Kıraat farklılıklarını “Manayı Değiştiren Kıraatler” ve “Manayı Değiştirmeyen Kıraatler” şeklinde ele almamız mümkündür.

1.1. Manayı Değiştiren Kıraatler

Bazı kıraat çeşitleri ayetin manasına etki ederek farklı anlamların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bunlara kıraat ilminde ferşî ihtilaflar denmektedir. Bu meyanda müfessirler, tefsirlerinde çoğunlukla aktardıkları kıraat farklılıklarının ayetlerdeki bazı kelimelerin anlamına olan etkisini açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Böylelikle müfessirler, eserlerinde kıraat çeşitlerinden ve onların, ayetlerin izah edilmesindeki faydalarından ciddi anlamda yararlanmışlardır. Söz konusu mesele birkaç örnekle gösterilerek müfessirlerin bu bağlamda takip ettikleri yöntem ortaya konulmaya gayret edilecektir.

Örnek 1: “O vakit siz Rabbinizden yardım diliyordunuz. O da: Ben işte art arda bin melek size yardım ediyorum diye duanızı kabul buyurmuştu./ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ / إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ” ayetinde geçen “مُرْدِفِينَ” kelimesini kıraat imamı Nâfi’ b. Abdürrahman (öl. 169/785) د/dal harfini üstün ile meful olarak “مُرْدِفِينَ” şeklinde okumuştur.⁸ Diğer kıraat imamları ise د/dal harfini esre ile ismi fail olarak Kur’an’da geçtiği gibi okumuşlardır.⁹ Birinci okuyuşa göre mana “Ardınızdan gönderilen melekler.” demektir. İkinci okuyuşa göre ise “Birbiri akabinde, arka arkaya gelen gruplar.” anlamındadır.¹⁰ Tefsir kaynaklarında söz konusu

⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Tefsirli Kur’ân-ı Kerim Meâli*, sad. Selahattin Kaya (İstanbul: Eser Neşriyat Yayınları, 1998), el-Enfâl 8/9.

⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (y.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 13/414; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gali İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, (Beyrut: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, 2001), 2/504.

⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. 4. Basım. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 2/273; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmet el-Berdûni ve İbrahim Atfîş, (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 7/370; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr el-Câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ilmi’t-tefsîr*, (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), 2/331.

¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/370; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/ 331.

kıraat ihtilaflarının irab ile ilgili bazı durumları verildikten sonra her iki mananın aynı olduğu ifade edilmiştir.¹¹ Ancak Ebû Ubeyd (öl. 209/824), her iki kıraatin aynı manada olmadığını ifade etmektedir. Buna da “*O sarsıntıyı, peşinden gelen başka bir sarsıntı izleyecektir.*”¹² تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ”¹² ayetinde geçen “الرَّادِفَةُ” kelimesinin farklı kullanıldığına dair ayeti delil göstererek dikkat çekmiştir.¹³

Ayrıca bu kelimedede bulunan diğer kıraatlerle ilgili Sîbeveyhi (öl. 180/796) der ki: Kimi kıraatçılar bu kelimeyi *ra* harfini üstün, *dal* harfini de şeddeli olarak “مُرْدِفِينَ” şeklinde okurken, bazıları da *ra* harfini esreli olarak “مُرْدِفِينَ” diye okumuşlardır. Bu son iki okuyuşa göre mananın değişip değişmediği ile ilgili bilgi verilmezken bir önceki kıraatlere göre manada ortaya çıkan farklılıklara temas edilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur.¹⁴

Örnek 2: “...Hiç şüphesiz onlar için, sadece ateş vardır. Oraya en önde gidip kalacaklardır.”¹⁵ لَا جَزَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ”¹⁵ ayetinde geçen “مُفْرَطُونَ” kelimesini Verş (öl. 197/812) rivayetine göre Nâfi’, *ra* harfini esreli ve şeddesiz olarak “مُفْرَطُونَ” diye tilavet etmiştir.¹⁶ Aynı şekilde bu, Abdullah b. Mes’ud (öl. 32/652-53) ve İbn Abbas’ın (öl. 68/687-88) da okuyuşudur. Buna göre mana “Onlar günah (hata) ve ma’siyette aşırıya (ifrata) kaçmış kimselerdir.” demektir.¹⁷ Bu da şuna benzetilmiştir, bir kimsenin kendisine söylenen kötü ifadelerden daha fazlasını söylemesi anlamında “Filan adam filana karşı haddi aştı (aşırıya gitti).” denilmesi gibidir. Ayrıca söz konusu kelimeyi Ebû Cafer el-Kârî (öl. 130/747-48), *ra* harfini esreli ve şeddeli olarak “مُفْرَطُونَ” şeklinde okumuştur.¹⁸ Buna göre mana “Onlar Allah’ın emrini zayı etmiş, hassasiyet göstermemişlerdi.” demektir. Bu da yapılması zorunlu olan vazifede tefrit etmek (kusurlu kalmak) demektir. Diğer kıraat imamları ise *ra* harfini üstünlü ve şeddesiz olarak “مُفْرَطُونَ” diye tilavet etmişlerdir. Buna göre de mana “Onlar cehenneme götürülecektir.” şeklinde olur.¹⁹ Burada da görüldüğü gibi müfessirler her kıraat çeşidine göre ayetin manasında farklılığın oluştuğuna dikkat çekmişlerdir.

¹¹ Ebû’l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-e-kâvil fi vücihi’t-te’vil*, (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1986), 2/201; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/504; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 2/273; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/370.

¹² en-Nâziât 79/7.

¹³ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/ 331.

¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/371; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/331.

¹⁵ en-Nahl 16/62.

¹⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/504; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l Arabî, 1999), 20/229; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/121.

¹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 20/229; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/121; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/206.

¹⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 17/235; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/206.

¹⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 20/229; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/206.

Örnek 3: “Her milletin yöneldiği bir kıblesi vardır. Siz hep hayırlı işler yapmada birbirinizle yarışın.../...الْحَيْرَاتِ”²⁰ ayetinde geçen “وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ” kısmında bulunan kıraatleri ve bunların manaya olan etkisini müfessirler şu şekilde ele almışlardır: Bazı kıraatçılar, ilk kelimeyi tenvinsiz bir şekilde “Her cihete (yöne) döndüren odur./وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ” diye izafeli olarak okumuşlardır.²¹ Taberî, bu okuyuşu hatalı görmekte birlikte bununla okumanın irab ve mana açısından caiz olmayacağını dile getirmiştir.²² Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053), bu kıraatin İbn Abbas'a ait olduğunu ifade etmiştir.²³

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere kıraat ihtilafları sayesinde konuya farklı yönlerden yaklaşılmakta ve bir okuyuşa göre olan mana diğer bir okuyuşa göre başka bir mananın oluşturulmasıyla ayetlerde yorum zenginliği ortaya konulabilmektedir.²⁴ Müfessirler eserlerinde okuyuş çeşitlerinden meydana gelen anlam farklılıklarına genişçe yer ayırarak ilahi buyrukların birçok yönden izah edilmesine olanak sağlamışlardır. Biz burada konuyla ilgili bütün örnekleri ele almak yerine meselenin anlaşılması bakımından birkaç örnek vermeyi uygun gördük.

1.2.Manayı Değiştirmeyen Kıraatler

Genellikle usûl farklılıkları ile ilgili olan hususlar manaya etkisi olmayan kıraatlerdir. Müfessirlerin nadiren değindiği bu tür kıraatler, beyne-beyne, tahrik, teskin, med, teshil, ğunne, izhar gibi mana ile bir bağlantısı bulunmayan okuyuş çeşitleridir. Seslendirmeye ilgili olan bu farklılıklar manaya katkısı olmayan dilsel ve lehçesel kıraatlerdir.²⁵ Bununla beraber manaya etkisi olmayan kıraatler sadece usûl farklılıkları ile alakalı olan okuyuşlar olmayıp, bazen ferşî ihtilafların da manaya etkisinin bulunmadığı yerler olmuştur. Müfessirler, kimi yerde bunların manaya etkisinin olmadığını açıkça ifade ederken bazen de herhangi bir değerlendirmede bulunmadan sadece kıraat ihtilaflarına yer vermişlerdir.

Ferşî ihtilafların bazı durumlarda manaya etki etmediğine şu örneği verebiliriz: “...ve insanlara güzel söz söyleyin.../...وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا”²⁶ ayetinde geçen “حُسْنًا” kelimesini kıraat

²⁰ el-Bakara 2/148.

²¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/192; Kurtubî, *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 2/165; Ebû Said Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1997), 1/113; Şevkânî, *Fethu'l-ḳadîr*, 1/181.

²² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/678.

²³ Kurtubî, *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 2/165; Şevkânî, *Fethu'l-ḳadîr*, 1/181.

²⁴ Kıraatlerin mana üzerindeki etkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Keleş, “Dini Ve İlmi Müesseseler Olarak Kıraat İlmi'nin İşârî Tefsir'e Etkisi, Zâhir Ve Bâtın Örneği”, İmâm-ı A'zam Fakültesi Dergisi, Sayı: 36, (Kasım 2021): 75-88.

²⁵ Ahmet Hamitoğlu, "el-Viḳâye Mine'ş-Şurur ve'l-Ehtâr fi Dav'i Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm el-İstiâze en-Numûzecâ", *Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)* “247-265” VOL: 7, NO 3, 2021, 259.

²⁶ el-Bakara 2/83.

imamları Hamza (öl. 156/773), Kisâi (öl. 189/805),²⁷ ve Yakub (öl. 205/821),²⁸ ح/ha ve س/sin harfini üstün olarak “حَسَنًا” şeklinde tilavet etmiştir.²⁹ Ahfeş (öl. 215/830), her iki okuyuşun da aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Bu okuyuş da “الْبُخْلُ وَالْبَخْلُ” ve “الرُّشْدُ وَالرَّشْدُ” kalıplarındaki gibi aynı manayı ifade etmektedir.³⁰ Ayrıca Ahfeş, bu kelimenin tenvinsiz olarak “فُعْلَى” vezninde olup “حُسْنَى” şeklinde tilavet edildiğini nakletmişse de Nehhâs (öl. 338/950), Sîbeveyhi’den naklettiği bir görüşe göre, Arapçada bu kullanımın caiz olmayacağını fakat bunun sadece ال/elif lam takısı kullanılarak “الْحُسْنَى” şeklinde olabileceğini belirtmiştir.³¹ Söz konusu kelimeyi İsa b. Ömer (öl. 149/766), ise ح/ha ve س/sin harfini ötreli olarak “حُسْنًا” diye okumuştur. Burada ele alınan ferşî farklılıkların manaya etkisi bulunmadığı, bunların iyi ve güzel söz söyleme anlamında aynı manayı verdiği belirtilmiştir.³²

Müfessirler, bazen de kıraatlerin manaya bir etkisinin olup olmadığını dile getirirken sadece okuyuş çeşitlerini vermekle yetinmişlerdir. Örneğin “*Sen sırf, Rabbimizin ayetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bize hınc duyuyorsun.../...مَّا جَاءَتْنَا*”³³ ayetinde zikredilen “تَنْقَمُ” lafzındaki kıraatleri ele alırken şunları nakletmişlerdir: Söz konusu lafzı Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), ق/kaf harfini üstün olarak “تَنْقَمُ” şeklinde okumuştur.³⁴ Ahfeş, bunun okumanın bir çeşidi olduğunu belirtmektedir. Diğer kıraat imamları ise bu lafzı esreli olarak Kur’an’da geçtiği şekilde okumuşlardır.³⁵ Burada intikam anlamındaki kelimenin farklı vecihlerde okunmasının manaya etkisinden söz edilmemiştir.³⁶

Verilen örneklerde de görüldüğü üzere müfessirlerden bir kısmı, manayı etkileyen kıraatlere tefsirlerinde yer verdikleri gibi manayı etkilemeyen kıraat ihtilaflarına da yer ayırmışlardır. Tefsir kaynaklarının çoğunda bu tür kıraatlere yer verilmemesinin nedeni anlam üzerinde bir etkisinin bulunmamasıdır. Ancak bazı müfessirler, yorumlarını temellendirmek veya bilgi zenginliği oluşturmak için bu kıraat çeşitlerini de nakletmeye özen göstermişlerdir. Ayrıca söz konusu müfessirler, nadiren de olsa ayetlerin manasına etki etmeyen okuyuşları verirken bunların çok fazla detayına girmeden muhtasar olarak değerlendirmelerde bulunmaya çalışmışlardır.

²⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/294.

²⁸ Begavî, *Me‘âlimü’l-tenzîl*, 1/139.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/442.

³⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/294.

³¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/294; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 2/16; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1/126.

³² Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 2/16; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1/127.

³³ el-A‘raf 7/126.

³⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/441; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 7/261; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/267.

³⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/441; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 7/261.

³⁶ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 7/261; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/267.

2. Tefsir ve Fıkıh Eserlerinde Fikhî Meselelerin Çözümünde Farklı Kıraatlerden Yararlanılması

Tefsir ve fıkıh âlimleri, fikhî meselelerle ilgili ayetlerin yorumunda ele aldıkları kıraat ihtilaflarının sahih olmasına dikkat etmekle birlikte şâz okuyuşların katkısından da istifade ederek yorum çeşitliliğini ortaya koymaktadırlar. Aynı zamanda şâz okuyuşların fikhî hükümlere dair katkılarını naklederlerken, benimsemedikleri bir görüş olsa bile başka âlimlerin düşüncelerini nakletmeye değer verdikleri görülmektedir. Ayrıca söz konusu şâz okuyuşları sahabe ya da tabiînden nakledilen bir haber değeri taşıması sebebiyle bazı yerde sahih okuyuşlarla birlikte değerlendirdiklerini görmekteyiz.

Bu bölümde alt başlıklar halinde konularına göre ele alacağımız örnekleri tefsir ve fıkıh bağlamında tahlil etmeye gayret edeceğiz. Fikhî meselelerle ilgili olan bütün kıraatleri inceleme yerine sadece tefsirlerde genel olarak değinilen fikhî konular çerçevesinde mevzu bahis kıraatlerin tespiti yapılacaktır. Meselenin daha iyi anlaşılması bakımından tefsir ve fıkıh kaynaklarının yanı sıra kıraat eserlerine de başvurarak konuyu temellendirmeye çalışacağız.

2.1. Abdestte Ayakların Yıkanması veya Mesh Edilmesi

Tefsir ve fıkıh kaynaklarında abdest almada ayakların yıkanması veya mesh edilmesi hususuna özel bir ilgi gösterildiği görülmektedir. Müfessirler de bu geleneği devam ettirerek söz konusu ayeti tefsirlerinde detaylı bir şekilde ele almışlardır: “*Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı meshedip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın.../... إِلَى الْمَرَافِقِ*”³⁷ ayetinde buyrulan “وَأَرْجُلِكُمْ” ifadesini Nâfi’,³⁸ İbn Âmir (öl. 118/736), Kisâî, Yakub ve Hafs’ın (öl. 180/796), rivayetine göre Asım (öl. 127/745), ل/lam harfini üstün ile maruf şekilde okumuşlardır.³⁹ Bu aynı şekilde Hasan-ı Basrî ile A’muş’in kıraatidir. İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû Amr ve Hamza ise ل/lam harfini esreli olarak “وَأَرْجُلِكُمْ” şeklinde tilavet etmişlerdir. Nasb ile olan okuyuş, ayakların yıkanmasının farz olmasına delalet eder. Çünkü bu, yüzü yıkama üzerine atfedilmiştir. Cumhurun ve ilim ehlinin görüşü de budur. Söz konusu kelimenin cer ile okunması, ayakları yıkama yerine mesh etmenin caiz olduğuna

³⁷ el-Mâide 5/6.

³⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 10/52; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/92.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb ‘a fi’l-kurâ’ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1980), 242-243; Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kurâ’âti’l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed- Dabbâ’ (Mısır: el-Matbaatü’l-Ticaretî’l-Kübra, ts), 2/254; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfî fuzâlâ’i’l-beşer fi’l-kurâ’âti’l-erba’ate ‘aşer*, thk. Enes Mehra (Lübnan: Dâru Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 251.

deleat eder. Zira o, “başlarınıza/بُرُوسِكُمْ” kelimesine atfedilmiştir.⁴⁰ İbn Abbas’tan rivayet edilen bu görüşü, Taberî de benimsemiştir.⁴¹

İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), der ki: “Ümmet ayakların yıkanmasının farz olduğu hususunda ittifak etmiştir. Ben, Müslümanların fakihlerinden Taberî ile bunların dışında olan Rafizilerden başka bu hükmü kabul etmeyen kimseyi bilmiyorum.” Taberî (öl. 310/923), ise hüccet olarak cer kıraatine taalluk etmiştir.⁴²

Kurtubî (öl. 671/1273), der ki: İbn Abbas’tan; Abdest, “İki yıkama ve iki meshtir.” dediği rivayet olunmuştur. İkrime de ayaklarını mesh eder ve şöyle söylemiş: Ayakların yıkanması söz konusu değildir. Ancak onların mesh edilmesi gerektiği nazil olmuştur. Amir eş-Şa’bî (öl. 104/722), de der ki: “Cibril mesh hususunu indirmiştir.” Katâde de der ki: “Yüce Allah, iki yıkamayı ve iki rneshi farz kılmıştır.”⁴³

Taberî, ayaklar hususunda farz olanın, yıkanması ile mesh edilmesinden birisi arasında seçme hakkı olduğu görüşündedir. Aynı zamanda o, mevzu bahis iki kıraati iki farklı rivayet gibi yorumlamıştır.⁴⁴ Nehhâs’ın görüşü de bu yöndedir. Ancak Hz. Peygamber’in sünnetinde ve sahih hadislerin uygulanmasında da sabit olan budur. Özellikle ayakların yıkanması hususu vurgulanmıştır. Hatta bir hadiste, abdest alırken ayaklarını yıkamayanlar kastedilerek “Ateşten çeceklerinden ötürü topukların vay haline./وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ”⁴⁵ şeklinde uyarıda bulunulmuştur. Müfessirler, bu bilgileri ele aldıktan sonra ayrıca konuyla alakalı diğer bazı hadisleri ve âlimlerin görüşlerini de vererek kendi görüşlerini bunlarla temellendirmeye çalışmışlardır.⁴⁶

Yukarıda kıraat çeşitlerini verdiğimiz ayette geçen “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinde olan farklılıklar nedeniyle fukaha arasında fikhî ihtilâflar meydana gelmiştir. Fıkıh âlimleri, abdestte yıkanması farz olan uzuvlar arasında ayakların da olduğunda ittifak etmiş olsalar da farklı

⁴⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 10/52; Begavî, *Me ‘âlimü’l-tenzîl*, 2/273; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/210; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/163; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 11/305; Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 2/22.

⁴¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 8/188-198; Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 2/22.

⁴² Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 2/22.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 4/92; Ayrıca bkz. Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 2/22.

⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 8/197; Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 2/22.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’ş-şahîh*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır, (y.y: Dâru Tavkî’n-necat, 2001), “İlim”, 3; “Vudû”, 27; Ebü’l-Hasan Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi ‘u’ş-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki, (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l Arabî, ts.), “Tahâret”, 26; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Tahâret”, 46; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’ş-şahîh*, thk. Komisyon (Mısır, Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, 1975), “Tahâret”, 31; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*. Abdulfettah Ebû Gudde, (Halep: Mektebü’l-Matbuâti’l-İslâmiyye, 1986), “Tahâret”, 89; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (y.y, Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, ts.), “Tahâret”, 55; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. thk. Şuayb Arnavut. 50 Cilt. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 2/193.

⁴⁶ Bkz. Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 8/197; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 4/92; Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 2/20-23.

görüşlerin ortaya konulduğu da müşahede edilmiştir. Söz konusu kelimenin okunuşuna göre mezhep imamlarının görüşleri ise şu şekildedir: Hanefi, Mâliki, Şâfiî ve Hanbeli mezhebi âlimlerine göre abdest almada farz olan, her iki ayağın yıkanmasıdır; çıplak ayaklar üzerine mesh yapılması ise caiz değildir. Ayrıca Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ebû Yusuf (öl. 182/798), İmam Muhammed (öl. 189/805), İmam Şâfiî (öl. 204/820), bir rivayete göre İmam Mâlik (öl. 179/795),⁴⁷ ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), ayakların topuklarla beraber yıkanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bir diğer zayıf görüşe göre İmam Mâlik⁴⁸ ve İmam Züfer (öl. 158/775), ayakların yıkanmasında topukların dâhil edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Hak mezhepler olarak adlandırılan bu dört mezhepte zikredilen görüşler dışında herhangi bir farklı görüş serdedilmemektedir.⁴⁹ Aynı şekilde mezhep âlimlerinin görüşlerine Ehl-i sünnet âlimleri de katılmaktadırlar. Nadiren de olsa ayakların yıkanması yerine mesh yapılması⁵⁰ veya bunların cem edilmesi gerektiğini belirtenler⁵¹ olduğu gibi, bu ikisi arasında muhayyerlik durumu olduğu görüşünü savunanlar da olmuştur.⁵²

Müfessirler, her iki okuyuşa göre öne sürülen açıklamaları verdikten sonra, sahih olan görüşün kelimenin nasb halinde okunmasında ayakların yıkanması gerektiğini ve cer olan okuyuşa göre bazı kimselerin meshin de yıkama olduğunu ifade etmeleri gibi sebepleri nazara alarak tercihlerini ayakların yıkanması gerektiği yönünde kullandıkları görülmektedir. Ayrıca müfessirler, her ne kadar ayetin fikhî boyutuna çok detaylı değinmemiş olsalar da, biz bu konuda fukahanın görüşlerine de yer vererek meselenin doğru anlaşılmasına gayret gösterdik.

2.2. “Lemsü’n-Nisâ”nın Abdeste Etkisi Meselesi

Müfessirler, abdestin bozulması ve teyemmümün gerekliliğiyle ilgili Nisâ sûresi 4/43. ve Mâide sûresi 5/6. ayetinde geçen “...veya kadınlara dokunmuşsanız.../...أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ...”⁵³

⁴⁷ İmam Mâlik yıkama ile birlikte ovalamayı (delk) da zorunlu görmektedir. Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/132.

⁴⁸ İmam Mâlik'in söz konusu iki görüşü arasında muteber olan ve Mâliki mezhebinde de tercih edilen görüşü abdestte ayakların topuklarla beraber yıkanmasıdır. Bkz. Ebû Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hacı vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/268.

⁴⁹ Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/324-328; Ebû Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/123-126; Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/42; Alâüddin Ebû Bekr İbn Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi Tertibi's-şerâi*, thk. Muhammed Tâmir, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005), 1/27-33; Ebû Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/122-125; Karâfi, *ez-Zahîra*, 1/268-270; Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-hidâye*, thk. Eymen Salih, (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/153-160.

⁵⁰ Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-hidâye*, 1/157; Ayrıca İmamîyye taraftarları da her iki kıraati caiz görmekte beraber ayakların mesh edilmesini vacip görmektedirler. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü İhyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 3/452-453.

⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/123.

⁵² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/123; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1978), 1/79; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/27; Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-hidâye*, 1/157.

⁵³ en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

ifadelerine fikhî zemin oluşturmak bakımından kıraat farklılıklarına başvurmuşlardır. Söz konusu kelimeyi Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Asım ve İbn Amir /elif ile “لامسئتم” şeklinde okumuşlardır. Hamza ile Kisâî ise elifsiz olarak “لمسئتم” diye tilavet etmişlerdir.⁵⁴ Burada ele alınan iki farklı kıraattten şu mananın ortaya çıktığı ifade edilmiştir: “Cimada bulunursanız, tenleriniz birbirine değerse veya her ikisi de bir arada bulunursa.” şeklidir.⁵⁵

Tabiînden olan muhaddis Muhammed b. Yezid (öl. 128/745), der ki: “Sözlükte evlâ olanın /elif ile olan “لامسئتم” şeklindeki okuyuş olup, öpseniz veya bunun gibi bir mana ifade etmesidir. Elifsiz olan “لمسئتم” şeklindeki diğer okuyuş ise onların üstüne varırsanız, demektir.” Ulema, söz konusu ayetin manasında (hükmü hakkında) ihtilaf etmiştir.

Bazı âlimlere göre burada mülâme (dokunmak) ibaresi, ele has bir ifade olup cimaya ait bir tabir değildir. Bu bakımdan cünüp olan kimsenin teyemmüm etmesi söz konusu olamaz. Bilakis cünüp olan ya gusleder ya da suyu buluncaya kadar namazını terk eder, dediler. Bu görüş ise Ömer b. Hattâb ve İbn Mes'ud'dan rivayet edilmiştir. Ancak, İbn Abdi'l-Berr der ki: Bu konuda, muhtelif bölgelerdeki fukahadan, Ömer b. Hattâb ve İbn Mes'ud'un görüşü yönünde rey sahipleri olsun, hadis âlimlerinden olsun, görüş belirten hiç kimse olmamıştır.⁵⁶ Bunun nedeni, Ammâr, İmran b. Husayn ve Ebû Zer'in rivayet ettikleri hadislerde geçen “cünüp olan kişinin teyemmüm etmesi” ile alakalı ibareler olmalıdır.⁵⁷

Bazı âlimlere göre ise “لامسئتم” ifadesi cima demektir. Bu da tıpkı “Eğer onları, kendilerine dokunmadan önce boşarsanız.../... تَمَسُّوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ”⁵⁸ ve “...Sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda.../... تَمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ”⁵⁹ ayetlerinde geldiği gibi, cinsel birleşme manasındadır. Bu görüş sahabeden Hz. Ali, Übey b. Ka'b, İbn Abbas, Tabiinden İbn Mücâhid, Tavus, Hasan, Ubeyd b. Umeyr, Said b. Cübeyr, Şa'bî, Katâde, Mükatil b. Hibban ve Ebû Hanîfe'den⁶⁰ rivayet edilmiştir.⁶¹

⁵⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 8/406; Begavî, *Me 'âlimü't-tenzîl*, 1/615; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 6/25; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/89.

⁵⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/58; Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/223; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/542.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/223; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/542.

⁵⁷ İlgili hadis ibareleri için bkz. Buhari, “Teyemmüm”, 4, 5, 8; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 121, 123; Nesâî, “Tahâret”, 195-203; Tirmizî, “Tahâret”, 92.

⁵⁸ el-Bakara 2/237.

⁵⁹ el-Ahzâb 33/49.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/326; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 4 Cilt. (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1974), 1/83-84; İsmail Karaçam. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. 3. Basım. (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2018), 121.

⁶¹ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/223; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/542.

İmam Mâlik der ki: “Cima münasebetiyle mülâmesede bulunan (dokunan) veya öpen kimse, (su bulamazsa) teyemmüm eder, eliyle mülâmesede bulunan kişi ise şayet lezzet alırsa teyemmüm etmesi gerekir.”⁶² Şehvetsiz olarak dokunmuşsa, abdest almasına gerek yoktur. Bu görüşü Ahmed b. Hanbel⁶³ de savunmaktadır.⁶⁴

Şâfiî der ki: Erkeğin bedeninin herhangi bir uzvu bayan bedeninin herhangi bir uzvuna dokunacak olursa, bunun el veya başka bir azasının olmasına bakılmaksızın, abdestinin bozulduğuna hükmedilir. Aynı zamanda bu görüş, İbn Mes’ud, İbn Ömer ve Zührî’ye aittir.⁶⁵ Müfessirler, bu görüşler dışında farklı düşüncelere de tefsirlerinde yer vermişler ve söz konusu dokunmanın şartlarını (bedenin bedene temas etmesi sırasında arada bir örtünün bulunup bulunmaması vb. durumları) da mezheplere göre geniş bir şekilde ele alarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁶⁶

Görüldüğü üzere müfessirler, ayette geçen dokunma anlamındaki ifadenin doğru anlaşılmasına katkı sağlamak için kıraat ihtilaflarından büyük oranda istifade etmektedirler. Kıraat çeşitlerine göre ortaya çıkan fikhî hükümlerle ilgili görüşleri verirken, ulemanın çoğunluğuna ittiba edip ayette geçen dokunmanın cima anlamında olduğu fikrini benimsediklerini, verdikleri malumatlardan anlamaktayız.

2.3.Kadınların Hayız Halinden Sonraki Durumları

Müfessirler, kadınların ay halinden sonraki durumları hakkındaki ayeti, bunda bulunan kıraatleri ve ortaya çıkan görüşleri şu şekilde izah etmektedirler: “*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.../... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيزِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيزِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ*”⁶⁷ ayetinde zikredilen “يَطْهُرْنَ” kelimesini Nâfi’, Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Amir ve Hafs’ın rivayetine göre Asım, ط/ta harfini sakın /he harfini ötreli olarak maruf şekilde tilavet etmişlerdir. Hamza, Kisâî ve Ebû Bekr’in (öl. 193/809), rivayetine göre

⁶² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (Şam: Dârü’l-Kalem, 1991), 1/121.

⁶³ Hanbeli mezhebinin konuyla ilgili iki farklı görüşü bulunsa da, tercih edilen görüş burada serdedilen görüştür. Detaylı bilgi için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/260-261; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, (Beyrut: y.y., ts.), 2/31; Mansur b. Yunus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ’ ‘an (metn)i’l-İknâ’*, thk. İbrahim Ahmed Abdülhamîd, (Riyad: y.y., 2003), 1/157.

⁶⁴ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletühü*, (Dimaşk: y.y., 1985), 1/428; Şevkânî, *Fethü’l-ğadîr*, 1/542.

⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/326; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/83-4; Şevkânî, *Fethü’l-ğadîr*, 1/542; Karaçam, *Kıraat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri*, 121.

⁶⁶ Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/406-410; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 1/615; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 6/25; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 10/89; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/223-225; Şevkânî, *Fethü’l-ğadîr*, 1/542-547.

⁶⁷ el-Bakara 2/222.

Asım, ط/ta ve ه/ha harflerini şeddeli ve üstün olarak “يَطْهَرُنَ” diye okumuşlardır.⁶⁸ Bu ifade Übey b. Ka'b (öl. 33/654 [?]), ve İbn Mes'ud'un Mushaf'ında “يَنْطَهَرُنَ” şeklindedir.⁶⁹ “Temizlenme/الطَّهْرُ”: Adet döneminin kesilmesi (bitmesi), “arınma/التَّطَهُّرُ” da: Abdest (gusül) ile temizlenme demektir. Kurrâ'nın bu kelime okuyuşunda ihtilaf etmesi sebebiyle ilim ehli de hüküm noktasında ihtilaf etmiştir.

Cumhur, hayızlı bir bayanın su ile temizlenmedikçe (gusletmedikçe) kocasının kendisiyle cins-i münasebette bulunmasının haram olduğu görüşünü tercih etmiştir.

İbn Mücâhid (öl. 103/721), ve İkrime (öl. 105/723), der ki: “Kanın kesilmesi ile o kadın eşine helal olur, ancak abdest alması şartıyla.”

Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed der ki: “On gün bittikten sonra kanı kesilirse yıkanmadan (gusletmeden) önce eşine yaklaşması caiz olur. Şayet on günden evvel kanı kesilmişse yıkanmadıkça (gusletmedikçe) ya da üzerine bir namaz vakti girmedikçe caiz olmaz.”⁷⁰ Taberî, şeddeli olarak “يَطْهَرُنَ” diye gelen kıraati tercih etmiştir.⁷¹

İmam Mâlik, kadın, kandan arınıp yıkanmayana (gusletmeyene) kadar, kendisine cinsel manada bir yaklaşmanın olmaması gerektiğini savunur.⁷² Müfessirler, meseleyi başka kimselere ait görüşler çerçevesinde de ele alarak detaylı bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır.⁷³

Yukarıda da değindiğimiz üzere müfessirler, “يَطْهَرُنَ” ifadesiyle alakalı iki sahih okuyuşla birlikte bir de şâz olan okuyuşa değinmektedirler. Söz konusu şâz okuyuşa göre, kadının aybaşı durumundan sonra temizlenmesi (gusletmesi) gerektiği manası çıkmaktadır. Müfessirlerin bir kısmının şâz okuyuşu vermesindeki gayelerinin diğer iki sahih okuyuşun anlaşılır hale gelmesini sağlamak olduğu düşüncesindeyiz. Ayrıca sahih okuyuşlarla da mezheplerin görüşlerini vererek bunların birbirine yakın anlamlar verdiği üzerinde durmaya çalışmışlardır.

2.4.Makam-ı İbrahim'de Namaz Kılma Meselesi

Müfessirlerin fikhî meselelerle ilgili ele aldığı bir diğer konu da Makam-ı İbrahim'de namaz kılma hususudur. Müfessirler, konu ile alakalı ayeti ve bunda bulunan kıraatler ile ortaya çıkan görüşleri şu şekilde açıklamaktadırlar: “*Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven*

⁶⁸ Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 182; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-karâ'âti's-seb'*, thk. Ferîd b. Muhammed b. Azzûz, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2016), 80; Dimyâtî, *İthâf*, 251.

⁶⁹ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/298; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 3/88; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/259.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/384; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/289; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/264; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/298; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/419; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 3/88.

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/384; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/259.

⁷² Mâlik, *el-Muvatta*, 1/136.

⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/384; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/289; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/264; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/298; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/419; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 3/88; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/258-261.

yeri kılınıştık. Siz de Makam-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin.../... وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ 74 ayetinde geçen “وَائْتِخِذُوا” buyruğunu Nâfi’ ve İbn Amir, خ/ha harfini üstün ile mazi fiil olarak “وَائْتِخِذُوا” şeklinde okumuşlardır. 75 Buna göre mana, biz Kâbe’yi, insanlar için bir araya gelip sevap kazanma yeri ve güvenli (emniyetli) bir mekân kıldık. Hz. İbrahim’e ittiba edenler orayı namazgâh edinmişlerdir. 76

Ayrıca söz konusu kelimeyi diğer kıraat imamları خ/ha harfini esre ile emir sığasında “وَائْتِخِذُوا” diye okumuşlardır. 77 Bu okuyuşa göre daha önce buyrulan “Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve (bir zamanlar) sizi cümle âleme üstün tuttuğumu hatırlayın./ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ 78 ayetindeki “اذْكُرُوا” ifadesine atfedilmiş olması da mümkün görünmektedir. 79 Bu durumda hitap Yahudilere söylenmiş gibi olur. Ya da: “Hani, biz Kâbe’yi... kılınıştık” manasına atfedilmiş olabilir. Bu da: “O evi (Kâbe’yi) insanlar için... Kılınıştık olduğumuzu hatırlayın” şeklinde bir anlam ortaya çıkarır. 80 Yine: “Bir dönüş yeri” buyruğunun manasına atfedilmiş olması da mümkündür. Zira bu: Orası sizin için bir dönüş (varış) yeri olsun, o mekâna tekrar tekrar gidip gelin, manasındadır. 81

Yukarıda verilen iki farklı kıraate göre ortaya çıkan fikhî hüküm şu şekilde olduğu görülmektedir: Birinci okuyuş olan mazi fiiline göre, Makam-ı İbrahim’de herhangi bir namaz kılınmasının vucubiyetinden bahsedilemez. İkinci okuyuş olan emir kipine göre ise tavaftan sonra iki rekât namaz kılınması hususudur ki, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’e göre bu namazın mutlaka eda edilmesi ve terkedilmemesi gereken vacip bir namaz olduğu görüşüdür. 82 Yine Mâlikilerin bir diğer görüşüne göre de bu namazın sünnet-i müekked olduğudur. 83 Şâfîlilerde de konu ile ilgili iki görüşten söz edilmektedir. Birincisinde, Mâlikilerde olduğu gibi sünnet-i müekked görüşüdür. İkincisinde de müstehab bir sünnet olması yönündedir. Ahmed b. Hanbel’e göre ise bu sünnet bir namazdır. 84

74 el-Bakara 2/125.

75 İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 180; Dâni, *et-Teysîr*, 76; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/30.

76 İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, 1/298; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 3/88; Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 1/161.

77 İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 180; Dâni, *et-Teysîr*, 76; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/30.

78 el-Bakara 2/122.

79 Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 3/88; Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 1/161.

80 İlgili kısmın geçtiği tefsirler için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/522; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 2/111; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, 1/207.

81 Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/522; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 2/111; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/185; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, 1/207; er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 4/43.

82 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. el-Arabî, *Ahkâmu’l-Şur’ân*, (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1/60; Ebû’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî el-Kazvîni, *Fethu’l-‘azîz fi Şerhi’l-Vecîz (eş-Şerhu’l-kebîr)*, (y.y.: Dâru’l-Fikr, Yy. ts.), 7/305-306.

83 İbn Arabî, *Ahkâmu’l-Şur’ân*, 1/60.

84 Ebû Muhammed Abdü’l-Vahhâb b. Ali b. Nasr es-Sa’lebî, *Şerhü’r-Risâle*, (Riyad: Dâru İbn Hazm, 2007), 2/127; Kazvîni, *Fethu’l-‘azîz*, 7/306.

Burada tahlili yapılan örnekte de görüldüğü gibi müfessirler, söz konusu ayette geçen “وَأَتَّخِذُوا” ifadesindeki iki kıraat çeşidinin manaya olan etkisi ve fikhî hükümlerle olan münasebetini ele almıştır. Ayrıca konuyla alakalı fikhî hükmün ilim ehline ne şekilde değerlendirildiği ve mezheplerin delillerinin neler olduğu hakkındaki tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Müfessirler, tahlilini yaptığı delillerden sonra her ne kadar kendi görüşlerini açıkça zikretmeseler de cumhurun okuyuşu üzerinde daha çok durdukları için kendi görüşlerinin de bu okuyuşa göre olduğunu düşünmekteyiz.

2.5.Müşriklerin Mescitleri İmar ve Ziyaret Etmelerinin Yasak Olması Meselesi

Tefsir âlimlerinin fikhî meselelerle ilgili ele aldığı bir diğer konu da müşriklerin mescitleri imar ve ziyaretlerinin yasaklanması ile ilgili olan durumdur. Müfessirlerin nakline göre, “Allah’a ortak koşanların, inkârlarına bizzat kendileri şahitlik edip dururken, Allah’ın mescitlerini imar etmeleri düşünülemez.../... عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ.../...”⁸⁵ ayetinde geçen “يَعْمُرُوا” kelimesini cumhur, “imar etmeleri” şeklinde ي/ye harfini üstün م/mim harfini ötreli olarak “عَمَرَ” fiilinden türetilen ifadeyle maruf şekilde okumuştur. Ayrıca söz konusu kelime, ي/ye harfinin ötreli م/mim harfinin esreli olarak “أَعْمَرَ” kelime kökünden türetilen “يُعْمِرُ” ifadesiyle de okunduğu nakledilmiştir. Bu da: “Onların mescitleri imar etmeleri ve yapımına destek olma hakları yoktur.” manasına gelmektedir.⁸⁶

Aynı ayette geçen bir diğer ifade kalıbı olan “مَسَاجِدَ” kelimesini İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr, Atâ b. Ebî Rebâh, Mücâhid, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Muhaysın ve Yakub “مَسْجِدَ” şeklinde tekil olarak tilavet etmişlerdir. Bu durumda mana: Müşriklerin Allah’ın mescidini (Mescid-i Haramı) imar etme hakları yoktur, şeklinde olur. Diğer kıraatçılar ise söz konusu kelimeyi çoğul olarak “مَسَاجِدَ” diye “bütün mescitler” anlamında okumuşlardır.⁸⁷ Ebû Ubeyd’in tercihi de bu kıraattir. Nehhâs der ki: Bu okuyuş daha umumî bir manayı ifade eder. Özel olan ifade de umumî olanın kapsamına girer. Yine çoğul anlamına gelen okuyuş ile hususi olarak Mescid-i Haram’ın kast edilmesi de muhtemeldir. Çoğul kıraatinin daha doğru bir kullanım olduğu ifade edilmiş, zira bu kullanımın her iki manaya gelme ihtimali de bulunmaktadır.⁸⁸

Bir sonraki ayette “Allah’ın mescitlerini, ancak Allah’a inanan... İmar eder.../... إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ”⁸⁹ “مَسَاجِدَ” kelimesi çoğul olarak “mescitler” anlamında icma ile tilavet edilmiştir. Bu yorumu da Nehhâs yapmıştır.⁹⁰ Hasan-ı Basrî der ki: Mescitler ifadesinden

⁸⁵ et-Tevbe 9/17.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Ḳur‘ân*, 8/89; Şevkânî, *Fethu ‘l-kadîr*, 2/392.

⁸⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü ‘s-Seb‘a*, 113; Dâni, *et-Teyssîr*, 118; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/278.

⁸⁸ Taberî, *Câmi ‘u ‘l-beyân*, 14/122; Râzî, *Mefâtihu ‘l-Gayb*, 9/16; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Ḳur‘ân*, 8/89.

⁸⁹ et-Tevbe 9/18.

⁹⁰ Taberî, *Câmi ‘u ‘l-beyân*, 14/122; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Ḳur‘ân*, 8/89.

maksat; Mescid-i Haram'dır. Bunun “مَسَاجِدَ” şeklinde gelmesi, mescitlerin tamamının kiblesi ve önderinin Mescid-i Haram olmasından dolayıdır.⁹¹

Yüce Allah, burada mescitlerin inşası, tamiri ve ziyaret edilmesinin müşriklere yasaklandığını bildirmiştir. Müşriklere mescitlerin yasaklanmasının nedeni “necis/pis” sıfatıyla nitelenmelerinden dolayıdır. Zira tahlilini yaptığımız ayetten sonra gelen bir başka ayette “*Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.../... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ*”⁹² buyurulmuştur. İlim ehli, müşriklerin “necis-pis/نَجَسٌ” olarak sıfatlanmasının anlamı hakkında ihtilaf etmiştir. Katâde, Ma'mer ve başkaları, müşrikler cünüptür. Zira onların cünüplükten gusletmeleri yıkanma değildir, bu şekliyle necasetten arınamaz ve temizlenemezler.⁹³ İbn Abbas, Zâhirî ve Zeydîlerden bazı kimseler de derler ki: “Hayır, müşrikleri necis kılan şirkin kendisidir.”⁹⁴

İmam Şâfiî, ayette geçen “mescitler/مَسَاجِدَ” kelimesinin diğer mescitler için umumi, Mescid-i Haram için ise hususi olduğunu söylemiş, müşriklerin Mescid-i Haram dışındaki mescitlere girmelerine engel olunmaması gerektiğini savunmuştur. Yine ona göre müşrikler bir ihtiyaç için dahi olsa Mescid-i Haram'a girmezler. İmam Mâlik ise müşriklerin hiçbir mescit'e giremeyecekleri, fakat ihtiyaç durumunda bazı zimmîlerin girebileceği fikrini savunmuştur.⁹⁵

Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre, Yahudi ve Hristiyanlar bütün mescitlere girebilirler. Mescid-i Haram sadece müşrikler ve puta tapıcılara yasak edilmiştir.⁹⁶ Ayrıca Medinelilere göre ise mescitlerin tamamının müşriklerin her türlüüne yasak edilmesi gerekir. Yine müfessirler, mevzu bahis ayeti ve bu ayette geçen kelimeleri Arap dili gramerine göre farklı yönlerden ele alarak diğer bazı âlimlerin görüşlerine de yer vererek meseleyi etraflıca değerlendirmeye çalışmışlardır.⁹⁷

Verilen örnekte de görüldüğü gibi müfessirler, müşriklerin mescitleri imar, inşa ve ziyaretleri hususunda kıraat farklılıklarını ve bunların neticesinde ortaya çıkan fikhî görüşleri ele alarak meselenin doğru anlaşılmasına katkı sunmaya çalışmışlardır. Fakat bu yorumları verirken de kendi fikirlerini açıkça belirtmedikleri görülmüştür.

2.6.Yemin Kefâreti Meselesi

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/89; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/392.

⁹² et-Tevbe 9/28.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/90; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/398.

⁹⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/399.

⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1993), 3/131; Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/183; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/90; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/399.

⁹⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/131; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/90; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/399.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/122; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/233; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 9/16; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/89; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/392-401.

Müfessirlerin üzerinde durdukları fikhî meselelerden bir diğeri de kişinin yaptığı yeminden dolayı kefâret vermesidir. Söz konusu kefâretlerden⁹⁸ biri de “...onun kefâreti üç gün oruç tutmaktır.../...فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...”⁹⁹ şeklinde ayette bahsedildiği gibi üç gün oruç tutmaktır. Müfessirler, ayetin bu kısmında bulunan kıraat çeşitlerini ve fikhî görüşleri şöyle açıklamaktadır: “فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” kısmını İbn Mes’ud ile Übey b. Ka’b’ın “peş peşe/مُنْتَابِعَاتٍ” ziyadesiyle okuduğu rivayet edilmiştir.¹⁰⁰ Bu kıraat ile mutlak olan üç gün oruç tutma kefaretinin peş peşe olması, kayıtlanmış olur. Ebû Hanîfe ile Süfyân-ı Sevrî (öl. 161/778) de bu görüştedir. Şâfiî’nin iki görüşünden bir tanesi de budur. Mâlik ve bir diğeri görüşünde Şâfiî de der ki: Bu üç günü ayrı ayrı tutmak da caiz olur.¹⁰¹

Tefsir alanında muteber kabul edilen bazı kaynaklarda mevzu bahis ayetin açıklaması yapılırken kasten yapılan yeminin kefâretinde üç günlük orucun ne şekilde tutulacağı hususunda fikhî hüküm ile ilgili görüşler ele alınmıştır. Bunun peş peşe tutulması gerektiği görüşünün de genellikle Übey b. Ka’b ile İbn Mes’ud’un “فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُنْتَابِعَاتٍ” şeklindeki “peş peşe/مُنْتَابِعَاتٍ” ziyadesiyle olan kıraatiyle istidlâlde bulunularak aktarıldığı müşahede edilmiştir.¹⁰²

Görüldüğü gibi müfessirler, kasten yapılan yeminin kefâretinde yedirme, giydirme ya da bir köleyi hürriyetine kavuşturmaya güç getiremeyenlerin 3 gün tutması gereken orucu ayrı günlerde mi yoksa peş peşe mi tutacağı hususundaki fikhî hükümleri aktarırken şâz olan kıraat ile de istidlâlde bulunarak izah etmeye çalışmışlardır. Bir önceki örnekte de olduğu gibi burada da kendi fikirlerini açıkça belirtmeden farklı görüşlere yer vermeyi tercih etmişlerdir. Bu durum onların şâz okuyuşları fikhî meselelerde delil olarak benimsemedikleri fikrini uyandırmıştır. Şayet müfessirler bunu delil olarak benimsemiş olsalardı peş peşe oruç tutulması ile ilgili görüşün muteber olduğu hakkında tercihlerini gösterecek bir yorum da ortaya koyacaklardı.

SONUÇ

⁹⁸ Yemin ile ilgili diğer kefâret çeşitleri ayette söz edilmektedir. Yedirme, giydirme ya da köle azat etmeye güç getiremeyenlerin 3 gün oruç tutması gerektiği konu edinmektedir. Bkz. el-Mâide 5/89.

⁹⁹ el-Mâide 5/89.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 10/559; Begavî, *Me ‘âlimü’l-tenzîl*, 2/80; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/226; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, 2/232; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 5/247; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 1/47; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/83.

¹⁰¹ Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osman eş-Şâfiî, *Tefsîrul-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferran, (Suudi Arabistan: Dâru’t-Tedmir, 2006), 284-5; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 1/47; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/83.

¹⁰² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 8/652-654; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/242; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, 2/232; er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 12/422; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, 4/355; Kurtubî, bunu sadece İbn Mes’ud’a isnad ederek vermiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 2/283.

Kıraat ihtilaflarını yalnızca ayetlerde varit olan lafızların farklı usûllerle telaffuz olarak görmemek gerekir. Zira lafızların okuyuş usullerine katkı sağlayan kıraatler, aynı şekilde bu ifadelerin kapsadığı manaları da korumaya yardımcı olmuştur. Söz konusu anlam koruması hem fukahanın hüküm istinbâtında bulunması hem de müfessirlerin manaya zenginlik katacak yorumlar ortaya koymasına olanak sağlamıştır.

Kur'an'ın birçok ayetinde kıraat ihtilaflarını gösteren örnekler mevcuttur. Söz konusu kıraatler mananın çeşitli ve zengin görünmesine aynı zamanda fikhî bazı meselelerin daha iyi anlaşılmasına da zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle araştırmamız kıraat-tefsir ve kıraat-fıkıh münasebetini göstermesi bakımından önemlidir. Kıraat ihtilaflarının dini ilimlere bilhassa tefsir ve fıkıh ilmine katkısının müşahede edilmesini sağlamıştır.

Tahlili yapılan örneklerde de görüldüğü üzere kıraat farklılıklarında bulunan ihtilafların bir tenakuz olmayıp, çeşitlilik ve zenginlik katması bakımından ortaya çıkan ihtilaflar olduğudur. Bu nedenle, *ihtilaf* kavramı yerine *farklılık* veya *çeşitlilik* tabirini kullanmak yerinde bir ifade olacaktır. Farklı okuyuşlar vesilesiyle her bir okuyuş, ayetlerin anlam dünyasını genişletme ve mana zenginliğini ortaya koyma özelliği taşımıştır. Usûl farklılıkları ve ferşî okuyuşların bir kısmının manaya etki etmediği gösterildikten sonra, müfessirlerin ve fakihlerin ferşî farklılıklar bağlamında kıraatlerin manaya etkisi meselesinde görüşlerinin tespiti yapılmıştır. Söz konusu âlimler, görüşlerini temellendirmek için kıraat farklılıklarından yararlandıkları ve buna göre açıklamalarda bulunarak hüküm ortaya koydukları görülmüştür. Özellikle fikhî bazı meselelerde kıraatlerin de kullanılmasıyla birtakım kolaylıklar sağlandığı gösterilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Akaslan, Yaşar, "Kırâatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/38 Aralık 2015.

Aytekin, Mehmet Ali, "Abdestte Ayağı Yıkamanın Veya Mesh Etmenin Fikhî Boyutu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 Aralık 2020.

Aynî, Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-hidâye*, thk. Eymen Salih, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. 4. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.

Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır, y.y: Dâru Tavkı'n-necat, 2001.

Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*, thk. İbrahim Ahmed Abdülhamîd, Riyad: y.y., 2003.

Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.

Çetin, Abdurrahman. *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teyisîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Ferîd b. Muhammed b. Azzûz, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2016.

Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İthâfü fuzâlâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate aşer*, thk. Enes Mehra, Lübnan: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Haffar, Ahmad, *Kıraat Farklılıklarından Dolayı Ortaya Çıkan Fikhî Görüşler*, Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Hamitoğlu, Ahmet. “el-Viķâye Mine’s-Şurûr ve’l-Ehtâr fi Dav’i Âyâti’l-Ķur’âni’l-Kerîm el-İstiâze en-Numûzeczâ”. Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR) “247-265” VOL: 7, NO 3, 2021.

İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *Aĥkâmu’l-Ķur’ân*, Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 2003.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gali. *el-Muĥarrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru’l Kütûbi’l İlmiyye, 2001.

İbn, Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi’l-ķırâ’âti’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed ed- Dabbâ’, Mısır: el-Matbaatü’l-Ticaretî’l-Kübra, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed el-Makdisî. *el-Muĥnî*, Lübnan: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 2008.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, y.y, Dâru İhyâi Kütûbi’l-Arabiyye, ts.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-ķırâ’ât*, thk. Şevkî Dayf, Mısır: Dâru’l- Meârif, 1980.

Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. 3.Basım. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2018.

Karâfî, Ebû Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hacı vd. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr İbn Mes’ud. *Bedâiu’s-sanâi fi Tertîbi’s-şerâi*, thk. Muhammed Tâmir, Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2005.

Kazvînî, Ebü’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî. *Fethu’l- ‘azîz fi Şerĥi’l-Vecîz (eş-Şerĥu’l-kebîr)*, y.y.: Dâru’l-Fikr, Yy. ts.

Keleş, Mehmet. *Kur’ânî Bir Kavram Olarak İnşirâh*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Keleş, Mehmet, “Dini Ve İlmi Müessese Olarak Kıraat İlmi’nin İşârî Tefsir’e Etkisi, Zâhir Ve Bâtın Örneĝi”, İmâm-ı A‘zam Fakültesi Dergisi, Sayı: 36, Kasım 2021.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’ li-aĥkâmi’l-Ķur’ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, Kahire: Dâru’l-Kütûbi’l-Mısriyye, 1964.

- Mâlik b. Enes. *el-Müdevvenetü 'l-Kübrâ*, Beyrut: Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdî, Ebû Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi 'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hasan b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki, Beyrut: Dârû İhyai't-Türasi'l Arabî, ts.,
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Halep: Mektebü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu 'l-Mühezzeb*, Beyrut: y.y., ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu 'l-ğayb*, Beyrut: Dârû İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999.
- Sa'lebî, Ebû Muhammed Abdü'l-Vahhâb b. Ali b. Nasr. *Şerhü 'r-Risâle*, Riyad: Dârû İbn Hazm, 2007.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*, Beyrut: Dârû'l-Marife, 1978.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk, el-Ezdî. *es-Sünen*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1974.
- Şâfî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osman. *Tefsîrul-İmam eş-Şâfî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferran, Suudi Arabistan: Dârû't-Tedmîr, 2006.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu 'l-kadîr el-Câmi' beyne fenneyi 'r-rivâye ve 'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, Şam: Dârû İbn Kesîr, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*, Lübnan: Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi 'u's-şahîh*, thk. Komisyon, Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, 1975.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali. *et-Tibyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.

Yazır, Elmalılı Hamdi, Tefsirli Kur'ân-ı Kerim Meâli, sad. Selahattin Kaya İstanbul: Eser Neşriyat Yayınları, 1998.

Yurt, Mehmet Emin. *Fahrettin Râzî'ye Göre İ'câzu 'l-Kur'ân (Mefâtihu 'l-Gayb Tefsiri Bağlamında)*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018.

Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-eķâvil fî vücûhi 't-te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1986.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi 'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü 'l-İslâmî ve Edilletühü*, Dımaşk: y.y., 1985.

MONTESQUIEU'DE SİYASİ GÜÇ VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DEVLET DÜŞÜNCESİ*

STATE CONCEPTION IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICAL POWER AND FREEDOM IN MONTESQUIEU

Erdoğan Serdar ÇALIK

Atatürk Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

Yüksek Lisans Öğrencisi

ersrdcl@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6055-1862

Atıf Gösterme: ÇALIK, Erdoğan Serdar, “Montesquieu’de Siyasi Güç ve Özgürlük İlişkisi Bağlamında Devlet Düşüncesi”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2023 (12), s.66-81.

Geliş Tarihi:

14 Haziran 2023

Kabul Tarihi:

30 Haziran 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Tarihin en erken dönemlerinden günümüze kadar filozoflar, insan biçimli toplumların yönetimi ile ilgilenmişler ve bu ilgi, felsefenin bir alt dalı olarak siyaset felsefesinin doğmasını sağlamıştır. Bu alanın düşünürlerinden biri, Fransız ihtilalinden tam yüzyıl önce dünyaya gelen ve fikirleriyle ihtilali doğrudan etkilemiş olan Montesquieu’dür. Çalışmamızın konusunu, Aydınlanma Çağı’nın en ünlü temsilcilerinden olan Fransız düşünür Charles-Louis de Secondat, baron de la brede et de Montesquieu’nün devlet yönetimi hakkındaki görüşleri oluşturmaktadır. Bu çalışmada en başından beri uygarlığın hızla gelişmesine, insanlığın hızla ilerlemesine rağmen her zaman toplumların sorunu olan yönetim biçimi ve siyasi hürriyete dikkat çekilmiştir. Montesquieu tarafından ideal olarak görülen yönetim biçimi ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Montesquieu, siyaset felsefesi, özgürlük, siyasi hürriyet, aristokrasi, monarşi, despotizm.*

Abstract: From the earliest periods of history to the present, philosophers have been interested in the management of human-shaped societies, and this interest has led to the emergence of political philosophy as a sub-branch of philosophy. One of the thinkers of this field is Montesquieu, who was born exactly a century before the French Revolution and who directly influenced the revolution with his ideas. The subject of our study is the views of the French thinker Charles-Louis de Secondat, baron de la brede et de Montesquieu, who is one of the most famous representatives of the Age of Enlightenment, on state administration. In this study, attention has been drawn to the form of government and political freedom, which have always been the problems of societies, despite the rapid development of civilization and the rapid progress of humanity. The management style, which is seen as ideal by Montesquieu, has been tried to be revealed.

Keywords: *Montesquieu, political philosophy, liberty, political liberty, aristocracy, monarchy, despotism.*

*Bu çalışma Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN danışmanlığında hazırladığım “Montesquieu’de Siyasi Güç ve Özgürlük İlişkisi” (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2018) adlı yüksek lisans tezimin “Devlet Adamı Olarak Montesquieu” başlıklı bölümünden türetilmiştir.

Giriş

Devlet fikri, düşünce tarihi açısından siyaset felsefesinin altında işlenen bir bölümdür. Felsefi olarak düşünmeyi sistemleştiren Antik Yunan medeniyetinden önce de yaşamış birçok medeniyet ve özellikle Doğuda hüküm sürmüş olan medeniyetlerde de devlet fikrinden ve aksiyolojinin bir alanı olan siyaset felsefesinden bahsedebilmek mümkündür. İnsan her zaman düşünen bir varlık olduğu için, düşüncesinin sonunda felsefi bilgiye ulaşmaktadır. Bu bakış açısı Devlet olarak tabir edilen oluşumu yaklaşık on bin yıl öncesine götüren ve ilk tarım topluluklarında görülen bir kurum haline getirmektedir.¹

Antik Yunan medeniyetinin Batı dünyasına çok değerli katkıları, aklın ve bilginin aracılığıyla birey ve doğayı düzene sokma girişimleri² öncesinde de dünyanın anlaşılması ile alakalı fikirler mevcuttur. Ancak bu fikrin sistematik bir şekil almasında en büyük pay Yunan medeniyetine aittir. Bu medeniyet altında şekillenen toplum yaşantısında polis adı verilen şehir devletinin merkezde olduğu bir yapı mevcuttur. Polis devlet anlayışı Batı dünyasının siyasi olarak teşkilatlanmasında modern anlamda ulus devlet yapısının karşısında yer almaktadır. Batı medeniyetlerinde insanın değerleri üzerinden saygı ve onur merkezli, ahlaki değerlere dayalı bir sistem vardır.³

Montesquieu (1689- 1755), Fransız İhtilali'nden yüz yıl önce Fransa'nın Bordeaux'ya bağlı La Brede beldesinde dünyaya gelmiştir.⁴ İyi bir eğitim görmüş olan Montesquieu, hukukçu bir aileye sahiptir.⁵ Aynı zamanda Montesquieu, Grotius ve Machiavelli'i iyi tanımaktadır.⁶ Aldığı iyi eğitimi hukuk alanında derinleştiren Montesquieu Bordeaux'ya dönerek hukuk eğitimini tamamlamış ve 1708 yılında avukat olmuştur.⁷

18. yy. büyük sorunlar çağı olarak adlandırılırken akıl ile dini anlayış arasındaki savaşın en yüksek olduğu dönem olarak tarihe geçer. Aydınlanma, skolastisizmdeki zayıflamış tabu kurallarının yerini pozitif hukuk kurallarına bıraktığı bir dönemdir. Montesquieu sahip olduğu hukuki statü ile bu yüzyılda tek bir doğal hukuka karşı çıkan doğal hukuk teorisine şiddetle eleştirmiş ve sosyolojik hukuk gözleminin tek başına pozitif hukuka dayanmak için yeterli olmadığı iddiasını ortaya atmıştır.⁸ Montesquieu, hukukun her türlü

¹ Francis Fukuyama, *Devlet İnşası*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 13.

² William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 15.

³ Donald Tannebaum- David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Fatih Demirci, (Ankara: Adres Yayınları, 2007), 29.

⁴ Metin İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, (İstanbul: Der Yayınları, 2011), 259.

⁵ İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, 259.

⁶ Loy J. Robert, *Montesquieu*, New York: Twayne's World Authors Series, 1968), 35.

⁷ *Meydan Larousse* (Cilt 8), (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1973), 915.

⁸ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 238.

aşkınlıktan bağımsızlığını savunmuş⁹ ve tüm devlet sisteminin yeniden analiz eden, liberal temelli devlet kavramının teorisyonu olarak görülmüştür.¹⁰

Dolaylı ya da doğrudan Montesquieu'nün Fransız Devrimi üzerindeki etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Son tahlilde Montesquieu, rahiplerden ve otokrasiden nefret eden, kişisel özgürlüğe büyük ilgi duyan, aristokratik ayrıcalıklara düşkün ve güçlü bir sahiplenme duygusuna sahip bir kişidir.¹¹ Her ne kadar geçmişten gelen yapının dayatmış olduğu kurumsal sabit fikirlere sahip bir Montesquieu'den söz edilse de¹² Aydınlanma'nın akıl, insanlık ve ilerlemeye ilişkin tipik insan modeli, Montesquieu'yü 1789 Devrimi'ne hazırlayan entelektüel mimarlardan biri yapmıştır.

1. Devletin Oluşumunda Rol Oynayan Unsurlar

Temel olarak karmaşık devlet oluşumu, birçok faktörün bir kombinasyonunun doğal sonucudur. Bir kişinin tek başına ülke kurması pratikte mümkün olmadığı gibi ülkeyi kaç kişinin kurabileceğine dair genel kabul görmüş bir teoride söz konusu değildir. İlkel kabile hayatında gerçekleşen kültürel etkileşimler sonucunda yönetim ve yönetim anlayışının kurumsallaşmasıyla birlikte devletin beş unsuru olan ekonomi, ordu, hukuk, din ve idare ortaya çıkmıştır.¹³ Bu beş unsurun yanı sıra iklim de bazı düşünürler tarafından devleti oluşturan unsurlardan biri olarak ele alınmıştır. İklimin insanın sahip olduğu karakteri ve yönetim şekilleri üstündeki etkilerinden bahseden Montesquieu ve İbn Haldun gibi siyaset düşünürleri de dikkate alırsak bu unsurlar altıya yükselmektedir.

Ekonomik faktörler, devlet oluşum sürecinde her zaman ilk tanımlayıcı kavram olmuştur. Başından beri devleti oluşturan bireyler biyolojik olarak ihtiyaçlarını karşılamayı bir görev olarak görmüşlerdir. Devletin yükümlü olduğu işleri yürütebilmesi, idari ve askeri giderleri karşılayabilmesi için gelire ihtiyacı vardır. Ayrıca zenginlik, ülkeyi dış dünyada temsil etmek ve müreffeh bir yaşam için gereklidir.¹⁴ Ekonomi konusuna vurgu yapan Montesquieu, toplumdaki lüks ve israfın yanı sıra devlet için bir gelir kaynağı olarak vergi sisteminin önemini vurgulamıştır.

Toplumsal yapıda devletin oluşumunda ekonomi kadar önemli olan bir diğer faktör de “din” olmuştur. Eski çağlardan beri insanların inançları toplumların şekillenmesinde önemli rol

⁹ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, 239.

¹⁰ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, 239.

¹¹ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 241.

¹² Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 241.

¹³ Ayhan Bıçak, *Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngörüler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 24.

¹⁴ Ayhan Bıçak, *Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngörüler*, 25.

oynamıştır. Din, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kurumdur, çünkü dinin temel değeri olan Tanrı, evreni düzenler ve kontrol eder.¹⁵ Toplum yönetenlerin içgüdüleri aslen Tanrı'ya dayandığından din, devlet yönetiminde merkezi bir rol oynamıştır. Montesquieu, yaşadığı dönemin özelliklerini, insanların ahiret mutluluğu için tasarlanmış dinleri değil, bu dünyadaki insanların mutluluğuna en çok katkı sağlayan dinleri uygulamalarının daha başarılı olacağını ön planda tutmuştur.

Burada Montesquieu, sahte ve gerçek din arasında bir ayırım yapmaktadır. Montesquieu, diğer her şeyde olduğu gibi, olmaması gerekeni değil, olması gerekeni gerçekçi olarak düşünen, insanı ahirette değil bu dünyada mutluluk, huzur, sükûnet ve refaha götüren bir din anlayışını kabul etmektedir. Böyle bir din anlayışına sahip olmak, insanları doğru bir liderlikle kontrol altında tutmada önemli bir faktördür. Dinlerin kutsal kitapları bu dünyaya düzen ve mutluluk getiren yapıda değildir.

Eğitim noktasında da Montesquieu orijinal fikirlere sahip olan bir düşünürdür. Ona göre eğitim kanunları hayatımızda uyguladığımız ilk kanunlardır. Ulusların yönetim biçimlerine göre tasnifler yapan Montesquieu, her bir yönetim biçimine göre konuları değerlendirmiş ve o konunun önemini vurgulamıştır. Saltanatlarda çocukların, öğrenim görecekları yerlerin olduğu okullarda genel eğitim görmediği; eğitimin neredeyse sosyal hayata girer girmez başladığı¹⁶ görüşüyle Montesquieu saray kurallarına göre yapılan eğitimde gelecekte devleti yönetecek olan kadroların yetişme tarzlarına vurgu yapmıştır. Saltanatın temsilcisi olarak yetiştirilenler, şeref, izzet ve fazilet içinde yetiştirilirler. Bu saray eğitimini onurlu bir eğitim olarak tanımlayan Montesquieu, erdemlerin bir asalet havası ile birlikte olması, ahlakın cesur olması ve davranışların nezaketten ayrılmaması gerektiğini savunmuştur.¹⁷ Saltanat hükümetlerinde medeniyet konusunda oldukça tutarlı bir teori ortaya koyan Montesquieu, Stoacı anlayışa göre çocukluğunda kendisini etkileyen örnek bir bireysel eğitimden bahsetmektedir.

Eğitim şekli baskıya dayalı olarak hüküm sürülen hükümetlerde ise tamamen değişmektedir. Saltanat idarelerinde verilen eğitim kişinin ruhunu yükseltmeye, baskıya dayalı hükümetlerde ise alçaltmaya odaklanmıştır.¹⁸ Montesquieu verilen eğitimin yönetim şekli ve insana biçilen rolü noktasında muhteşem bir tespit yaparak bu noktada köleliği öğreten bir eğitimin ön planda olduğunu ortaya koymuştur. *“Aşırı itaat, itaat edenin bilgisiz olmasını*

¹⁵ Bıçak, *Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngörüler*, 30.

¹⁶ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 77.

¹⁷ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 78.

¹⁸ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 81.

gerektirir; hatta işin başında bulunanın bile böyle olmasını gerektirir; danışmaya, şüphe etmeye, düşünüp taşınmaya ihtiyacı yoktur. Sadece ister, işte o kadar.”¹⁹

Böyle bir itaatin sağlanabilmesin yolu baskı hükümetlerinde eğitimin neredeyse olmamasıdır. Eğitim, insanda düşünme yönünü geliştireceğinden, bu tarzda yetişecek bireyler her zaman baskı rejimleri için büyük bir tehdit olmuştur. Baskıcı rejimlerin düşünmeden kendisine itaat edecek adeta köle gibi fertler yaratmasının en etkili ve masrafsız yolu eğitimsiz, vasıfsız bireylerden geçmektedir.

Baskıcı rejimlerde durum böyleyken cumhuriyet rejimlerinde bu durum tamamen değişmektedir. Eğitimin aranan bir değer olarak bütün unsurlarının bulunduğu çevre cumhuriyet rejimidir.²⁰ Demokrasiler, hukuka ve insan özgürlüğüne dayandığı için bilginin önemli olduğu bir hükümet biçimidir. Siyasi erdem, toplum çapındaki bir hükümetteki veya baskıcı bir hükümetteki korku ve otoritenin aksine, cumhuriyetçi bir hükümette çok önemlidir. Adanmışlık anlamına gelen politik erdem, her zaman çok zor ve meşakkatli bir görev olmuştur.²¹ Bu erdemi vatana duyulan karşılıksız sevgi ile kanun ve nizamlara bağlılık olarak tanımlamamız mümkündür.²² Görülebileceği gibi Montesquieu, cumhuriyetçi yönetimde eğitimi sadece bilgi vermekten ziyade siyasi erdemi, vatanseverliği ve hukukun üstünlüğünü sağlama aracı olarak görmüştür. Bu yönetim biçiminde devletin devamlılığı bu esaslar üzerine kuruludur. Aksi halde bazı kesimler devlet gücünü kendilerinde görerek cumhuriyet yönetimi içinde baskıcı bir rejim yaratmaya çalışabilirler. Tarihte pek çok örneği bulunan bu durumu önlemenin tek yolu, iyi değerlere sahip eğitilmiş insanlar yetiştirmektir. Gelişmekte olan bir milletin bozulmayacağını, ancak yetişmiş insanları bozuk olduğu takdirde bir milletin yıkılacağını²³ belirten Montesquieu, siyasi yapının sağlam bir düzende devamlılığını eğitim şartına bağlamıştır.

2. Montesquieu'nün Devlet Anlayışında Yönetim Biçimleri

Kendi sistemini aklın süzgecinden geçen deneylerden çıkarılan sonuçlar olarak tanımlayan Montesquieu, liderlik tarzlarının iklimin insanlar üzerindeki etkilerini dikkate alarak çevredeki farklılıklar etrafında geliştiğini savunmuştur. Bu farklılıkların sonucunda üç liderlik tarzı ortaya çıkmıştır. Birincisi, tüm halkın veya halkın çoğunluğunun hükümeti yönettiği cumhuriyet yönetimi, ikincisi, bir kişinin sabit kanunlarla yönetimi olan saltanat

¹⁹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 81.

²⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 83.

²¹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 83.

²² Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 83.

²³ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 83.

yönetimi, üçüncüsü ise hiçbir kurala bağlı olmayan, tek bir kişinin keyfi idaresine bağlı olan baskıcı yönetimdir.²⁴

Yönetim biçimlerini yöneten halk veya grupların uyguladıkları yasalara göre sınıflandıran Montesquieu, yönetim biçimlerini de üç ana başlık altında toplamıştır.²⁵ Bununla birlikte Montesquieu her yönetim şeklinin temeline bir ilke dayandırmaktadır. Ona göre Cumhuriyet erdeme, monarşi onur ve şerefe, despotizm ise baskı ve korkuya dayanmaktadır.²⁶ Dayanak olarak belirtilen bu ilkeler, yönetimlerin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi açısından ne kadar uygulanabildiklerine bağlıdır.

2.1. Cumhuriyet (Demokrasi ve Aristokrasi)

En yaygın tanımıyla halkın egemenliğine sahip olduğu bir yönetim biçimi olan cumhuriyet, yönetim biçimine göre demokrasi ya da aristokrasi olarak adlandırılır. Demokrasi, iktidar tüm halkın elinde olduğunda, aristokratik bir hükümet biçimi, yönetimin halkın bir kısmının elinde olduğunda ortaya çıkar.²⁷ Temel ilkesi erdem olan bu yönetim biçiminde liderlik tarzının bütün devamlılığı kişinin karakterine bağlıdır. Erdem ya da erdem, ahlaki iyiliğe yönelme, ahlak anlamında adalet, alçakgönüllülük gibi anlamlar içerdiğinden burada amaç, toplumu oluşturan kişilerin kendilerinden beklendiği gibi davranması ve bireyden toplumun tümüne doğru bir negatif kontrol sistemi oluşturmasıdır. Bu negatif kontrol sisteminden bahseden Montesquieu, cumhuriyetin savunma gücüne karşı da uyarılarda bulunmuştur.

Montesquieu'ye göre küçük bir cumhuriyetin yıkılması bir dış güç tarafından, büyük bir cumhuriyetin yıkılması ise içten gelen bir kötülükle kendi kendine yıkılmasına bağlıdır.²⁸ Bir cumhuriyetin alt yönetimleri olan demokrasi ve aristokrasiye geçmeden önce bu kısma odaklanmak önemlidir. Montesquieu'ye göre bu çifte tehdit, tüm hükümet biçimlerini eşit derecede yozlaştırır. Kötülük nesnenin kendisindedir ve onu yok etmenin bir yolu yoktur.²⁹ Bir

²⁴ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 51.

²⁵ * Montesquieu bu sınıflandırmayla birlikte Aristoteles'ten bu yana hükümet şekillerini şu şekilde ayıran geleneği yıkmaktadır: 1 Baskı/Tiran idaresi şeklini alarak bozulan saltanat idaresi; 2 Oligarşik idare şeklini almak yoluyla bozulan soylular idaresi; 3 Demagojik idare şeklini almak yoluyla bozulan demokrasi idaresi. Montesquieu'nün hükümet şekillerini ayırma tarzı lojik değil deneysel ve soyuttur. Onun için, cumhuriyet idaresi Roma ya da Atina'dır; baskı idaresi Doğu ülkelerindeki imparatorluklardır, saltanat idareleri de Roma İmparatorluğu'nun kalıntılarından meydana gelen devletlerin tümüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 51.

²⁶ Cavit Orhan Tütengil, *Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1956), 16.

²⁷ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 52.

²⁸ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 195.

²⁹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 195.

çıkış yolu olarak düşünür, cumhuriyetin yönetiminde iç barışın hüküm sürdüğü Federal Cumhuriyet adını vermiştir. Montesquieu'nün siyasi topluluk olarak adlandırdığı, iç barışın garanti altına alındığı bu birlik adeta bir işletme gibidir. Bu birlik, küçük cumhuriyetlerin birleşmesinden oluştuğu için, herhangi bir hükümetin barışını kazanır. Dışarıdan, birlikten aldığı güç sayesinde süper güçlerin tüm avantajlarına sahiptir.³⁰

2.1.1. Demokrasi

Demokrasi, tüm insanların kuruluşun ve ülkenin politikalarını şekillendirme konusunda eşit haklara sahip olduğu bir hükümet biçimidir. Bu yönetim biçiminde millet bir yönüyle hükümdar, diğer yönüyle halktır.³¹ Bunun temel bir sonucu da gerek hükümet gerekse idaredeki kişilerin temel haklarını, iradelerini oy kullanarak ifade etmeleridir. Bunu sağlıklı bir şekilde yapabilmek için bazı yasalara ihtiyaç vardır. Demokrasinin bu temel yasaları, oy hakkını, seçim prosedürünü ve oylamayı düzenleyen yasalardır.³²

Montesquieu, yasaları uygularken Temsilciler Meclisi'nin önemine dikkat çekmiştir. Bütün milletin iradesini kendi eliyle ifade etmeye kalkışması büyük bir kaos yarattığına göre, millet kendisini temsil etme yetkisine sahip bir grup insan seçmelidir. Montesquieu, halkın seçtiği temsilcilerin önemine değinerek, bu seçimlerin demokratik yönetimin temel ilkelerinden biri olduğunu, aksi takdirde halkın kararı olmayacağını vurgulamıştır.³³ Seçilen insanların halkın iradesini tam olarak yansıtabilmesi için halkın isteklerini dile getirme noktasında yetkin kişiler olması önemlidir.

Temsilciler meclisinin seçiminden sonraki en önemli kısım makamların ve bürokratik atamaların dağılımıdır. Bu dağılımın adaletsiz şekilde olması cumhuriyet yönetimini bozarak düzeninin bozulmasına yol açmıştır.³⁴ Burada hemen hemen tüm yönetim biçimlerinin temel özelliklerinden biri olan liyakat değeri, demokrasilerde daha da önem kazanmış ve uygulanması gereken en önemli kurallardan biri haline gelmiştir.

Liyakat insan temelli bir sistemin parçasıdır. Aydınlanma'nın hümanist ruhuna uygun olarak Montesquieu'de insanın ön planda olması gayet normaldir. Ama Montesquieu bu duruma bir sınır çizme gereği duymuştur. İnsanlar her şey olabileceğini fakat yine de kendi heveslerine terk edilemeyeceklerini söyleyen düşünür, yurttaşların despot olmadığı³⁵ ifadesiyle orta bir

³⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 196.

³¹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 52.

³² İlhan F. Akın, *Devlet Doktrinleri*, (İstanbul: Beta Basım, 2013), 123.

³³ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 53.

³⁴ Montesquieu, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*, çev. Ahmet Saki (İstanbul: Köprü Kitaplar, 2014), 78.

³⁵ Louis Althusser, *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 82.

nokta bulmaya çalışarak insanların oy kullanma haklarının bölünmesini (toplumsal sınıflardan temsilciler seçilmesi) temel kanunlardan biri olarak görmüştür.

Dünya tarihinde Atina ve Roma, halkın kendini doğrudan doğruya yönetmesinin iki başarısız örneğidir. Ancak bunun yanında temsilciler meclisi ile gerçekleştirilmeye çalışılan demokrasiyi diğer yönetimlerden üstün kılan özelliği, toplumun faydasını her şeyin önünde tutan siyasi erdemidir.³⁶ Bir şeyi elde tutabilmenin yolunun sevgiden geçtiğini söyleyen Montesquieu'ye göre demokrasi ancak sevgi ve hoşgörüyle ayakta kalabilir. Böyle bir hükümet biçimi, yalnızca küçük ülkelerde tam olarak gerçekleştirilebilen bir hükümet biçimidir. Montesquieu, yaşadığı dönemde Fransa'daki koşulları göz önünde bulundurarak, demokrasiyi uygun bir yönetim biçimi olarak görmemiştir. Ayrıca eşitlik kavramının halkın iradesinin tezahürü anında ortaya çıktığı bu yönetim biçiminde doğan Montesquieu, son derece iyi koşullarda yetişmiş olmasına rağmen eşitlik konusunda net bir duruş sergileyememiştir. Montesquieu, insanların doğuştan eşit olduğunu ancak böyle kalmalarının imkânsız olduğunu ve toplumun kaybettiği eşitliğin ancak yasalarla sağlanabileceğini savunmuştur.³⁷ Ancak soylu bir ailenin mensubu olan Montesquieu çevresel çıkarlarını korumak açısından eşitlik konusunda samimi bir düşüncede değildir.

2.1.2. Aristokrasi

İktidarın imtiyazlı ve genellikle soya bağlı bir toplum sınıfı tarafından kontrol edildiği siyasi hükümet şekli aristokrasi olarak adlandırılmaktadır. Aristokratik hükümet şekli aynı zamanda soylular hükümeti olarak da bilinmektedir.

Soylular hükümetinde yönetim ve egemenlik, kanun koyma ve uygulama belli sayıda kişinin elindedir.³⁸ Hükümdarlık döneminde halk hükümdar için ne ifade ediyorsa, asil hükümette de halk o anlama gelmektedir. Böyle bir durumda otorite azınlığın elindedir. Azınlığın çoğunluk ile dengede olabilmesi için halka yaklaşmak ve onların çıkarlarını gözetmek gerekir. Aristokrasi, demokrasiye yaklaştıkça değerlenen, krallığa yaklaştıkça değeri azalan bir yönetim biçimidir.³⁹ Böyle bir dengeyi sağlayamayan aristokratik bir rejim, saltanat rejiminden daha kötü sonuçlar doğurabilir. Saltanatta kanunlar eski teşkilat yapısından alınarak uyarlanmıştır. Ama soylu bir kişi, aristokrasiyi yönetme konusunda kendisine büyük bir yetki verirse, bu gücün kötüye kullanılması çok daha kötüdür.⁴⁰

³⁶ İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, 262.

³⁷ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 176.

³⁸ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 57.

³⁹ İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, 263.

⁴⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 58.

Öyleyse aristokrasinin onu kontrol altında tutma gücü ne olmalıdır? Böyle bir aristokrasiyi harekete geçiren ilke, demokrasideki kadar olmasa da yine de erdemdir.⁴¹ Soyluların yasalara uyarken aşırıcılığa düşmemeleri için gösterecekleri erdem en temel kuraldır.

Montesquieu'nün savunduğu fikirlerden de anlaşılacağı üzere soylular yönetiminin ana ilkesi belli bir dengede ölçüyü korumaktır. Ölçülü bir yönetim halka tam anlamıyla yaklaşmaması bile kanun ve nizamlar açısından demokrasiye yakın bir yönetim ile saltanat ve istibdat modellerinden uzaklaşarak daha ölçülü ve dengeli bir zemine oturacaktır.

Bu şekilde tarif edilen erdemli bir topluluğun yozlaşmasının önüne geçmek için verilen yetkinin genişliği konusuna da değinen Montesquieu bütün idare şekilleri için ortak bir çözüm önermektedir. Yetki genişliğinin yetkiyi kullanma süresinin kısaltılmasıyla telafi edilmesi gerektiğini savunan Montesquieu⁴² belirli periyotlarda yapılacak görev değişikliklerinin yetki genişliğinden kaynaklanacak bozulmaları önleyebileceğini savunmuştur.

Ancak cumhuriyetçi hükümetin küçük ülkelerde savunduğu alt kollarından biri olan demokrasiye inanmayan Montesquieu, aristokrasi konusunda da pek farklı düşünmemektedir. Erdemli bir kurala dayanan bu iki yönetim biçimi, bazı temel farklılıklara sahip olsa da Montesquieu, Aydınlanma'nın siyasi ve sosyal koşulları göz önüne alındığında barındırdığı benzerliklerinden dolayı bunları kabul etmemiştir.

2.2. Monarşi

Dilimize Fransızca “*monarchie*” kelimesinden geçmiş olan monarşi Yunanca tek şef anlamına gelen “*monos archos*” kelimesinden gelmektedir.⁴³ En temel anlamıyla bir hükümdarın devlet başkanı olduğu yönetim biçimi olan monarşi, saltanatın başka bir adı olarak da kullanılmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca en yaygın yönetim biçimi olan monarşinin bazı farklı türleri bulunmaktadır. Hakların belli bir oranda sınırlanmasına göre mutlak ya da meşruti, kralın yönetime geçiş biçimine göre ise soydan ya da seçimle olmak üzere dallara ayrılan monarşinin dünya üzerinde kırk dört farklı uygulanan yapısı bulunmaktadır.⁴⁴

Bir krallıkta veya monarşide, bir kişi yasal olarak yönetir. Kral yalnız olmasına rağmen, gücünü belirli kanunlar çerçevesinde kullanır. Kral kendi iradesine göre hüküm sürerken orada kanunlardan söz edilemez. Montesquieu'ye göre orta, ikincil ve alt güçler, insanın anayasalar

⁴¹ Akın, *Devlet Doktrinleri*, 126.

⁴² Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 59.

⁴³ Gözler, *Devletin Genel Teorisi*, (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2007), 107.

⁴⁴ * Bu sınıflandırma ve yeryüzünde kırk dört adet monarşinin halen uygulamada olduğu bilgisi Kemal Gözler'in *Devletin Genel Teorisi* adlı kitabındaki şemadan alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. S. 109.

aracılığıyla yönettiği hükümetin veya saltanatın özünü oluşturur.⁴⁵ Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta Montesquieu'nün temel kanunların zorunlu varlığına değinmiş olmasıdır. Devlet yönetiminde yalnız tek bir kişinin keyfi idaresi geçerli olduğunda istikrarlı bir devlet yönetiminden bahsetmek mümkün değildir.⁴⁶

Monarşinin hükümdarı olan kral ile halk arasında bir soylular sınıfı vardır. Kral bu sınıflara, soylulara aittir. Soylu olmayan bir krallık, tiranlıktan başka bir yönetim şekli değildir.⁴⁷ Doğası gereği tek kişinin yönetimi olan ve ilkesi gereği şerefin saltanatı olan monarşide yer alan bahsettiğimiz bu anayasalar nelerdir? Krallığın anayasaları kavramı, kralın taleplerine sınırlama getirmek için vardır.⁴⁸ Kral yönetme yetkisini eline alırken yazılı olmayan ancak temayülde bulunan bu temel yasaların varlığını hissederek soylular sınıfının bir dizi düzenleyici kurallarını kabul ederek karşılıklı saygı üstünden yönetimini temellendirir.⁴⁹

Montesquieu, saygı ve şeref kavramlarının monarşi için önemine değinmiş ve bu yönetim biçimi için rahipliğin önemini altını çizmiştir. Bir Aydınlanma filozofunun yenilikçi fikirlerine rağmen ruhban sınıfının öneminden bahsetmesi tartışmalı olsa da din adamları, misyon açısından sistem için çok önemlidir. Montesquieu, bir cumhuriyette ruhban sınıfının gücünü çok tehlikeli görmesine rağmen baskıcı bir yönetime dönüşen saltanatı da çok yararlı görmüştür.⁵⁰

Bir monarşinin cumhuriyetçi bir hükümete göre bir diğer avantajı, bireysel hedeflerin iktidardaki hükümete sağladığı avantajdır. Bu tür girişimlerin hükümeti canlandırdığını iddia eden düşünür, ayrıca bunların her an bastırılabilceğini kaydederek, bunlarla ilgili tehlikeli bir durum olmadığını ifade etmiştir.⁵¹ Bu noktada bireysel hırsları olumsuz yönleriyle düşünmemek gerekmektedir. Bireysel hırslara saygı gösterilmelidir. Namusun, özellikle eski toplumların ataerkillik açısından daha baskın olduğu düşünülürse, bu birey için oldukça önemli bir kavramdır. Montesquieu, namus kavramını, bireyin görevlerini yerine getirmesine destek olan bir güç ve monarşiye karşı her zaman sadakatle hizmet etmesi ilkesi gibi değerlendirmiştir.

Montesquieu'nün monarşisinde belli ayrıcalıklara sahip olan zümreler kralın aşırılıklara kapılmasına engel olur. Temel ilke olan şeref ise zümreleri kraldan koruyarak adeta bir emniyet

⁴⁵ Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine*, 60.

⁴⁶ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 60.

⁴⁷ İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, 263.

⁴⁸ Althusser, *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, 88.

⁴⁹ Althusser, *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, 88.

⁵⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 61.

⁵¹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 61.

sibobu görevi görmektedir.⁵² Bunun doğal sonucu olarak da hem halk kraldan hem de kral halktan kendini koruma noktasında güvence altına almıştır.

Burada Montesquieu'nün monarşi anlayışı ile Machiavelli'in mutlak monarşisi arasında farklılıklar bulunmaktadır. Machiavelli için mutlak monarşi anlayışında özgürlük doğal bir unsur değildir. Ona göre özgürlük daima kazanılması gereken bir şeydir. Tanrı hiçbir şekilde insana özgürlük vaat etmez.⁵³ Machiavelli'in aksine dini hoşgörüyeye dayalı Stoacı bir eğitimden etkilenen Montesquieu, bireyin özgürlüğüne ve monarşinin hızlı karar alabilen olumlu yönlerine vurgu yapmıştır. Montesquieu'nün monarşinin kavramı, Bodin'in kavramına çok benzemektedir. Bodin, bölünmezliğin ve gücün güvencesinin tek bir bireye bağlı olduğunu savunmaktadır.⁵⁴ Her iki düşünür içinde mutlak güç kavramından hareketle monarkın düzenleyici ve dengeleyici otoritesini benimsenmiş ve böyle bir monarşi anlayışının üstünlüğüne inanılmıştır.

Böyle bir monarşi anlayışının koruyucu gücüne atıfta bulunan Montesquieu, monarşinin korunmasına yönelik geometrik anlayışı benimserken, cumhuriyetçi bir yönetimde güvenliği sağlamak için tüm unsurların bir arada bulunmasını onda görmüştür. Düşünür, bir nesnenin alanı genişlediğinde çevresinin nispeten küçüldüğünü, sınırların yok edilmesinin büyük monarşilerde küçük cumhuriyetlere göre daha kabul edilebilir olduğunu savunmuştur.⁵⁵ Bu tezini Türkler, Moğollar, İranlılar, Çinlileri örnek vererek savunan düşünür Doğu toplumlarının baskıcı bir yönetim anlayışına uygun olduğunu savunmuştur. Batı toplumları için ise çıkar yolu olarak gördüğü monarşi anlayışı bu anlayıştan son derece farklıdır. Hemen her konuda Doğu için ideolojik bir yaklaşım sergileyen Montesquieu tutumunu bu konuda da sürdürmektedir.

Böylece, Montesquieu için monarşi, ilk kez çağrıştırdığı tek kişinin yönetiminden farklıdır. Ayrıca, bir saltanat hükümetinde yürütmeden sorumlu bir kişi olduğu için, işler cumhuriyet hükümetine göre çok daha hızlıdır ve bu, saltanat hükümetinin cumhuriyet hükümetine göre büyük bir avantajdır.⁵⁶

2.3.Despotizm (İstibdat)

Hiçbir kanuna bağlı olmadan, her şeyin sahibi olarak hareket eden bir kişinin keyfi yönetimine despotizm denir. Zorbalık ve istibdat anlamlarına da gelen despotizmde temelde yer alan unsur korkudur. Montesquieu için bütün insanların köle oldukları bu yönetim biçiminde

⁵² Althusser, *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, 98.

⁵³ Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2008), 52.

⁵⁴ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 196.

⁵⁵ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 199.

⁵⁶ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 108.

ilke hiçbir zaman şeref olamaz.⁵⁷ Çünkü köle ruhlu olan insanlar hiçbir zaman kendilerini değerli göremezler. Despotizm monarşi yönetiminin bozulmasının doğal sonucu olarak ortaya çıkan, mutlak itaat ve korkunun hâkim olduğu bir yönetim şeklidir.

Despotizmin en belirgin özelliği hiçbir sisteme dayanmayan bir siyasal rejim olmasıdır.⁵⁸ Montesquieu'ye göre despotizm, monarşinin temelinde bulunan kanunlara sahip değildir. Bütün yönetim biçimlerinde kanunlara çok önem veren Montesquieu için despotizm bu yönüyle kötü bir yere sahiptir. Düşünürün bütün yönetim biçimleri arasında açıkça eleştirdiği tek yönetim biçimi zorbalık olmuştur.⁵⁹ Düşünür için yasalara gerek olmayan bu yönetim biçiminde insanların hayvanlardan farkı yoktur. İnsanların bu yönetimdeki davranışlarını, hayvanların birtakım hareketleri yapmak için kendilerine işkence edilmesine benzetmektedir.⁶⁰ Böyle bir yönetim biçimi Montesquieu'nün yönetim biçimlerinin temelinde bahsettiği kanunları bulundurmamasının yanında en temel insan haklarını da yok saydığı için çok sakıncalı bir anlayıştır. Bu yönetim biçimini benimsemiş olanlar uçsuz bucaksız topraklara sahip olan Doğu toplumlarıdır. Ancak burada Montesquieu tarafsızlığını koruyamayarak Batı toplumları ve Roma İmparatorluğu tarafından doğal karşılanan köleliği görmezden gelerek ideolojik bir değerlendirme içine düşmüştür.

Düşünür, bu şekilde eleştirdiği despotizm için sadece tek bir temel kanundan bahsetmiştir. Ona göre tek kişinin yönetimini birçok kişinin eline bırakmasıyla iktidar kavgaları çıkacaktır. Bunu önlemenin tek yolu da kendisiyle aynı yetkilere sahip olan bir vezir atamaktan geçmektedir.⁶¹

Korkuyla ilgili olarak, devlet korkusundan daha büyük bir insan korkusu olmadığını not etmek önemlidir. Halkı ezen bu korku dengesi burada iyi düzenlenemezse, despotluk da olsa halk içgüdüsel olarak devlete karşı ayaklanabilir. Aslında, monarşiler genellikle despotizme dönüşür. Halk hareketi ile var olan düzen yıkılacaktır.

Montesquieu'nün despotizm noktasında ortaya koyduğu fikirler Platon'la benzerlikler içermektedir. Tiranlığı adaletsizliğin, haksızlığın en kötü örneği olarak tanımlayan Platon⁶² gibi Montesquieu de bunları en kötü tutumlar olarak ele almıştır. Tiranlığı monarşinin yozlaşmış biçimi olarak gören Platon⁶³ ile Montesquieu bu noktada da aynı fikirdedir. Montesquieu'nün

⁵⁷ Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine*73.

⁵⁸ Althusser, *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, 101.

⁵⁹ Akın, *Devlet Doktrinleri*, 124.

⁶⁰ İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, 264.

⁶¹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 63.

⁶² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 25.

⁶³ Platon, *Devlet*, 29.

Platon ile ayrıldığı nokta ise özgürlük kavramıdır. Platon özgürlüğün doyumsuzluğunu tiranlığa bağlarken Montesquieu de böyle bir anlayış bulunmamaktadır.

Sonuç olarak Montesquieu'nün istibdadın bütün kötü taraflarını ortaya koymasındaki asıl amacı, Avrupa'ya uygun bir monarşi çöktüğünde başlarına gelecek kötü yönetim konusunda insanları bilinçlendirmektir. Dolayısıyla düşünürün asıl amacının monarşiyi korumak olduğu söylenebilir.

2.4. Montesquieu'ye Göre Yönetimlerin En İyisi

Montesquieu, her hükümet biçimi için temel bir varoluş ilkesi tanımlamıştır. Yönetimin sağlıklı devamlılığı bu ilkelerin uygulanması ile mümkündür. Aslında, düşünür için her zaman herhangi bir hükümet modelinin yozlaşması dayandığı ilkelerin yozlaşmasıyla ilişkilidir.⁶⁴

Aynı zamanda tiranlığın çok açık bir eleştirmeni olan Montesquieu için sadece cumhuriyetçi ve monarşik rejimler uygulanabilir. Bu liderlik tarzları arasında bir yargıda bulunmadan önce, Montesquieu'nün bir sosyolog olarak kimliğine de odaklanmamız gerekmektedir.

Montesquieu sosyolog kimliğiyle, özel ile genel arasında orta bir yol benimsemiş bir düşünce yapısından hareketle, bireylerden ziyade insan gruplarıyla, toplumdaki ziyade toplumlarla, çevreyi ve kurumları değiştiren kalıcı ve değişmez kuralları keşfetme çabası içinde olmuştur.⁶⁵ Yine Montesquieu için toplumlar, kökleri ve temel amaçları doğal biyolojik organizmalar olarak bilinen mekanizmalardır. Bu toplumlar arasında açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir fark vardır.

Bu yaklaşımla filozof, farklı toplumlarda farklı liderlik tarzları anlayışını savunmuştur. İklimin insanlar üzerindeki etkilerini göz önünde bulundurarak, baskıcı rejimler dışında yönetim biçimlerini uygularken toplumsal yapıya uygun yönetim anlayışını da benimsemiştir (Düşünür, baskıcı rejimlerin despotizmine ek olarak ılımlı baskıcı sistemleri de sert bir şekilde eleştirmemektedir). Örneğin, büyük Avrupa imparatorlukları için uygun olan bir monarşik rejim, daha küçük nüfusa ve alana sahip başka bir ülke için uygun olmayabilir. Demokrasi veya aristokrasi daha küçük bir ülke için daha uygun olacaktır. Tüm bu yönleriyle, üç hükümet biçiminin ilkelerini açıklayan Montesquieu, olanla değil, olması gerekenle ilgilenmiştir.

“..... Ama bu, hangi bir cumhuriyette kişilerin erdemli oldukları anlamına değil, erdemli olmaları gerektiği anlamına gelir. Bundan başka, yine bu sözlerimden herhangi

⁶⁴ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 173.

⁶⁵ David Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ali Yaşar Aydoğan (İstanbul: Metropolis Yayınları, 2006), 111.

bir saltanat hükümetinde mutlaka şeref, falan ya da filan, baskı hükümetinde de mutlaka korku vardır manası çıkarılmamalı; ben sadece bulunması gerekir demek istiyorum, aksi takdirde hükümetin şekli mükemmel olmaz."⁶⁶

Olması gerekenler üzerinden bir sınıflandırma yapan Montesquieu, ilkelerin temelde uygulanmasında küçük değişiklikler yapılmasının bile felakete yol açacağını ön görmüş ve bu görüşünde herhangi bir yönetim biçimini ayırmamıştır. Nitekim Doğu Roma İmparatorluğu'nun kötü yönetim altında gerilemesine dikkat çekmiş ve imparatorluğun devamlılığı ve çöküşü hakkında temel ilkeler üzerinden detaylı değerlendirmeler yapmıştır.^{67*}

Yine yaşadığı çağın ve yetiştiği ortamın aksine bir şekilde Montesquieu *İran Mektupları* adlı eserinde Batı'da gelişen sanat ve bilim dallarından fazlaca bahseden arkadaşına "*Bana barbar gözüyle bakacaksın; ama bunlardan elde edilen faydanın, her gün bunların kötü kullanımından doğan zararları tazmin edip etmediğini bilemiyorum.*"⁶⁸ şeklinde cevap vererek cumhuriyet rejiminin fazilete dayalı temel kanunu ile örtüşmeyen bir anlayış ortaya koymuştur.

Her hükümet biçiminin avantajları ve dezavantajları vardır. Ayrıca yönetim biçimlerinin temel ilkeleri hakkında farklı görüşler ifade edilebilir. Örneğin erdem ve onur ilkelerinin anlamı çok açık bir şekilde ifade edilmemiştir.⁶⁹ Ölçsüz krallığın zorbalığa, ölçsüz demokrasinin de demagojiye, tiranlığa vardığı tespitlerinden hareketle Montesquieu, yönetim biçimlerini birbirinden yeterince ayıramamıştır.⁷⁰

Yönetim biçimlerinin birbirlerine üstün ya da eksik taraflarını bir bütün halinde değerlendiren Montesquieu üç yönetim biçiminden cumhuriyet ve monarşiyi yapıları itibariyle tam olarak kabul etmemiştir. Montesquieu fikir dünyasında fazilet ve şeref ilkesinin bir arada olduğu karma bir hükümete doğru kaymıştır.⁷¹ Aslında Montesquieu'nün temel amacının yönetim şeklinin despotizme kaymasını önlemek olduğu savunulabilir.

Nihai çözümlerimizde Montesquieu, şu veya bu hükümet şeklinden ziyade, vatandaşların hürriyetini garanti altına alan⁷² bir hükümet, ruhbanlık ve despotizmden nefret eden, akla, ilerlemeye ve insanlığa dayanan tipik bir aydınlanmacı anlayışla⁷³ cumhuriyet yönetiminin fazileti ile hareket eden, bunun yanında geçmişine bağlı, kurumsal hafızası ile

⁶⁶ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 76

⁶⁷ Montesquieu, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*, 180. * Bu kitapta Doğu Roma İmparatorluğu'nun devamlılığının sebepleri ve çöküşü ayrıntılı olarak incelenmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. S. 179-185.

⁶⁸ Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. Berna Günen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015), 173.

⁶⁹ Akın, *Devlet Doktrinleri*, 128.

⁷⁰ Akın, *Devlet Doktrinleri*, 129.

⁷¹ Tütengil, *Montesquieu'nun Siyasi ve İktisadi Fikirleri*, 22.

⁷² Tütengil, *Montesquieu'nun Siyasi ve İktisadi Fikirleri*, 23.

⁷³ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 241.

monarşinin şerefe dayalı yönetimini bu değerlerle birleştirmeye çalışan sosyolojik tabanlı, anlaşılması çok da kolay olmayan bir yönetim şeklini benimsemiştir. Montesquieu'nün tasarladığı yönetim şeklinin tam olarak anlaşılabilmesi için ferdi, siyasi hürriyetlerle birlikte kuvvetler ayrılığı prensibindeki düşüncelerini de ayrıntılı bir şekilde inceleyerek ortaya bir sentez koymamız gerekmektedir.

Sonuç

Aydınlanmanın en önemli temsilcilerinden biri olan Montesquieu, farklı görüşleri ile siyaset ve hukuk alanında kendine özgü bir yer edinmiştir. Montesquieu, olanı ve olması gerekeni yansıttığı için olayları gözlem ve muhakeme yoluyla değerlendirerek, düşünce dünyasını mantıksal olarak değil, deneysel ve soyut çizgilerle şekillendirmiştir. Montesquieu, gözlem gücünü büyük ölçüde sosyolojik olarak uygulasa da onun tamamen sosyolojik bir bakış açısına sahip olduğunu iddia etmek son derece güç olacaktır. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nda tam bir despotizm, Avrupa ülkelerinde ise ılımlı bir monarşi olduğu iddiası, kendi toplumunun ideolojik bir önyargısıdır.

Ülkenin siyasi gücünü tartışan düşünür, üç yönetim modeli olarak cumhuriyet (aristokrasi-demokrasi), monarşi ve despotizmden söz etmektedir. Ayrıca bu üç yönetim biçiminin ilkelerini belirleyen Montesquieu'ye göre cumhuriyet erdeme, monarşi onura ve despotizm korkuya dayanmaktadır. Bu yönetim biçimlerinden biri olan istibdadı baştan beri açıkça eleştiren bir düşünür, despotizmle yönetilen bir ülkede hukukun üstünlüğünden ve bireysel özgürlükten söz edilemeyeceğini söyleyerek bu yönetim biçimini de açıkça eleştirmektedir.

Montesquieu, cumhuriyetçi ve monarşik yönetimi hem olumlu hem de olumsuz olarak değerlendirirken açıkça iki yönetim tarzından birini diğerine tercih etmemiştir. Aydınlanma'nın ruhu ve hukuk açısından önemi göz önüne alındığında, düşünürün cumhuriyet rejimine daha yakın olduğunu öne sürmek yanlış bir ifade olacaktır. Doğup büyüdüğü aristokrat kitlenin çıkarlarını korumak için monarşiye daha da yakın görünmektedir. Fikirlerinde doğrudan ifade etmese de Montesquieu'nün daha yakın olduğu yönetim şeklinin monarşi olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Akın, İlhan F. *Devlet Doktrinleri*. İstanbul: Beta Basım, 2. Baskı, 2013.
- Althusser, Louis. *Montesquieu Siyaset ve Tarih*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.
- Bıçak, Ayhan. *Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngörüler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ebenstein, William. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. çev. İsmet Özel. İstanbul: Şule Yayınları, 5. Baskı, 2009.
- Fukuyama, Francis. *Devlet İnşası*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Gözler, Kemal. *Devletin Genel Teorisi*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2007.
- İşçi, Metin. *Siyasi Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Der Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Loy, J. Robert. *Montesquieu*. New York: Twayne's World Authors Series, 1968.
- Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. çev. H. Kemal Karabulut. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Baskı, 2008.
- Meydan Larousse*. İstanbul: Meydan Yayınevi, Cilt 8, 1973.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine*. çev. Doruk Can Koçak. İstanbul: Doruk Yayınları, 2016.
- Montesquieu. *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*. çev. Ahmet Saki. İstanbul: Köprü Kitaplar, 2014.
- Montesquieu. *İran Mektupları*. çev. Berna Günen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.
- Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 21. Baskı, 2011.
- Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları 2011.
- Tannebaum, Donald- Schultz, David. *Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Fatih Demirci. Ankara: Adres Yayınları, 3. Baskı, 2007.
- Thomson, David. *Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Ali Yaşar Aydoğan. İstanbul: Metropol Yayınları, 5. Baskı, 2006.
- Tütengil, Cavit Orhan. *Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1956.

TÜRK ROMANCI ELİF ŞAFAK'IN (AŞKIN KIRK KURALI) ROMANINDAKİ MEKAN ESTETİĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Sultan ALHARIRI

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

Salhariri@agri.edu.tr

ORCID ID: 0009-0006-6855-2479

Atf Gösterme: ALHARIRI, Sultan, “Türk Romancı Elif Şafak’ın (Aşkın Kırk Kuralı) Romanındaki Mekan Estetiği”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2023 (12), s.82-101.

الملخص:	
Geliş Tarihi:	المكان عنصر مهم من عناصر الرواية، وبه يتحقق لها الشمول والتماسك والانسجام مع باقي العناصر، وهذه الدراسة تهتم بجمالية المكان في رواية (قواعد العشق الأربعون) للكاتبة التركية (إليف شفق) ودراسة هذا الموضوع المهم يمكن أن تفتح الدراسة نافذة على الأدب التركي، (Elif Şafak) متجسدا بقلم من أهم الأعلام التركية والعالمية في عالم الرواية، وتحاول الدراسة أن تجيب عن مجموعة من الأسئلة منها:
24 Nisan 2023	كيف تعاملت الروائية مع الأمكنة؟
Kabul Tarihi:	هل استطاعت الروائية أن توظف عنصر المكان في إنتاج عمل فني متماسك؟
5 Temmuz 2023	أين تتجلى جماليات المكان في الرواية؟
	وبحثت الدراسة في أنواع المكان: الهندسي، والمجازي، والقيمي، فضلا عن البحث في جمالية الوصف التصنيفي والوصف التعبيري للمكان في الرواية. كما بحثت في جدلية العلاقة بين المكان والشخصية، والمكان واللغة، قد توصلت الدراسة إلى أن للمكان دورا بارزا بكونه المحرك الأساسي للعمل الروائي، وحضور المكان في النص الروائي حضور مهم؛ لأننا نعي من خلاله سلوك الشخصيات، وحالاتها الانفعالية مع المكان، وللمكان سلطان على باقي المكونات السردية، وسلطانه عليها مرده إلى أنها جميعا تخضع لقوانينه وخصائصه. وختمت الدراسة بنتائج وتوصيات مهمة.
	الكلمات المفتاحية: جمالية، المكان، رواية، قواعد، العشق

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Mekân, romanın unsurlarının önemli bir unsurudur ve bu sayede diğer unsurlarla kapsamlılık, tutarlılık ve uyum sağlar. Kurmaca dünyasının en önemli Türk ve uluslararası kalemlerinden biri olan Türk edebiyatı ve çalışma dahil olmak üzere bir dizi soruyu yanıtlamaya çalışır:

Romancı mekânları nasıl ele almıştır?

Romancı, tutarlı bir sanat eseri üretmek için yer unsurunu kullanabildi mi?

Romana yansıyan mekânın estetiği nerede?

Çalışma, romandaki taksonomik betimlemenin estetiği ve mekânın dışavurumcu betimlemesinin yanı sıra geometrik, figüratif ve değer gibi mekân türlerini de inceledi. Yer ile kişilik, yer ve dil arasındaki ilişkinin diyalektiğini de inceleyen çalışmada, mekânın kurgusal eserin ana itici gücü olmasında önemli bir role sahip olduğu ve roman metninde yerin varlığının önemli bir unsur olduğu sonucuna varılmıştır. Mevcudiyet. Çünkü onun aracılığıyla karakterlerin davranışlarının ve mekânla olan duygu durumlarının farkındayız ve mekânın diğer anlatı unsurları üzerinde otoritesi vardır ve onun onlar üzerindeki otoritesi, hepsinin onun tabi olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Yasalar ve özellikler. Çalışma, önemli sonuçlar ve önerilerle sona erdi.

Anahtar Kelimeler: Estetik, mekan, roman, kural, aşk.

المقدمة

يُعدّ المكان أهم العناصر في البناء الروائي، وبه تُحقّق الرواية الشمول والتماسك، وبه يظهر الانسجام مع باقي العناصر التي تشكّل العمل الفني الروائي، ورغم هذه الأهمية البالغة إلا أن الدراسات النقدية المعاصرة مقصّرة في جلاء إحياءات المكان ودلالاته في العمل الروائي، وقد ذهبت مكونات السرد الأخرى بنصيب كبير في تلك الدراسات، فكانت العناية تصبّ في تجلية الأحداث والشخصيات والزمان وجماليات اللغة ووظائفها، ولم يولّ الباحثون للمكان العناية التي يستحقها.

هذه الدراسة تعنى بالإشكاليات التي تطرحها الأمكنة بوصفها مكوناً أساسياً من مكونات العمل الروائي، وتحاول كشف معالم الجمال في تناول الروائية لعنصر المكان، وقد اختار الباحث لها رواية: (قواعد العشق الأربعون) للكاتبة التركية (إليف شفق: Elif Şafak)، وكان من أهم الدوافع التي دفعته لاختيار هذا الموضوع: كون الرواية أهم الفنون المعاصرة التي تلامس ذائقة المتلقين، مع ندرة الدراسات التي تعنى بهذا الجانب، وقد سعى إلى تقديم دراسة جديدة في هذا المجال، فضلاً عن أهمية الرواية المختارة، وعلو كعب مؤلفتها وتمييزها عالمياً، مع الفرصة المتاحة للاطلاع على عالم الرواية التركية، وهي تجربة جديدة يحاول الباحث أن يفتح النوافذ عليها لإبراز التلاقح الثقافي بين الأدبين التركي والعربي.

تطرح الدراسة عدداً من الأسئلة التي تجلّي عالم الرواية الفني، وعلاقة المكان بها من مثل:

- كيف تعاملت الروائية مع الأمكنة؟

- هل استطاعت الروائية أن توظّف عنصر المكان في إنتاج عمل فني متماسك؟

- أين تتجلّى جماليات المكان في الرواية؟

اعتمدت الدراسة المنهجين الوصفي والتحليلي؛ لأنهما يتناسبان مع طبيعة البحث؛ فالوصفي يعنى بوصف الأمكنة، وتصويرها تصويراً فنياً، والتحليلي يعنى باستنطاق النصوص للوصول إلى التجليات الجمالية للمكان.

صادف الباحث في طريق إنجازهِ مجموعة من الصعوبات، ومن أهمها كون الرواية غير عربية، والاعتماد فيها على النسخة المترجمة، بما تحمل من التغيرات التي تطرأ على فنية السرد بسبب اختلاف اللغة، فضلاً عن أن الدراسات النقدية عن المكان في الرواية العربية يفتقد إلى معايير الضبط الموضوعي، والنظرة المتكاملة، مع قلة الدراسات حولها.

وقد استوت الدراسة على مقدمة وثلاثة مباحث، وكان المبحث الأول في التعريف بالروائية والرواية، وغني المبحث الثاني بتعريف أهم المفاهيم النقدية الخاصة بالظاهرة المدروسة، ومثّل المبحث الثالث جوهر البحث في الظاهرة المدروسة وكان بعنوان: (جمالية المكان في الرواية، وانتهت الدراسة بخاتمة لخصت ما جاء في الدراسة، مع التوصيات التي انتهت إليها.

• المبحث الأول: الروائية والرواية:

1- الروائية:

إليف شفق: (Elif Şafak) ترجم لها الدكتور محمد درويش في مقدمة ترجمته لروايتها (بنات حواء الثلاث) بأنها ولدت في (ستراسبورغ) الفرنسية سنة 1971م، وعاشت طفولتها ومراهقتها في مدريد وفي عمان وفي كولون بألمانيا، وأمضت سنوات عمرها، وهي في الثلاثينيات، في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي مدينة (بوسطن) أولاً، ثم في (ميشيغان) و(أريزونا). وإذا كان

جزء من نشأتها في ولاية (فلوريدا) كما تقول، فإن مدرستها الداخلية كانت في (ألاباما). كما عاشت مدة من الزمن في مدينة (تاكسون) الأمريكية أيضا.

وكان والدها الذي يدعى نوري بيلجين فيلسوفا، وعملت والدتها (Şafak Atiman) في السلك الدبلوماسي. وأخذت إليف اسمها الأول من حرف الألف في الألفباء العربية، والثاني من اسم والدتها الأول، الذي يعني (شفق) باللغة العربية، كما ذكرت في إحدى المقابلات الأدبية؛ ومنحت الرواية العديد من الجوائز، وتعد من أهم الأفلام النسائية في الساحة التركية. وقد منحت وسام فارس التميز الفخري، وترجمت رواياتها إلى الكثير من اللغات العالمية.

أكملت دراستها في تركيا في جامعة الشرق الأوسط التقنية، وحصلت منها على درجة الماجستير في الدراسات النسوية، والدكتوراه في العلوم السياسية، وكانت أطروحتها عن (التصوف الإسلامي وفهم الزمان فهما دائريا)، وقد حصلت من معهد علماء الاجتماع جائزة قيمة. أما كتاباتها الفكرية والسياسية والاجتماعية فتنشر في عدد من الصحف والمجلات العالمية، وهي تعيش متنقلة بين إسطنبول ولندن.

المهاد الثقافي الذي يميز شخصيتها، جعلها تنهل من مختلف صنوف المعرفة، وكان التصوف الإسلامي أحد روافد هذا المهاد، فضلا عن الفكر السياسي الحديث، وعلم الاجتماع المعاصر، وعلم النفس التحليلي، واللسانيات الحديثة، وانعكست كلها في مؤلفاتها الروائية.

صدر لها أحد عشر كتابا، وثمانية روايات باللغتين التركية والانجليزية، وفي رواياتها مزيج بين الثقافتين الغربية والثقافة الشرقية، ومادة رواياتها مزيج من الثقافات والتقاليد، وفي رواياتها تجمع بين أطراف من التاريخ والفلسفة والتصوف والثقافات الشفاهية.¹

2- الرواية:

تتناول روايتها (قواعد العشق الأربعون) موضوع العشق بين الحاضر والماضي، وقد اختارت شخصية من القرن الحادي والعشرين وهي شخصية بطلتها (إيلا) التي تعيش في الولايات المتحدة الأمريكية، وشخصيتي جلال الدين الرومي ومرشده شمس التبريزي من القرن الثالث عشر الميلادي، وجمعت فيها بين العشق الروحي والعشق الدنيوي، وبيع من هذه الرواية أكثر من ستمائة ألف. وقد نشرتها بعد نجاح روايتها (لقطة إسطنبول). في أمريكا سنة 2010م، وصدرت بعدها في بريطانيا بمدة قصيرة.²

وهي في الرواية تأتي بالعشق بكونه جوهر الحياة، وأحد أهدافها السامية، وذلك من خلال تعاليم جلال الدين الرومي الذي أثبتتها في الرواية، وقد سعى إلى الحب حتى في عالم من لا يؤمنون به ويتحاشونه.

الرواية تسير في خطين زمنيين متباعدين، الأول جسدت فيه شخصية (إيلا) العصر الحديث وتحديدا في القرن الحادي والعشرين، وهي سيدة أمريكية تعيش عصرها، وجسدت القرن الثالث عشر شخصية جلال الدين الرومي، وشخصية شمس الدين

¹ إليف شفق، رواية بنات حواء الثلاث، ترجمة د. محمد درويش، (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ط1، 2017م)، مقدمة المترجم، 8-9 (بتصرف).
² إليف شفق، قواعد العشق الأربعون، ترجمة: خالد الجبيلي، (بغداد: دار طوى للنشر والإعلام، د.ت)، مقدمة المترجم (بتصرف).

التبريزي، وما جرى في هذا القرن من تحولات، وأظهرت أبعاد هاتين الشخصيتين اللتين تمثلان الصوفية المفعمة بمفهوم العشق الإلهي.

وكان التحول في شخصية (إيلا) من المعاصرة إلى زمن آخر عاشته مع شخصية التبريزي، فتحولت إلى عاشقة من طراز فريد ومختلف. وذلك كله ضمن حدود التقاطع بين زمنين.

وكان للقاء التبريزي بتلميذه الرومي دور بارز في صياغة شخصية (إيلا) وتشكيلها من جديد، فقد صبّ التبريزي في روح تلميذه رؤيته للأشياء والعالم، فتعانقت بذلك ثلاث الشخصيات لترسم لنا لوحة فنية بديعة لا يحكمها الزمان، بل تحكمها الفكرة والرسالة بكونهما عالمين مميزين.

وقد سعت الروائية إلى إثبات فكرة أننا يمكن أن نعيش بالروح النابضة في أي إنسان حتى ولو تباعدت بيننا المسافات والأزمان، وهذا ما حدث بانتقال روح التبريزي والرومي إلى عالمنا، وأن هذه الروح مازالت تنبض بالحياة، فالفكرة السامية لا يمكن الحكم عليها بالموت ولو بعد حين، وأراد أن تقول في النهاية إن روحيهما تدوران في وسطنا في مكان ما...

المبحث الثاني: إطلالة على المفاهيم

1- مفهوم الجمال لغة واصطلاحاً:

1.1: الجمال لغة:

دارت مادة الجمال في معاجم اللغة حول معاني البهاء والحسن، وقد يقع على المعاني؛ فالجميل حسن الأفعال كامل الأوصاف؛ ولذلك لم تكتفِ المعاجم بجمال المظهر، بل تعدته إلى جمال الخلق، وأكدت على الجمال الأخلاقي وجمال الروح.

وردت مفردة الجميل ومشتقاتها في القرآن الكريم كثيراً، وذلك لاهتمام الإسلام بهذا الجانب؛ فهو دين الجمال، والكون مبني على الانسجام الجمالي. وقد وصف الله تعالى في قرآنه الكريم مجموعة من الأشياء بصفة الجميل ومنها: الصبر¹، والصفح²، والهجر³، والسراح⁴. وما بين الصفح والهجران اختلاف المعنى، فالصبر الجميل صبر بلا تسخط أو شكوى، والصفح الجميل: صفح بلا عتاب، والهجر الجميل هجر بلا أذى. والسراح الجميل هو الطلاق على ما أذن الله به.⁵

المعنى اللغوي للجمال مرتبط بالحسن، وبين الحسن والجمال صلة وثيقة، رغم اختلافهما في الدلالة والتعبير⁶، والجمال في الأصل يكون في الأفعال والأحوال الظاهرة، ثم استعمل في الإحساسات والمعاني⁷، ويقصدون بالإحساسات ما ندرکه

¹ يوسف: 118.

² الحجر: 85.

³ المزمل: 10.

⁴ الأحزاب: 49.

⁵ أحمد بن تيمية، *مجموع الفتاوى*، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وابنه محمد، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)، 2004م، 666.

⁶ كمال عبد، *جماليات الفنون*، (بغداد: دار الحرية، ط1، 1980م)، 23.

⁷ أبو هلال العسكري، *الفروق في اللغة*، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط2، 2014م)، 979.

بحواسنا... وربما كانت الحواس جميعها مشتركة في إظهاره، ولكل منها ألفاظه، وتعبيراته الخاصة، فالجمال الحسي إذا تمثل في الأشياء المادية¹، والجمال المعنوي يتعلق بالأخلاقيات، والجميل ينساق وراء الرغبة والتحبب للنفس واعتباطها بمظهره²

2.1 الجمال اصطلاحا

رأى أرسطو أن العقل يقود إلى الفاضل والخير، وعنصرا الخيرية والتفاضل هما معيارا الجمال³ وسقراط بذلك ينظر إلى الجمال من جانبه الأخلاقي، ويراه مرادفا للنافع وللقيم العليا، ويرى أن الجميل صعب الإدراك⁴، وأما أفلاطون فقد ربطه بحقيقة عليا، وقد أطلق عليها نزعة (مثالية الجمال)، وعلى هذا يمكن اختصار رأيي أرسطو وأفلاطون بأن الأول لم يأبه بالجمال الحسي، بل اهتم بجمال النفس والأخلاق الفاضلة، بينما خصّه الثاني بالوضوح، وبالإله، وأنه شرط مطلق لا يتغير، وهو صفة وخاصة تختص بها الطبيعة.

أما عند الفلاسفة العرب فمن الصعب القول بوجود نظرية متكاملة في علم الجمال بمعناها الاصطلاحي، ولكن ذلك لا ينفي وجود معالم نظرية جمالية غير متكاملة، ويمكن القول بأن التوحيدي قد كان رائدا في هذا المجال، وقد نثر ما يمكن تسميته (النظرية الفنية الجمالية) بين كتبه، ولا يمكن أن نجزم بأنه كان يدرك أنه يعرض لنظرية فنية جمالية، وقد عرف الجمال في كتابه (الهوامل والشوامل) بقوله: كمال في الأعضاء، وتناسب في الأجزاء، مقبول عند النفس⁵ ويرى التوحيدي أن حوارا يجري بين الطبيعة والنفس، فالطبيعة تتلقى ما تفعله النفس، فتجعل الصور منسجمة مع رغبة النفس، وحسب استعدادها لقبول هذه الصور.⁶

2- مفهوم المكان:

2.1: المكان لغة:

كثر الحديث عن معاني المكان في معاجم اللغة، تبعا لكثرة استعمالته ووروده في اللسان العربي، فجاء معناه في لسان العرب: يقال المكان والمكانة واحد... والمكان الموضع، والجمع أمكنة وأماكن جمع الجمع.⁷ وجاء ذكره في المعجم الوسيط "المكان جمع أماكن وأمكنة وأمكن: موضع كون الشيء والمكانة جمعاً والمكان والموضع والمنزلة، يقال: مكين فيه، أي موجود فيه"⁸ ومن المفردات القريبة من معنى المكان في اللغة العربية: (الملا، والحيز، والموضع، والخلاء، والأين، والمحل)، وقد تناولتها معاجم اللغة بمعانيها واشتقاقاتها.

2.2 المكان اصطلاحا:

¹ إنعام الجندي، *الرائد في الأدب العربي*، (بيروت: دار الرائد العربي، ط1، 1982م)، 34.
² عز الدين إسماعيل، *روح العصر، دراسات نقدية في الشعر والمسرح والقصة*، (بيروت: دار الرائد العربي، ط1، 1978م)، 11.
³ عبد المجيد شكري، *الجماليات*، (دمشق: دار الطبيعة الجديدة، ط1، 2004م)، 47 بتصرف.
⁴ مارك جيمينيز، *ما الجمالية؟*، ترجمة: شربل داغر، (بيروت: ط1، 2009م)، 225 بتصرف.
⁵ أبو حيان أحمد بن محمد بن يعقوب التوحيدي، *الهوامل والشوامل*، تج. أحمد أمين، وأحمد صقر، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1951م)، 140.
⁶ عفيف بهنسي: *فلسفة الفن عند التوحيدي*، (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1987م)، 69.
⁷ ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادر، د.ت): 412/13 (مادة مكن)
⁸ مجموعة من المؤلفين *المعجم الوسيط*، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م)، 882 (مادة مكن).

يرى أفلاطون أن المكان هو الحاوي للأشياء¹، ويرى أرسطو " أن المكان موجود ما دمنا نشغله ونتحيز فيه"²، والمكان هو الفسحة، والحيز الذي يحتضن عملية التفاعل بين الأنا والعالم، ومن خلاله نتكلم وعبره نرى العالم ونحكم على الآخر؛ إنه الشيفرة التي نتحصن بها في مواجهة الآخر، وأما مفهوم المكان عند الفلاسفة المسلمين، فلم يختلف كثيرا عن مفهومه عند اليونانيين، وقد عرفه الكندي بقوله: " السطح الباطن لجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي"^{3 4}، وأكد الفارابي بأن " المكان موجود بين، ولا يمكن أن يوجد جسم من دون مكان خاص به"⁵، ويرى الرازي أن " المكان ينقسم إلى مكان كلي أو مطلق، ومكان جزئي، ومكان مرتبط بالتمكن"⁶

وخلاصة الأمر أن مفهوم المكان عند الفلاسفة ارتبط بالتصور العقلي، وبالعلاقة بين الإنسان والمكان، والأشياء بالمكان، وهي أوليات مفهومية لإشكالية المكان في الرواية، وما إدراكنا لمفهوم الكلام الفلسفي إلا جزء من إدراكنا لمفهومه الجمالي الروائي.

المبحث الثالث: جمالية المكان في الرواية:

1- مفهوم المكان فنيا:

يؤثر المكان في حياة البشر فيما يسمى علاقة المعيشة، فيؤثر في الإنسان، ويؤثر فيه الإنسان، فيتعدى ذلك إلى فرض السلوك الخاص الذي ينعكس فيها سلوك الإنسان على المكان والعكس صحيح، فالأماكن الدينية تفرض علينا نوعا من السلوك في التعامل واللباس وطبيعة الكلام المختار في التواصل.

ولعل من المناسب أن نذكر أيضا أن الظروف التاريخية والاجتماعية تؤدي دورا بارزا في خلق المكان، فضلا عن الظروف السياسية التي تؤثر فيه، وإن مما يميز المكان الفني " الانزياح والتحول والنفي عن أمكنة الواقع؛ حيث يصبح للمكان خلقة أخرى في النص"⁷

لا يمكن للأمكنة في الواقع أن تعطي اللذة الجمالية التي تعطيتها الأمكنة الفنية، فهذه الثانية مزيج من النشاط الإبداعي، فضلا عن أنها من مصدر العلوم الإنسانية، مع ما فيها من سمات تخيلية، وبهذا ينضم المكان الفني إلى التراث الثقافي والقيمي.

2- أهمية المكان في الرواية:

يُعدُّ المكان أحد أهم العناصر في العمل الروائي؛ لأنه المكان الذي تجري فيه الأحداث، وتتحرك فيه الشخصيات، وربما في كثير من الأحيان يتحول الفضاء يحتوي العناصر الروائية مجتمعة. وقد يكون في بعض الأحيان هدفا مقصودا لذاته، والشخصيات تمنح المكان دلالات من صنع خيال الكاتب، وبها يجعل الشخصية تخلق نظاما مكانيا يحقق المنظور النفسي والاجتماعي لها.

¹ حمادة تركي زعيتير، *جماليات المكان في الشعر العباسي*، (عمان، دار الرضوان للنشر والتوزيع، 2019م)، 29.
² مهدي عبيدي، *جماليات المكان في ثلاثية حنا مينة (حكاية بحار- النفل- المرفأ البعيد)*، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011م)، 28.

³ عبد القادر بن سالم، *بنية الحكاية في النص الروائي المغربي الجديد*، (المغرب: دار الآمال، ط1، 1434هـ، 2013م)، 113.

⁴ عبد الرحمن بدوي، *موسوعة الفلسفة*، (القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م)، 462.

⁵ حسن العبيدي، *نظرية المكان في فلسفة ابن سينا*، مراجعة وتقديم. د. عبد الأمير الأسم، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1987م)، 29.

⁶ مهدي عبيدي، *جماليات المكان في ثلاثية حنا مينة (حكاية بحار- النفل- المرفأ البعيد)*، 29.

⁷ عز الدين المناصرة، *شهادة في شعرية الأمكنة، مقدمة وخلفيات*، (قبرص: مجلة الحرية، مج (3)، ع (372)، 1990م)، 74.

ومن خلال المكان في الرواية يمكننا أن نتلمس معالم الزمان، وفق جدلية العلاقة بينهما، وحضور المكان في النص الروائي حضور مهم؛ لأننا نعي من خلاله سلوك الشخصيات، وحالاتها الانفعالية مع المكان، وقد ذهب بعضهم إلى أن للمكان سلطان على باقي المكونات السردية، وسلطانه عليها مرده إلى أنها جميعا تخضع لقوانينه وخصائصه.

وقفت الأبحاث والدراسات عند مصطلح المكان الروائي، وبحثت في الصلة بينه وبين باقي عناصر النص الروائي. وقد توصل البحث إلى أن للمكان دورا بارزا بكونه المحرك الأساسي للعمل الروائي، مع تعاضده مع الزمان، بما يمكن تسميته في النقد الحديث بمصطلح (الزمان)، وقد قال (شارل كرفل) عن المكان: " هو الذي يؤسس الحكى؛ لأن الحدث في حاجة إلى مكان بقدر حاجته إلى فاعل وإلى زمن، والمكان هو الذي يضفي على الخيل مظهر الحقيقة"¹

3- إشكالية المكان بين الواقع والفضاء الروائي:

المكان في الرواية هو ليس المكان في الواقع، حتى ولو ذكره الروائي بالاسم؛ ولذلك فإن المكان في الرواية من الناحية الفنية هو عنصر مهم من عناصرها الفنية، وهو عنصر متخيل يصنعه الروائي من مخيلته، وحتى لو كان المكان حقيقيا، فإنه يضفي عليه من خياله ما يناسب أحداث الرواية، ولذلك قال أحد الباحثين: " المكان في الرواية هو المكان اللفظي المتخيل؛ أي المكان الذي صنعته اللغة انصياغا لأغراض التخيل الروائي"²؛ ولذلك يسعى الروائيون إلى صناعة مكان بأبعاد ومقومات تخدم الأحداث، وتتلاءم مع طبيعة الشخصيات.

إن الروائي يعتمد الواقع بوصفه واقعا ممكن الوجود، وليس واقعا موجودا أصلا، فواقعية المكان عنده واقعية إمكان الوجود في الواقع، وليس الوجود بحد ذاته. وهو بذلك يخلق واقعا بديلا له خصائص فنية تميّزه، ويكون دائما في خدمة الأحداث، وأبعاد الشخصية الحائلة بالمكان. وهذا ما يمكن تسميته بالمكان الروائي، واستخدامه لأسماء الأمكنة، وأبعادها، وخصائصها ما هو إلا سبيل إلى إثارة خيال القارئ؛ ليعيش الحدث كما لو كان حقيقيا.

وقد نجحت (إليف شفق) (Elif Şafak)، في رسم لوحات فنية للمكان في روايتها، فحين تتحدث عن بيت (إيلا) تقول: تعيش أسرة روبنشتاين في نورثامبتون، بولاية ماساشوستس، في منزل كبير مشيد على الطراز الفيكتوري. ومع أن البيت بحاجة إلى بعض الترميم، فهو لا يزال بيتا رائعا، وهو يتألف من خمس غرف نوم، وثلاثة حمامات، تكسوه أرضية خشبية صلبة ناعمة، وفيه مرآب يتسع لثلاث سيارات، وله أبواب زجاجية واسعة، كما يوجد جاكوزي في الحديقة³ والقارئ المنتبِع لهذا الوصف للبيت يتبادر إلى ذهنه مباشرة أن هذا البيت يعبر عن الشخصيات التي تعيش فيه خير تعبير، فهو يرسم لنا بالمكان معالم تلك الشخصيات، فهو ليس مكانا هندسيا فيزيائيا فحسب، بل هو مكان روائي يحكي رؤية ساكنيه إلى الكون والحياة. ويحمل هذا الوصف في طياته طبيعة تلك الأسرة، واعتقاداتها، فضلا عن ثرائها المتوسط الذي نلمحه في قوله أن البيت بحاجة إلى الترميم. وبذلك يؤدي المكان وظيفة حيوية تتسجم مع رؤية الكاتبة للأحداث، ورؤية شخصياتها. وإمعانا منها في رسم معالم الشخصيات باستخدام المكان تقول:

¹ جني جيرار وآخرون، *الفضاء الروائي*، ترجمة: عبد الرحيم جزل، (المغرب، ط1، 2002م)، 137.

² سمر روجي الفصيل، *بناء الرواية العربية السورية*، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب) 1995م، 251.

³ إليف شفق، *قواعد العشق الأربعون*، 9.

" بيت واسع يضح بالأطفال، أثاث رائع... لقد أقاما زواجهما على هذه الرؤية المشتركة فحققا الكثير من أحلامهما، إن لم يكن كلها"¹، فهي بذلك توحى بغرضها من ذكر تفاصيل المكان، وأنه يعبر عن رؤية الزوجين المشتركة.

وحين تصف المكان الذي يعيش فيه (أ. ز. زاهر) تقول: " يعيش في أمستردام مع كتبه، وقططه، وسلاحفه، هذا عندما لا يكون مسافرا في أصقاع الأرض"، وهي بذلك ترسم معالم شخصية (زاهر) المتواضعة، برسم معالم المكان الذي يعيش فيه، فضلا عن أن رسمها لتلك الصورة الموحية تدل على طبيعة هذه الشخصية واهتماماتها، فالمكان يتحوّل إلى مخزن للأفكار والمشاعر والأحاسيس، وهو أيضا مخزن لطبيعة التفكير والرؤية لتلك الشخصية.

وقد برعت أيضا في رسم صورة للمكان وكان هذه المرة الشرفة، وذلك بقولها: " هبت ريح مفاجئة نحوها، باردة وقوية، فبعثرت الأوراق على الشرفة: تحول جمال الغروب نحو الأفق الغربي، وبدا الهواء كليلًا كئيبًا"²، وهذا المكان على الشرفة، وهبوب الريح المفاجئة والباردة والقوية، وتحول جمال الغروب، وصفة الهواء الكئيب تمثل الحدث بتجلياته العميقة وقت حدوثه، واختيارها للشرفة مقصودا لذاته لتبرز فكرة التطلع والسمو الروحي، وهي تريد بهذا الاختيار أن روحها كانت في مهب الريح، وذلك لإبراز فكرة الصراعات الدينية التي كانت تعصف في القرنين المتباعدين الحادي والعشرين، والثالث عشر، فضلا عن انعدام الأمان فيهما، ولا يمكن لمكان آخر غير الشرفة أن يحمل هذه الأبعاد النفسية والفكرية.

وفي انتقالها إلى القرن الثالث عشر تقول: " تحت مياه داكنة في أحد الآبار، يرقد ميتا الآن"، وقد اختارت قبر التبريزي تحت المياه الداكنة؛ لتعبر عن بشاعة موته، وعن عدم اهتمام الناس بقبره.

وهي بذلك تصنع من المكان إطارا لمأساة التبريزي. فاختيار المكان يسهم في البناء الروائي، ويتسع ليحتوي تلك العلاقة المنسجمة بين المكان والشخصية والحادثة، في ظل تناغم منسجم.

ومن اللوحات المكانية المميزة المفعمة بالفنيات العالية قولها: " رأيت بيتا كبيرا ذا فناء تكسوه الورود الصفر المتبرعمة، وفي وسط الفناء بئر يقبع فيها أبرد ماء في الدنيا. كانت ليلة صافية في أواخر الخريف، وقد تكبد البدر صفحة السماء الصافية"³، فهي تصف بيتا جميلا، مفعم بالروعة، وقد عززت جمالية المكان بوصف الورود الصفر المتبرعمة، والبئر الذي يحتوي على أبرد ماء في الدنيا، والليلة الصيفية في أواخر الخريف كل ذلك إيذانا بربط هذا المكان بشخصية (الرومي)، وكأن المكان يعبر عنه وعن جمال روحه، والماء يعبر عن صفاء روحه، وهي بذلك تجعل المكان شبكة من العلاقات بين الحيز المكاني والحيز الروحي.

ويؤدي المكان دورا بارزا في اختصار السرد وعدم إطالته، بما يحتويه من إحياءات ودلالات تحملها تقنية التكتيف. وقد برعت الكاتبة في رصد حياة (الرومي) الطويلة في البحث عن المعرفة، واختصرت تلك المسيرة بمقطع حمل تجلياته المكان بقولها على لسانه: " ولما لم تكن لدي جذور في أي مكان، أصبح لدي العالم كله أطوف في أرجائه. وخلال جولاتي سلكت جميع أنواع الطرق، من الطرق التجارية الشعبية إلى الدروب المنسية حيث لا يمكنك أن ترى روحا لأيام عدة. ومن وساحل البحر الأسود إلى مدن بلاد فارس، ومن بوادي آسيا الوسطى الشاسعة، إلى كتبان الجزيرة العربية، اجتزت غابات كثيفة، ومراعي

¹ المرجع نفسه: 9.

² إليف شفق، *قواعد العشق الأربعون*، 9.

³ المرجع نفسه، 43.

منبسطة، وصحاري، وأقمت في خانات ونزل عدة... وزرت معابد ومزارات وأديرة وأضرحة، ومارست التأمل مع ناسكين في كهوفهم... ورأيت قرى فقيرة، وحقولا سودتها الحرائق، ومدنا وبلدات سلبت ونهبت وأصبحت الأنهار فيها حمراء...¹

وهي بهذا الوصف للأمكنة المتتالية تريد أن تختصر مسيرة حياة بطلها دون الدخول في التفاصيل، ولكنها في الوقت نفسه كانت تُحْمَلُ المكان طاقات من الأفكار التي يحملها البطل الذي تنقل بينها؛ لأن " الفضاء الروائي أكثر شمولاً واتساعاً من المكان"²، وقد نجحت في هذه اللوحة المكانية في رسم معالم شخصية (التبريزي) في بحثه عن المعرفة، وقد نجحت أيضاً في استدعاء القارئ إلى زمن الكتابة في ظل وعي منها بطبيعة العلاقات التي يرسمها المكان للشخصية.

وبهذا لا يبقى المكان محددًا لوظيفته الأساسية التي تجعله مسرحاً لوقوع الأحداث، بل يصبح فضاء لبنية الرواية، وفق الزاوية التي ينظر إليها الروائي لصياغة الحدث.

4- أنواع الأمكنة في الرواية:

4. 1 المكان المجازي:

هو ما يأتي ذكره في سياق الأحداث، ويعبر عن موقع حدوث الفعل، والهدف منه توضيح تلك الأحداث، وبيان مكان وقوعها فقط.

ومن ذلك قولها في معرض حديثها عن بطلتها روايتها (إيلا) وقراءتها لرواية (الكفر الحلو): في ذلك اليوم جَلَسْتُ بالقرب من النافذة، متعبة وكئيبة؛ حيث كانت أشعة الشمس ثقيلة على ظهرها، وكان الهواء في المطبخ مفعماً بروائح الكعك الذي تخبزه. وكانت رواية (الكفر الحلو) مفتوحة أمامها³، وتحديد هذا المكان جاء في سياق الأحداث لتوضيح الحدث، وليس مقصوداً لذاته، وهو تعبير عن العيش العادي الذي تمارسه في بيتها، فليس هناك من رابط واضح بين قراءتها للرواية، وكونها بالقرب من النافذة، أو في المطبخ تخبز الكعك. وقد تكرر ذكر المطبخ في الرواية، ولم أجد رابطاً بينه وبين الأحداث؛ إلا ما كان القصد منه سير الحياة العادية، وهذا الذكر المجازي وقع في قولها: " جلست بصمت في مطبخها، وكتبت رسالة إلى كاتب مجهول لم تتوقع أن تلتقي به...."⁴

ومن اللوحات المكانية المجازية قولها على لسان إحدى شخصياتها: "إننا نعيش في أروع مدينة في العالم، قال القاضي وهو يلقي ثمرة تين في فمه، لكن بغداد تعج باللاجئين الذين هربوا من بطش جيش المغول، ونحن نوفر لهم ملاذاً آمناً. إنها مركز العالم... لا ريب في أن هذه المدينة جوهرة، قلت بحرص: لكن يجب ألا ننسى أن المدن تشبه البشر، فهي تولد، وتمر بمرحلتها الطفولة والمراهقة، ثم تشيخ، وفي النهاية تموت، وأظن أن بغداد قد بلغت الآن أحر شبابها..."⁵

¹ إليف شفق، قواعد العشق الأربعون، 60-61.
² الفيصل، د. سمر روجي، بناء الرواية العربية السوري، 256:256.

³ إليف شفق، قواعد العشق الأربعون، 60.

⁴ المرجع نفسه، 68-69.

⁵ المرجع نفسه، 71.

والمكان هنا المتجسد ببغداد، يحمل المعنى المجازي الذي يحمل فكرة ضمن السياق الروائي، فالكاتبة تريد أن تمرر فكرة عن بغداد وروعها عبر التاريخ، وكيف أنها تحملت عبء الغزو المغولي، وجنحت بالفكرة إلى الفضاء الفلسفي في ذهابها إلى فكرة أن المدن كالبشر يقع عليها ما يقع عليهم من مراحل العمر التي تنتهي بالشيخوخة والموت.

وبذلك " فالمكان يرتبط بالإدراك الحسي، وقد يسقط الإدراك النفسي على الأشياء المحسوسة لتوضيحها، والتعبير عنها"¹، والوصف في الرواية هو عالم فني خاص، يضع فيه الروائي الشخصيات والأفكار، ثم يسقطها على المكان والزمان، " حيث الزمان لا يوجد مستقلا عن المكان، ويصنع عالما مكونا من الكلمات، وهذه الكلمات تشكل عالما خاصا خياليا قد يشبه الواقع، وقد يختلف عنه، وإذا شابهه فهذا الشبه خاص يخضع لخصائص الكلمة التصويرية، فالكلمة لا تنتقل إلينا عالم الواقع، بل تشير إليه وتخلق صورة مجازية لهذا العالم"²، ولهذا فإننا نجد إيليف شفق تبرع في رسم تلك الصورة المجازية للمكان، بأبعاده الفلسفية والنفسية التي تضبط إيقاع الأحداث، وترمز إلى رموز خاصة .

ولذلك لا يمكننا الجزم بأن وصف الروائية لمدينة (قونية) أو (بغداد) أو (نورثامبتون) هو وصف لهذه المدن من الواقع الجغرافي، وإنما هو وصف للتعبير عن وظيفة فنية خاصة في البناء الروائي، فقد تحمل مدلولات مختلفة عن الموقع الجغرافي الذي يعرفه الناس أو قرؤوا عنه، فالروائية تسقط على تلك المدن رؤيتها العميقة، المعبرة عن زاوية الرؤية الفنية.

2.4 المكان الهندسي

وفيه يبرع الكاتب في الوصف الهندسي للمكان بكل أبعاده البصرية، فيصف ما تقع عليه العين منه وصفا دقيقا، وتبحث في تفاصيله الدقيقة، ويتضح ذلك في أثناء وصف الروائية لبيت (إيليا)، ومن اللوحات المميزة المعبرة عن المكان الهندسي وصفها لكلام كاتب رواية (الكفر الحلو) : بأنها قرأت رسالته الالكترونية، وهو يعيش في قرية من قرى غواتيمالا، وسكان هذه القرية يستخدمون تقويم شعب المايا، وأما الفندق الذي يقطن فيه شجرة تنتصب كالأمنيات المزخرفة بقصاصات من القمش بألوان مختلفة لا يمكن تخيلها"³، وهي هنا ترسم لوحة مكانية للقرية، وللفندق الذي يمكث فيه، للشجرة التي يكتبون الناس عليها قصاصات من الورق، ويربطونها بها. وهي وإن كانت ترسم معالم المكان بأسلوب تفصيلي فإن ذلك منسجم مع الأحداث والفكرة التي تريد إيصالها للمتلقي.

ويأتي ذلك في وصفها للمكان الذي كان يجب أن يخرج إليه شمس التبريزي فقد كانت تراه في البستان واقفا، مع نظرة إعجاب لشبكة عنكبوت، ولقطرات الندى التي تحط على زهرة متفتحة في الليل، وهو على ما يبدو من أولئك الذين يؤثرون الحيوانات والحشرات، لأنها تشكل إلهاما لديه من نوع خاص أكثر من المخطوطات والكتب⁴، وكأنني بها تريد أن ترسم من خلال المكان الهندسي معالم شخصية التبريزي التي تسمو بالطبيعة.

¹ سيزا يوسف، بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، (القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، 1978م)، 106.

² سيزا يوسف، بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، 108.

³ إيليف شفق، قواعد العشق الأربعون، 83.

⁴ المرجع نفسه، 100.

ومن اللوحات التي عبرت فيها الروائية عن المكان الهندسي قولها: " بفضل الفلاح الذي أوصلني إلى وسط المدينة، وجدت مكانا للإقامة لي ولحصاني. وبدا لي أن خان تجار السكر يلائمني. فمن بين الغرف الأربع التي عرضوها علي، اخترت الغرفة التي يوجد فيها أقل عدد من الأثاث، فقد كانت مفروشة بحصيرة للنوم، وبطانية متعفنة، وفانوس على وشك أن ينطفئ، وقطعة طوب مجففة بالشمس لاستخدامها كوسادة..."¹ وهذا المشهد التصويري للمكان كان على لسان شمس التبريزي في قونية، وهو يصف المكان بتفاصيله، فقد اختار غرفة وصف أثاثها، وكل ما فيها، ويبدو تماما أن هذه الغرفة التي اختارها تناسب نمط شخصيته الزاهدة، فالغرفة على ما يبدو متواضعة جدا، وأثاثها سيء، وهنا يتعاقب المكان بهذه الصفات مع صفات الزهد والتواضع التي يتميز بها التبريزي؛ فهو ليس كغيره ممن يبحثون عن الغرف الفاخرة، والأثاث المميز، فالغرفة وسيلة عنده للعيش، وليست غاية في حد ذاتها.

وفي وصفها لمدينة قونية على لسان التبريزي أيضا تقول: " كانت المدينة أشبه ببرج بابل. وكان كل شيء فيها يتحول باستمرار، يتشعب، يبرز لل سوء، ينتشر، يزدهر، ثم يذوب ويتفسخ ويموت، وفي خضم هذه الفوضى وقفت في مكان يسوده الصمت..."²

برعت الروائية في وصف المدينة بهذه الطريقة، وهي تعبر بلسان البطل عنها، والواضح أن وصفه لها لم يكن إلا صدق لداخله، وليس شرطا أن يكون حقيقة ماثلة واقعية، وقد استعملت في وصفها على الأفعال المضارعة التي تدل هنا على الحدث واستمراره، وقد تتابعت الأفعال من مثل: (يتحول، ويتشعب، ويبرز، ويزدهر، ويذوب، ويتفسخ، ويموت)، والملاحظ على هذه الأفعال أنها أفعال بصرية، بمعنى أنه وصفها بما يقع عليه بصره، وفي الوقت ذاته، هي أفعال تعبر عن رؤيته لها، وهي تعبير عن حالة الصخب التي يقتضيها استخدام الفعل المضارع، وقد أنهت المشهد بوقوف البطل في مكان يسوده الصمت؛ لأنه يريد أن يبتعد عن صخب المدينة، وهيه حال الزهاد وال دراويش.

ومن اللوحات المكانية ذات البعد الهندسي التي تستوقف القارئ قولها على لسان التبريزي أيضا: " كان هناك بيت متداع في أعلى الشارع الشديد الانحدار، سندت جدرانه أعمدة من الخيزران، وسقفه مغطى بالعشب"³، ويبدو هذا الوصف الهندسي الرائع للبيت ممثلا أيضا للفكرة التي يريد أن يصل إليها البطل، فالبيت المتداعي رمز للخطيئة، والانحدار أيضا رمز للسقوط الأخلاقي، واستناد البيت على جدران من الخيزران دليل على تداعي القيم، ولا تتركنا الكاتبة نتعب أنفسنا كثيرا حين تعلن بعد ذلك على لسان المرأة التي خرجت من البيت وهي أشبه بالرجال، ووصفها البطل بالخنثى، بأن ذلك البيت هو بيت للبغاء، ولا مكان لل دراويش فيه. وقد أرادت الروائية بذلك الوصول إلى إحدى القواعد الأربعين وهي: " إن القذارة الحقيقية تقع في الداخل، أما القذارة الأخرى فهي تزول بغسلها، ويوجد نوع واحد من القذارة يمكن تطهيرها بالماء النقي، وهو لوثة الكراهية والتعصب التي تلوث الروح. نستطيع أن نظهر أجسامنا بالزهد والصيام، لكن الحب وحده هو الذي يطهر قلوبنا"

3.4 المكان القيمي:

¹ إيليف شفق، قواعد العشق الأربعون، 159.

² المرجع نفسه، 160.

³ المرجع نفسه، 162.

وهو المكان الذي عبر عنه أحد الكتاب بقوله: " المكان وبصفه تجريبية تحمل معاناة الشخصيات وأفكارها ورؤيتها للمكان، وتثير خيال المتلقي فيستحضره بوصفه مكانا خاصا مميزا"¹

المكان بهذه الصفة هو المكان الذي تتفاعل معه الشخصية، وتقدمه للقارئ بصفات يسبغها عليه، إيمانا منها بدور المكان في خدمة القيم والرؤى والأفكار، ويصبح بذلك المكان عنصرا فعلا في صناعة الحدث، وفي بيان ما تصبو إليه الشخصية.

المكان القيمي هو الذي يعين القارئ على تلمس أبعاد الشخصية، وتفسير أقوالها وأفعالها، ولكننا لا نزعم هنا بأن وصف المكان وحده بقادر على أن يجلي لنا تلك الأبعاد، بل يعطينا طرف الخيط للغوص في مراد الشخصية من وصف المكان، وقد رأينا فيما سبق وصف الروائية لبيت البغاء، أو وصفها للصخب في مدينة قونية برأي البطل، وقد وقفنا عند رمزية ذلك الوصف.

المكان الروائي من غير تلك الرؤى يصبح مجرد مكان أو ثيمة، ويمكن أن يكون مساعدا للشخصيات ومفسرا لها، ووصف المكان وحده لا يمكن أن يكون كافيا، ولا يمكن أن يصنع المكان الروائي بتجلياته القيمية

وفي حديث التبريزي عن قونية نجد لوحة بليغة في وصف المكان المعبر عن قيم الشخصية ورؤيتها للحياة، وذلك في وصفها للمدينة على لسان التبريزي: المدينة تغط في نوم عميق، والحيوانات هادئة لا تريد أن تعكر صفو الهدوء، والإنصات لهدوء المدينة وهي تغفو يبعث في نفسه شعورا متناقضا بالحزن والسعادة، وهذه الحال الأثيرة عنده تجعله يتساءل عن تلك القصص التي تروى من خلف الأبواب، ويتساءل أيضا عن القصص التي يمكن أن يعيشها لو أنه اختار سلوك طريق آخر، ثم يعقب على كلامه بأن الطريق هو الذي يختاره، لا هو من يختار الطريق²، والروائية في هذا الوصف تعبر ببلاغة عالية عن المكان -وهو المدينة في هذا المشهد- أجمل تعبير، وقد علت فيه البلاغة علوا كبيرا حتى وصل إلى حد الشاعرية، وهي بذلك تعبر خير تعبير عن الموقف الشعاري الشفاف الذي يعيشه التبريزي في تلك اللحظة، وهو إلى جانب ذلك يأخذ بعدا نفسيا وفلسفيا للشخصية في نظريتها للمكان، والتعبير بهذه الطريقة يسحب البعد القيمي الصوفي إلى المكان، ويضفي عليه من روح المتحدث الدرويش، ولذلك نراه يكمل بقوله: بعد فقرتين من الحديث التواصلي العادي بقوله: " غمرني القمر بوهج شعاعه الدافئ. وبدأ رذاذ ناعم يهمني على المدينة، هيفا مثل وشاح حريري. شكرت الخالق على هذه اللحظة المباركة، وأسلمت نفسي بين يديه، وتذكرت أن الحياة هشة قصيرة، وتذكرت قاعدة أخرى: ما الحياة إلا دين مؤقت، وما هذا العالم إلا تقليد هزيل للحقيقة. والأطفال فقط هم الذين يخلطون بين اللعبة والشيء الحقيقي..."³، وبهذه القاعدة تبين لنا عمق الفكرة من خلال وصف المكان بالهدوء، والورعة، والشفافية، والسلام.

وحين يذكر (الرومي) عن أول لقاء له بالتبريزي يأتي بوصف ما يحيط به بتجليات واضحة بقوله: " إنه ليوم مبارك حقا، فقد التقيت شمس التبريزي. ففي هذا اليوم وهو آخر يوم من شهر تشرين الأول (أكتوبر) كان الهواء أكثر برودة، وهبت رياح أقوى، معلنة انتهاء الخريف. وكالعادة كان المسجد مكتظا بالمصلين في عصر هذا اليوم..."⁴، وها الوصف للمحيط إنما ينبع من

¹ غالب هلسا، *المكان في الرواية العربية*، (دمشق: دار ابن هاني، 1989م)، 8-9.

² إيليف شفق، *قواعد العشق الأربعون*، 226-227.

³ شفق، إيليف شفق، *قواعد العشق الأربعون*، 227.

⁴ المرجع نفسه: 229.

القيمة، وليس من وصف المكان، فقيمة اللقاء عظيمة ينتظرها (الرومي)، ولذلك يصف الجو بأجمل الصفات، ويعرج على المسجد واكتناظه بالمصلين، وهو ربط بين قيمة اللقاء، وروعة جوه.

5. جمالية الوصف التصنيفي والوصف التعبيري للمكان في الرواية:

الوصف هو تناول الأشياء في مظهرها الحسي وتقديمها إلى العين، ويمكن القول إنه التصوير بمفهومه المعروف الذي تلتقطه العيون وبه تتبدى الألوان والظلال والأشكال¹، ولكن التصوير اللغوي مختلف عن التصوير الحقيقي بالرسم، فالتصوير اللغوي أكثر قدرة على استحضار إحياءات كثيرة تتجاوز الصورة المرئية. وهنا يتحول المكان في الرواية من مكان واقعي إلى مكان خيالي، ذي أبعاد جمالية.

وهنا لابد من التفريق بين الوصف التصنيفي، والوصف التعبيري، " فالوصف التصنيفي يحاول تجسيد الشيء بكل حذافيره بعيدا عن المتلقي أو إحساسه بهذا الشيء، والوصف التعبيري الذي يتناول وقع الشيء والإحساس الذي يثيره هذا الشيء في نفس الذي يتلقاه، وأما الأول فيلجأ إلى الاستقصاء والاستنفاذ بينما يلجأ الثاني إلى الإيحاء والتلميح..."²

النص الروائي يتألف من مقاطع سردية وأخرى وصفية، فالوصف قد يقع على الأشياء الساكنة من مثل قول الروائية في وصف بيت (إبلا): فهي تعيش مع أسرتها، بولاية ماساشوستس، ومنزلها كبير، وهو مبني على الطراز الفيكتوري. ومع أن البيت بحاجة إلى بعض الترميم، فهو لا يزال بيتا رائعا، وهو يتألف من خمس غرف نوم، وثلاثة حمامات، تكسوه أرضية خشبية صلبة ناعمة، وفيه مرآب يتسع لثلاث سيارات، وله أبواب زجاجية واسعة، كما يوجد جاكوزي في الحديقة"³، ونلاحظ أن هذا الوصف الساكن خال تماما من عنصر الزمان، والغرض منه بيان طريقة عيش الشخصية، والمكان الذي تقطن فيه، مع الإيحاء بمستوى المعيشة من خلال المكان، ولا يمكن للرواية المعاصرة أن تسير إلى مصاف الإبداع دون وجود هذا العصر الوصفي المميز، وقد يكون في بعض الأحيان مؤديا إلى وظيفة سردية، فيصبح في هذه الحال خادما للسرد، وليس متقدما عليه. ومن الأمثلة على الوصف التعبيري قولها على لسان إحدى شخصياتها: " وفي صباح أحد الأيام، رأيت لونا مبهرا، بهيجا مثل أغنية جميلة، ينبعث من تحت أكوام الثلج. كانت أجمة مزروعة بالفصحة تتناثر فيها أزهار خزامى صغيرة. امتلأ قلبي بالبهجة..."⁴

عبرت الروائية عن: (المدن، والمنازل، والجوامع، والحانات، والأزقة، والصحراء...) وغيرها تعبيراً مميّزا خدم الفضاء الروائي، وهي أماكن حقيقية موجودة في الواقع، وهذا ما ينهجه الكتّاب الواقعيون غالبا، فاختيار أسماء حقيقية لهذه الأماكن يعطي للقارئ إحساسا بأنه يستطيع التحقق منها أو زيارتها، ولكن ذلك لا يعني مطلقا أن يكون وصفها لتلك الأماكن واقعيًا تماما، وسيصاب القارئ بخيبة أمل لو ذهب للتحقق من منزل أو زقاق أو شارع. " إذ إن مجرد خبرة الفنان بالمكان لا تجعله قادرا على إحيائه في كلمات، كما أن مجرد لصق لافتة بأن هذا المكان هو القاهرة لا يكفي لبث الحياة في التسمية"⁵ أما الأماكن التي لا تذكر الروائية أسماءها، فهي أماكن تستخدمها لخدمة السرد، وليس مطلوبا منها أمام القارئ أن يعرف اسم المكان، وقد وقع ذلك في وصفها للفندق الذ أقامت فيه في (بوسطن) بقولها: عندما وصلت (إبلا) إلى الفندق، كان يعترها توتر شديد، ولم يكن عقلها صافيا، وفي بهو

¹ سيزا يوسف، بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، 111.

² المرجع نفسه، 113

³ المرجع نفسه، 9

⁴ المرجع نفسه، 112.

⁵ سيزا يوسف، بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، 118.

الفندق، كانت توجد مجموعة من السياح اليابانيين الذين كانوا جميعا في السبعينيات من أعمارهم، وتتشابه قصة شعرهم حتى تكاد أن تكون واحدة. اجتازت (إيلا) البهو، وجالت بعينيها على اللوحات المعلقة على الجدران لكيلا تنظر في عيون الناس من حولها. لكن سرعان ما تغلب فضولها على خجلها، فما إن توجهت نظرتها نحو قاعة الاجتماعات، حتى رأته ينزر إليها...¹، وهي في وصفها للفندق لم تذكر اسمه، ولم تذكر منه إلا البهو، واللوحات المعلقة على الجدران، وغرفة الاجتماعات، وذلك لأن الروائية أرادت أن تسلط الضوء على الحدث والحال النفسية، أكثر من تسليطها على المكان، فالمكان هنا مجرد مكان وصلت إليه، ولا يعني لها الكثير، كل ما يعينها منه أن تلتقي بالرجل. حتى نظرها في اللوحات لم يكن من أجل التمتع بالفن، بل من أجل الهروب من نظرات الناس، وهنا – كما اسلفت- يكون المكان في خدمة السرد، وليس العكس.

قد يخلو الوصف من التفاصيل، ومرد ذلك أن الروائي يريد أن يلتهم الأشياء دون التركيز على التفاصيل، والجدير بالذكر أنه إذا كان الموصوف معروفا فإن إدخال البلاغة فيه من تشبيه أو استعارة يخرجه عن المؤلف، بعكس الموصوف غير المؤلف؛ فإن استخدام التشبيه والاستعارة يضيفان عليها عالما جماليا مميزا.

ومن أمثلة المؤلف في الرواية قولها عن الغرفة التي سكنتها إيلا في الفندق: "كانت الغرفة 608 مزدانة بصور جميلة ملونة بالأسود والأحمر والرمادي والبيج، وكانت دافئة وواسعة... ما إن دخلت الغرفة حتى اعتراها الشعور بالتوتر. فعلى الرغم من ديكور الغرفة الجميل واتساعها، والسرير الواسع القابع في وسط الغرفة، فإن وقوفها بجانب السرير جعلها تشعر بشيء من الحرج والذنب...²

وهي هنا تذكر رقم الغرفة، وألوان اللوحات، وديكور الغرفة واتساعها، والسرير الواسع، ولكنها لم تدقق بشكل الأثاث، أو بنوعه، أو بتفاصيله، وركزت على فكرة جمالها واتساعها؛ لأنه بطلتها لا تهتم لحظتها بالتفاصيل، فإتساع الغرفة يقابله ضيق روح (إيلا)، وجمال الغرفة لم يستهويها بسبب التوتر الذي يحصل لها.

6. جدلية العلاقة بين المكان والشخصية في الرواية:

المكان كما هو الحاضن للإنسان، فإنه في الرواية الحاضن الأساسي للشخصيات، وإن أي دراسة للمكان بعيدا عن الشخصية لا يعطي للبحث نتائج دقيقة، فضلا عن كونه حاضنا للشخصية فإنه مكمل لها، فالشخصية تستمد سماتها من المكان، والمكان يدلنا عن يعيش فيه، ضمن علاقة جدلية تكميلية، يكمل من خلالها كل منهما الآخر.

ولا يمكن للباحث أن يغفل قدرة المكان على التأثير على ساكنيه، وقد يكون له الأثر الكبير في تحديد ملامح الشخصيات وطبيعة أفعالها³، وإذا ما عرفنا أن الشخصية هي مدار المعاني، ومحور الأفكار⁴، وأنها لا يمكن أن تنشأ في الفراغ، فإن الروائي يحتاج إلى المكان ليحمله وعاء لتحرك شخصياته، ولذلك فإن المكان يحمل الدلالات والإشارات التي تكشف أسرار الشخصيات وأبعادها النفسية والاجتماعية.

¹ إيليف شفق، قواعد العشق الأربعون، 432.

² سيزا يوسف، بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، 434.

³ عبد الوهاب رعدان، المكان في رسالة الغفران أشكاله ووظائفه، (صفاقس، تونس: دار صامد للنشر والتوزيع، ط1، 1994م)، 68.

⁴ محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م)، 562.

العلاقة بين المكان والشخصية علاقة تأثير وتأثر، فقيمة المكان من قيمة المقيمين فيه والمتحركين في فضاءه، وكذلك قيمة الشخصية من قيمة المكان، ولا يمكن أن نقيس مقدار تأثير كل منهما أو تأثره بالأخر إلا في السياق الموضوعي للأحداث، فضلا عن أن الظروف المحيطة بالشخصية أحيانا تخلق صراعا بين الشخصية والمكان.

وعند العودة إلى المكان في رواية (قواعد العشق الأربعون) فإننا نجد أن الشخصية تتأثر بالمكان ونرى ذلك في وصف الروائية لمدينة بوسطن التي رأتها البطلة غنية بالألوان وناضجة بالحيوية، ولم تكن تراه سابقا هكذا، حتى إنها قالت لنفسها: هل كنت عمياء لا أرى جمال المدينة كل هذه المدة؟ فقد أمضى عزيز خمسة أيام في بوسطن، وكان يتناولان غداء بسيطا، ويزوران متحف الفنون الجميلة، ثم يتمشيان في حديقة بوسطن العامة...¹، ونحن هنا في علاقة نفسية خاصة مع المكان، فالمكان هو هو، ولكنه يتغير بتغير طباع الشخصية، ونظرتها إلى الحياة. وهنا ظهرت بوسطن بوصفها مكانا تعرفه وتألّفه مختلفا هذه المرة، وكأنه يعطيها ما يسمى بتبادلية الإيقاع النفسي، وقد أخذ المكان تأثيره من وجود عزيز فيه.

وحين يكون الحديث عن الزمن الماضي فهي تصف بيتا في سمرقند في القرن الثالث عشر الميلادي بأنه بيت كبير ذو فناء تكسوه الورود الصفرة المبرعمة، وتصف بعد ذلك البئر الذي في الفناء، وفيه أبرد ماء في الدنيا، وتصف الليلة بليلة صيفية في أواخر الحريف، وقد تكبد البدر صفحة السماء الصافية...²، وهذا المكان من صنع خيال الكاتبة، التي أرادت أن تقدم للشخصية التي تعيش في هذا المكان بهذه الروعة والتميز، فالمكان جميل يعبر عن روح صاحبه، والبئر في فناءه يعبر عن الحياة بتجلياتها المحلقة، فهذا البئر يحوي أبرد ماء في الدنيا، وأما اختيار اللون الأصفر للورود فلأنه اشد الألوان تعبيراً عن الفرح والإشراق والنورانية، وهو لون مثير للبهجة والسرور. وهي بذلك تقدم لصفات الشخصية بتجليات المكان الذي تعيش فيه، وهي شخصية (شمس التبريزي)، وعناصر هذا المكان: الجمال والحياة والإشراق والبهجة، وكلها صفات لشخصية شمس التبريزي الصوفي الزاهد.

وقد صرحت الكاتبة بتلك العلاقة التبادلية بين المكان والشخصيات بوصفها لبغداد، وأنها جوهرية، وقالت: لا يجب أن ننسى أن المدن تشبه البشر؛ فهي تولد، وتمر بمرحلتها الطفولة والمراهقة، ثم تشيخ، وفي النهاية تموت. أظن أن بغداد قد لغت الآن أواخر شبابها³، وهي بذلك تشير بطرف خفي إلى الغزو المغولي الذي حل ببغداد فحولها إلى بيوتها إلى ركام، وأهلها إلى موتى.

وفي تبادلية العلاقة بين المكان والشخصية نراها تتحدث عن حدث جرى مع شخصية شمس التبريزي بوصفها للشقاء الطويل القاسي، والبستان المتجمد مثل الجثة، وحتى تجمع بين هذا الوصف المكاني الحركي تستدعي تجمد شفثيه، وهو يسير المسافات الطويلة في الريف أملا بأن يرى شجرة مزهرة، ولكن الربيع لم يكن قريبا. وهنا يساعد المكان والطبيعة في رسم معالم الشخصية وتجلياتها، فيتحول المكان والطبيعة إلى صانع للانسجام الروحي والجسدي للشخصية. وكأن الكاتبة تريد أن تبني هذه الجدلية بتمكن عال.

¹ إيليف شفق، قواعد العشق الأربعون، 460.

² المرجع نفسه، 43.

³ إيليف شفق، قواعد العشق الأربعون، 71.

وفي مشهد رائع على لسان بطلها تجعله يرى لونا مبهرا، بهيجا مثل أغنية جميلة، وينبعث من تحت أكوام الثلج كأن أجمة مزروعة بالفصّة تتناثر فيها أزهار الخزامى الصغيرة. وهذه الطبيعة المكانية الحركية المتجددة صنعتها لتوحي بكوامن الشخصية، فاستدعت من خيالها هذه الصور المشرقة الرائعة لتعبر عن مكونات الشخصية.

7. جدلية العلاقة بين اللغة والمكان في الرواية

تعد اللغة أهم عناصر الرواية؛ فهي التي تحتوي العناصر الأخرى، ولا يظهر الاختلاف بين الروائيين إلا بأسلوبهم اللغوي الذي يختلف من كاتب إلى آخر، فاللغة هي صانعة المكان في الرواية، على عكس الأمكنة في الأجناس الفنية الأخرى، كالمسرح والموسيقا والسينما، وغيرها، فالمكان في الرواية يتشكل باللغة في الخطاب السردى¹، واللغة هي التي ترسم معالم المكان الروائي، وهو مكان لفظي، يختلف عن تلك الأماكن التي نركها بحاستي البصر والسمع²، ولذلك فالمكان الروائي هو مكان متخيّل تسهم اللغة في إظهاره للقارئ بحلّة تتبع الرؤى العميقة للكاتب.

أما شكل اللغة في إنشاء المكان في الرواية فيتبع رؤية الكاتب، فإما أن يكون سردا أو وصفا، وبالسرد يعرض الكاتب الأحداث والشخصيات عرضا موجها باللغة المكتوبة³، وأما الوصف فهو يعنى بتصوير الشخصيات والعمليات لتأسيس رؤية الكاتب الفنية⁴، ولا يمكن للغة أن ترسم المكان كما هو في الواقع، فربما تقترب من واقعية المكان، ولكنها إلى المتخيّل منه أقرب، فاللغة تنقل المكان من واقعيته إلى مكانه الذي يريد أن يحققه الكاتب. والمكان في الرواية هو محض إشارة إلى عالم روائي يرسمه الكاتب بكلماته، ليحفّز القارئ على تخيله، فالوصف انتقائي يندرج تحت غاية محددة هي خلق بعض العلامات الدالة داخل فضاء الرواية. ولكن كلامنا لا يعني أن الوصف ينفصل كثيرا عن السرد، ويصعب قبول فكرة الفصل بينهما واستقلالية كل منهما عن الآخر، وذلك لبنية الرواية العلانية التفاعلية، فهي تمثل شبكة من العلاقات المنسجمة والمتقاطعة⁵

ومن اللغة الوصفية التي تنتظر إلى المكان بوصفه مكانا هندسيا وصف الكاتبة لبيت (إيلا) بأنه منزل كبير مشيد على الطراز الفيكتوري. وهو يتألف من خمس غرف نوم، وثلاثة حمامات، تكسوه أرضية خشبية صلبة ناعمة، وفيه مرآب يتسع لثلاث سيارات، وله أبواب زجاجية واسعة، كما يوجد جاكوزي في الحديقة⁶، ونحن أمام هذه اللغة الوصفية التي تصور المكان، وكأنها تصوره بكاميرا فوتوغرافية، ويمكن للقارئ أن يرسم المكان في مخيلته بتفاصيله التي رسمتها الكاتبة: (الطراز الفيكتوري، والغرف، والحمامات، والأرضية الخشبية، والمرآب)، وهذا النموذج الوصفي للمكان يؤدي الوظيفة البصرية، مع الوظيفة التي تحقق معرفة طريقة عيش الشخصية، ومستوى معيشتها المادي، وهذه وظيفة تقليدية، تصنف الوصف تحت زخرف الخطاب في الرواية، بوصفه صورة أسلوبية، وغالبا ما يلجأ إليه الكتاب للتوقف والاستراحة من السرد، وهو سرد جمالي خالص⁷.

1 خالد حسين، *المكان في الرواية الجديدة الخطاب الروائي لإبوارد الخراط نموذجا، 1980-1997*، (دمشق: جامعة دمشق، سالة ماجستير 1988م)، 60

2 حسن بحراوي، *بنية الشكل الروائي*، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م)، 27

3 سمر روجي الفيصل، *الرواية العربية السوري*، 409.

4 إدريس الناظوري، *ضحك كالكاء*، (الدار البيضاء: المغرب، دار الثقافة، ط1، 1986م)، 217.

5 حسين، خالد، *المكان واستراتيجية الوصف في النص الروائي*، _ دمشق: مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، العدد 38، وزارة الثقافة، (2000م)، 226

6 إيليف شفق، *قواعد العشق الأربعون*، 9.

7 حسن بحراوي، *بنية الشكل الروائي*، 176.

وفي مشهد آخر يتحول المكان المتخيل إلى مكان شاعري باستخدام اللغة الشاعرية واستخدام التي تدل على ذلك، وذلك في وصفها لبيت ذي فناء كبير، تكسوه الورود الصفرة، وفيه بئر عميقة فيها أبرد ماء في العالم، ووصفها لتلك الليلة الخريفية التي يتكبد فيها البدر السماء الصافية.

وتركيز الكاتبة على هذه الأمور دون سواها في لغتها الوصفية الشاعرية وتكثيف المشهد ببعض كلمات كان لإمكان إيهام القارئ بحقيقية المكان، والتكثيف في الوصف، وهنا يخرج من كونه مكانا هندسيا إلى كونه مكانا موهما. وذلك بذكر تلك العناصر الدقيقة التي تريد أن توصلها للمتلقي من خلال المكان.

وهي تعبر بالوصف الشاعري في مشهد آخر تنقل فيه مشهدا في قونية جرى مع (الرومي) بقولها: كان البدر المتلألئ المكتمل يشبه لؤلؤة رائعة معلقة في السماء. نهضت من السرير ونظرت من النافذة إلى الفناء الذي يغمره ضوء القمر. لكن حتى رؤية هذا الجمال الرائع لم تخفف شدة ضربات قلبي أو ارتعاش يدي¹. إنها هنا تصف المكان بصورة تخيلية مشهدية شاعرية، وهي بذلك لا تريد أن تصف المكان، بل لتشير إلى ما تراه الشخصية من المكان، وما تعبر عن اللحظة الحداثيّة، وعن عالم الشخصية الداخلي.

• الخاتمة:

بعد رحلة شاقّة وماتعة في هذا الموضوع، وصل الباحث إلى نهايته، وقد أدرك من خلال البحث المستفيض أن مثل هذه الدراسة ضرورة من الضرورات الملحة على الساحة النقدية المعاصرة، وقد أتى البحث على تعريف القارئ بالرواية والروائية، ثم البحث في المفاهيم الكبرى فيها كمفهوم الجمالية، ومفهوم المكان الفني، وعرّج على إشكالية المكان بين الواقع والفضاء الروائي، فضلا عن دراسة أنواع الأمكنة، وجمالية الوصفين التصنيفي والتعبيري، وجدلية العلاقة بين المكان والشخصية، والمكان واللغة.

المكان أحد أهم العناصر في العمل الروائي؛ لأنه المكان الذي تجري فيه الأحداث، وتتحرك فيه الشخصيات، وربما في كثير من الأحيان يتحوّل إلى الفضاء الذي يحتوي العناصر الروائية مجتمعة. وأن الروائية سعت إلى إثبات فكرة أننا يمكن أن نعيش بالروح النابضة في أي إنسان حتى ولو تباعدت بيننا المسافات والأزمان. والروائي يعتمد الواقع بوصفه واقعا ممكن الوجود، وليس واقعا موجودا أصلا، فواقعية المكان عنده واقعية إمكان الوجود في الواقع، وليس الوجود بحد ذاته. وهو بذلك يخلق واقعا بديلا له خصائص فنية تميّزه.

ومما يميز المكان الفني الانزياح والتحوّل والنفي عن أمكنة الواقع؛ حيث يصبح للمكان خلقة أخرى في النص. والمكان في الرواية يؤدي دورا بارزا في اختصار السرد وعدم إطالته، بما يحتويه من إحياءات ودلالات تحملها تقنية التكثيف.

وتبين للباحث أيضا أن شكل اللغة في إنشاء المكان في الرواية يتبع رؤية الكاتب، والاختلاف بين الروائيين لا يظهر إلا بأسلوبهم اللغوي الذي يختلف من كاتب إلى آخر، فاللغة هي صانعة المكان في الرواية، على عكس الأمكنة في الأجناس الفنية الأخرى، كالمسرح والموسيقا والسينما، وغيرها. وأما المكان القيمي فهو الذي يعين القارئ على تلمّس أبعاد الشخصية، وتفسير أقوالها وأفعالها. وأنه من خلال المكان في الرواية يمكننا أن نتلمس معالم الزمان، وفق جدلية العلاقة بينهما، وحضور

¹ إيليف شفق، قواعد العشق الأربعون: 143.

المكان في النص الروائي حضور مهم؛ لأننا نعي من خلاله سلوك الشخصيات، وحالاتها الانفعالية مع المكان، وله سلطان على باقي المكونات السردية، وسلطانه عليها مرده إلى أنها جميعاً تخضع لقوانينه وخصائصه.

ويوصي الباحث في نهاية هذه الدراسة بأن تتعمق الدراسات النقدية حول الرواية كونها الفن الذي يتسبب الساحة الأدبية المعاصرة. وأن تدرس الآثار الأدبية التركية، مع بيان الصلات المهمة بينها وبين الآثار الأدبية العربية. وأن ينهض الباحثون بدراسات نقدية مقارنة بين الأدبين التركي والعربي، مع تسليط الأضواء على الأقلام التركية المعاصرة، ونقلها إلى القارئ العربي؛ وذلك لندرة الدراسات المتعمقة في هذا المجال، وقد نجحت بعض الأعمال الأدبية التركية في الوصول إلى ذائقة القارئ العربي.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- بحراوي، حسن، *بنية الشكل الروائي*، بيروت: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.
- بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م.
- بن سالم، عبد القادر، *بنية الحكاية في النص الروائي المغربي الجديد*، المغرب: دار الآمال، ط1، 1434هـ، 2013م.
- بهنسي، عفيف: *فلسفة الفن عند التوحيدي*، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1987م.
- التوحيدي، أبو حيان، ومسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب: *الهوامل والشوامل*، تح: أحمد أمين، وأحمد صقر، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1951م.
- ابن تيمية، أحمد، *مجموع الفتاوى*، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وابنه محمد، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 2004م.
- الجندي، إنعام، *الرائد في الأدب العربي*، بيروت: دار الرائد العربي، 1982م.
- جنيت جيران وآخرون، *الفضاء الروائي*، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: ط1، 2002م.
- حسين، خالد حسين، *المكان في الرواية الجديدة الخطاب الروائي لإدوارد الخراط نموذجا، 1980-1997*، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 1988م.
- حسين، خالد حسين، *المكان واستراتيجية الوصف في النص الروائي*، دمشق: مجلة المعرفة، العدد 38، وزارة الثقافة، 2000م.
- رغان، عبد الوهاب، *المكان في رسالة الغفران أشكاله ووظائفه*، صفاقس، تونس: دار صامد للنشر والتوزيع، ط1، 1994م.
- زعتر، حمادة تركي، *جماليات المكان في الشعر العباسي*، عمان: دار الرضوان للنشر والتوزيع، 2019م.
- شفق، إليف، رواية بنات حواء الثلاث، ترجمة د. محمد درويش، بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ط1، 2017م.
- شفق، إليف، *رواية بنات حواء الثلاث*، ترجمة د. محمد درويش، بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ط1، 2017م.
- شكير عبد المجيد، *الجماليات*، دمشق: دار الطليعة الجديدة، ط1، 2004م.
- العبيدي، حسن، *نظرية المكان في فلسفة ابن سينا*، مراجعة وتقديم: د. عبد الأمير الأسم، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1987م.
- عبيدي، مهدي، *جماليات المكان في ثلاثية حنا مينة (حكاية بحار- النفل- المرفأ البعيد)*، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ط1، 2011م.
- عز الدين إسماعيل، *روح العصر، دراسات نقدية في الشعر والمسرح والقصة*، بيروت: دار الرائد العربي، ط1، 1978م.

- العسكري، أبو هلال، *الفروق في اللغة*، دمشق: دار الرسالة العالمية، ط2، 2014م.
- الفيصل، د. سمر روجي، *بناء الرواية العربية السورية*، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1995 م.
- كمال عيد، *جماليات الفنون*، بغداد: دار الحرية، ط1، 1980م.
- مارك جيمينيز، *ما الجمالية؟*، ترجمة: شربل داغر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة والنشر، ط1، 2009م.
- مجموعة مؤلفين، *المعجم الوسيط*، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م.
- المناصرة، عز الدين، *شهادة في شعرية الأمكنة، مقدمة وخلفيات*، قبرص: *مجلة الحرية*، مج (3)، ع (372)، 1990م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، بيروت، د.ت.
- الناقوري، إدريس، *ضحك كالبكاء*، الدار البيضاء: دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1986م
- هلال، محمد غنيمي، *النقد الأدبي الحديث*، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م.
- هلسا، غالب، *المكان في الرواية العربية*، دمشق: دار ابن هاني، ط1، 1989.
- يوسف، سيزا، *بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ*، القاهرة: مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، ط1، 1978م.

DUA (AYET VE HADİSLERDEN DUA OKUMALARI-EVRÂD-I ŞERİFE), SERVER YAYINLARI, (İSTANBUL: SERVER YAYINLARI, 2022).

DUA (DAILY READINGS FROM THE QUR'ÂN AND HADITH-EVRÂD-I ŞERİFE), SERVER PUBLICATIONS, (ISTANBUL: SERVER PUBLICATIONS, 2022).

Arş. Gör. Emrullah Bolat

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

ebolat@agri.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7657-4460

Atıf Gösterme: BOLAT, Emrullah, “Dua (Ayet Ve Hadislerden Dua Okumaları-Evrâd-ı Şerife), Server Yayınları”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2023 (12), s.102-107.

Geliş Tarihi:

12 Haziran 2023

Kabul Tarihi:

20 Haziran 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: İlim ve amel bütünlüğünü dikkate alan bir yol olan tasavvuf, nefsin kötü hallerinden arındırılması amacıyla bazı ibadetlere özel ilgi göstermiştir. Zikir ve dua bu bağlamda sūfinin hayatında önemli bir yere sahiptir. Hadis rivayetlerinin tedvin ve tasnifiyle birlikte başta Hz. Peygamber aleyhisselama ait olanlar olmak üzere pek çok zikir ve dua, hadis edebiyatının özellikle konulu türde yazılmış eserlerinde müstakil ya da farklı başlıklar altında toplanmıştır. Bu başlıklardan mülhem değişik zaman ve dönemlerde gittikçe sistemleşen yapısıyla tasavvufi ekoller, zikir ve dua hususunda gereken titizliği göstererek bazı dua mecmuaları oluşturmuşlardır. Bu gayeyle hazırlanmış eserlerden birisi de tanıtım ve değerlendirmesini gerçekleştireceğimiz DUA (Ayet ve Hadislerden Dua Okumaları-Evrâd-ı Şerife) kitabıdır.

Anahtar Kelimeler: *Dua, Zikir, Evrâd.*

Abstract: Sufism, which is a way that takes into account the unity of knowledge and practice, has paid special attention to some worships in order to purify the soul from bad states. In this context, dhikr and prayer have an important place in the life of the Sufi. Along with the compilation and classification of the hadith narrations, many dhikr and prayers, especially those belonging to the Prophet (pbuh), have been gathered under separate or different titles in the works of hadith literature, especially written in thematic type. Inspired by these titles, Sufi schools, with their increasingly systematized structure in different times and periods, have formed some prayer journals (leaflets) by showing the necessary meticulousness about dhikr and prayer. One of the works prepared in this context is the DUA book (Daily Readings from the Qurân and Hadiths-Evrâd-ı Şerife), which will be introduced and evaluated.

Keywords: *Dua, Dhikr, Evrâd*

Dua (Ayet ve Hadislerden Dua Okumaları - Evrâd-ı Şerife) isimli eseri değerlendirmeye başlamadan önce aynı Nakşî-Hâlidî geleneğe bağlı olduğu bilinen iki önemli isme ait daha önce neşredilen dua kitaplarından kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

Osmanlı son dönem tekkelerinden Nakşî-Hâlidî Gümüşhanevî Tekkesi şeyhi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (1813-1893) tarafından üç cilt olarak yazılan *Mecmû'atü'l-ahzâb*, bu geleneğin en önemli eserlerindedir.¹ Eser, ayet ve hadislerden seçilmiş zikir ve duaların yanı sıra Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66), Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182), Şihâbuddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234), Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258), Muhyiddîn b. Arabî (ö. 638/1240), İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) vb sûfi şeyhler tarafından, usul ve âdâbı belirlenerek müritlerine okunmak üzere telkin edilen dua ve kasideleri içermektedir.²

Aynı dua mecmuası geleneğini devam ettiren, İskenderpaşa Camii imam-hatipliği yapmış olan Gümüşhânevî Tekkesi Şeyhlerinden Mehmed Zâhid Kotku'nun (1897-1980) düzenlemiş olduğu, Seha Neşriyat tarafından yayına hazırlanmış *Evrâd-ı Şerîfe* de zikre değerlidir.³ Bu kitapta haftanın her günü okunan giriş kısmı haricinde yedi güne ait bazı sûreler, sûrelerden seçilmiş ayetler, hadislerden seçilmiş dualar ile diğer peygamber ve sûfi şeyhlerin duaları bir araya getirilmiştir. Özellikle diğer peygamber ve sûfi şeyhlerin virdleri, yoğun bir şekilde kitapta yer almıştır.

Seha Neşriyat tarafından yayınlanmış bu eserin devamı niteliğinde, Gümüşhânevî tekkesi geleneğini de sürdüren tanıtımını yapacağımız 163 sayfadan oluşan “DUA” kitabı; gerek baskıları gerekse muhtevastaki yeniliklerle dikkat çekmektedir. İlk olarak kitapta sadece Kur'ân'ın bazı sûre ve ayetlerinin yanı sıra hadislerden seçilmiş dualara yer verildiği görülmektedir. Kitabın bu özelliğiyle daha geniş kitlelere hitap ettiğini; meşrep, mezhep, grup farklılığı söz konusu olmaksızın herkes tarafından okunabileceğini söyleyebiliriz. Cep, orta, büyük ve rahle boy olmak üzere dört ayrı türde Arapça, Türkçe ve İngilizce metinlerle lacivert, bordo, lila, yeşil ve turkuaz renklerde basımı yapılmış kitap, önceki baskılarına nispetle “Genişletilmiş içerik, sağlam ve şık cilt”, “Gözü yormayan ve parlamayan özel kağıt” ve “Günlük duaları rahat bulmak için fihrist kesimi” özellikleriyle oldukça kaliteli basılmıştır.⁴ Ayrıca eser, çağın ihtiyaçları dikkate alınarak android işlemci kullanan cep telefonları için

¹ M. Baha Tanman, “Gümüşhânevî Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/277-278.

² Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Mecmû'atü'l-Ahzâb*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2018). Eserin üç ciltlik diğer bir basımı için bk. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Mecmû'atü'l-Ahzâb*, çev. Osman Çakır (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021).

³ Mahmud Esad Coşan, “Mehmet Zahit Kotku”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 26/227-228.

⁴ Server Yayınları, “Dua (Evrâd-ı Şerîfe)” (Erişim 20 Haziran 2022).

uygulama indirme mağazası olan Google Play Store’da “DUA/Evrad-ı Şerife” adıyla ücretsiz ve aynı kaliteyle sunulmuştur.

Kitaba -kapağı dâhil- her günün evrâdından önce, varlığımızın başlangıcından nihayetine kadar bize eşlik eden Allah’ı hatırlatan Bakara Sûresinin 156. ayetinde yer alan; “الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ”, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aitiz ve (sonunda) yine O’na döneceğiz.” (istircâ) ifadesiyle başlanmasından, bu ayete özel önem verildiği anlaşılmaktadır. Ardından Muharrem Nureddin Coşan’ın yaklaşık bir sayfalık şükür, tesbih, tazarru içerikli yüksek farkındalıklı şu duası yer almaktadır: “Ey Rabbimiz! “OL” emrinle mutlak ve tek Yaratıcı olma sıfatına şahit olduk. Lütף u Kerem’inle müslüman ana-babadan doğduk, İslâm’la şereflendik. Nimetlerinle hayatın tadına vardık. Sana sonsuz hamd ü senâ olsun. Ey Rabbimiz! Bizi affet, mağfûrîn zümresine erıştır; yolundan ayırma, saptırma. Sen “Mülk’ün Sahibi”sin. Kusurlarımızdan dolayı bizi zillete düşürme. Bize hayırlı çıkışlar, yardımlar nasip eyle. Kuvvetimizi lütף u iradenle, sâdik, görünen ve görünmeyen kullarınla pekiştir, yolunda birleştir. Sana savaş açmışlara karşı galip, muvaffak ve muzaffer; Cennet içinde Cemâl’inle müşerref olanlardan eyle.”

Dua kitabının fihristinin ardından “Sunuş” ana başlığı, “Gayemiz” alt başlığında, insanın yaratılış gayesi, bu gayeye uygun olarak Kur’ân’a ve Hz. Peygamber’in sünnetine uyulması gerektiği, böylelikle Allah’ın insandan, insanın da Allah’tan razı olmuş bir şekilde huzura varılacağından bahsedilmektedir. Yine bu bölümde, yaşamı tümüyle ibadet olan Hz. Peygamber’in modellenmesi, hayatın Kur’ân ve Sünnet kaynaklı, vakit merkezli inşa edilmesi gerektiği de üzerinde durulan hususlardandır. Müslümanın günlük, haftalık, aylık ve yıllık ibadetleri arasında beş vakit namaz, Cuma namazı, ramazan ayı orucu, hac ve zekât, kurban kesme, bayram namazları gibi bazısı ay bazısı da güneş takvimiyle vakitlendirilmiş ibadetlerin yer aldığı; bunun yanı sıra bu ibadetlerin içerisinde veya müstakil olarak ifade edilmiş ibadet türünden pek çok dua ve zikrin Müslümanın hayatında vazgeçilmez bir yere sahip olduğu belirtilmektedir.

“İstikrarlı/Düzenli Dua” alt başlığında duanın fazileti, bazı ayet ve hadislerle işaretle ifade edilmekte, kitabın hazırlanış gayesini de özetleyen şu ifadeler yer verilmektedir: “Güçlü yönüyle dua, insanın fikri ve zihni gelişimini, duygularını, algılarını, davranışlarını, ruhi ve bedenî sağlığını değiştirebilecek etkilere sahiptir. Bu ibadetin nasıl yapılacağını kendisinden öğrendiğimiz Peygamberimiz sallallahu aleyhi ve sellem’in duaları özli ve kapsamlıdır, çoğunlukla da sosyal ve ahlâkî hedeflere yöneliktir. Sosyal bünyede görülebilecek zaafılar,

insanın şerefini düşüren cimrilik, korkaklık, tembellik gibi kötü huylar, fakirlik, zenginlik veya ihtiyarlığın yol açacağı ahlâkî çöküntü onun dualarında en çok sığındığı durumlardır.”

“**Dua Kitabı**” alt başlığında ise kitabın muhtevasıyla ilgili özet bilgilerin yanı sıra neden Cuma günü ile dualara başlanıldığı, bu duaların okunacağı zamanlar ve dualar okunurken takınılması gereken âdâba yer verilmektedir.

“**İşrak Vakti ve Namazı**” alt başlığı da kitabın önemli hususiyetlerinden birisidir. Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû Dâvud’un (ö. 275/889) *Sünen*’lerinde yer alan “*Kim sabah namazını cemaatle kılar, sonra güneş doğuncaya kadar oturup zikrullahla meşgul olarak vaktini geçirmeye devam eder, ardından da kalkıp iki rekat namaz kılsa; (böyle hareket eden mü’mine bu hareketi) tam tamına eksiksiz bir hac ve umre yapmış gibi ecir ve sevap kazandırır*”⁵ ve “*Hataları, deniz köpüğünden fazla bile olsa bağışlanır*”⁶ hadisleri zikredilerek, işrak vaktinin bu kitapta yer alan dualarla değerlendirilebileceği bildirilmektedir. Ayrıca bu bölümde işrak vaktiyle ilgili birtakım teknik bilgiler ve bazı ülkelerin senenin dört dönemindeki işrak vakitleri tablo halinde verilmektedir. Yedi güne ait duaların ardından kitabın sonunda “*namazları cemaatle kılmanın faziletleri*”, “*duanın faziletleri*” ve günlük yaşamda insanın içerisinde bulunacağı durumlara dair öneri dualar içeren “*muhtelif özel dualar ve faziletleri*” başlıklı hadislerden oluşturulmuş kısa bölümler yer almıştır.

Muhtevası özetlenen “**Sunuş**”tan sonra bir sayfalık “*Kur’ân Okumaya Başlama Duası*” ile dua kitabının her gün okunan kısmına başlanmaktadır. Bu duanın dipnotunda “*hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte ilim erbabınca kuvvetle tavsiye edilen ve geleneksel olarak yaygın bir dua*” olduğu kaydı düşülerek duanın istisna olarak kitaba alındığı belirtilmektedir. Bu duanın ardından sırasıyla Zümer Sûresinin Allah’ın rahmetinin genişliği ve tövbenin önemi konulu 53-62. ayetleri, Allah’ın isim ve sıfatlarından bahseden Haşr Sûresi 22-24. ayetleri ve Yâsîn Sûresi ile bir sayfalık şifa konulu ayetler gelmektedir. Yine bu bölümde salavât, tesbih, tahmid, tehlil, istiğfâr, tevekkül konulu duaların yanı sıra acizlik, tembellik, korkaklık, cimrilik, düşkünlük derecesinde yaşlılık, cehennem azabı, kabir azabı, zenginlik-fakirlik, mesih-deccal, yaşam ve ölümün fitneleri, borç altında ezilme vb hususlardan Allah’a sığınma içerikli ayet ve hadislerden seçilmiş sekiz sayfalık dualara yer verilmiştir. Ardından Allah’a en güzel isimleriyle dua etmeyi söyleyen Araf sûresi 180. ayeti ile el-Esmâu’l-

⁵ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, nşr. İbrahim Atve Avd (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Salât”, 412, r. 586.

⁶ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), “Salât”, 301, r. 1287.

Hüsnâ'nın sayısını bildiren meşhur rivayet 99 isimle birlikte nakledilmektedir. Her gün okunan bu kısımda yer alan *Salât-ı Tefrîciye* olarak bilinen, hadislerde yer almayan dua da ikinci bir istisna olarak esere alınmış, onun dipnotunda da “*Müslümanlar arasında meşhur bir salavât metni olan Salât-ı Tefrîciye, Salât-ı Tefrîciye-i Kurtûbî, Salât-ı Nâriye, Miftâh-ı Kenzi'l-Muhît olarak adlandırılmış, İmam Kurtûbî bu salavâta Tefrîciye adını vermiştir*” ifadelerine yer verilmiştir. Günlük okunacak kısım, el-Esmâu'l-Hüsnâ'dan sonra sabah-akşam okunması tavsiye edilen duaların yanı sıra yukarıda zikredilen muhtevada altı sayfalık dua seçkisiyle, okuduklarında kişiyi her türlü kötülükten koruyacağı Hz. Peygamber tarafından ifade edilen ihlâs, felâk ve nâs sûreleriyle sona ermektedir.

Kitaba, her gün okunan kısımdan sonra öneminden dolayı Cuma günü viridiyle devam edilmiştir. Cuma dahil haftanın tüm günlerine ait virdlerde, önce ayetler ardından hadislerden seçilmiş dualar yer almıştır. Kitap dikkatle incelendiğinde haftanın yedi gününde okunmak üzere toplanmış ayetlerin rastgele seçilmediği, aksine dinin önemli ilkelerine işaret eden ayetlerin bir araya getirilmesine özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Bu hususta Mehmed Zâhid Kotku'nun hazırladığı *Evrâd-ı Şerîfe*'nin örnek alınarak konulu bir seçkinin gerçekleştirildiği görülmektedir. Şöyle ki; Cuma gününe “*Hamd*”, Cumartesi gününe “*İstiğfar*”, Pazar gününe “*Tesbih*”, Pazartesi gününe “*Tevekkül*”, Salı gününe “*Selâmet/esenlik*”, Çarşamba gününe “*Tevhid/tehlîl*” ve Perşembe gününe de “*İltica/dua*” konulu ayetler yerleştirilmiştir.

Tüm evrâd boyunca hadislerden seçilen dualar, genellikle sahih hadislerin yer aldığı *Kütüb-i Sitte*'den alınmıştır. Rivayetlerin bu eserlerden en az birinde geçmiş olması esasının gözetildiği görülmektedir. Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ı, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i, Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-Kebîr*'i ve Hâkim en-Neysâbüri'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*'ı gibi eserlerden de dualar seçilmiştir. Kitapta yer alan dualar, zikredilen eserlerin “*Duâ, da'avât, zikir, isti'âze, kader, kıyâmu'l-leyl, edeb, salât, sehv, ikâme, enbiyâ, tefsîru'l-Kur'ân, ikâmetu's-salât ve's-sünne, mesâcid, cum'a, vitr*” vb. muhtelif başlıklarında yer almıştır.

Yayınevine iki öneriyle tanıtım ve değerlendirme yazımızı sonlandırmak istiyoruz. Hemen hepsinin Hz. Peygamber tarafından bir bağlamda dile getirildiği bilinen hadislerden seçilmiş duaların dipnotlarında; belki “*sebeb-i vürûdlarına*” dair kısa bilgiler aktarılmış olsa, eser daha yararlı olabilirdi. Böylelikle rivayetlerde yer alan duaların bağlamlarıyla ilişkilendirilerek kendi vaktinde okunması söz konusu olacak; günlük yaşamda insanın

içerisinde bulunacağı durumlarda söylenebilecek dualar artırılarak Allah'ın sürekli hatırlanması sağlanacaktır.

Gerçekleştirildiğinde faydalı olacağını düşündüğümüz diğer teklifimiz de bu eserde yer alan duaların ayrı bir çalışmayla şerh edilmesidir. Eserde yer alan dualar hadis musanniflerinin zikir ve dua haricinde ibadet ve inançlarla ilgili oluşturdukları başlıklarda da yer almakta, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili ifadelerin yanı sıra pek çoğunun Ehli Sünnet akidesinin çeşitli meselelerine dair deliller barındırdığı görülmektedir.⁷ Dolayısıyla yapılacak şerh çalışmasıyla, ilgili duaların derinlikli bir tefekkürle içselleştirilmesi söz konusu olacaktır. Önerdiğimiz hususta İslâm âlimi Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين* isimli eseri ile muhaddis Şuayb Arnavut'un (ö. 2016) takdim yazısıyla, Mâhir Mukaddim'in hazırlamış olduğu Selefilik akidesine uygun yorumların yer aldığı *اللآلى الزكية في شرح الأدعية النبوية* isimli eseri örnek olarak zikre değerdir.

Kaynakça

Coşan, Mahmud Esad. "Mehmet Zahit Kotku". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/227-228. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. İstanbul: el-mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddîn. *Ehl-i Sünnet İ'tikadı*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddîn. *Mecmû'atü'l-Ahżâb*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2018.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddîn. *Mecmû'atü'l-Ahżâb*, çev. Osman Çakır. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Server Yayınları. "Dua (Evrâd-ı Şerîfe)". Erişim 20 Haziran 2022. <https://www.serveryayinlari.com/dua-kitabi/>

Tahman, M. Baha. "Gümüşhanevî Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/277-278. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. İbrahim Atve Avd. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

⁷ Ahmed Ziyaeddîn Gümüşhanevî, *Ehl-i Sünnet İ'tikadı*, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 6-229.