SOSYOLOJİK AÇIDAN

Tasavvuf VE Laiklik

Prof. Dr.
ÂMİRAN KURTKAN

KUTSUN YAYINEVİ

SOSYOLOJİK AÇIDAN

TASAVVUF ve LAİKLİK

Prof. Dr. ÂMİRAN KURTKAN

Mayıs 1977

KUTSUN YAYINEVİ

P.K. 93 Fatih - İstanbul

Dizgi - Baskı :

Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, Cağaloğlu - İstanbul

Kapak :

Cemzi Matbaası

Dr. Sâdık Bilgiseven'e
en içten sevgilerim,
minnet duygularım,
ve teşekkürlerimle

(Genişletilmiş ikinci baskı)

İÇİNDEKİLER

Önsöz 1

Giriş 7

I — Konuya ait kısa bir açıklama 20
A) Kitapta güdülen üç ispat hedefi 20
B) Kavramların gerçek mânâlarının taşıdığı önem 22

II — İslâmî ve Tasavvufî vahdet prensibi ve XX. asra ait ilmî gerçekler 29
A) Tasavvuf nedir? 30
1 — Türk - İslâm kültüründeki tasavvuf anlayışı 30
2 — Yabancı kültürlerdeki tasavvuf anlayışı 38
B) Kendini bilme yolile cemiyeti tanımanın İslâmiyetteki izahı 39
C) Nazarî ve tatbikî sosyolojideki ve sosyal psikolojideki izah 82
1 — Nazarî ve tatbikî sosyoloji görüşleri 82
a) Nazarî sosyolojideki izahlar 82
b) Tecrûbî sosyoloji ve bütüncü görüş 91
2 — Sosyal psikoloji görüşleri 94
a) Sosyal psikoloji ve sosyoloji münasebeti 96

b) Davranış dinamiği, cemiyete uyumun şartları ve uyumsuzluk problemleri 117
c) Cemiyete uyum ve yüceltme konusunda birkaç mülâhaza 125
d) Tutumlar ve moral eğitim 129
e) Yükselme devri Osmanlı Cemiyeti ve bugünkü Türkiye için örnek olabilme vasfı 131
f) Bu günkü Japonya misâlî 138

D) Kendini bilme yolile cemiyeti tanıma usulü ilmî bir usul müdür? 145

E) Tasavvuf terbiyesinin sağlayabileceği sosyal faydalar 149
1 — İbadetin sosyalleştirilmesi 149
2 — Millî ve Milletlerarası istismarların önlenmesi 150
3 — Şahsiyetin geliştirilmesi 153
4 — Sosyal ilim ve din paralelliğinin sağlanması 154
5 — Tasavvufun işlediği dînî âkîdeler ile sosyal ilimlerdeki bazı kavramların münasebetinin anlaşılması 156
6 — Mezhepleşmenin ve mezhep ihtilâflarının önlenmesi 158
7 — Cumhuriyet inkilâbları ile İslâmın özü arasındaki paralelliğin açıklığa kavuşması 165

III — Sosyolojik bakımdan Lâiklik ve İslâm 167
A) Lâiklik tariflerindeki farklılığın İslâmî öz karşısında yok oluşu 167
1 — Dinî kaideler ve değişen sosyal hayat ... 172

2 — İslâm dinî resmî kanunlara ne mânâda temel teşkil edebilir? 173
3 — İslâmî öz'ün resmî hukuka temel olabileceğine dair sosyolojik ve tarihî deliller 186
a) Fonksiyonel ayrılma ve siyasî kültürel bütünleşme zarureti 187
b) Bey'at müessesesi ve Hilâfet 189
c) Medine site devletinin anayasası ... 194
d) Hükmü değiştirilen muamelât süreleri 195
B) Soyut İslâmî öz ve somut resmî hukuk 207

IV — Netice 209

ÖNSÖZ

Bu kitap dört ana görüşün meydana getirdiği bir temel üzerine inşa edilmiş fikirleri ihtiva etmektedir.

Bu temel görüşlerden birincisi, bir cemiyette, hasıla artışını temin edecek (emek, sermaye, tabiat varlığı gibi) maddî faktörlerin en uygun ölçülerle vuku bulan koordinasyonu ile, bunu temin eden teşkilâtlanma ve rasyonel zihniyet gibi fikrî unsurlar arasında mevcut ahengin, o cemiyetin sosyal gelişmesini temin bakımından kâfi olmadığı fikridir. Bundan ötürü sadece maddî ve maddeci görüşe yönelik fikrî unsurlar arasında ahenkli bir birleşim kurulmasını yeterli bulabilen sosyal ilimcilerin, hatta liberal temayüllü olsalar bile, Marx'dan mahiyet itibarile değil, fakat ancak derece farkı ile ayrılan kimseler sayılabilecekleri ifade edilebilir.

Şu halde, bizim benimsemiş olduğumuz ve kitabın konusunu da üzerine bina ettiğimiz fikre göre, maddî istihsal faktörlerinin en mükemmel tertibi ile, sadece böyle bir tertibin devamını sağlamaya yönelmiş fikrî kültür unsurları arasında ahenkli bir koordinasyon tesisini gözeten bir nizamlama, ancak kısa vadeli ve dar görüşlü bir sosyal politikadan ilham almaktadır ve moral unsurların iştirakini tam mânâsile dikkate almadıkça, uzun vadede iflâsa mahkûmdur. Çünkü, böyle bir sosyal politika, sağlam bir ilmî prensibi, yani bütün sosyal ve iktisadî unsurlar arasında optimal bir koordinasyon sağlama prensibini, moral unsurla-

rın da bu koordinasyona dahil edilmeleri zaruretini idrâk seviyesine kadar takip edemeyen ve bir noktadan sonra ilmî davranıştan ayrılma hatasını işleyebilen bir politikadır.

Kitapta kabul edilmiş bulunan ve müdafaa edilen ikinci ana fikir, (ahlâkî'nin, cemiyetten cemiyete ve zamanın şartlarına göre değişen müşahhas tatbikatına rağmen) her cemiyet için geçerli insan tabiatından ve cemiyetin ihtiyaçlarından doğan mücerret prensiplerin, İslâmî değer hükümleri açısından yapılacak bir tahlilinin asla geriye dönüş'ü *ifade etmeyeceği fikridir. Bununla ifade etmek istediğimiz gerçek, maddî kültür unsurlarında meselâ elektrik ışığından gaz lâmbasına, otomobilden kağnı arabasına geçişin geriye dönüş olarak vasıflandırılması lüzumuna rağmen, mânevî kültür unsurlarında ilerilik ve gerilik vasıflarının zamana bağlı olmadığı gerçeğidir. Mazide, batı âleminde demokrasinin ilk kıvılcımlarını 1215 lerde, ancak pek sönük bir şekilde İngilterede görebiliyoruz. Halbuki, İslâm Peygamberinin, kadınlara da rey hakkı tanımak suretile, Cumhurreisi seçme usulünü, daha VII nci asırda ortaya koyduğunu müşahade ediyoruz.*

Sosyoloji bize, dînî kıymet hükümleri karşısında onları bir realite olarak kabul eden bir müşahit gibi davranma mecburiyetini yüklediğine göre, hiç çekinmeden ifade edebiliriz ki, eğer bu gün dikta rejimi ile idare edilen bazı İslâm ülkeleri, mazideki mânevî kültürlerinden ilham alarak, küllenmiş kıymet hükümlerini yeniden canlandırıp, kültürlerinin özünde mevcut olan demokrasi nizamına geri dönecek olurlarsa, bunun bir gerileme hareketi sayılamıyacağı en açık bir gerçektir.

İşte, kitapta üzerinde durulan üçüncü ana fikir, İslâmın hem bütün zamanlar ve mekânlar için değer taşıyan, hem de maddî ve mânevî tatminleri dengeleyen ve muta-

savvuflar tarafından çok iyi işlenmiş bulunan ölümsüz felsefesini, yani öz'ünü, muamelâta ait lafz kalıbı halinde karşımıza çıkan şekil unsurundan ayırmanın ve laikliği de bünyesinde ihtiva eden bu öz'ün değerini sosyoloji ve hattâ sosyal psikoloji görüşleri ile ortaya koymanın, bugünkü Türkiye'nin bünyesi açısından son derece önem ve değer taşıdığı fikridir. Bu fikir zarurî olarak, kendi kültürümüzü, yani Türk - İslâm mânevî kültürünü, batı'nın ve komünist blok'un kültürleri ile mukayeşe noktasına bizi getirecek ve kendi kültürümüzün çok açık olan üstünlüğünü takdir idrakine ulaşmamıza yardım edecektir.

Dördüncü olarak, kitap, Kur'anın bazı âyetlerinin sosyolojik bir görüşle tefsir edilmesinin faydalı ve hatta zarurî olduğu görüşüne dayandırılmıştır. Şahsî yorumlarımızda Arapça bilenlerin yardımlarına, sırf lisan bilgisi bakımından müracaat edilmiş, fakat sosyolojik mânâlandırma tarafımızdan yapılmıştır. Bizim görüşümüze göre, Kur'anın, fert ve cemiyet münasebetleri bakımından tefsirinde sosyologlara düşen vazifeler vardır. Nasıl ki, bitkilerin, aşılayıcı rüzgârlarla çoğaldıklarını daha VII nci asırda belirten âyetlerin tefsirinde de ancak botanikçiler başarılı olabilirdi. Bunun gibi; fert ve cemiyet münasebetlerini ilgilendiren âyetleri tefsir etme işinde de dinî konuları tetkik etmiş sosyologlara görev düştüğünü kabul etmek zarureti vardır. Konunun ilim dışı olduğunu öne sürmek yersizdir. Din sosyolojisi her memlekette sosyolojinin bir dalı olarak mevcuttur ve bir çok batı kaynaklarında bazı değer hükümlerinin izahı bakımından İncil'e müracaat edilmektedir. Kaldı ki, batı'da din sosyolojisi fert ve cemiyet münasebetini sosyolojik bir yorumla İncil'de arama ve bu yorumu dinî hükümlerle kıyaslama işine yeterince alâka göstermemişse, olsa olsa, İncil'in bu türlü yorumlara müsait, zengin bir iç mânâya yeterince sahip olmayışının, bu alâka zayıflığının se-

bebini teşkil ettiği ifade edilebilir. Yoksa, değer hükümleri, genellikle hem dinî menşelidir, hem de sosyolojinin ana konularından biridir. Bundan ötürü, fert ve cemiyet münasebeti bakımından iç özelliği son derece ilgi çekici olan Kur'an'ın sosyolojik bakımdan yorumu, bizim için kaçınılmaz bir ilmî tecessüsün neticesini teşkil etmiştir.

Gerçi, kitabın birinci baskısına nazaran hayli genişletilmiş olan bu ikinci baskısında, İslâmı daha ziyade şeklî bir tarzda ele alma alışkanlığına sahip olanları incitmekten kaçınma hususunda azami gayret sarfedilmiştir. Meselâ birinci baskıda, sadece bir yerde İslâm peygamberinin isminden önce «hazret» kelimesine her nasılsa yer verilmemiş olması dolayısile şifahen yapılmış olan ikazlar, bu defa gözönünde tutulmuştur. Fakat, hemen belirtilmesi gerekir ki, dikkatli okuyucuların çok iyi farkedecekleri gibi, bu kitap baştan sona kadar, İslâmiyetin öz'üne ilmî bir bakışla bakmaktan duyulan büyük bir hayranlığın ifadesidir. Böyle bir takdir seviyesine ilmî açıdan yönelebilmiş bir yazarın (ölümsüz bir âkideyi müdafaa eden ve müdafaası şimdiye kadar sosyal ilimlerin buluşları ile daima doğrulanmış, tasdik edilmiş olan) İslâm Peygamberinin ismine ilâve etmek lüzumunu duyacağı hiç bir büyültücü sıfat yoktur. Okuyucuların bunu şimdiden bilmeleri, İslâmın şekli özelliklerini değil, fakat özünü ve cevherini ele alan bu kitabı, kendi zihniyetleri açısından okunmaya değer bulup bulmayacaklarına peşinen bir karar vermeleri bakımından da herhalde faydalı olacaktır.

Aslında bu öz, bütün insanlığın alâkasını çekmeye lâyıktır. Çünkü, tarihçilerin insanlık tarihini, içinde bulunduğumuz çağ müstesna olmak üzere, hepsi geçmişte kalan ve yaşanıp idrâk edilmiş bulunan belirli çağlara taksim ettikleri malûmdur. Ancak, tarihin akışını, insanın insan tarafından hor görüldüğü, istismar edildiği ve hatta haksız yere öldürüldüğü bir ilk çağ ile, bütün bu tatbikatın terkedile-

rek insanlar arasında sadece işbirliğine yer verilen «hakiki insanlık safhası» diyebileceğimiz ikinci ve son çağ olmak üzere ikili bir tasnif halinde ele almak isteseydik ve sırf gerçek mânâda insanlığa yönelme kriterine göre bir tarihi çağlar taksimatı yapma arzusuna kapılsaydık, herhalde bütün insanlık âlemi olarak, hâlâ birinci çağdan ikinciye geçemediğimizi itiraf mecburiyetinde kalırdık. Gerçi, ikinci çağa bir varış olarak gösterebileceğimiz İslâm kültürünün saf ve aslî değerlerinin ortaya konduğu ve benimsendiği bir devir idrâk edilmiş, fakat bu devir maalesef kısa sürmüş ve mevzii kalmıştır. Böylece, kendi dinlerindeki tevhîd (yani bütünlük) âkidesini zaten bozmuş ve hangi sistemde olurlarsa olsunlar, istismar etmekten ve edilmekten kurtulamamış olan diğer dinlere mensup topluluklardan başka, İslâm toplulukları da yer, yer, İslâmın bütünlük âkidesi'nden ibaret olan özünü, sosyal hayattaki tatbikatı itibariyle ya kendiliklerinden terketmiş, ya da terketmek mecburiyetinde bırakılmışlardır.

İşte, bu kitap, söz konusu olan İslâmî özü, lâikliğe uygunluğu ve dünyevî terâkkiye paralelliği açısından, tasavvufî görüşlere göre ve sosyolojik bir tefsirle değerlendirme gayesini gütmektedir. Bu bakımdan İslâmın özüne vâkıf bulunan ve onun tasavvufî gerçeğini takdir edebilen kimseler tarafından kitabın, hiç olmazsa okunmaya değer bulunacağını ümit ediyorum. Mamafi İslâm'ı münhasıran cennet'e ulaşmak için bir vasıta sayanların, dünya ve ahiret ayırımının sun'i bir ayırım olduğunu idrâk edemeyenlerin, cemiyetlerin islâhını bizzat insan'ın islâh edilmesi problemlerinden apayrı bir mesele olarak düşünebilenlerin ve ilmî ilerlemenin mânevî ilerleme ile birlikte olmadan da insanlığa hayır getirebileceğini zannedenlerin ve bu türlü düşünce ve zanlarını sâbit fikirler halinde muhafazaya azmetmiş olanların, kitabı okumaya zahmet etmemelerini tavsiye ederim.

Kitap, Kubbealtı Akademik Cemiyetinde verdiğim iki konferansın genişletilmesinden meydana geldiği için, bana bu vesileyi bahşeden söz konusu cemiyetin mensuplarına teşekkür borçluyum. Keza sualler tertiplemek suretile, bana açık görünen bazı noktalarda okuyucu için konuyu müphem bırakmaktan kurtulmama yardım eden bütün soru sahiplerine müteşekkirim. Ayrıca, kitabın basılmasını temin eden Kutgu'a da teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

Âmiran KURTKAN

GİRİŞ

Elinizde bulunan bu kitapta statik - tatbiki araştırma usullerine yer verilmiş değildir. Çünkü, kitap, fert ve cemiyet münasebetlerinin din sosyolojisi açısından işlenmesi gayesile yazılmış olduğundan, dinî menşeli kıymet hükümlerinin tahliline dayandırılmış ve bu tahlilin doğru olarak yapılabilmesi için Kur'an hükümlerinin tasavvufî bir görüşle ele alınması zarureti hasıl olmuştur. Kur'anın din sosyolojisi bakımından tetkiki, bilhassa İslâmiyetin özünü teşkil eden birlik (bütünlük) akîdesinin aynen mutasavvıfların izahlarına uygun bir şekilde Kur'anda yer aldığı hususunu müşahede etmemize imkân vermiştir. Bu müşahade neticesinde tasavvufun, İslâm felsefesi olmaktan ziyade, aynı zamanda, doğrudan doğruya Kur'anın hükümlerini ve İslâm'ın özünü aksettiren bir tefsir akımı olduğu neticesi hâsıl olmuştur.

Şu izahattan da anlaşıldığı gibi, kitabın hazırlanmasında İslâmiyetin Tasavvufî derinliğinden habersiz bulunan mü'min fertlerin fikrine müracaat ederek elde edeceğim cevapları tatbiki araştırma usulleri ile işleyebilmem mümkün değildi. Keza, fert ve cemiyet münasebetlerini ilgilendiren meseleleri ve meselâ lâikliği münhasıran Hıristiyan menşeli Batılı yazarların tesiri altında idrâk eden, fakat kendi millî kültürünün kıymet hükümlerine göre onu değerlendirip kendi orijinal kanaatine varamamış bulunan bazı aydınlarımızın düşüncelerine dayanan herhangi bir araştırmadan, (bir anketten) de fayda bekleyemezdim. Sözünü ettiğim

bu her iki gurubu teşkil eden fertlerin hiç biri benim görüş ufkumu genişletebilecek bir tesir ve role sahip olamazlardı. Hatta, bu kitabın konusuyla ilgili düşüncelerimi doğru bir istikamete yöneltip sağlam bir muhakeme zinciri kurabilme teşebbüsüne giriştiğim zaman, kendimi de, bir taraftan İslâmın ve Kur'ânın (iç mânâsını örten) dış mânâsının şimdiye kadar tesiri altında kalmış bir fert ve diğer taraftan da Batılı düşünce akımlarından geniş ölçüde tesir almış bir aydın olarak kabul ettim ve ilk iş olmak üzere, tıpkı Descartes'in metodolojik misâlinde olduğu gibi, elma sepetindeki çürük elmaları sağlamlarından ayırabilmek için önce sepeti boşaltmak gerektiğini idrâk ettim. Böylece zihnimi bu konudaki sathî inançlarımla, yabancı kültürlerden edindiğim tesirlere göre şekillenmiş ilmî telâkkilerimin hepsinden imkân nisbetinde boşaltmaya çalıştım.

Gerçi, bu boşaltmanın bir hududu olduğunu biliyor ve bu noktada Descarter'den ayrılıyordum. İşte bundan ötürü sâbit sebep - netice münasebetlerinin her yerde ve her zaman ilim olduğunu ve buna ulaşma yolunun ise her cemiyette ve her kültürde aynı metodoloji olması gerektiğini hiç bir zaman hatırımdan çıkarmadım.

Bütün bu hususlar gözönüne alınarak kitapta denenmiş olan usul, fizikî ilimlerdeki tecrübe kavramına yaklaştırılmış bir tarzda, tarihî tekerrürlere (yani tekrarlanan sebep - netice münasebetlerine) tatbik edilen aktif müşahade usulüdür. Bu usulü takip edebilmek için İslâm Peygamberinin mensup olduğu Arap Cemiyeti dahil olmak üzere, çeşitli cemiyetlerdeki ve onlara ait sosyal ilimlerdeki değişmeler bakımından, tarihe, önce bir pasif müşahade sahası olarak baktım. Bu bakış, hiç bir idare edici fikr'in (hiç bir faraziyenin) ışığı altında, her hangi bir sâbit sebep - netice münasebeti arama cehdine dayanmayan pasif bir bakıştı. Böyle, pasif bir müşahadeden sonra cemiyetteki değiş-

meler karşısında sosyal ilimlerde meydana gelen değişmelerin aldığı istikametin bir tefsirini yapmak imkânını elde ettim ve bu tefsirle birlikte, XX nci asırda ortaya çıkan *sosyal gelişme* kavramının, mânevî ve maddî hedefler arasındaki ahengi ve cemiyetteki bütünleşmeyi, pürüzsüz bir sosyalleşmenin vazgeçilmez şartları olarak öne sürdüğünü dikkate alıp, bazı tarihi çağlardaki ve zamanımızdaki sürtüşmelerin bu ahenksizlikten doğabileceği sezgisine ulaştım. Bu sezgi, cemiyet ve insan münasebetini düşünmeme yol açtı ve insanın gerçek mânâda insan (yâni, hayvanî egoizmini frenleyebilmiş insan) olabildiği ölçüde, cemiyetin de anarşiden uzak ve atomlarına ayrılma durumundan kurtulmuş, gerçek mânâda cemiyet olabildiği düşüncesini bana telkin eden Türk - İslâm Tasavvuf felsefesindeki *cemiyeti kendinde bulan insan* kavramını dikkate almaya beni sevketti.

Bundan sonra, İslâm olan ve olmayan bütün cemiyetlerdeki sosyal realiteyi izah eden görüşlerin geçirdiği değişmeleri yeniden müşahade ederken, artık tarihî çağları bir faraziyenin ışığı altında aktif bir tefsir ve muhakeme ile değerlendirdim. Böylece, tarih karşısında, fizikî müşahade yapan bir tecrübeci gibi, aktif bir tutum (yani hâdiseleri faraziye açısından seçip değerlendirmeye imkân veren bir tutum) takınabilme imkânını elde ettim. Müşahedelerimin neticesi kitapta izah edilmiş ve ulaştığım kanaat (kanun vazıı ve kanunu tatbik edenler de dahil olmak üzere) insanların genellikle, gerçek mânâda insan olma ahlâkına ve hem tabiatın, hem de sosyal âlemin sırlarını ilim yolile bulma cehdine sahip bulunduğu cemiyetlerde, tevhîd (yani cemiyetin bütünlüğü) inancının yer edebildiği ölçüde, lâik hukukun da İslâmî özü (yani tevhîd âkidesini) kuvveden fiile geçirmekten başka bir şey yapmadığı ve böylece İslâmın, özü itibarile, lâik hukukla tam mânâsile paralel olabildiği fikrinden ibaret olmuştur.

Gerçi, kitapta takip etmiş olduğum ve esasını yukarıda izah ettiğim metod, iki bakımdan tenkid edilebilir.

Evvelâ, bu metodun esas itibarile tarihin tefsirine dayandığı ve tatbikî araştırmadan ziyade doktrinel bir muhakemeden ibaret olma karakterini taşıdığı, ikinci olarak da, bu tefsirin, bunca tenkidlere mâruz kalmış olan «tabiî hukuk» doktrininin yeniden canlandırılması neticesine ulaşmış bir tefsir olduğu öne sürülebilir.

Bu muhtemel tenkidlerden evvelâ birincisinin cevabını verebilmek için sosyolojideki statik ve tatbiki araştırmaların kudretlerinin hangi hududa kadar uzanabildiğini sormalıyız. Tatbiki - Statik araştırma metodunu (bunun, her derde devâ olduğu kanaatini mutaassıp bir kanaat halinde taşıyarak) benimsemiş bulunan bazı aydınlarımız, genellikle Batı Avrupa ve Amerikan sosyolojisinde göze çarpan ve yine aynı sosyoloji çevrelerinin diğer bazı mensuplarınca noksanları belirtilen bu metodu aşırı ölçüde benimseyerek nazarî - doktrinel muhakeme usûlünü sosyolojiden çekip atma temayülüne kendilerini kaptırmış olabilirler. *İşte, bu türlü düşünen* sosyal ilimcilerimizin kullandığım metoda karşı takınabilecekleri şüpheci tavrı önleyebilmek için onlara yine statik araştırma metodlarına büyük bir vukufla hâkim olmuş bir Amerikalı sosyoloğun (Sorokin'le işbirliği yapabilecek kadar aynı zamanda nazarî çalışma sahasında da emek sarfetmiş) Carle C. Zimmerman'ın bazı cümlelerile cevap vermek istiyorum. Adı geçen sosyolog, bundan on sene önce İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesince davet edilmiş ve ikinci sınıfta verdiği (sonradan kitap halinde *bastırılan) derslerini tercüme etme fırsatı da bana verilmiş*ti. Fakülteler Matbaasında, İktisat Fakültesi neşriyatı arasında bastırılan ve «Yeni Sosyoloji Dersleri» ismini taşıyan bu kitapta Zimmerman (sf. 91 de) şu fikirleri öne sürmektedir.

«XX nci yüzyılda fizikî ilimler, yeni hipotezler geliştirdi, lâkin, eskilerin iyi taraflarına dokunmadı. Bir doğru çizgi, artık iki nokta arasındaki en kısa uzaklık değildir. Fakat biz cetvel ve gönyeleri, uydukları her yerde, kullanmağa devam ediyoruz. Sosyolojide buna benzer bir değişiklik henüz gerçekleşmemiştir. Tek çizgi üstünde gelişmeci sosyal değişme hipotezlerinin açık hatalarının yarattığı hayâl kırıklığı sebebiyle, sosyolojinin önde gelen çığırlariyle hemen büsbütün statik bir sosyolojiye döndüğü iddia edilmektedir. XIX ncu asrın gelişmeci ve değişmeci sosyolojisinde doğru sayılan ne varsa yığın halinde terkedildi. İngilizcede denildiği gibi, bebek, yıkandığı suyla birlikte atıldı.»

Böylece değişmeyi izah eden nazarî sosyolojinin, yani cemiyetin bütünündeki değişmeleri sadece statik bir metodoloji ile kavranması mümkün olmayan tefsir ve izah konuları olarak gören ve metod bilgisinin kolaylığına kıyasla son derece zor olan aklî muhakemenin (sosyolojiden hiç bir zaman koparılması mümkün olmayan bu zor ve şerefli işin) müdafaasını yaparken Zimmermen şu fikirleri naklet-mektedir :

«XX nci asrın cemiyeti çok karmaşık ve şaşırtıcıdır. Bu durum, bir çok sosyoloğun, büyük meselelerden kaçınması neticesini doğurmuştur. Bu gibi kimseler, olup biteni açıklamakla uğraşacak yerde yalnız sosyologlar için yapılmış bir sosyoloji'ye yönelmişlerdir. Bu, yalnız sosyologlar için yapılmış sosyoloji'nin bir çok hususiyetleri vardır. Bilhassa aşırı muğlaklık; aynı düşünceler için durmadan yeni kelimeler yaratmak; ayıklanmadıkça yeni bir şey ifade etmeyen ve akıl karıştıran matematik modeller ve karışık istatistikler kullanmak; son olarak, daha kolay bir iş olan, içinde yaşanılan durumun tasvirine kayarak, değişme gibi problemlerden (bunların nazarî izahından) kaçınmak» (sf. 91).

Şu halde, bu tip sosyoloji, tıpkı ağır bir problemin cebirle çözümüne benzeyen, fakat matematiğin tatbik edilemiyeceği (metod'dan ziyade muhakemenin rol oynayacağı) meselelerde âciz kalan «zahmetsiz sosyoloji»dir.

Zimmer'man'a göre (sf. 92). «Bazı memleketler şimdi artık Amerika'dan almış oldukları sosyolojinin düşük kalitesinden şikâyet etmektedirler. Şu veya bu sebepten XX nci asırda sosyologların çoğu, hemen tamamen tasvirci yapı sosyolojisiyle ilgilenmiş ve daha zor bir saha olan sosyal değişmeleri ihmal etmiştir. Bu, bir başka bakımdan, hayatın daima hareket ve değişme halinde olması yüzünden, yaşayan gerçeğe dokunmadığı için yanlış bir sosyolojiye kandırılış demektir. Cemiyet için bundan çıkan netice, iyi bir sosyolojinin bu çetin asrı ele alışta, insana sağlayabileceği önderliğin eksik kalmış olmasıdır.»

Zimmerman'ın kitabını yazdığı tarihten sonra nazarî sosyolojiye tekrar bir genel yöneliş ortaya çıkmıştır. O halde, sosyal değişmelerin hemen her yerde bütünlükten uzaklaşma, parçalanma ve cemiyette adetâ bir atomize olma temayülü şeklinde karşımıza çıktığı XX nci asrın son yıllarında nazarî sosyolojiye ve bilhassa sosyal bütünleşmeyle veya (daha geniş bir çerçeve içinde ele alınırsa) sosyal gelişmeyle ilgili olmak üzere istikbale yöneltilmiş teorik izah ve tasarılara yeniden dönme temayülünün ortaya çıkmış olması sevindirici bir işarettir. Bu, nazarî izah ve tasarılara yönelme temayülünün canlanışı, sosyolojinin hem aslî fonksiyonlarından biri ve en önemlisi olan, tarihten ilham alıcı nazarî muhakemeden hiç bir zaman koparılamıyacağını, hem de, cemiyet ilminin, ahlâkî'nin dışında kalıp, ahlâkî'ye yönelen izahlardan ve tasarılardan müstakil olamıyacağını ortaya koymuş bulunmaktadır. Bu noktada muhtemel ikinci itiraz konusuna gelmiş olmaktayız.

Kitapta kullandığım metoda yapılması muhtemel olan

ikinci itiraz, şimdiye kadar bazı tenkitlere mâruz kalmış bulunan tabii hukuk doktrinini yeniden ele almış ve adetâ müdafaa etmiş olmama yöneltilebilir. Gerçi, bu itiraz, görünüşte doğru ve haklıdır.

Fakat, şu noktayı hemen belirtmem gerekir ki, az evvel söz konusu edilen «sosyal gelişme» kavramı son yılların sosyoloji literatüründe sık sık rastlanan kavramlardan biri olup, ferdî gelişme ile cemiyetin gelişmesini paralel hale getirme, yani hem fert, hem cemiyet için daha iyi ve âdil şartları sağlama, rasyonelliği arttırarak maddî kültür unsurlarında bir serpilmeye imkân verirken bundan bütün sosyal sınıfların mâkul bir ölçüde ve adilâne bir şekilde faydalanmalarını ve orta sınıflaşmayı temin etme ve bu neticenin husulünü kolaylaştırmak üzere insanın yaratıcılığını arttıracak mahiyette beşerî münasebetleri (yani maddî ve mânevî hedefler arasında denge sağlayan, birini ötekine feda etmeyen münasebetleri) teşvik etme gibi unsurları bünyesinde toplayan bir kavram olarak ele alınmaktadır. Sosyal gelişme kavramını tahlil ederken bu unsurları ele alan sosyologlar, ister istemez cemiyetin her zamana ve mekâna tatbik edilebilecek durumda ve cemiyet olarak devamını ve bütünlüğünü sağlamaya yarayacak mahiyette olan bir takım ahlâkî değer hükümlerine dayandığı gerçeğini de kabul etmektedirler. Aksi vâki olsaydı, cemiyet hayatını yaşamaya niçin devam ettiğimiz sorusuna mâkul bir cevap bulabilmek hakikaten müşkül olurdu.

Gerçi, tarihte, meselâ orta çağın feodal cemiyetinde veya işçi sınıfının henüz teşkilâtlanmadığı ilk sınaî kapitalim devri cemiyetlerinde sathî veya görünüşte kalan bir bütünleşme vardı. Fakat bu bütünleşmeyi sağlayan kıymet hükümleri, bütün sosyal tabakalar bakımından, insanla cemiyeti aynı bütün'ün iki veçhesi telâkki etmeyen kıymet

hükümleriydi ve bu cemiyetler çözülüş sebeplerini kendi içlerinde ihtiva eden sistemlere dayanan cemiyetlerdi.

Şu halde, her cemiyete ve her zamana tatbik kabiliyeti olan ve maddî hedeflerle mânâ hedeflerini dengeli bir hale getiren bir değer hükümleri sistemi bulabilme cehdi, sosyolojiyi ahlâkî'ye yaklaştıran (ve ilimden uzaklaştıran) bir temayül olmayıp, tam tersine olarak onu bütün zamanların ve mekânların sosyal gelişme şartlarının müşterek ve soyut özünü bulmaya ve bunu somut cemiyetlerin şartları ile kıyaslayarak bir gelişme ve sosyal plânlama politikası çizmeye muktedir kılabilecek ve bu vaşfı ile de onu fizikî ilimlerin karakterine yaklaştırarak pozitif ilim haline getirebilecek bir cehd, bir gayret ve atılım olarak vasıflandırılabilir.

Nitekim, son zamanlarda sosyal gelişme kavramını işleyen ve fert ile cemiyet arasında bir ahengin kurulmasına imkân vererek ferdin yaratıcılığının, maddî doygunluk noktasından sonra da devamını sağlayacak mânevî hedeflerin önemini belirten fikirler, artık sosyolojinin (hiç olmazsa sosyal gelişme kavramının tahliline hasredilmiş metinler içinde) tabii hukuk fikrinin eskisi gibi hor görülmediği bir saha haline geldiğini göstermektedir.

Kaldı ki, tabii hukuk doktrinine şimdiye kadar yapılan itirazların genellikle batı menşeli olması da bizi ayrıca düşünmeye sevkedebilecek önemdedir. Acaba niçin böyle olmuştur? Gerçi doktrinin kurucusu ve geliştiricisi durumundaki sosyologların da, batılı oldukları öne sürülebilirse de, Doğu'da, bilhassa İslâm âleminde, böyle bir fikrî sosyolojik bir nazariye olarak öne sürmeye ihtiyaç olmadığı meydandadır. Çünkü bu nazariye ve onun müdafaa edebileceği kıymet hükümleri zaten, cemiyetin, bütün insanlığın ve hatta kâinatın bir bütün teşkil ettiği esasına dayanan tevhid âkidesini temel fikir halinde (bir îman kâi-

desi olarak) işleyen ve tevhîde aykırı hukuku tabii hukuk saymayan İslâmiyetin özünde mevcuttur. Böyle olunca, İslâm âleminde ancak Kur'anın tevhîdle ilgili özünü ortaya koyan, tefsir edip değerlendiren mutasavvuflar yetişmiş, fakat onlar bu fikrî kendi nazariyeleri olarak öne sürmemişlerdir.

Tevhîde dayalı olmaktan çıkarılarak tahrif edilmiş olan Hıristiyanlığın böyle bir âkidesi olmadığı için, Batı'da bu fikri öne sürme vazifesini bazı sosyologlar yüklenmişler, fakat cemiyete mâl olmuş kıymet hükümleri halinde, din'den kuvvet almayan tabii hukuk fikrini zamanla bizzat batılı sosyologların kendileri de tenkid eder hale gelebilmişlerdir. Böyle bir fikrin Batı âleminde asırlar boyunca tenkid edilmesi pek tabiidir. Çünkü, Hıristiyan Batı, uzun müddet millî bünyeler içinde sınıf istismarının yer aldığı ve daha sonraları milletlerarası istismarın başlatıldığı (ahlâkla ilişkisiz) bir liberal felsefenin hâkim olduğu bir âlemdir. Halbuki, tevhîd âkidesinde en mücerret ve en gerçek ifadesini bulan ve gelişen sosyal ilimlerin buluşları ile somut (müşahhas) ispatlara kavuşan tabii hukuk doktrini Batı âlemi tarafından son bir kaç asırdan beri benimsenmiş olsaydı, milletlerarası istismarlardan elbette vazgeçilmesi gerekirdi. Batı âlemi, istismara devamı tercih etmiştir.

Şu halde, bu fikrin Doğulu mütefekkirler, bilhassa Türk - İslâm müvehhitleri tarafından başlatılmasına lüzum olmadığı halde, bizzat onlar tarafından geliştirilebilmesi sebepsiz değildir. Türk - İslâm müvehhitleri (yani tevhîde dayanan tabii hukuku müdafaa eden Türk düşünürleri) bu fikri işlerken bir taraftan *sosyoloji* ile *Sosyal Psikoloji*'yi, diğer taraftan da sosyal münasebetler âleminde *olması lâzım gelen* ile *olan*'ın müşahadesini birleştirmişlerdir. Sosyoloji âlemindeki son anlayış enginliği karşısında, artık müvehhitlerin bu her iki birleştirme hünerini hayranlıkla takdir etmekten başka yapabilecek işimiz yoktur.

Türk - İslâm müvehhitleri gerçekten sosyoloji âlemi ile sosyal psikoloji âlemini birleştiren bir görüş ufkunu gözlerimizin önüne sermişlerdir. Onlar, sosyal münasebetler ve teşkilâtlar ağı olarak tarif ettiğimiz cemiyetin ve cemiyetteki bütün münasebetlerin, o münasebetlerde müspet veya menfî tezahürleri hissedilen ve onlardan aynı zamanda tesir alan insan psikolojisinin genel vasıfları ele alınmadan islâh edilemiyeceğini ortaya koymuşlardır. O halde, cemiyeti gerçek mânâda cemiyet yapabilmenin en önemli şartı *insan-ı hayvan* durumundaki yaratıkları *gerçek mânâda insan* yapabilmektir.

Fakat, acaba insanı olduğu gibi ele almak gerektiği halde, onu olması lâzım geldiği gibi düşünmek ilme aykırı bir davranış değil midir? Bu sualin cevabı insanın gerçek hüviyetini teşhis meselesinde toplanmaktadır. Eğer insan, meselâ Freud'un izah ettiği gibi sırf şehvet'e tâbi ise ve şehvet aynı sosyoloğun ifadelendirdiği gibi (para, mevkî ve diğer) bütün maddî hazları içine alan genel bir temayül olarak tarif edilirse, yani kısa bir deyişle, insan, sadece insan-ı hayvan ise, onu, olması lâzım geldiği gibi ele almak boşunadır. Aksi durum geçerli olduğu takdirde, yani, insan zaten gerçek mânâda insan (madde ve mânâ hedeflerini dengeleştirmiş insan) durumunda ise, o zaman da, o esasen, olması lâzım geldiği gibidir ve hiç bir problem söz konusu değildir.

Ancak, Türk - İslâm müvehhitleri insanda her iki temayülün (egoizm ve digergâmlığın, madde ve mânâ hedeflerine yönelme isteğinin) birer kuvve halinde mevcut olduğunu ve *olan*'ın bu kuvvelerden kısmen fiile geçmiş, gerçekleşmiş kısmı aksettirdiğini, *olması lâzım gelen*'in ise, müsait ortamda gerçekleşecek kuvve'den ibaret olduğunu öne sürmektedirler. O halde, bir taraftan bu ortam'ı yaratmak, diğer taraftan insandaki sosyalleşme kuvvesini, bütün cemi-

yeti kendinde bulabileceği derecede fiile inkılâp ettirmek bir terbiye ve siyaset işidir ve *olan*, pekâlâ *olması lâzım gelen* haline çevrilebilir. Bu çeviriş, ilimle ilişkisiz ve sadece ahlâkî bir mesele değil, fiilî bir sosyal meseledir ve tam mânâsile ilmîdir.

Aksini iddia edebilmek için fizikî ilimlerde de olması lâzım gelen'e yönelmekten vazgeçmemiz gerekirdi. Hangi mütehassıs, olan'ı, meselâ sel felâketini sadece tetkik etmekle kalıp, olması lâzım gelen'e çevirmekten, meselâ, baraj inşa etmeye yönelmekten kaçınır? Hangi fizikçi veya teknoloji uzmanı, tabiattaki elektrik enerjisi kaynaklarını sadece tespit etmekle yetinip, onları enerji üreticileri haline çevirmekten vaz geçebilir?

Şu halde, sosyal ilimler de insan tabiatındaki gerçek insan olma kuvvesini işlemeli ve insanı evvelâ kendi milleti, sonra da (milletlerarası saygı ve sevgi esaslarının gerçekleşmesi nispetinde) bütün insanlık için hayırlı bir unsur haline getirme gayretini göstermelidir. Bu, bir terbiye işidir ve bu terbiyenin işlenebilmesinde tevhîd âkidesi son derece güçlü bir soyut prensip olup, onun somut realite parçalarında ispatı pozitif ilimlerin işidir. Bundan ötürü, bu ilimlerin ışığı altında belirli hale getirilecek olan somut hukuk kaideleri, soyut tevhîd gerçeğini aksettirdiği nispette lâik hukuk, İslâmî öz'e sâdık kalmış, hatta onu ispat etmiş ve yansıtmış olacaktır.

Bu kitapta muamelâtla ilgili Kur'an sûrelerinin İslâm Peygamberinin, kendi hayat süresi içinde dahi, sosyal hayatın icaplarına göre değiştirilebildiği, fakat, Kur'anın tevhîdden ibaret olan özünün ezelî ve ebedî gerçek olarak sosyal mânâda en mükemmel nizamlayıcı rolünü oynayabilecek bir îman prensibi olduğu fikrî işlenmiştir. Bu mânâda Kur'anın getirdiği gerçek, ebedîdir. Mâmafi, yine bu kitapta, Kur'andaki (sonradan, başka sûrelerle) hükümleri

değiştirilen muamelât sûrelerinin dahi, belki hukuk olarak değil, fakat bir tefsir zemini olarak lâfızlarının aynen muhafaza edilmesi zaruretini ortaya koyan izahlar yapılmış ve bu sûrelerin iç mânâlarının ancak bu lâfız kılıfı içinden çıkarılabilecek mânâlar olduğu belirtilmiştir. Kur'anın bu lâfız kılıfı değiştirilseydi, sonradan mutasavvıflar tarafından tefsir edilen bu lâfız kılıfına bağlı mânâ hazinesi de birlikte kaybolur ve ortaya konamazdı. O halde, bu mânâ hazinesinin, mutasavvıflar tarafından, lâfız kılıfı yardımile açıklanması, zamanın şartları icabı, muamelât nizamlayıcısı olarak hükümsüz hale gelen, meselâ teaddüdü zevcat (poligami) gibi kavramları ifade eden lâfzın, hatta istikbalde dahi metin olarak muhafazasının garantisi olmakta ve bir kaç İncil'e sahip bulunan Hıristiyanlıktan farklı olarak İslâmiyetin değiştirilemeyen tek kitaplı din olmasındaki gerçeği de en mükemmel bir tarzda izah etmektedir.

Son olarak kitabın bir bahsinde geniş ölçüde fikirlerini aktardığım Türk - İslâm müvehhitlerine bir sosyolog sıfatile eğilirken tam mânâsile ilmî hareket ettiğimi, iman ve din konusunda kendi kanaatlerimi bu işe hiç karıştırmayarak tamamen objektif davrandığımı belirtmeliyim. Okuyucu, kitabı okumaya devam ettikçe hatta müvehhitleri tetkik etmezden evvel tahayyül ettiğim yüce bir âlemde var olan, kâinattan ve insandan ayrı ve tamamen mücerret Allah tasavvurunu dahi bir kenara bırakabildiğimi ve bu mücerret kuvve'nin kısmen müşahhaslaşması, yani Allahın tezahürünü her yerde bulabilme fikrini işlediğimi görecektir.

Böyle bir neticeye ulaşmamda rol oynayan Türk - İslâm kültürünün bütün dünyada eşi bulunmayan büyük düşünürlerinin fikirlerini nakil ve tefsir ettiğim satırlar, Kur'anın dış mânâsına bağlı kalan kimseleri şaşırtıp, bu fikirleri ilk bakışta küfür telâkki ederlerse, Yunus Emre'nin şu mısralarını hatırlamalarını kendilerinden rica ederim. Ger-

çekten Yunus, tevhîd hakikatine ulaştıktan sonra, artık tatminkâr bulmadığı eski, sathî inançlarını kastederek şöyle demektedir :

Unuttum din diyanet kaldı benden
Bu ne mezhepdürür dinden içeri
Dinin terkedenin küfürdür işi
Bu ne küfürdür îmandan içeri.

Bu kitap, Türk - İslâm müvehidlerinin fikirlerinden geniş ölçüde istifade edilerek yazılmıştır. İslâmın lâiklik karakterini böyle bir istifadeden mahrum kalarak izaha yönelebilmem kat'iyyen mümkün olamazdı. Türk - İslâm müvehhitlerinin fikirlerini bir rehber gibi kullanmama rağmen, eğer onları gerektiği kadar iyi kullanamamışsam, bütün kusur benimdir. Fakat, okuyucu bu kitapta herhangi bir kıymet bulabilirse, onun tamamı, Türk - İslâm kültürünün tasavvufla ilgili fikir semalarında parlayan büyük yıldızlara aittir. Hiç bir kültürde emsâli bulunmayan o parlak yıldızların işaret ettikleri yoldan yürümeye gayret sarfettiğim için memnun ve müsterih oluşum ise, bu kitabı yazmakla elde ettiğim tek büyük kazançtır.

I

KONUYA AİT KISA BİR AÇIKLAMA

Ötedenberi Türk aydınlarının, batılılaşma ve düşünce hürriyetine yönelme temayüllerini İslâmla ve İslâm'ı da dünyevî terakki, ilim ve lâiklik ile zıt görme ve gösterme hatasına düşebildikleri bilinen bir gerçektir. Fakat bu konuda zihinlerde belîren ve bazı fikir çatışmalarının temelinde de yer alan tereddütler yersizdir ve tasavvufî görüş açısından İslâmın tefsirini muvaffakiyetle başarmış olan Türk - İslâm düşünürlerinin ve onlara ait kaynakların yeterince değerlendirilmemiş olmasından doğmaktadır.

A) Kitapta güdülen üç ispat hedefi

İşte, bu etüdü hazırlamakla güttüğümüz gaye, Türk - İslâm kültürünün bilhassa tasavvuf erbabınca işlenmiş olan kıymet hükümlerine ve prensiplerine dayanarak yukarıda söz konusu edilen tereddüt ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırabilme hedefine varmaktan ibarettir. Bu hedefe varma yolunda göstereceğimiz her gayret ve atacağımız her tefsir ve muhakeme adımı şu gerçekleri ortaya koymamıza imkân verecektir :

a) Evvelâ, fert ve cemiyet münasebetleri bakımından lâiklik anlayışının İslâmın kendi özünde mevcut olduğunu göstermeye çalışacağız. Üstelik İslâmî öz'ün, fert ve cemi-

yet münasebetlerini her zaman için en mükemmel tarzda nizamlayıcı bir esasa dayandığını göstereceğiz.

b) İkinci olarak, lâik hukukun da zaten İslâmî özü kanunlaştırdığı takdirde sosyal gelişmeye imkân verebildiğini belirteceğiz.

c) Üçüncü olarak, bu kanaate bizi ulaştırabilecek İslâmî anlayışın ancak tasavvufî bir tefsirle ulaşılan Kur'an hükümlerinde, daha doğrusu Kur'anın bir lâfzı kılıf içinde (kutudaki mücevher gibi) gizli olan iç mânâsında ve bazen açıktan açığa ifade edilen dış mânâsında mevcut olduğu gerçeğine varacak ve bu gerçeğin tevhîd (birlik, bütünlük, teklik) âkîdesi olduğunu belirteceğiz.

Bunu belirtmekle güttüğümüz gaye İslâm'ın özünü teşkil eden bu âkîdenin imkân vereceği kıymet hükümlerinden bir sosyal kuvvet olarak faydalanılması zaruretine dayanmaktadır. Kıymet hükümleri, sosyal hayatın şekillendirilmesinde son derece etkili olan sosyal kuvvetlerdir. Nitekim, meselâ memleketimizde aile plânlamasını yürütenlerin başarılı olmak için *çocuksuzluğun akıllıca davranış olduğu* kanaatini bir kıymet hükmü halinde orta ve yukarı tabakalardaki ailelere dahi sirayet ettirdikleri ve bu temayülün maalesef yaygınlaşmasını ancak böylece temin edebildikleri bilinmektedir. O halde, belirli tutumların yaygınlaşmış tutumlar haline geçebilmesinde İslâmî âkidelerin imkân vereceği, bütünleştirici kıymet hükümleri de rol oynayabilirler. Üstelik İslâmî âkîdeler sosyal bünyeyi kuvvetlendirmeleri itibarile modern sosyolojinin bazı prensiplerine de tam mânâsile uygundurlar. Bundan ötürü, bu büyük sosyal kuvvetin, yanlış anlaşılan lâiklik kavramı ve çağ dışı kalma korkuları uğruna heba edilmesi her halde son derece hatalı bir hareket olacaktır. Madenlerin, ısıtıldıkları zaman uzamalarından ibaret tabiat kanunu hangi çağda bulunmuş

olursa olsun, bu gün için dahi geçerli olduğu ve çağ dışı sayılamayacağı gibi bütünlük âkidesi de hem İslâmın özünü teşkil etmektedir, hem de 7 nci asırda ortaya konmasına rağmen, çağ dışı sayılması asla mümkün değildir.

B) Kavramların gerçek mânâlarının taşıdığı önem

İslâmın modern çağlara ışık tutabilecek ve buna rağmen lâiklik anlayışile zıt düşmeyecek değerdeki tevhîd âkidesinin işlenmesinde rol oynıyan tasavvuf akımının bazı mensuplarınca, din ve dünya için çalışma prensiplerinin birbirine paralel olan ve aynı hedefe birlikte yaklaşmayı temin eden hakiki istikametinden zaman zaman uzaklaştırıldığı, bir lokma bir hırka ile yetinme veya bir köşeye çekilip halvete girme telâkkileri gibi yanlış bazı tefsirlerle fertleri hareketsiz hale getirici bir hüviyete büründürüldüğü bir gerçektir. Atatürk'ün kapattığı bazı tekkeler, fuhuş, esrarkeşlik, asker kaçakçılığı ve tembellik kaynağı haline gelerek tasavvuf yolile İslâmın cevherini işleyen birer terbiye okulu olmaktan çıkmış müesseselerdi. O tasavvuf ki, ferde Kur'an'ın özünü (yani tevhîd düşüncesini) en mukaddes terbiye âkidesi olarak aşılarken onu dünya içinde ahireti ve çokluk içinde tekliği (yani çok olan maddî görüntüler âleminde tek ve ebedî olan Allaha ait kuvveyi) görebilme yeteneği ile güçlendirmektedir. İşte, bunun içindir ki, *dünya, ahiret, riyazat, halvet* ve diğer bir çok tasavvufî kavramların, hiç bir yanlış tefsir istikametine sapmadan idrâkine varabilmiş ve böylece İslâmın özüne yol bularak dindarlıkla dünya hedeflerini iç içe yerleştirebilmiş ve çokluk içinde (yani cemiyette) Allahla halvet haline geçebilmenin, böylece bütün cemiyeti kendinde bulabilmenin idrâkine ulaşabilmiş büyük Türk mutasavvuflarının fikirleri anlaşılmadan İslâmın birbirine paralel olan lâiklik ile maddî ve mânevî ilerleme kavramlarını gerçek değerleri ile görüp gös-

terebilmek mümkün değildir. Nitekim, bu türlü kavramlardan birini ve meselâ *halvet* kavramını şimdilik mevzuumuzu henüz tanıtma safhasında bulunuyorken, bir misâl olarak ele alıp, çok değerli Türk - İslâm mutasavvufî Niyazili Mısrî tarafından nasıl tefsir edildiğini kısaca izah edersek, lâik cemiyet ile dindar cemiyetin, dünya için çalışma ile ahiret için çalışmanın nasıl tek bir terbiye çerçevesi içinde aynılaştırıldığı ve maddî - dünyevî ilerlemenin bu mânâda özünün niçin İslâmda mevcut olduğu gerçeğini kavramış ve tasavvuf kavramının lâiklik konusundan ayrılamıyacak kadar bu konunun içinde yer aldığını anlamış oluruz.

Niyazi Mısrî'nin doğru ve yanlış halvet kavramlarını birbirinden ayırt etme gayesini güden şu mısralarına dikkat edelim :

Bu halvete bakma, güzâf, zevk ü sefa halvettedir
Halvetle kıl içini sâf, nûr u ziyâ halvettedir[1]

Birinci mısra'daki ilk halvet kelimesi ile Niyâzi, hakiki anlamından saptırılarak acemilik safhasındaki tasavvuf tâliplerinin veya kaba sofuların yaptıkları gibi dört duvar arasına kapanıp, dünyadan el etek çekmek şeklinde tefsir edilen halvet kavramına temas etmektedir. Niyâzî, cemiyetten ayrılıp kendi içine kapanma halvetini boş lâftan ibaret telâkki ederek, bununla ne bir mânevî yükselişe ve ne de maddî tatmine ulaşılamıyacağını îmâ etmekte, «bu halvete bakma, bunun değeri yoktur» demek istemektedir.

Halbuki, ilk mısrada kullanılan ikinci halvet kelimesi, halvet kavramının hakikî anlamını ifade etmektedir ki, Mısrî'ye göre bütün (maddî ve mânevî) zevk ve sefâ ondadır. Zaten, insan, sosyal bir yaratık olduğuna göre, maddî

(1) Bk: Niyazi Divanı, İstanbul Maarif Matbaası, sf. 147.

halvetin tam mânâsile gerçekleştirilebileceğini iddia etmek, hakikaten boş lâftır.

O halde, gerçek (veya mânevî ve fikrî) halvet kavramı ile kastedilen mânâ nedir? Ayni büyük Mutasavvıf başka bir şiirinde bu mânâyı şöylece açıklıyor :

Halvette ettim rıhleti, kesrette buldum vahdeti
Bâzârda düzdüm halveti, rûz u şeb'im iyd ü berât [2]

Böylece Niyâzii Mısrî'nin ifade etmek istediği fikir, halvetin dört duvar arasına çekilmek olmadığı, Allahla birleşmenin ve böyle bir yalnızlık ve mahremiyet haline geçebilmenin ancak *kesret (çokluk) âleminde (veya cemiyette)* olabileceği fikrî olup, bu fikrin temelinde yatan prensip vâhdet-i vücut (vücudun tekliği) prensibidir. Allahın kuvveden (yani görünmezlik halindeki potansiyel kudret durumundan) kısmen fiile geçerek insan, bitki ve hayvan gibi, ya da cansız cisimler gibi mazharlarda (zuhur veya açığa çıkma yerlerinde) belirmesi, fakat bu beliren âlemin o kuvveden (o potansiyel güç'ten) hemen hemen hiç bir şey eksiltemiyecek kadar büyük olan kudret sahibinin varlığına işaret teşkil etmesi fikrî, insanın Allahı kendi içinde bulması ve kendi maddî varlığından, aslı olan mânevî varlığına ve Allah'a göç (yani rıhlet) etmesi gerektiği düşüncesine yol açmaktadır. Bu mânevî göçün (bu rıhletin) yolu, ferdin çoklukta (yani kesrette) tekliği (yani vahdeti veya Allahın kuvve halindeki gücünü) görmesi ve kiminle, hangi münasebete girerse girsin, hangi mazharla hangi neviden bir alış - veriş yaparsa yapsın Hak'la alış - veriş yaptığını bilebilmesi, kalabalık ortasında ve iş hayatı içinde (bâzar'da) halvet kurmasıdır ki, böyle bir düşünce seviyesine ula-

(2) Bk: Niyazi Divanı, sf. 177.

şan insanın hem ahiret için dünya faaliyetlerini terketmesine lüzum kalmaz, hem de hiç bir ferde kötülük yapabilmesi mümkün olmaz.

Canlı ve cansız bütün mazharlara, böylece, onları Allah kuvvesinde ve o kuvveyi de kendinde bularak, gerektiği tarzda muamele eden insanlardan kurulu bir cemiyet, İslâmın özü olan tevhid âkîdesine uyduğu için Mısrî'ye göre maddî refah ve mânevî saadete ulaşarak gündüzünü ve gecesini berat gecesi ve bayram günü haline getirebilir. İşte, Mısrî'nin izahına göre ruz u şeb'in (yani gündüz ve gecenin) bir insan için veya bir cemiyet için iyd ü berad (bayram günü gibi sevinçli ve berad kandili gibi ışıklı) olabilmesi, ancak topluluk içinde yapılacak halvet ibadeti (yani vahdet görüşü egzersizi) ile mümkün olabilir.

O halde, bir cemiyetin veya ferdin, dinde zorlama ile (yani zulümle) böyle bir neticeye ulaşabilmesi mümkün değildir. Çünkü, başkalarına zulmedebilen fertlerin ve cemiyetlerin zaten kendilerinde vahdet inancı yoktur. Gerçi insan bu mânevî göçü (bu rihleti) tamamladığı zaman, tasavvuf anlayışına göre, Allahla vuslat eder ve vuslat anlarında (adetâ tanrılaşarak) bütün kâinatı Hak vücudu halinde kendine mâl edebilir. Fakat, bu güzel neticeye inanmayanı ona zorlamak bir zulümdür.

İşte, İslâmın telkin ettiği bu en yüksek seviyeye ulaşan bir mutasavvıf olarak Mısrî'nin sarfettiği sözler son derece dikkate değer mahiyettedir. Mısrî, çokluk âlemindeki (yani kesretteki) bölünmeye bir şiirinde;

Üç bölükten üç bölük dahi bölünmüş ey hoca
Biri kâfir, biri mü'min, biri ehli inkiyâd [3]

(3) Bk: Aynı Divan, sf. 58.

diye işaret ettikten sonra, hak vücudu ile vuslat halindeki hissiyatını dile getirdiği başka bir şiirinde şu sözleri kaleme alıyor :

Bu cihânın halkına bir bir yolum uğrar benim
Cem edip bunca kumaşı bir bezistan olurum
Geh Nasârâ, geh Yahudi, gâhi Tersa, geh Mecûs
Gâhi şia, gâh olur sünni Müselman olurum [4]

Halbuki Kur'an, Müslümanı Müslüman olmayandan üstün tutmuş, tevhîdi bilenle bilmeyenin aynı olamayacağını ifade etmiştir.

O halde, acaba vahdet-i vücut akidesini benimseyen Mısrî, İslâmın üstünlüğünü inkâr mı etmektedir? Asla. İslâm Peygamberine şöyle sesleniyor :

Sen ol Sultan'ı kevneysin ki mahlûk
Senin medhinde âcizler Muhammed [5]

İslâm Peygamberini kevneyn'in, yani iki kevn âleminin (yahut iki cihanın veya dünya ve ahiretin) sultanı olarak vasıflandıran bir mutasavvıf, nasıl olur da İslâm'ın üstünlüğünü idrâk edemez? O din ki, zorla inanç aşılamanın karşısındadır. O din ki, bütün dinlerin bir olduğunu, hepsinin vahdet (yani birlik, teklik) fikrini aşılamak üzere gönderildiğini, fakat İslâmiyetten başka diğerlerinin sonradan tahrif edilerek bencil duygularla vahdet anlayışından kasten uzaklaştırıldığını belirtmektedir.

O halde, Mısrî'ye göre tevhîd dinî olan İslâm, elbette en üstün dindir. Daha doğrusu tahrif edilmemiş olan tek

(4) Aynı dîvan, sf. 10-109.
(5) Aynı dîvan, sf. 57.

ve hakiki dindir. Fakat bu üstünlük hiç bir zorlamayı meşru kılmaz. Gerçi, her şeyin kendi zıddı ile anlaşılması bakımından, iyi ve kötü bütün mazharların mevcudiyeti gereklidir. Ne var ki, bunların iyilik ve kötülükleri nisbî olduğu gibi, vahdet teşkil etmeleri başka şey, bu vahdetin şuuruna ermeleri de başka şeydir. Diğer fertleri kendisinden aşağı tutacak kadar vahdet şuurundan mahrum fertlerin, başka cemiyetleri istismâr edecek kadar İslâmî idrâkten yoksun olan ve sonunda bunun kefaretini ödemeye mahkûm bulunan cemiyetlerin varlığı bir gerçek olduğuna ve bunları zorla İslâma celbedebilmek mümkün ve muvafık olmadığına göre, yapılacak iş, evvelâ, millî hukuklara ve daha sonra da milletlerarası hukuka İslâmın özü olan vahdet anlayışını resmen aşılayabilmek ve bu gaye için resmî hukuku bir vasıta olarak kullanabilmektir.

İşte, İslâm peygamberi bu vasıtaya müracaat etmiş ve resmî hukuku dinî prensiplere dayandırmıştır. Ne var ki İslâmın özünü teşkil eden vahdet anlayışı bütün cemiyetlerin ve bütün zamanların, cemiyet hayatı dışında yaşamaları mümkün olmayan insanları için aslî hukukî temel olduğu halde, onun tatbikatının zaman ve mekân şartlarına göre farklı resmî kanunlarla kısmen gerçekleşmesi ve bu yetersiz mevzuatın hukuk sayılarak, tarihi çağlar boyunca bir çok cemiyetlerde meşrû telâkki edilmesi, lâiklik ve İslâm münasebetlerinin kavranılmasında bazı kimselerin görüş netliğini zedeleyebilmiştir.

O halde, meselenin ayrıntılı olarak ele alınabilmesi, lâikliğin ve İslâma ait tasavvufî tefsirlerin, aynı konuya dahil edilmesi zaruretini ortaya çıkarmaktadır. Biz, tasavvuf felsefesinin izah ettiği İslâmî vahdet görüşü ve lâiklik anlayışı unsurlarından ilk önce birincisini ele almakla konumuzun tahliline girmek istiyoruz. Çünkü, İslâmî hükümlerin özünde yer alan vahdet âkîdesinin tasavvuftaki tefsiri, sat-

hî anlayışlardan daha fazla derinliğe sahiptir ve konumuzun temel taşlarından birini teşkil etmektedir.

Böyle olmakla beraber, İslâm'a modern lâik mevzuatın kendiliğinden vuku bulan gelişmesinin temelinde yer veren ve cemiyet hayatının en mükemmel şekilde nizamlanması için vazgeçilmez bir dayanak vazifesini gören Vahdet prensibinin insanî bir prensip olduğunu ve İslâmdan evvelki kitâbî dinlerin tahrif edilmemiş asıllarında ve bir çok felsefî akımlarda da mevcut bulunduğunu ifade edebiliriz. Zaten, böyle olduğu (yani sosyal bir prensip olduğu ve cemiyet hayatının vaz geçilmez ana nizamı hüviyetini taşıdığı) içindir ki, konumuzun tasavvuf ve vahdet prensibine ilişkin olan unsurunu işlemeden, lâiklik unsurunun tahliline girmeyi uygun görmüyoruz.

II

İSLÂMÎ VE TASAVVUFÎ VAHDET PRENSİBİ VE XX. ASRA AİT İLMÎ GERÇEKLER

Konumuzun bu birinci unsurunu işleyebilmek için tasavvuf felsefesini ve bilhassa vücudun birliği (vahdet-i vücut) doktrinini sosyolojik teorilerle ve XX. asırdaki nazarî ve tatbikî durumla karşılaştırmak ve tasavvuf hakkında sosyolojik açıdan bir anlayışa varabilmek istiyoruz. Bu maksadın temini için konuyu aşağıdaki soruların cevaplarını verebilecek şekilde ele almamız gerekecektir.

A) Tasavvuf nedir? İslâmî ve İslâmdan ayrı kültürlerde görülen şekilleri ile hangi bakımdan özde ve ruhta aynı kalmış, hangi bakımlardan geliştirilmiş ve tevhîd âkidesi ile hangi tezi öne sürmüştür?

B) Kendini bilme yolile çemiyeti tanımanın İslâmiyetteki dinî izahı nedir?

C) Ferdî psikoloji ile cemiyet realitesi arasındaki bağlılığı izah eden nazarî ve tatbikî sosyolojinin ve sosyal psikolojinin buluşları nelerdir? Bu buluşlar hangi bakımdan ve ne suretle bütüncü görüşü doğrulamaktadır?

D) Yukarıdaki üç soruya tasavvuf felsefesindeki tevhîd âkidesi ile sosyolojideki nazarî ve tatbikî denemelerin neticeleri arasında bir bakıma paralellik olduğunu ifade

eden cevaplar verebilmişsek, bu cevapların ışığı altında belirli hale gelen hüküm ve kanaatimiz felsefî bir ifadeden mi ibarettir, yoksa mutasavvıfların iddia ettikleri gibi ilmî (ve hattâ tecrübî mânâda ilmî) sayılabilecek bir gerçeğin ifadesi midir? Felsefî bir ifade sayılması lâzımsa ne mânâda felsefî, ilmî bir hakikat olarak tefsir edilmesi gerekiyorsa ne mânâda ilmidir?

E) Nihayet tasavvuf terbiyesinin XX. asırda sağlayabileceği sosyal faydalar nelerdir?

Şimdi, bu soruları ele alıp bunların cevapları üzerinde durabiliriz. İlk olarak birinci soruyu ele almamız ve bu soruyu tevhid ve tasavvuf mefhumlarının aydınlatılması meselesine tahsis etmiş olmamız, daha sonraki izahlarımızın rahatlıkla takip edilebilmesi bakımından lüzumludur.

A) Tasavvuf nedir?

Birinci sorumuz, tasavvufun ne olduğu, İslâmdan önceki ve sonraki durumu itibarile ne bakımdan aynı kaldığı ve ne bakımdan geliştiği, bu gelişme sonunda mükemmelleştirdiği tevhid âkidesi ile nasıl bir tez öne sürmüş olduğu hususlarına ilişkin bulunuyordu. O halde, tasavvufu Türk - İslâm kültüründeki anlayışa göre tarif ve izah ederek konumuza girebiliriz.

1 — Türk - İslâm kültüründeki tasavvuf anlayışı

Tasavvufun tarifine giren unsurların en açık ve kat'i bir dille ifade edilmiş şeklini Yunus'da bulmak mümkündür. Yunus'a göre tasavvuf (yani ledün ilmî), kendini bilme ilmidir. Fakat kendini lâyıkile bilmek için evvelâ tabiî ve sosyal ilimleri bilmek gereklidir. Mamafi bu kadarı yeterli değildir. Bunun için Yunus [6]

(6) Yunus Emre Divanı, A. B. Gölpınarlı, Altın Kitaplar Yayınevi, İst. 1971, sf. 264.

İlim, ilim bilmektir
İlim kendin bilmektir
Sen kendini bilmezsin
Ya nice okumaktır

diyor. Burada, ilk mısradaki ilim kelimesi, tabiat ve sosyal hayat nizamının kanunları diyebileceğimiz bir takım gizli sırların çözülmesine hizmet eden müsbet ilimleri ifade etmektedir.

Bu müsbet ilimlerin hakikatlerine ulaşabilmenin yolu elbette kendini yok edebilmek'tir. Mamafi bu yok oluş, maddî mânâda bir yok oluş değildir. Fakat, insan (realiteden ilham alarak) doğra bir faraziye kurabilmeli ve bu faraziyenin doğruluğunu yoklayabilmek için yapacağı tecrübelerde kendi his ve temayüllerini, peşin hükümlerini yok edebilmeli ve eğer sosyal realiteyi inceliyorsa, hattâ kendini dahi küllî bir nizama tâbi saymalı ve tecrübe konusu olan diğer birimlerle birlikte kendini de, diğerlerinden farksız bir birim olarak objektif bir gözle inceliyebilmelidir.

Böyle bir inceleme işinin yapılabilmesi kolay değildir. İlim yapan insanın kendini yok etmesi, elbette bıçakla veya tabanca ile vuku bulmaz. Fakat bu iş, belki ondan da zor bir iştir.

Bir çok metodolojistler, ön fikirleri, sevgi ve temayülleri yok ediş zaruretini farklı kavramlar kullanarak izah etmişlerdir. Meselâ, Bacon, hayaletler kavramını kullanmıştır. O'na göre, ilim adamı realiteyi objektif olarak görebilmek için *kabile* hayaletlerini, *mağara, çarşı* ve *tiyatro* hayaletlerini yok etmelidir. Kabile hayaletleri insanın kendi cinsine ve nev'ine ait peşin hükümlere Bacon'un verdiği isimdir. Mağara hayaletleri insanın aldığı kültür ve terbiyeden doğan hayaletlerdir. Tıpkı bir mağaraya giren güneş ışığı-

nın o mağaradaki girinti ve çıkıntıları bazı gölge oyunları ile olduğundan farklı göstermesi gibi zaman, çağ ve meslek özellikleri de insanın zihnine girerek görüş açısını objektiflikten uzaklaştıran tesirler yaratır. Çarşı hayaletleri lisan piyasasında tutunmuş kelimelerin, mefhumların, aslî gerçekleri görmemizi engelleyen tesirlerine verilen isimdir. Nihayet, tiyatro hayaletleri ise Bacon'a göre felsefî doktrin ve ideolojilerden gelen ve iyi rol yapan, güzel konuşan bir aktörü sevip, haksız olduğu halde onun temsil ettiği karakteri haklı görmemiz gibi, ideolojilerin yanlış tesirlerine mâruz kalmamızdan doğan peşin hükümlerdir. İşte ilim adamı gerçekte mevcut olmayan bütün bu hayâllerin birer hayâl olduğunu bilmeli, peşin hükümlerini öldürerek gerçeğe çıplak gözle bakabilmelidir [7].

Böylece tabii ve sosyal realitelerin sırrını çözen insan, sadece bir intizamın mevcudiyetini fark edebilir, fakat, Sorakin'in de belirttiği gibi [8], bu intizamın iç bünyesine (hakikî sebebine) nüfuz edemez. Meselâ Hidrojen ve Oksijen'in muayyen şartlar altında daima su'yu vücuda getirdiklerini, demirin daima bir çekicilik alanı meydana getirdiğini anlar, bunun daima böyle olduğunu ve bundan sonra da böyle olacağını fark eder, fakat niçin böyle olduğunu keşfedemez.

Şu halde, tabiat kanunlarını ve sosyal intizamları birer sır olarak çözen insan, bu sırrın içinde başka bir sırrın gizli olduğunu farkeder ve o iç sırrın ise yine, bir bakıma, kendini yok etmekle bilinebileceğini anlar. Mademki

(7) Z. F. Fındıkoğlu, Metodoloji Nâziriyeleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1961, sf. 158-160.

(8) Bk: Pitirim A. Sorokin, Causal - Functional and Logico - Meaningful İntergration «System, Change and Conflict» kitabı içinde (Elited by: N. J. Demerath and Richard A. Peterson), The Free Press, Newyork, 1967, sf. 106.

tabiatın dış sırlarını (kendini de tabiata dahil ederek) çözebilmek iktidarı insanda mevcuttur, o halde insan, kendi iç varlığını öğrenip, kendini bildiği takdirde, bütün kâinatı da, onu halkeden Allahı da bilebilir. İşte Yunus'un ilim kendin bilmektir demesinin sebebi budur. Bu ilim, mutasavvıflara göre ilm-i ledün'dür ve bunda mesafe alabilmenin yolu da yine kendini yok edebilmektir. Fakat bu mânâda kendini yok ediş, birincisinden çok daha zor olduğu için Niyazii Mısrî ilmi-ledün'de başarı elde etmenin güçlüğüne şöylece işaret etmektedir [9]

Çün nefsini bilen kişi Allahı bilirmiş
Bu mânâya yok bende ilâcım nola çâ'rem?

Görünmeyen bir realitenin ilmi olur mu? Elbette olmaz. Fakat, kendini bilmenin Allahı ve Kâinatı bilmekle veya Allahı bilmenin ise kendini ve kâinatı bilmekle mümkün olacağını ifade eden Niyazii Mısrî bir başka şiirinde Allahın dış yüzünü, dış vechesini veya tezahür eden (görünen) mazharlarını (yani tezahür mahallerini) her şeyde ve her yerde görebilmenin mümkün olduğunu şöylece ifşa ediyor [10]

Ârife eşyada esmâ görünür
Cümle esmâda musemmâ görünür
Bu Niyazi'den de Mevlâ görünür
Âdem isen semme veçhullahı bul
Kande baksan ol güzel Allahı bul

Böylece vardığımız netice şu oluyor; İslâm mutasavvıflarına göre, bütün kâinat semme veçhullah'tır, yani, Allah dediğimiz kuvve'nin fiile geçmesile hâlk olunmuş Allaha ait

(9) Niyâzî Dîvanı, sf. 117.
(10) Niyâzi Dîvanı, sf. 103.

tezahürler âlemidir. Kuvve'den fiile geçmezden evvelki hâl, Allahın görünmezlik durumundaki *noktat - kübra* halidir. O nokta, madde olarak küçüktür, fakat mânâ (yani kuvve, ya da potansiyel güç) olarak çok büyüktür, kübra'dır. O aynı zamanda cemiyyeti - kübra'dır. Çünkü, bir nokta halinde iken, *kendine olan aşkı ile coşup taşmış, kuvveden* fiile geçmiştir. Böylece bütün mazharlar âlemi, bütün cemiyetler, bu noktanın, görünmezlik halinden zuhur haline (maddî bir görünüş haline) geçmesile meydana gelmiştir. Nasıl küçücük bir tohumda büyük bir ağacın şekil, renk, meyva gibi özellikleri gözle görülemiyecek bir kuvve halinde mevcutsa, noktai - kübra'daki kuvve de böyledir. Fakat o, tohumdan farklı olarak bir zekâ ve irade kuvvesidir ve iradesile kısmen fiile geçmiş ve böylece görünen kâinat hâlk *olunmuştur. O halde, bütün tezahürler o tek* olan kaynağın dış veçhesidir (dış yüzüdür). Kaynak birdir. Dış görüntülerde çokluk (kesret) varsa da hepsinin asılları tektir. Ancak tek olan denizin çok dalgalı oluşuna bakıp, gelip geçici olan o dalgalara varlık isnat etmeksizin hepsinin teklik (yani tevhîd) denizinden ibaret bulunduklarını görebilmek için sağlam bir mânevî göz lâzımdır. Nitekim Niyazî şöyle diyor.[11]

Noktai kübrâ
Göremez âmâ
Gizlidir zirâ
Cümleden zâtı

İşte, bu görüş, idrâk ve anlayış kapasitesi ile birlikte o nokta (yani kendinden taşarak bütün kâinat halinde yayılma kuvvesi) insan'a emânet edilmiştir. Bundan ötürü insan, emanete hiyanet etmemeli ve ona lâyık olduğunu ispat etmelidir.

(11) Niyâzî Dîvanı, sf. 88.

Şimdi, bu ispatın nasıl yapılabileceği meselesi üzerinde durmamız gerekiyor. Bu ispatın yapılabilmesinde şeriatın yüklediği fiilî ibadet vazifelerinin elbette terbiyevî bir önemi vardır. Fakat bu ibadetler bütün mazharlara karşı duyulan şefkat, doğruluk ve vicdan hissi ile (yani tasavvuf zevki ile) takviye edilmemişse ve kendini yok etme fiilî ile tamamlanmamışsa, kuru ibadet, sofuluk taslamak için belirli kılıklara bürünen kaba sofuların giydikleri sof'a benzer, yani iğreti bir hüviyeti ifade eder. Mısrî bu türlü sofulara şöyle seslenmektedir [12]

Gel ey sofî çıkar sofu kıl insâf
Ko sûret düzmeği kıl içini sâf
Riyâ ile bu ömrü nâzenîni
Nice bir sarf edip edersin isrâf

Halbuki, başkalarının canını kendi canı gibi gören, tabiat hazinelerinin israfından kendi vücudunu israf ediyormuş gibi içi sızlayan ve başkalarına gelen haksız eziyet ve istismarlardan kendine gelmişcesine müteessir olan insan, bu kâinat varlığını (kendi maddi vücudu da dahil olmak üzere) Allaha ait görerek kendini yok edebilirse, mutasavvıflara göre vücudun azası olarak ölüp, beyni olma idrâkine varır ve o küllî vücudu istediği gibi kullanma ve yakından tanıma iktidarına erişir. Yani o insan, bu küllî vücudun her azasının uğradığı haksız muamele ve eziyetin idrâkini alan bir küllî - beyin durumuna yükselmiştir. Nitekim Mısrî şöyle diyor [13]

Bulan cemiyyeti - kübrâ olur sâf
Vücudu olur anın (ha) ile (kâf)

(12) Niyâzi Dîvanı, sf. 67.
(13) Niyâzi Dîvanı, sf. 68.

Diliyle eylemez dâvây - merdî
Gönülde himmetidir (nun) ile (kâf)
Olur zâtı bu mevcudatın ol can
Oluptur kevn ana âzâ vü evsâf

O halde, Niyazîi Mısrî'ye göre bütün mazharların hâli ile hallenen ve böylece cemiyyeti - kübrânın (en büyük cemiyet olan kâinatın) varlığını kendinde bulan insanın vücudu (ha) ile (kâf), yani Hak vücudu veya kâinat olur. Bu vücudu (yani bu kevn âlemini, bu kâinatı) teşkil eden bütün varlıklar ise küllî beyin durumuna yükselmiş bulunan böyle bir insanın vücudundaki âzâlar gibidir. O halde, o insan (ha) ile (kâf) durumuna gelmiş (yani Hak olmuş) ve onun hükmetme kudreti de bütün âleme sirayet etmiştir. Mısrî'ye göre bu durumda bulunan bir kimse kuru lâf ile mertlik dâvâsı etmez. Mertlik dâvâsını gönül himmeti ile yapar. Gönülden himmet ederek (nun) ile (kâf) hükmüne tâbi kılıp *kün* dediği (yani *ol* emrini verdiği) her iş olur.

İşte, cemiyyeti - kübraya veya tevhîd bütünlüğüne erişebilmek için ilk şart sevgi'dir, vicdan'dır, adalet'dir ve kendini yok ederek vahdet şuuruna ermektir. Bundan çıkarılması gereken bir netice ise, vasat insanların dahi hangi topluluk içinde, hangi ölçüde olursa olsun bu duyguya ve bu idrâke sahip olmak ve haksız egoizmlerini yok edebilmek şartile kısmen çevrelerine hükmedebilir hale gelecekleri neticesidir. Onların hükmetme gücü halkın arzusuna ve rızasına dayanır. Bu mânevî seviyeye erişmeksizin halka hükmeden diktatörlerin hükmetme durumu için ise Mısrî *«gönülsüz olan ikbali nidersin»* sözlerini sarfetmektedir.

Fakat biz gönülden gelen hükmetme gücüne ait misâlleri daha sonra ele alacağımız tecrübî sosyolojinin bulusları ile ilgili izahlarımıza bırakarak, cemiyyeti - kübra olmanın, yani vahdet bütünlüğünün idrâkine ermenin sadece

felsefî bir görüş olmadığını ve bunun tatbikatının İslâmiyette de müşahade edildiğini belirtmeliyiz.

Gerçekten İslâm'da tasavvuf Hz. Muhammed'le başlar. Bazı kimselerin bunu kabul etmemelerine rağmen İslâm Peygamberinin bir çok hâdisleri bu gerçeği belli etmektedir. Meselâ, kul'un Allah'a tam mânâsile yaklaşmasını kurbu - nevafil şartına tâbi tutmuş olması bu gerçeği göstermektedir. Çünkü kurbu - nevafil, insanın, kendi varlığının nafile veya fazla olduğunu anlayacak kadar Allah'la kurbiyet (yani yakınlık) tesis etmesi demektir ki, bu da ferdin Allah'da fena bulması ve fizikî ölümle ölmeden evvel kul olarak, bir idrâk ölümü ile ölüp Hak olarak dirilmesi mânâsını belirtir.

Keza bir çok âyetler tasavvuf fikrini ve tevhîd âkidesini ifade etmektedir. Meselâ bir sûrede «Allah iki denizi koyuverdi, bunlar birbirleri ile karşılaşırlar, aralarında bir örtü vardır, bibirlerine taşmazlar» denilmektedir [14]. Tasavvufta bu iki denizden biri *Hakkiyet* ve diğeri de *Hâlkiyet* denizidir. Aralarındaki örtü, vahdet görüşünden haberi olmayan kimselerin Hâlkiyet denizine baktıkları zaman gördükleri ve onu Hâkkiyet denizinden sun'i olarak ayırdığını farketmedikleri, insan, hayvan, dağ, taş, eşya gibi perdelerin hepsidir. Şu halde, bu iki denizin birbirine karışmasına imkân yoktur. Çünkü deniz bir tanedir ve tasavvuf erbabi ona baktığı zaman her varlığı hakkiyetten ibaret görür. Vahdet âkidesinden haberi olmayanlara göre ise bunların hepsi hâlkiyet denizidir, yani hâlk olunmuş ve Allahtan ayrı birer vücut kazanmış varlıklardır. O halde, bu perde kalkmadıkça iki denizin bir olarak görülmesi mümkün değildir.

İşte, bu perdeyi kaldırmanın yolu, meselâ Muhyiddin-i

(14) Bk: Rahman sûresi.

Arabî'ye göre vücudun bir olduğunu ve bunun da Hak vücudu olduğunu kabul etmekdir [15]. Bu kabul ve idrâk durumuna ulaşabilmek ise, bir taraftan ahlâk ve vicdan şartının yerine getirilmesine, diğer taraftan da ledün ilmi vasıtasile yapılacak tatbiki araştırmalara ihtiyaç gösterir. Bu araştırmalar ve tecrübî çalışmalar, insanın kendi vücudu ile birlikte bütün vücutların Hak varlığına dahil olduğunu faraziye olarak bilmek (ilmel yakiyn veya *biliş*), pasif tecrübe ile görmek (aynel yakiyn veya *görüş*) ve aktif tecrübe ile bilfiil yaşamak (yani hakkel yakiyn veya *oluş*) safhalarını [16] geçirmekten ibaret bir usule dayanır. Tasavvuf erbabına göre vahdeti-vücud'u ispat eden bu usul tamamen ilmî, hem de tecrübî mânâda ilmî bir usuldür. Mamafi, bunun ne mânâda ilmî, ne mânâda felsefî telâkki edilmesi gerektiği hususu ayrı bir sorumuza cevap teşkil edecektir.

2 — Yabancı kültürlerdeki Tasavvuf anlayışı :

Eskiden Hindistan'da Brehmen, Mısır'da Hermes mezheplerinin dış yüzlerinden başka bir de iç yüzleri vardı ki, bu ledün-ilmi'ni gizli olarak derece derece yalnız mürit ve müntesiplere verirlerdi. Bunun konusu tasavvuftan başka bir şey değildi [17]. Dinin panteizme döndüğü çağda ezeli, kendiliğinden var olan bir Allahın varlığına inanılmış, buna Brahma ismi verilmiştir. Brahma mezhebi, bütün eşyanın ezeli başlangıcı, yaratıcısı, koruyucusu olan kuvvet ile insan ruhunun birliğini müdafaa etmiş, fakat buna rağmen insanları sert bir tabakalaşmaya mâruz bıraktığı için vahdet düşüncesinin tam bir idrâkine vâsıl olamamıştır.

---

(15) Bk: İsmail Fennî, Vahdeti Vücut ve Muhyiddini Arabî, Orhaniye Matbaası, 1928.

(16) Bk: Yunus Emre, Sülûk Bölümü 163 ve devamı keza Bk: Mehmet Nuri Şemseddin, Miftah -ül- kuüb, Yaylacık Matbaası, İst. 1968.

(17) Mehmet Ali Aynî, Tasavvuf Tarihi, Vatan Matbaası 1924, sf. 4-6.

Keza eski Mısır'da da ledün ilmine sahip bulunan güzide kimselerin tevhîd âkidesine inandıkları Maspero tarafından vesikalara dayanılarak ispat edilmiştir [18].

Eski Yunan'da tasavvufun öncüsü olarak Fisagor'u görüyoruz. Sokrat, Platon ve Aristo gibi düşünürler, tasavvufla ilgili fikirleri dolayısile Fisagor'u tasdik ve takdir etmişlerdir. Sokrat, insanın her şeyden evvel kendini bilmesini tavsiye etmiş, Platon da gözle görülen vücut âlemine çıkabilen şeylerin, Allahın ezelî sıfatlarından ibaret olduklarını ve Allah vücudundan ayrı bir vücuda mâlik olmadıklarını belirtmiştir [19].

Museviyette Allah'ın Musa'ya ateş suretinde görünmesi, Allahı görmenin bir surete muhtaç olduğu fikrini telkin etmektedir. Nitekim Tasavvufta da kendi benliğini yok etmedikçe insanın Allahı göremiyeceği fikri mevcuttur.

Hıristiyanlıkta tasavvufla ilgili fikirleri Denys'de görüyoruz. Denys, Hakka ulaşmak için insanın kendini yok etmesi gerektiğini müdafaa etmiş ve bu gayenin temini için bir takım usuller vaz etmişti.

B) Kendini Bilme Yolile Cemiyeti Tanımanın İslâmiyetteki İzahı

Bütün itikâdî hükümlerin özünde Kur'an'ın dile getirdiği gerçek, tasavvufun ele aldığı vahdet âkidesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda tasavvufun konusu olan vahdet, felsefe değildir, fakat doğrudan doğruya dinî olan bir kıymet hükmüdür. Bu itibarla, tasavvuf'un konusu İslâmın özü olup, herhangi mutasavvıfın kendi muhayyilesini ve zekâsını işleterek öne sürdüğü bir felsefî faraziye olmaktan çok uzaktır.

---

(18) Bk: Mehmet Ali Aynî, aynı eser, sf. 30-31.
(19) Bk: Mehmet Ali Aynî, aynı eser, sf. 116.

O halde halk arasında tasavvufa niçin felsefe denilmektedir? Çünkü o, iki bakımdan felsefî bir izah ve düşünce olarak vasıflandırılmasına imkân veren hususiyetlere sahiptir. Evvelâ, İslâmdan önce özünde vahdet âkîdesi bulunmayan veya bulunup da tahrif edilmiş olan dinlerin hâkim bulunduğu zamanlarda dahi, insan, kendi zekâsile vahdet âkidesini ezelî ve ebedî bir gerçek olarak düşünebilmiştir. Böyle bir düşünceden doğan tasavvufî ifadelerin dînî nas olmayıp olsa olsa felsefî düşünce telâkki edilebileceği meydandadır.

İkinci olarak, İslâmiyetin zuhurundan sonra dahi *vahdet*, Kur'anda bir îman âkîdesi olarak vaz edilmiş ve onu yaşarak idrâk etmenin yolları da gösterilmiş, fakat, vahdet idrâkine yaşayarak ulaşabilme kudretini gösteremeyen fertlerin nazarında, bu kudrete erişmiş kimselerce öne sürülenler (bu arada meselâ *Enel-Hak* diyebilen Mansur gibi mutasavvıfların ifadeleri) olsa olsa *felsefî düşünce* (veya daha kötümser bir ihtimalle) *küfür* telâkki edilebilmiştir.

Halbuki, *vahdet* ve Allahla, vahdeti-vücut'a îman vasıtasile vuslat imkânı, Kur'anın bir çok âyetlerinde kapalı bir dille ve bazı âyetlerinde ise açıktan açığa ifade edilmiştir. Bu âyetlerin hepsini burada ele almamıza imkân olmamakla beraber, hiç değilse bazılarına işaret etmemiz uygun olacaktır. Çünkü sosyologların ittifakla kabul ettikleri bir gerçek, kıymet hükümlerimizin hemen hemen genellikle dinî menşeli olmaları gerçeğidir. O halde, acaba Vahdet fikri Kur'anda *mevcut mudur?*

Kur'anın ilk sûresi olan *Fatihâ*, şu cümlelerden meydana gelmiş bir sûredir [20]

---

(20) Bk: Hasan Basri Çantay, Kur'an'ı Hakim ve Meali Kerim, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1953.

«Yalnız sana ibadet (kulluk) ederiz, yalnız senden yardım isteriz. Bizi doğru yola, nîmet verdiklerinin yoluna *ilet*. Gazaba uğrayanlarınkine, sapıklarınkine değil».

Mahiyetinin tetkikinden de anlaşılacağı gibi, bu sûre bir dua, temenni ve yalvarışı telkin ve tâlim eden bir sûredir. O halde bu yalvarışı dile getirecek olanlar bu sûreyi ve dolayısile Kur'anı okuyan ve zaten mü'min durumunda bulunan kimselerdir. Müslüman olmayan bir kimsenin bu duayı tekrarlayarak, söz konusu yalvarışı dile getirmeyeceği meydandadır.

Madem ki, «bizi doğru yola *ilet*» duasını Kur'an okuyan *mü'minler* benimseyecektir ve onlar da zaten İslâma iletilmiş kimselerdir, o halde, Allah, İslâmların içinde de rahmaniyettekiler ve rahimiyettekiler (en içtekiler) olmak üzere iki gurubu ayırmakta ve İslâmın özü olan doğru yola (rahimiyete, yani vahdete, inanmış mukarrepler gurubuna) iletilmek hususunda talepte bulunmaya bütün mü'minleri teşvik etmektedir. Vahdet'i kavramış olanların nazarında gerçi el - Fatihâ sûresi bir umumilik ihtiva etmektedir. Böyle bir mü'min «yalnız senden yardım isteriz» derken, *biz* sözü ile bütün insanlığı kasdeder. Çünkü o, sadece mü'minlerin değil, fakat Allah'a îmanı olmayan fertlerin dahi yardım istedikleri her varlığın aslında Allahın mazharı (zuhur mahalli, kudretini ortaya çıkarma yeri) olduğu ve dolayısile inkârcıların da (hattâ Allah'a îman etmekle beraber ondan bağımsız sanılan varlıklara ayrı hüviyetler tanıyan) vahdetten habersiz mü'minlerin de, para, mevki, kadın ve diğer bir çok şeylere taparcasına bağlanırken ve insanlardan yardım isterken, Allahın mazharlarından ve böylece aslında yine Allah'tan yardım istemiş ve O'na tapmış olduklarını görür. Fakat müvehhit (yani vahdet'e inanmış fert), onların bu gerçeği bilme nîmetinden mahrum olduklarını kavrar. O halde, bu dua, bütün mü'minlerin, hattâ

bütün insanların bu gerçek îmana (bu nîmete) ulaşmaları ve en iç mevkideki rahimiyet gurubuna geçebilmeleri için yapılan bir duadır.

Mamafi, vahdet gerçeği, Kur'anın bazı sûrelerinde daha da açık bir dille ifade edilmiştir. Meselâ El-Bakara sûresinin 7 nci âyeti [21] aynen şöyledir :

«Allah, onların kalpleri üstüne de kulakları üstüne de mühür basmış, gözlerinin üzerine bir de perde çekmiştir. En büyük azap onlarındır.»

Yine Bakara'nın 18 nci âyeti ise şöyledir :

«Onlar bir sürü sağırlar, bir sürü dilsizler, bir sürü körlerdir.»

Bu iki âyette tevhîdden haberi olmayan fertlerin mânâ kulaklarının sağır ve mânevî gözlerinin perdeli olması dolayısile ev, köy, yol, tarla, ekin, insan gibi çeşitli mazharların görünüşünün bir perde olduğunu, onların gerçek varlıklarının Allah varlığı ile kâim ve zuhurlarının Allah'tan olduğunu idrâk etmeksizin, bu şeylere baktıkları zaman Hakkı göremeyişleri, o mazharların sesinde Hak sesini, hattâ kendi dillerinde dahi Hak lisanının dile geldiğini farketmeyişleri belirtilmektedir. Yunus, bu gerçeği şöylece ifade etmektedir :

«Ey sözlerin aslın bilen, gel, de, bu söz nerden gelir
Söz aslını anlamayan, sanır bu söz benden gelir
Söz karadan aktan değil, yazıp okumaktan değil,
Bu yürüyen halktan değil, Hâlik âvâzından gelir» [22]

---

(21) Bundan sonra tevhidi ifade eden ve buraya kaydedilmiş olan bütün âyetler Hasan Basri Çantay'ın Mealen tercümesinden alınmıştır.

(22) Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre, Hayatı ve Bütün Şiirleri, Altın Matbaası, İstanbul 1971, sf. 272.

İşte, mazharlar âlemindeki bu bütünlüğü idrâk etmeyen ve kendini başkalarından ayırarak haksız menfaat cehenneminin ızdıraplarına uğrayanların kalbi, bundan ötürü Kur'ana göre ateşle kızdırılmış sert bir taş gibidir. Nitekim, Bakara sûresinin 24 ncü âyeti şöyle der :

«Sakının o ateşten ki, onun tutanağı (odunu, çırası) insanla o taştır. O (Ateş) kâfirler için hazırlanmıştır.»

Kâfir, küfürde olan demektir. Küfr kelimesi ise Tanrıya ortak koşma anlamına gelir. Bu itibarla görünen maddî âlemin, bütün mazharları ile Allahın her yerde tezahür eden tek varlık olduğunu gösteren alâmetlerle dolu olduğunu idrâk edemeyen insan, mazharlara Allah'tan ayrı ve bağımsız birer varlık isnat ettiği zaman Allah'a eş koşan bir küfr ehli durumuna düşmektedir. Böyle bir insan, gönlünde bir ihtiras cehennemi taşıyabilir. Çünkü o, vahdet gerçeğinden habersiz ve başkalarını kendinden ayrı birer varlık sayan bir bencildir. Bu zanni, onun, meşru olmayan menfaatler sağlama eğilimine kapılmasını ve başkaları ile haksız mücadeleye girmesini kolaylaştırır. İşte, Kur'ana göre, başkalarını kendi gibi bilmeyen insanın kalbi, sert bir taştan farksızdır ve bu taş, haksız menfaat isteklerinin alevlenmesi ile kızmış, kor haline gelmiştir. Bu kızgın ateşin zararı yine onu taşıyan insanın kendisine olur ve El-Bakara sûresinin 24 ncü âyetinde insan'a ancak kâfirler (yani Allah'a eş koşan ve kâinatı, hakikatı ile görüp, onda Hak varlığını teşhis edemeyen kimseler) için hazırlanmış olan bu ateşten sakınması tavsiye edilmektedir.

Mamafi, aynı sûrenin (El-Bakara sûresinin) 27 nci âyeti mazharlar âlemindeki farklı görünüşlerin bitiştirilmesi ve bu âlemin bir bütün olarak görülmesi zaruretini daha açık bir lisanla şöylece belirtmektedir :

«O (fasıklar) ki, Allahın (kitaplarında Muhammede

îman etmeleri hakkındaki) *ahid* ve *emri*'ni onu tekîd de ettikten sonra bozarlar. Allahın birleştirilmesini emrettiği şeyi (hısımlık rabıtalarını, cemiyet birliğini, peygamlere îmanda birleşmeyi) keserler, yeryüzünde bozgunculuk yaparlar. İşte onlar hüsrâne (maddî ve mânevî en büyük zarara) uğrayanların ta kendileridir.»

Bu âyette, *Allahın birleştirilmesini emrettiği şeyi kesen* kimseler olarak sözü geçen fâsıklar, Allahın yasak ettiği şeyi yapanlardır. Bu birleşme hususundaki *emir*, aynı zamanda Allahın *ahid* ettiği bir hususdur. Emir, birşeyi yapması hususunda bir kimseye söylenen zorlayıcı sözdür. Yani emirde, *zorlayıcılık* karakteri vardır. Halbuki *ahid*, bir işi üstüne alıp *söz verme, taahhüt* etme anlamına gelir. O halde, tevhîd âkidesi açısından, bu âyette mühim olan husus, Allahın hem emri verip hem ona uyma durumunu taahhüd etmiş olmasıdır. Bu ahîd, mazharların ve bütün kâinatın halkedilişinde, vahdet âkidesinin doğruluğunu (fizikî ve sosyal bakımlardan) tasdik eden özelliklerin, fizikî ve sosyal realitelere zaten bahşedilmiş olması demektir. Allah, kuvve halindeki gücünü kısmen harcayıp mazharlar haline inkilâp ettirirken, tevhîde aykırı davranışın maddî ve mânevî zararını mazhar olarak sineye çekmeyi *taahhüd etmiş*, buna mukabil aynı zamanda sonsuz bir kuvve olarak da, tevhîde uygun davranmayı ve bu davranışın semerelerini toplamayı mazharlara *emretmiş* tek varlıktır. *Emri veren*'in, *emir alan*'ın ve *emrin kendisi*'nin (yani tabiat ve sosyal hayat kanunlarının) hep aynı gerçekte (Hak varlığında) birleşmesi, hem sûrenin tevhîdi açıklayan özelliğini teşkil etmekte, hem de tevhîdin sosyal âlemde dahi, bir tabiat kanunu kat'iyeti ile cârî olduğunu göstermektedir. Vahdet'i düşündüren bir nizamın atom'dan kâinata kadar genişletilebilecek realite parçalarında ne dereceye kadar müşahade edilmiş veya edilmekte olduğu hususunu açıklama, ya da münakaşa etme selâhiyeti fizikî ilim sahasının men-

suplarına aittir. Fakat, sosyal realitede bu gerçeğin bir çok guruplarda ispatı yapılmaktadır. İşletme içi beşerî münasebetlerin bütünlük yaratıcı moral tatmine ve demokratik lider tipine ihtiyaç göstermesinden başka, plânlama, reform ve benzeri sosyal değiştirme gayretlerinin de başarılı tatbikinin, toplulukta mutlaka bir fikir ve gaye vahdetinin mevcudiyetine dayanması hususu sosyolojisinin kabul ettiği gerçeklerdir. Bu şart, en küçüğünden en büyüğüne kadar (yani bir çalışma ekibinden bütün bir cemiyet gurubuna kadar)' hangi guruplarda gerçekleşmişse, orada hakikaten maddî ve mânevî tatmin de gerçekleşmektedir. Aksi takdirde maddî ve mânevî zararın ortaya çıkacağı hususu, yine sosyal ilimlerin tasdik ettikleri bir gerçektir.

Fakat, acaba insan bütün ilimlerin konusunu teşkil eden realite parçalarında vahdeti telkîn eden bir nizamın mevcudiyetini farketmekle bütünlük idrâkine tam olarak ulaşmış sayılabilir mi? Bu realiteleri *esma* (isim) olarak söz konusu eden Bakara sûresinin 33 ncü âyetinde bütün esmaların (bunlar ister Hakka ait isim ve vasıflar olarak düşünülsün, ister hakkın mazharlarına ait realitelerin ilmî olarak ele alınsın) hepsinin sırrını bilen varlığın sadece *gerçek mânâda insan* olduğu belirtilmiştir. Çünkü, böyle bir fert, sadece kendi varlığının dışındaki realitelerin değil, fakat aynı zamanda *âdem* yani *gerçek insan* esmasının (veya realitesinin) dahi ilmine vâkıf olduğu için, kendi yokluğunu anlayabilmiş ve vahdet görüşü ile kendi vücut perdesini dahi kaldırıp kendinde Hakkı görebilmiş olduğu için Kur'ana göre secdeye lâyıktır. Nitekim, *El - Fatiha* sûresinin «*yalnız sana ibadet* (ve secde) *ederiz*» ifadesini dile getiren âyetine mukabil, *Bakara* sûresinin 34 ncü âyetinde «*Meleklere Âdem için secde edin demiştik*» ifadesinin yer almış olması bundan ötürüdür. Hatta âyetin devamında bu secdeden (bu hürmet ve riayeti göstermekten) kaçınanla-

nın iblis tabiatlı olarak tanıtılmış olması da son derece ilgi çekicidir.

Bu seviyeye ulaşabilmiş olan gerçek mânâda insan bütün zamanlara ve mekânlara sirayet eden bir yüce varlıkla vuslat ederek her zamana ve her mekâna nüfuz edebilecek hale gelir. Fakat böyle bir Vuslatın veya Hak'la halvet haline geçişin cemiyet hayatından yüz çevirmek suretile gerçekleştirileceğine dair hiç bir kayıt Kur'anda mevcut değildir. Tam tersine olarak Kur'an, insana, yüzünü nereye dönse orada Hak varlığını görerek Allahla böylece halvet haline geçebileceğini ihtar etmektedir. Seyyid Nesîmî, Kur'anın bu değer hükmünü şu mısralarla ifade etmektedir [23] :

«Halvet ü Erbain ile kimse irişmedi Hak'a
Zühd'ü salâha meyl iden, fikr-i muhâle düşmeşün»

Şu halde, insan, her yerde ve her şeyde Hak varlığını gören *gerçek insan* mevkiine yükseldiği zaman, onun ancak adı, *âdem* olarak kalır, kendi, Hak cevherinden ibaret olduğunu anlar. Bu takdirde onun hak cevherine dahil varlıksız bir ihatalı şuur olarak, aynı cevhere dahil olduklarını idrâk etmiş bütün nebîler ve velîlerle zaman ve mekân iştiraki içinde, zamansız ve mekânsız veya her zamana ve mekâna sirayet etmiş bir ulu varlık haline geçmesi durumu gerçekleşmiştir. Böyle bir kimse için âdem esması (yani insan realitesi) artık sadece bir isimdir, fakat o ismin ve ona ait realite âleminin gerçek bilgisi ancak gerçek âdemin ulaşabileceği zamansızlık ve mekânsızlık idrâkidir. Nesimî bunu şöyle ifade ediyor :

---

(23) Bk: Seyyid Nesimi Divanından Seçmeler, Hazırlayan: Kemal Edib Kürkçüoğlu, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Türk Kültürü Kaynak Eserleri, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973, sf. 201.

Gerçi muhît-i â'zamem, âdem adumdur, âdemem,
Dâr ile kün - fe - kân benem, ben bu mekâna sığmazam
Cân ile hem cihân benem, dehr ile hem - zemân benem
Gör bu lâtifeyi ki ben, dehr-ü zemana sığmazam [24]

İşte, insanın (fakat gerçek mânâda insanın) secdeye lâyık görülmesi bu yüzdendir. Çünkü o, Hak cevherinden ibaret olduğunu anlamış, geçmişte, halde ve istikbalde Hak varlığında birleşmiş bütün veliler ve nebîlerle birlikte ezelden ebede uzanan bir idrâk kudreti ile zamanın ve mekânın kayıtlarından kurtulmuş, kâh Mısrî, kâh Mevlâna, kâh Nesîmî kalıbından görünen, fakat serapa ruhtan ve mânâdan ibaret olan aşk idrâki haline gelmiştir. Bundan ötürü Nesimî kendi yaşadığı zamanda Nesîmî olarak göründüğünü, fakat, mazide Kureyşî olarak da, Haşimî olarak da zuhur edenin, kalıp itibarile kendisinden başka gibi görünse de, hep aynı aşk cevheri olduğunu şöylece dile getirmektedir [25] :

Gerçi bu gün Nesimiyem, Haşimiyem, Kureyşiyem
Bundan uludur âyetim, âyet ü şâna sığmazam

Böylece onun ifade etmek istediği husus. maddesi ile bir mekâna ve zamana sığan gerçek insan'ın, mânâ veçhesi ile bütün zamanlara ve mekânlara sirayet edebildiği gerçeğidir. Gerçi, *Seyyid Nesîmî Divanından seçmeler* kitabının 145 nci sahifesindeki açıklamada «Bu gün Nesîmî diye anılmakta isem de Haşim oğulları soyundan, kureyş oymağındanım» şeklinde bir yorum yer almış bulunmaktadır. Fakat, tasavvuf bakımından böyle bir yorumu doğru bulmamıza ve buna dayanarak Nesîmînin Arap asıllı olduğuna

(24) Bk: Seyyid Nesimi Divanından Seçmeler, sf. 143.
(25) Bk: Seyyid Nesimi Divanından Seçmeler sf. 143.

hükmetmemize imkân yoktur. Çünkü yalnız Nesimî değil, fakat hemen bütün müvehhitler, zamansızlık ve mekânsızlık idrâkini dile getirmişlerdir. Onların Allah kuvvesinden maddeye inkilâp ederek geldikleri bu âlem yine Hak âlemidir. Fakat bunu idrâk edemeyenlere bu husus izah edildiği zaman bu âlemin *Dost ili* oluşunu onlar anlayamadıkları için Yunus'a göre bu anlatış sanki *kuş dili* ile vuku bulmuş gibidir :

Ben bir aceb il'e geldim, kimse halim bilmez benim
Ben söylerim, ben dinlerim, kimse dilim bilmez benim
Benim dilim kuş dilidir, benim ilim dost ilidir
Ben bülbülüm dost gülümdür, bilin, gülüm solmaz benim

O halde, bu mertebeye erebilen ve Hakla vuslat edebilmiş olan bir tevhîd ehli için, ne ayrı ayrı duraklar, ne de ayrı ayrı mekânlar yoktur. Çünkü böyle bir şahıs bütün mekânlara dal budak salan bir his kudretine ermiştir. Fakat bunu, vahdet gerçeğinden habersiz kişilere haber verdiği zaman onların bu gerçeği idrâk edebilmeleri için kendi bulunduğu yere gelmeleri (tevhîd tatbikatı ile her yerde Hak'kı gördükleri Hak iline ulaşmaları) gerektiğini Yunus şöylece ifade etmektedir :

Ne Tur'um var ne durağım, hiç yerde yoktur kararım
Hakk'a münâcât etmeye belli yerim olmaz benim
Sor durduğum yeri bana, gelirsen gösterem sana
Bir zerrece Hak'tan ayrı gözüm nesne görmez benim

Böylece mekânsızlık idrâkini veya her mekâna yayılma gücünü ifade ettikten sonra, bütün zamanlara sirayet gücünü de Yunus şöylece dile getirmektedir :

Aklın ererse sor bana, ben evvelde nerde idim
Diler isen deyiverem, ezelî vatanda idim

«Kaalû belâ» söylenmeden, tertip düzen eylenmeden
Hak'tan ayrı değil idim, ol ulu divanda idim
Eyyup ile derde esir iniledim çektim cefâ
Belkiys ile Taht üzere mühr-i Süleyman'da idim
Yunus ile balık beni çekti deme yuttu bile
Zekeryâ'la kaçtım bile, Nûh ile Tufanda idim
İsmail'e çaldım bıçak, bıçak bana kâr etmedi
Hak beni azâd eyledi, koç ile kurbanda idim
Yusuf ile ben kuyuda yattım cefâ çektim bile
Yâ'kûb ile çok ağladım bulunca figanda idim
Mi'raç gecesi Ahmed'in döndürdüm arşta nalının
Uveys ile urdum tacı Mansur'a urganda idim
Ali ile urdum kılıç, Ömer ile adl eyledim
On sekiz yıl Kafdağı'nda Hamza'yla meydanda idim [26].

Malatya'da doğan, öz be öz Türk olan ve kısa bir müddet Mısırda yaşamış olması dolayısile Mısrî ünvanını alan *Niyazii Mısrî* ise bütün zamanlara yayılma kudretini şöylece ifade etmektedir :

Eğerçi sûret-i âhırda geldim âlem-i mülke
Ne mâziyim ne müstakbel, her ânın ânesiyim ben
Ne Mısrî'yem, ne Mehdî'yem, ne İsâ'yem, ne insânem
Bu yanan daimî şem'in veli pervanesiyim ben.

İşte, ne Mısrîyim, ne İsâyım diyebilen insan, hem Mısrîyim, hem İsâyım diyebilecek kudrete ulaşmıştır.

Bu duruma gelebilen fert, âdem esmasının ilmine vâkıf olmuş ve bu vasfı ile bütün mazharlardan üstün ve secdeye lâyık olduğunu ispat edebilmiştir. Gerçi insan, genel olarak (Bakara sûresinin 33 ncü âyetinde söz konusu edi-

(26) Bk: A. Gölpınarlı, Yunus Emre - Hayatı ve Şiirleri, sf. 202-203.

len) bütün isimlerin, yani Allahın sıfatlarını aksettiren bütün realitelerin ve onlara ait, botanik, zooloji, kozmografya... ve bütün ilimlerin esasına vâkıf olabilecek kabiliyettedir. Fakat kendi mânevî varlığının ilmini lâyikile bilemediği takdirde, söz konusu âyette belirtilen *gerçek insan* durumuna geçemez. İşte, insan realitesinin esasına nüfuz edebilmek, Kur'anı, müctehîdlerin anladıkları ilimle idrâk etmenin değil, ilm-i ilâhî'yi (yaşayıp tecrübe ederek) bilmenin bir neticesidir. Bundan ötürü Niyazi :

Benim ilmim katında müçtehidler âciz oldular
Velî, ilm-i ilâhî'nin delî divânesiyim ben

demektedir. Bu, yaşayarak biliş, tanrı sıfatlarını müctehid'in nazariye olarak bilişinden tamamen farklıdır ve âdem realitesine nüfuz edebilme başarısı, aslında bütün realitelerin iç sırlarına nüfuz ediş imkânını veren bir başarıdır.

Böyle bir kimse, daha dünyada iken cennet hayatının içindedir. O, her yerde Hakkı görür. Şu halde bu görüş mekânsız ve istikametsizdir. Daha doğrusu, bütün mekânlarda ve yönlerde câri olan bir görüştür. Böylece kalbi yumuşamiş, eski, taş sertliğini kaybetmiş, şefkat ve sevgi hisleri bütün muhitine sirayet etmiştir. Haksız menfaat duygularının bir alev gibi tesir ederek taştan bir kalbi kızdırmasile hasıl olan cehennem ızdırabı, böyle bir tevhîd ehli için asla söz konusu değildir. Gerçi Bakara'nın 24 ncü âyetinde *taş* kelimesine *kalp* olmak üzere bir iç mânâ verdik, ama, tevhîdden habersiz fertlerin yaşadıkları cehennem hayatını tavsif eden bu mânâ'nın hiç de hatalı bir yakıştırma olmadığı Bakara sûresinin 74 ncü âyetinde açıkça belli olmaktadır. Âyet şöyledir :

«Sonra bunun arkasından yine kalpleriniz katılaştı. Şimdi o, taş gibi, yahut daha katı, çünkü taşın öylesi vardır ki, yarılıp ondan su fışkırır.»

Şu halde, insan, kesretten arındığı nispette kalbi yumuşar ve görünüşte tıpkı başka insanlar gibi olan, fakat nefsi ile yaptığı mücadelede başarı kazanarak tevhid âkidesinin mânâsını kavramış ve Hak varlığı ile vuslat etmiş insanın, secde edilmeye lâyık *gerçek insan* olduğunu ispat seviyesine yükselir. Bu yumuşama, her yerde ve her mazharda hakkı görme ve her an yüzünü hakka dönerek vahdet ibadeti yapma alışkanlığından doğar. Kur'ana göre bu alışkanlığı elde ediş, *ihsan* mertebesine yükseliştir. Bakara sûresinin 112 nci âyeti bunu şöylece belirtir :

«Hayır, kim (taat ve amelinde) «*ihsan*» mertebesine yükselerek, yüzünü (kendini) tas tamam Allaha teslim ederse, işte ona Rabbi katında (amelinin) ecrî (olarak cennet) vardır. Onlara hiç bir korku yoktur, onlar mahzun da olmazlar.»

Bu âyette söz konusu edilen «ihsan» kavramı Hasan Basri Çantay tarafından (bir hadis'e dayanılarak) şöylece açıklanmıştır : «İhsan, Allaha, onu görüyormuşsun gibi ibadet etmekliğindir.»

O halde, acaba, taat ve amelde ihsan mertebesine yükselme nasıl olur? Bu sorunun cevabını vermezden evvel bir noktaya işaret etmek zorundayım. İşaret etmek istediğim husus, Hasan Basri Çantay'ın âyetteki «yüzünü» kelimesi hakkında vermiş olduğu dip not'la ilgilidir. Çantay, âyetin metnini kaydederken *yüzünü* kelimesinden sonra parantez açarak «*kendini*» kelimesini yerleştirmiş ve bu ilâveyi izah etme maksadile verdiği dipnotta da «parçanın zikredilmesi bütün'ün iradesi demektir» mânâsına gelmek üzere «zikr-i cüz, irade-i kül kabilindendir» izahını kaydetmiştir. Parantez içinde bazı, iç mânâlar ve tefsirlerle genişletilmiş şekli bir tarafa bırakılarak orijinal hali ile ele alındığı takdirde âyet şöyledir :

«Hayır, kim ihsan mertebesine yükselerek, yüzünü tastamam Allaha teslim ederse işte ona Rabbi katında ecri vardır. Onlara hiç bir korku yoktur. Onlar mahzun da olmazlar.»

Bu aslî hali ile âyet, *ihsan* mertebesine yükselmeyi zaten bütün taat ve amellerin temeli saymakta ve bundan ötürü ayrıca taat ve amel sözünü tekrarlamaya (yani metne eklemeye) lüzum hissettirmemektedir. Çünkü, ihsan, yani Allaha onu görüyormuş gibi ibadet etmek, vahdet'e inanmakla olur. Böyle bir inanç seviyesine yükselen insan, meselâ mâlî ibadet yaparken (yani alt tabakadaki fertlere, onların hakkı olan mâlî yardımı aktarırken) bu yardımı *alanın* da, *verenin* de, Hak varlığından ibaret olduğunu idrâk eder ve kendine baktığı zaman da, kendisinden yardım görene baktığı zaman da, hep aynı vahdet idrâkine vararak ibadetini Allah'ı görürcesine yapar. Bu takdirde onun, ne yaptığı yardımdan gurur duyması ve ne de minnet beklemesi mümkün olmaz. Böyle olunca da, ortada ne taat ve amel idiası ve ne de bunları yapanın cennet bekleyişi kalır. Bütün ibadetler aşk ibadeti haline gelir ve ibadet, bizzat mükâfatın kendisi olur.

O halde, âyette, bu davranışın ecri (mükâfatı) olarak söz konusu edilen husus nedir? Âyetin ilgili kısmı bu sorumuzun cevabını vermektedir :

«Onlara hiç bir korku yoktur. Onlar mahzun da olmazlar.»

Evet, cennet hayatını dünyadan itibaren başlatan bu mükâfat, fertleri vahdet idrâki ile terbiye edilmiş bir cemiyette, alt - üst tezadını, sen - ben kavgalarını ve bütün ayrılıkları yok ederek, hiç bir ferdin, hiç kimseden, hiç bir zulüm veya şiddet ve ayaklanma hareketinden korkmasına ve mahzun olmasına imkân vermeyen bir emniyet ve saadet

atmosferi yaratır. Böyle bir cemiyette, vergi daireleri vergisini son kuruşuna kadar seve seve ödemek için koşan mükelleflerle dolup taşar. Böyle bir cemiyette hiç bir gizli teşkilât, hiç bir menfaat tuzağı ile fertleri iğfal edemez. Böyle bir cemiyette hiç bir kutuplaşma, dağılma ve istismar kalmaz.

İşte, bu neticenin ortaya çıkabilmesi için ferdin, göz, kulak gibi uzuvlarla ziynetlenmiş *yüzünü*, Hakka yöneltmesi, yani gözündeki, kulağındaki perdeleri kaldırarak, kendinden ayrı gördüğü vatandaşlarını kendisile birlikte Hak vücuduna mensup ve aynı Vahdet realitesinde kaynaşmış halde hissedebilmesi ve bütün ihsaslarını bu mânâda Allaha *teslim* etmesi lâzımdır. Bu teslimiyet, ancak vahdet inancı ve terbiyesi ile olur.

Fakat burada *cennet mükâfatı* ve *kendini Allaha yöneltme* şeklinde parantez içi izahlarla Çantay tarafından verilen iç mânânın önemini inkâr etmiyoruz. Elbette, âvetin hem iç, hem dış mânâsı pek tabii olarak söz konusudur. Bazı âyetlerde vahdet âkidesini belirten husus *dış mânâ* olarak göze çarpmakta, bazılarında ise bu bir *iç mânâ* hüviyetine bürünmektedir. Bu âyette ise tevhîd açıkça, yani âyetin dış mânâsında göze çarpmaktadır. Çünkü, *teslim* demek, *vermek* demektir. Ve ferdin, gördüğü, işittiği ve çeşitli duyuları ile anlayıp hissettiği her şeyi Allaha vermesi, yani onların bağımsız gibi görünen varlıklarının aslında Hak varlığına ait olduğunu teslim etmesi, hem de kendi duyularını ve duyu organlarını dahi aynı teslim ameliyesi ile Hakka izafe etmesi lâzım gelmektedir. Demek ki, sözünü ettiğimiz âyet, dış mânâsı itibarile açıkça vahdet âkidesini öne sürmekte, fakat Çantay tarafından parantez içi ilâvelerle ona verilen iç mânâ dahi yine de çok faydalı bir izaha imkân vermektedir.

Şu halde, vahdet âkidesini ancak iç mânâsında ihtiva

eden âyetlerin de aynı ameliyeye tâbi tutulması ve dış mânâdan ibaret olan dar görüşle iktifa edilmemesi gereklidir. Sırası gelmişken, bazı misâllerle bu hususu açıklamak istememizin sebebi, bu şekilde hem iç hem dış mânâları itibarile ele alındıkları zaman, hemen hemen bütün sûrelerin tevhîd fikrini işleyen âyetler ihtiva ettiklerini belirtmek içindir. Fakat, ne yazık ki, bir çok sûrelerde, âyetlerin sadece dış mânâsı üzerinde durulmasını isteyen kimseler, iç mânânın açıklanması halinde bunu yadırgamaktadırlar.

Meselâ, *En Nûr* sûresinin 31 nci âyetinin iç mânâ ihtiva eden (yani vahdet görüşü bakımından ele alınabilecek olan) kısmı şöyledir: «Mü'min kadınlara da söyle: Gözlerini sakınsınlar, ırzlarını korusunlar, ziynetlerini açmasınlar.»

İç mânâ itibarile *kadın* kavramı, *gözü sakınmak*, *ırzı korumak* ve *ziynetleri açmamak* (örtülü tutmak) ifadeleri, bunların dış mânâlarından farklıdır.

Gözü sakınmak, görülen mazharlara, Hak varlığından bağımsız varlıklar isnat ederek buna göre onları görme hatasından kaçınmak anlamına gelmekte ve tevhîdi ifade etmektedir.

Irzı korumak da, iç mânâda bütünlük idealini ve inancını parçalayacak olan, Hak varlığına yabancılaşmış fert ve grupların tesirlerine karşı korunmak ve bütünlüğü muhafaza etmek anlamına gelir. Şu halde bir milletin, millî bütünlüğünü parçalayıcı kuvvetlere (bunlar zahiren islâm hüviyetini taşısalar da hakikatte millî birliği parçalamaya çalıştıkları ve Vahdet âkidesine veya İslâmın özüne yabancılaşmış oldukları için) karşı koyma ve onlardan korunma vazifesi, tevhîd bakımından *ırzı koruma* kavramına girmektedir.

Kadın (ve dişi) kavramı, iç mânâsı itibarile bir kaç

şekilde tefsir edilmiştir. Bir çok âyetler, her insanın bir çifti ihtiva ettiği fikrini işlemektedir. Bu çift ise, dişi ve tabî durumda olması gereken ten varlığı (maddî varlık) ile ona nüfuz etmiş olan ruh varlığı (mânevî varlık) olarak ifade edilebilir.

Nitekim, Ez-zümer sûresinin 6 ncı âyetinde şöyle denilmektedir: «Sizi bir kişiden yarattı O, sonra ondan da eşini meydana getirdi.»

Burada Hasan Basri Çantay'ın kullandığı *kişi kelimesi*, Kur'anın aslında *nefsin vâhidetin* yani *(tek nefs)* olarak geçmektedir. *Nefs* kelimesinin mânâsı nedir? Bu kelimenin *ruh* mânâsına geldiği ve nefs'in içinde bulunduğu cesede dahi *nefs mahallî* olması dolayısile *nefs* adı verildiği mütercim Âsım Efendi'nin *Okyanus* tercümesindeki «N - F - S» maddesinde kaydedilmiştir. (Nitekim, «her nefs ölümü tadıcıdır» ifadesinde de tadan şey *tatma* fiilinden sonra varlığı devam eden (veya devam etmesi gereken) bir şey olarak belirtildiğinden, ölümü tadan nefs, *vücut* değil, fakat (ölüm olayının idrâkini taşıyan) *ruh* olarak belirtilmiş olmaktadır. Çünkü ölüm olayı ile vücûdun canlılıktan çıkması aynı zamana rastlamaktadır. Bu duruma göre, ölümü tadan varlığın sadece vücut varlığı olduğu nasıl iddia edilebilir?)

Gerçi *nefs* tâbirinin Okyanus'ta *ruh* olarak mânâlandırılmış olması, lik bakışta, okyanustaki bu mânâ ile kelimenin tasavvuftaki mânâsı arasında bir tezat olduğu hissini verebilir. Fakat aslında hiç bir tezat yoktur. Çünkü tasavvufta da nefsi emmâre'den nefsi sâfiyeye kadar sıralanan bütün mertebeleri ile *nefs terbiyesi*, vücudun değil, fakat ruhun terbiyesini, (yani ruhun vücuda hâkim olma gayesile geçirdiği merhaleleri) ifâde eder. Yoksa, vücûdun terbiyesi, olsa olsa jimnastikle mümkündür. Emmâre nefs, vücûdun isteklerine körü körüne tâbî olan ve bu bakımdan vücût gibi hüviyetlenen ruhtur. Fakat yine de ruhtur. Bu

itibarla nefsî emmâreye yapılan azarlamalar dikkate alınırsa, Kur'andaki ikaz ifadelerinin vücûda değil, muhakkak ki ruha yöneltilmiş olduğu farkedilir. Zaten mutasavvıflar bundan ötürü, hayvanlarda da mevcut olan *vücut dimâğı* ile ruhun taşıdığı *küllî aklı* bir tutmamışlar ve birbirinden tamamen ayrı mânâlarda kullanmışlardır.

Aynı âyette Çantay'ın söz konusu ettiği «Yarattı» kelimesi de Kur'anda «hâlk etti» şeklinde ifade edilmiştir. Yine Okyanusun «H - L - K» maddesinde hâlk etme fiiline verilen mânânın «*aslı ve misâli olmayan bir şeyi ibda etmek*» ve «*bir nesneden bir nesneyi peydâ etmek*» şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Bu duruma göre, bütün varlıkların tek bir varlıktan, yani Allahın enerjiye ve maddeye çevrilebilecek (gözle görülmez derecede) yoğun bir kuvve hâlindeki varlığından halk olunduğu Kur'anda açıkça ifade edilmiş olmaktadır. Şu halde, *ibdâ*, yeni bir örnek (bir dış özellik veya dışlaşmış bir yeni misâl) ortaya koymaktadır. Yaratma bu mânâda söz konusudur. O örnekle dışa vuran (tezahür eden) madde ise, başlangıcı itibarile, *yaratma* fiilinin değil, bir kuvve'den peyda edilmenin, yani *hâlk etme* fiilinin konusu olabilir. Nitekim Kur'anda da bu ifade kullanılmıştır.

Bir başka sûrede ise şu sözler yer almaktadır : «Kendilerinden ve daha bilemeyecekleri nice şeylerden bütün çiftleri yaratan münezzehtir.» (Sûre 36, âyet 36).

Buradaki âyetlerden birincisinde «Sizi bir kişiden yarattı O» hitabında, *siz* tâbiri ile, insanın gelip geçici olmayan hakikî varlığı kasdedilmektedir. Şu halde, bütün insanların ruhları tek bir ruhtan kaynak almış ve Allah kuvvesinin madde haline dönmesinden hasıl olan *gövde*, ruha eş olarak halkedilmiştir. Madde'nin aslı olan ruhun gövdeye dahil edildiğini belirten 38 nci sûrenin 72 nci âyeti dik-

kate alınırsa, sonradan halkedilen ve dişi olan eş, insanın maddî varlığı ve ruhu da ondan önce var olan ve ana rahminde iken ona nüfuz eden ve her zaman ona hâkim olması gereken erkek eştir. Yoksa Kur'anın, kadınları daima hakimiyet altında tutmayı telkin eden sûreleri hiç bir zaman erkeğin kadın üzerinde zulmetme hakkını değil, fakat ruhun her zaman gövdeye hâkim olması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer çift olarak yaratılış karı ve koca anlamına gelecek şekilde kadını ve erkeği ifade etseydi (yani, sadece ve mutlaka bunu belirtmekte olsaydı), cinsî kudreti olmayan kimselerin Kur'an hükümlerinin dışında kalmaları gerekirdi.

Bütün çiftleri yaratan'ın bizzat kendisi ise çift olmaktan münezzehtir. Çünkü O, bütün mazharların aslı ve mutasarrıfı olan tek varlıktır. Çift oluş nisbîdir, yani insan vücuduna nispetle ruh ve insan ruhuna nispetle vücut, eştir. Mutlak varlık için çift olma durumunun söz konusu edilemiyeceği ise pek tabiidir. Bütün kâinatın maddesi de mânâsı da O'nun tezahürüdür ve O'ndan başka bir varlık yoktur ki O'na eş olabilsin.

Kadın kavramının ikinci bir mânâsı (Kur'ana ve mutasavvuflara göre) *tebaa*'dır. Bu mânâda *erkek* kavramı da *idareci* zümreyi ifade edecektir. Kur'anın, 24 ncü sûresinin 26 ncı âyetindeki hükmü, mutasavvıfların bu yönde yapmış oldukları tefsirlerin doğruluğunu tasdik etmektedir: «Kötü kadınlar kötü erkeklere, kötü erkekler kötü kadınlara, temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara.» Çantay âyetin sonuna parantez içinde «yakışır» kelimesini eklemiştir. Çünkü, âyet, iyi kadınlar iyi erkekler *içindir*, onlarla *beraberdir*, onlara *lâyıktır* mânâsını ifade etmektedir. Böylece *nasılsanız öyle idare edilirsiniz* sözü ile, İslâm Peygamberinin bir hadis çerçevesi içinde ifade etmek istediği gerçeği dile getirmektedir. Yoksa, Kur'an'ın,

kötü kadına düşen iyi erkeğin veya kötü erkeğe düşen iyi kadının hemen ayrılmasını tavsiye etmesi gerekirdi. Halbuki, bir çok âyetler sabır ve itidal tavsiye etmekte, aile bağının çözülmesinden (bilhassa çocuklar için) doğacak kötü neticelerin ortaya çıkması böylece önlenilmek istenmektedir. Buna mukabil yukarıdaki âyet, adetâ determinizm ihtiva eden kat'i bir lisanla ifade edilmiştir. Bu kat'iyet, vahdet terbiyesinin yerleşmediği cemiyetlerde, bu terbiye ile yetişmemiş idarecilerin iş başına geçeceğini, yani kötü tebaaya kötü idarecinin isabet edeceğini ve kötü idarecilerin iş başında kalabildiği ülkelerde tebaanın da mutlaka daha kötüleşeceğini ifade etmektedir. Keza âyet, insandaki rûhî ve ahlâkî bozukluğun vücudun sıhhatini de mutlaka menfî yönde etkileyeceği mânâsını dahi taşımaktadır.

Mevlâna, Mesnevî'de, zihinlere bütünlük ideali aşılayan fikir tohumlarını ekebilen fertleri *gerçek er kişi* olarak vasıflandırmaktadır. Çünkü onlar, Tanrı ile olan ahitlerine bağlı kalan ve tevhîdi yegâne hayat görüşü olarak benimseyip başkalarına da benimsetmeye çalışan kimselerdir. Vahdet fikrine yabancı olan idareci ise Mevlâna'ya göre, ırza geçen ve ırzına geçtiği bütün'ü paramparça eden bir eşek gibidir. Mevlâna, böyle bir eşeği, kendine üst makam olarak kabul eden bir cemiyetin halini, bir hikâye ile anlatır. Hikâyeden alınacak ibret'e göre, kötü idarecinin zararlarını hafifleterek onun lidêrliğine katlanan bürokrat hizmetkârlar sınıfının mevcut olduğu bir ülkede vaziyet vahim olmayabilirse de, böyle bir hizmetkâr sınıfın ortadan çekildiği hallerde, parçalayıcı liderin zararını tebaa çekecektir [27]. Mevlânâ'ya göre, vahdet anlayışından mahrum olan her idareci, akıl erliğinden uzak kalmış kişidir. Mevlâna, Mesnevî'de

(27) Bk: Mevlâna, Mesnevî, cilt: V. Şark - İslâm Klasikleri No. I. Maarif Basımevi, İst. 1956, sf. 111-118.

«Eşek erliğini azalt, akıl erliğini çoğalt» [28] nasihatını verir ve kıyafet, tahsil ve gösterişçi davranış sahibi olmakla iyi bir kılavuz (iyi bir lider) olma şartlarının yerine gelmiş olmayacağını şöylece belirtir :

«Bir adam sakalla erkek olsaydı, keçinin de sakalı var, tüyü var, o da adam olurdu. Halbuki o keçi, kötü bir kılavuz olur, kendisine uyanları, ancak kasap'a çeker götürür» [29].

O halde, mutasavvıfların da kötü idarecilerin bozulmuş cemiyetlere münasip ve o cemiyetlerin karakteristiği olduğu hususundaki Kur'an hükmüne uygun tefsir ve izahları vardır. Bu izahlarda *kadın* kavramı açıkça *tebaa* mânâsında ve *erkek* ise *lider ve kılavuz* anlamında ele alınmaktadır.

Bu izahattan sonra *ziynet yeri* ve *ziynet* tâbirlerinin de iç mânâsı (yani tevhîdi aksettiren yönü) açıklığa kavuşmaktadır. Hakiki mânâda ziynet yerleri asla bilek, gerdan gibi yerler olamaz. Oralara takılan taş ve mâdenlerin kıymeti arz ve talebe bağlıdır. Herhangi birinin bol kaynağı bulunduğu ve piyasaya sürüldüğü takdirde, en kıymetli ziynet taşı veya madenî kıymetten düşebilir. Fakat, insanın hakikî ziynet yerleri, beyni ve onu taşıyan başı ile gönlüdür. Bunun içindir ki, El-a'raf sûresinin 31 nci âyetinde «her mescit huzurunda ziynetinizi alın» denilmiştir (Çantay, mealen tercüme, cilt I, sf. 219). Bu âyette mescide götürülmesi istenen *ziynetler* tâbiri ile, giyim kuşam ve takı eşyasının kastedilmediği meydandadır. Mescit, ibadet yeridir ve orada temiz bir kıyafetten başka hiç bir gösterişe lüzum olmadığı muhakkaktır. Çünkü, mescitte insan, sırf Al-

(28) Bk: Mevlâna, Mesnevî, cilt: V. sf. 242.
(29) Bk: Mevlâna, Mesnevî cilt: V. sf. 273.

lah düşüncesi ile dolmak suretile Allahın huzuruna varmış olur. Allahın, kendi huzurundaki insanda görmek isteyeceği ziynetler ise, mânevî kıymeti haiz olan Allah aşkı ve Allah düşüncesidir. Zihninde bu düşünce ve gönlünde bu aşk mevcut olmayan insan, en iyi elbiseleri ve en güzel süs eşyaları ile mescide gelse bile yine de gerçek mânâda ziynetli değildir. Zaten, bazı hâdislerde de belirtildiği gibi, Allah, müminlerin dış görünüşlerine değil, kalplerine ve niyetlerine bakar. Mü'minin ziynetleri, gönlündeki Allah aşkı, vatan ve millet sevgisi ile zihnindeki ilimler ve temiz düşüncelerdir. Şu halde, mü'minin hakiki ziynet yerleri başı ve gönlüdür. Çünkü en kıymetli Hak hediyeleri Kur'anda, en çok şükre lâyık olarak tanıtılanlardır. Bir çok âyetlerde, her defasında, mü'mine verilen kulaklar, gözler ve gönüller zikredilerek arkasından, bunlar için az şükredildiği belirtilmektedir. Meselâ Es-secde sûresinin 9 ncu âyetinde «Sizin için kulaklar, gözler, gönüller yarattı. Ne az şükredersiniz» denilmektedir.

Şu halde, perdeleri kaldırılan kulak, göz ve gönül, insanın, örtüler içinde gizli olan hakiki ziynetleridir. Çünkü, insan, onların perdelerini kaldırarak erişeceği tevhîd anlayışı sayesinde gönlünü birlik aşkına ve zihnini de vahdet düşüncesine açabilir ve bundan doğacak bütün maddî ve mânevî istifadelere (ziynetlere kavuşurcasına) ulaşarak, şükretmesi gereken bir hale gelebilir. Demek ki, bu uzuvların birliğe yabancı fikir ve tesirlere kapalı tutulması lâzımdır ve örtünme kavramının ifade ettiği iç mânâ budur.

Fakat, söz konusu ettiğimiz âyetin geri kalan kısmını, şimdiye kadar izaha çalıştığımız kısmı ile beraber okuyacak olursak, sonraki cümlelerin, âyetin daha ziyade dış mânâsını belirttiğini anlarız. Çünkü, âyetin (En-nur sûresi, âyet 31) geri kalan kısmında, fizikî mânâda örtünmenin ne tarzda ifa edileceği açıkça belirtilmiştir. O halde, bir ölçüde fizikî örtünmenin de İslâmî emirlerden biri olduğu aşikârdır.

Ne var ki, bu emirlerin, bir iman âkidesi olmaktan ziyade *muamelât* hükmü olduğu, bu itibarla zamanın ve mekânın şartlarına göre tefsir edilmesi gerektiği hususu da El - Ahzap sûresinin 59 ncu âyetinden çok açık bir şekilde şöylece ortaya çıkmaktadır :

«Ey peygamber, zevcelerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına dış elbiselerinden üstlerine giymelerini söyle. Bu onların tanılıp, eza edilmemelerine daha uygundur.»

Çantay (Cilt II. sf. 723 de) bu sûre için verdiği dip notta, ezâlarından sakınılacak fertlerin münâfıklar olduğunu belirtmiştir. Mamafi, mü'min erkek için dahi, onun bütün iyi niyetine rağmen tahrik sebebi teşkil edebilecek bir açıklık hududu vardır ve bu hududu aşan kadın, bizzat kendisi vahdet âkidesini çiğnemiş ve cemiyette bir takım aksaklıkların ortaya çıkmasında, aile ve cemiyet bütünlüğünün bozulmasında rol oynamış olur.

İşte, bu hududu çizen veya çizmesi gereken hukuk zamanın şartlarına göre tedrici olarak değişmesi gereken örf ve âdetler ve onları kanunlaştırma fonksiyonuna sahip olan lâik hukuktur. Her devirde lâik hukukun ve örflerle âdetlerin çizdiği normal açıklık derecesini aşan fertler cemiyetin bütünleştirilmesi esasından ibaret olan İslâmî Öz'e (yani Vahdet âkidesine) de aykırı hareket eden kimselerdir. Buna mukabil, zamanın şartlarına göre değişen örf ve âdetlere uyarak Kur'andaki örtünme âyetlerinin (muamelâtla ilgili sayılması gereken) hükümlerinin, günümüzün icapları gereğince dışına çıkılması (meselâ kadınların baş açık gezmeleri) halinde, bu durumu İslâma aykırı davranış saymaya imkân yoktur.

Bu fikrimizin doğruluğunu ispat edebilmek için şu soruyu sormamız yetecektir : Harp teknolojisinin, tıbbın ve sınaî tekniğin son derece geliştiği 20 nci asırda, kadın niçin

hayata atıldı? Çünkü, sosyal bünyede meydana gelen değişmeler bunu gerektirmişti. Osmanlı cemiyetinde I nci Cihan Harbinden sonra kadınların örtünme âdetlerinde meydana gelen hafifleme harbin tesirlerinden ileri gelmişti. Harp, erkeklerin bıraktığı bir çok işlerde (o işleri, teknolojik ilerlemenin sağladığı kolaylık sayesinde kadınların da yapabilmesi dolayısile) kadın iş gücünün istihdamını teşvik etmiş ve iş hayatına giren kadın prodüktif olabilmek için eski örtünme tatbikatına sıkı sıkıya bağlılığı terkederek, âdetlerde tedrici bir değişmeye yol açmıştı. Cemiyetin, bu değişmeye karşı gelmeyişi, kadın iş gücüne ve onun iş esnasında örtünme dolayısile kısıtlanmış olmaması gereken verimliliğine duyulan ihtiyacın bir neticesiydi.

İnas darülfünunu'nun (yani kızlar için Üniversitenin) açılması ve zamanla kızların önce ayrı, sonra erkek arkadaşları ile bir arada yüksek tahsil yapmaları da aynı ihtiyaçtan doğmuştur. Eğer, harp teknolojisinin ilerlemesi ve silâhların daha tesirli hale geçmesi neticesinde, kaliteli kız öğrencilerin de doktor olarak yetiştirilmeleri gerekmişse, bu gereği ortaya çıkaran şartların elbette örtünme âdetlerine de tesir etmeleri gerekecektir. Aksine hareket edilmesini hiç bir yaralı askerin (en aşırı muhafazakâr dahi olsa) tedaviye muhtaç olduğu anda tasvip etmesi beklenemez. Kadın doktor, yaralı erin göğsünü ve sırtını dinleyecek, nabzını tutacak, gerekirse onun vücudunun en mahrem yerlerini dahi açıp ameliyat edecek ve bütün bunları yapması onun vazifesi, yaralının hakkı, memleketin ve milletin menfaati icabı olacaktır.

O halde, her çağda devamlı olarak değişen sosyal realitenin şartlarını görmemezlikten gelerek, Kur'andaki âyetlerin muamelâtla ilgili dış mânâlarını Hz. Muhammed zamanında olduğu gibi anlamak ve tevhîd âkidesi açısından hiç bir tefsire tabî tutmamak, büyük bir hatadır. Bu tür-

lü tefsirleri yapabilme hususunda ise, sadece ilâhiyat konusunda bilgi sahibi olmanın yetmeyeceği bilinmelidir. Sosyal realitenin değişen şartlarına millî vahdeti temin gayesile nüfuz edebilmek için *iktisat, sosyoloji, sosyal siyaset* ve *maliye* gibi ilimlerde ihtisasa ihtiyaç vardır. Çünkü, sadece harp hali değil, fakat iktisadî büyüme ve sosyal gelişme için yapılan sivil kalkınma mücadelesi de, bir çok hususlarda, özellikle iktisat, sosyoloji ve maliye ilimlerinin gösterdiği istikamette ve zamanın şartlarına uygun bir vahdet temini politikasını gerektirmektedir. Böyle bir politika, zaruri olarak lâik ilimlerle ilâhiyat ilimleri sahasındaki uzmanların işbirliğini gerektirecektir. Bunun en açık misâlini mâlî tedbirler sahasından verebilmek mümkündür. Eğer, kapitalizmin henüz tarih sahnesine çıkmadığı, paranın para yaratma fonksiyonunun bu günkü ölçülere varmadığı ve alt-üst tezadının günümüzdeki kadar önemli olmadığı VII nci asırda bu tezadı hafifletici olmak üzere Kur'anda vaz edilen malî muamelât hükümleri, ilâhiyatçılarımızın hâlâ sadece lâfzen üzerine eğildikleri bir konu teşkil ederse, Kur'anın özü, kalıbına feda ediliyor demektir. Halbuki VII nci asır için son derece tatminkâr olan o lafz kılıfı içindeki öz, vahdet özüdür ve onun bu günkü cemiyete tatbik edilebilmesi için mutlaka sosyal realitenin sosyolojik ve ekonomik bakımlardan tetkiki ile buna uygun mâlî mevzuat meydana getirilmesine ihtiyaç vardır. Bu bakımdan çeşitli sosyal ilim sahalarında mütehassıs fertlerin hizmetlerine lüzum görüleceği pek tabiidir. Fakat, hemen şu hususa işaret etmek gerekir ki, bu konuda başarılı bir tatbikata ulaşılabilmesi için, İslâmın öz'üne vâkıf bulunan ve onu cemiyete iyi bir şekilde hazmettirilebilen İlâhiyatçılara çok büyük bir ihtiyaç vardır. Çünkü, hiç bir cemiyette, yazılı hukukun mükemmelliği tek başına adaletin sağlanması hususunda bir garanti teşkil edemez. Kanun maddelerinde mevcut adalet, *mücerret adalet*'tir. Bu mücerret adaletin cemiyetteki tat-

bikatta adetâ gözle görülürcesine müşahhaslaşabilmesi, kanunları vaz edenlerin, onları tatbik edenlerin, aksaklık hallerinde mahkemelerde şahitlik yapanların, vergi ödeyen, vergiyi tahsil ve kontrol edenlerin ahlâkî davranışlarına bağlıdır. Kanundaki mücerret adaletin daima müşahhaslaşabildiği inancının ve böylece, mahkemeye ve bütün devlet mekanizmasına itimat ve saygının teşekkül edebilmesi hususunda İslâmiyet gibi vahdet âkidesine dayanan bir din, hiç şüphesiz en büyük sosyal kuvvettir ve bir terbiye âleti olarak ancak onun özünü kavrayıp kavratabilen ilâhiyat sahası mensuplarının elinde müşahhaslaşmış adaleti temin fonksiyonunu ifa edebilir. Böyle bir başarı sağlanamadığı takdirde Kur'anda kayıtlı mâlî mükellefiyetlerini yerine getirmekle vicdanen huzura eren vatandaşın vergi kaçırma faaliyetinden mânen huzursuz olabilmesini temine yarayacak hiç bir garanti mevcut değildir. *Vahdet-i vücut* terbiyesi, adaleti müşahhas hale getirmede en güvenilir sosyal iç kuvvet hususiyetine sahiptir ve Kur'anın bütün sûrelerinde bunu açık veya kapalı bir şekilde ifade eden ve İslâmî değer hükümlerinin temelini teşkil eden âyetler vardır.

Bu âyetlerden bilhassa Âdemle ilgili olanların iç ve dış mânâları, sosyolojik bakımdan son derece ilgi çekicidir. Çünkü doğumundan itibaren cemiyet hayatından uzaklaştırılarak vahşi hayvanlar tarafından yetiştirilen insan yavrularının *sosyal mânâda insan* sayılmadıklarını biliyoruz. Böyle bir hayatı yaşamak zorunda kalan insan yavrusu, cemiyetten uzak olduğu ve sosyalleşme imkânını elde edemediği için şeklen insan olmasına rağmen, hayvandan farksız kalmaya mahkûm olmaktadır. Zaten, sosyolojide mukavele teorisi bu sebeple tenkid edilmektedir.

Cemiyetin, insanlar tarafından bir mukavele (bir andlaşma) ile meydana getirilmiş olduğunu kabul edebilmeye hakikaten imkân yoktur. Çünkü, cemiyetin ve cemiyet ha-

yatının mevcut olmadığı yerde, bütün kavramlar gibi *hak* ve *vazife* kavramları da idrâk edilemez. Bu kavramların idrâk edilemediği yerde ise, bazı hakların âmme rahatlığı için kısıtlanması ve insanların, bazı vazifeleri, genel menfaat uğruna yüklenmek üzere bir mukavele yaparak topluluk kurmaları da söz konusu edilemez.

Halbuki, Kur'anın bir çok âyetlerinde Âdemden bahsedilir. Acaba, âyetlerde (yaradılışının tıpkı İsâ gibi olduğu, yani, biyolojik mânâda bir doğum söz konusu olmaksızın yaratıldığı belirtilen) Âdem'in, tek bir insan olarak, insandan yana bomboş bir dünyaya indirildiği mi söz konusu edilmektedir? Yoksa «Allah, dağı taşı yarattı» derken, «bir tek dağ, bir tek taş yarattı» demek istenilmediği gibi, âdem kelimesi ile de bazı âyetlerde *insan nevi ve insan cemiyeti*, diğer bazı âyetlerde ise *Âdem Peygamber* mi kastedilmektedir? Eğer, İslâmî inanca göre, insanlar Âdem *peygamber* indirilmezden evvel tıpkı arı ve karınca cemiyetleri gibi cemiyetler halinde yaratılmışlarsa, âdemle (yani insanla) ilgili olan bir çok âyetlerde *vahdet* (yani cemiyetin bütünlüğü) ve *ferdin cemiyetten ayrılmazlığı* gerçeklerinin belirtildiğini kabul etmemiz lâzım gelecektir. Çünkü, bu takdirde, İslâmiyette, insanı ve cemiyeti aynı ve tek bir realitenin, birbirinden ayrılması imkânsız iki yüzü gibi tanıtan bir âkidenin varlığını kabul etmek gerekecektir.

Bu inancın, bir değer hükmü olarak da İslâm cemiyetlerinde mevcut olmasının, sosyolojik bakımdan ifade edeceği mânâ önem taşır. Çünkü, bu değer hükmü, cemiyeti, önceden ayrı ayrı yaşayan insanlar tarafından meydana getirilmiş sun'i bir realite olarak tanıtan *mukavele teorisi*'nin hatalı görüşünden uzak bir cemiyet anlayışını ortaya koymaktadır. Keza bu inanç, bir çok cemiyetler halinde yer yüzünde yaşama mecburiyeti kendilerine yüklenen insanları yasak şeye yönelmekten ve ilâhî nizama itaatsizlik etmek-

ten ötürü cezalandırılarak dünyaya indirilmiş fertler durumunda gösterdiğinden, onları ruhânî âlemden beri nizam ve vazife duygusu ile yükümlü ve sorumluluk sahibi *sosyal varlıklar* olarak öne sürer. Böylece bu inanç, insanı, mensup olduğu bütün'e, bir vücudun hücresi gibi *şuursuzca* dahil kabul etmediğinden, uzviyetçi teorinin hatalı görüşünden de uzak kalabilmiş olur. Üstelik bu inanç, cemiyetin ve cemiyet hayatının, mânâ âleminden itibaren mevcut olduğunu belirtmekle, bütünlüğü temin teklifinin, kan ve ırk beraberliğini temsil eden vücutlara değil, mefkûre beraberliğine ulaşabilecek zihinlere ve ruhlara yöneltilmiş bir teklif olduğunu ifade eder.

Fakat yine bu inanç, mânevî yükümlülüğü hiçe sayarak bu yüzden madde âlemine indirilen insanların bir madde ve bir mânâ çiftinden (bir erkek ve bir dişiden) oluşmuş halde yaratıldıklarını, (zarurî olarak, maddî mahiyetteki kan yakınlıklarına göre bir arada yaşayıp çoğalarak müşterek kültür geliştirmek suretile) milletler ve kabileler haline getirildiklerini belli eden Hucurat sûresinin 13 ncü âyetindeki *milliyet* realitesile de uygun düşer.

Özet olarak ifade edersek *âdem* kelimesinin bütün insanları ifade edecek tarzda genel bir mânâ taşıması, bu gün sosyolojinin inkâr edilemez gerçekler halinde öne sürdüğü *«insan'ın sosyalliği»* ve *«millî bütünlük realitesinin kaçınılmazlığı»* hususlarını islâmî bakımdan da doğrulayan kıymet hükümlerinin varlığını bize ifade edecektir.

Gerçi bu türlü kıymet hükümlerinin, *dinî menşeli olmak* ve *ilmî bir ispatın neticesini teşkil etmemek* özelliklerini taşıyacağı tabidir. Fakat bu hususta iki gerçeğe işaret edilmesi uygun olur.

İlk olarak işaret etmemiz gereken gerçek, cemiyetin ve ferdin birbirlerine olan tabiiyetinin (yani karşılıklı bağım-

lılığının) ilmen müşahade edilmesine rağmen insanın ve cemiyetin başlangıç noktası için, bu bağımlılığın tatminkâr bir sosyolojik izahının XX. asırda dahi yapılamamış olmasıdır. Eğer Kur'anda *âdem* kelimesinin, bir çok yerlerde, sadece *insan* mânâsında kullanıldığı ortaya konabilirse, fert ve cemiyet beraberliğinin başlangıcını açıklama hususunda ilimdeki noksanlığa karşılık, bu noktayı hiç olmazsa dinî mânâda öne süren bir İslâmî hükmün varlığı söz konusu edilebilecektir. Bu takdirde *sosyal* tekâmülün başlangıç noktasında insanların yeryüzüne, sosyal varlıklar olarak (yani cemiyet halinde) indirildiğini, *sosyal insan*'ın görüldüğü her yerde, mutlaka cemiyetin de var olduğunu ve bunun dışında, şeklen insana benzeyen, fakat gerektiği gibi sosyalleşmiş olmayan mahlûkların da aynı zamanda mevcut olabileceğini ve bu mahlûkların ancak hayvan sayılabileceğini imâ eden izahların Kur'anda mevcut kabul edilmesi gerekecektir. Böyle bir ifade fert ve cemiyet bağımlılığının sonradan ortaya çıkmış bir netice olmadığını öne sürmesi bakımından kıymet taşır. Çünkü, sosyolojide de cemiyetin insan yığını mânâsına gelmediği, fakat insanlar arası sosyal münasebetler, nizam ve teşkilâtlar ağı mânâsına geldiği bilinmektedir. Keza sosyolojide doğumdan itibaren cemiyet hayatının dışındaki insanın *hayvan* sayılması gerektiği de kabul edilmektedir.

Fert ve *cemiyet* arasındaki bu bağımlılığın gerçek insanlık tarihinin başlangıcından beri mevcut olduğunu dinî bir kıymet hükmü olarak kabul ettiğimiz takdirde de, insanların *vahdet* halinde olma karakterini ifade eden dinî menşeli hükmün, fert ve cemiyetin, aynı realitenin iki yüzü olduğunu öne süren modern sosyoloji ile tam bir uygunluk arzettiğini tasdik etmemiz lâzım gelecektir.

İkinci olarak şu hususu da hatırlamamız gerekir; bizler, sosyolojide (çoğu dinî menşli olan) kıymet hükümleri-

nin *niçin* var olduklarını zaten soramıyoruz. Yani bunu sormak sosyolojinin vazifesi değildir. Olsa olsa, kıymet hükümlerinin *nasıl* hükümler olduklarını ve *ne gibi* tesirler yarattıklarını sorabiliriz. Eğer, Kur'anın Âdemle ilgili âyetlerinin iç mânâsı (hatta bazı âyetlerde açıktan açığa belirtilen dış mânâsı) tıpkı ilk yaradılıştan beri karınca cemiyetlerinde veya arı cemiyetlerinde olduğu gibi insanın da *insan* olarak varlığının ilk tezahürünün cemiyetler (fakat irâde ve mes'uliyet sahibi varlıkların cemiyetleri) halinde belirdiğini anlamamıza imkân veriyorsa, bu ifadenin bize aşılayacağı terbiyevî tesir elbette çok önemlidir. Çünkü, bu tesir, her birimizin, cemiyetten ayrı olarak var olamıyacağımızı idrâk etmemize imkân verecek ve *birlik* fikrinin zihinlerde kökleşmesini temin eden kıymet hükümlerinin benimsenmesine yol açacaktır.

Böyle bir anlayışa ulaşabildiğimiz takdirde, Âdem Peygambere ve onun nesline karşı, bazı kimselerin zihinlerinde beliren (kardeşler arası evlenme ve bunun bir peygamber tarafından hoş karşılanması şüphesinden doğan) tereddütler de ortadan kalkmış olacaktır. Bu tereddütlerin ortadan kalkması ile, kardeşler arası evlenme yasağı hakkında bütün peygamberlerin getirdiği açık hükümlerle, insanlığın Âdem Peygamberden değil, fakat, *insan* mânâsına gelen âdem nev'inden türediği hususundaki hükmün zıtlık arzetmekten uzak olduğu kanaati de kuvvetlenecektir.

Gerçekten mukaddes kitaplarda, kardeşler arası evlenmenin yasak edilmiş olması gerçeği ile, Âdem Peygamber devrinde böyle bir yasağın mevcut olmaması hususunu bağdaştırabilmeye imkân yoktur. Çünkü, diğer dinlerdeki bu yasağa rağmen Âdem Peygamber devrinde böyle bir yasak olmadığı kabul edilirse, Kur'anda belirtilen iki önemli esas çiğnenmiş olacaktır.

Bu esaslardan birincisi her devirde dinin aynı ve tek olması ve bunun da vahdet dinî olan İslâmiyet olarak isimlendirilmesi, ikincisi ise Allahın tevhîd'den ibaret ana kanununda hiç bir değişiklik olmamasıdır. O halde, İslâm peygamberinden evvelki peygamberlerin getirdiği dinler (tahrif edilmemiş hükümleri ile ele alındıkları takdirde) öz bakımından İslâmî hükümlerden aslâ farklı olmamak icap eder.

Nitekim, Fatır sûresinin 43 ncü âyetinde şöyle denilmektedir: «Onlar daha evvelki (ümmet)ler (hakkkında câri olan) kanundan başkasını mı bekliyorlar? (Hayır) sen Allahın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın. Sen Allahın kanununda asla bir döneklik de bulamazsın (Çantay, mealen tercümesi, Cilt II., sf. 746). Keza, El - Enbiyâ sûresinin 92 nci âyetinde de şöyle denilmektedir (Çantay m.t. cilt II., sf. 563): «Hakiykat, şu (tevhîd ve İslâm dinî) bir tek din olarak sizin dininizdir. Ben de sizin Rabbinizim. O halde başkasına değil, bana kulluk edin.»

Bu âyetlerin açık hükümleri, Allahın kanununda (yani tevhîdden ibaret islâmî öz'de) hiç bir değişiklik olmadığı hususunu açıklamaktadır. Allahın kanununu tevhîd etmek demek, bütün tarihî devirlerin tahrif edilmemiş olan şeriatlarının (yani muamelât hükümlerinin) devrin şartlarına göre cemiyeti bütünleştirici olan vahdet'den ibaret özünün aynı olduğunu ve bu özün tabiat kanunları ile de çatışmadığını ortaya koymak ve buna inanmak demektir.

O halde, Âdem Peygamber devrindeki şeriatın, tabiat kanunlarına aykırı olmamak bakımından taşıması gereken özellik ile, İslâm Peygamberine ait olanın aynı özelliği arasında hiç bir fark yoktur. Yani bunların her ikisi de Allahın ortaya koyduğu sosyal kanunlar olarak, yine Allahın vaz ettiği tabiat kanunlarına aykırı olamazlar. Çünkü tabii realitenin Allah'ı başka, sosyal realitenin Allah'ı başka değildir.

Şu halde, nasıl erkek ve dişiyi çift çift halkeden, yani kadın ve erkek sayısını aşağı yukarı denk olarak devam ettiren tabiat kanunu, evlilikte monogamiyi (tek kadınla evliliği) gerektirmişse ve Kur'an ve diğer kitaplar dahi sosyal nizamla ilgili hükümlerinde açık veya dolaylı ifadelerle bunu doğrulamışlarsa, aynı şekilde kardeşler arası evlenmenin neslin sıhhatini bozmasından ibaret tabiat kanunu da, hiç bir devrin şeriatı ile çatışamaz. Yani, Âdem Peygamber de dahil olmak üzere bütün peygamberlerin getirdiği dinî kanunlar, bu tabiat kanununu çiğneyemezler, daha doğrusu çiğnememişlerdir. Aksini iddia etmek, «*Allahın kanununda döneklik bulamazsın*» ifadesine ters düşer. Yani Allahın hem tabiat nizamını bu tarzda bir kanuna tâbi tutması, hem de Âdem Peygamber zamanında ona ters düşecek bir şeriat hükmü indirmesi beklenemez.

Bundan ötürü, İslâm Peygamberinin vaz ettiği yasağın (yani kardeşler arası evlenme yasağının) Âdem Peygamber zamanında mevcut olmadığını, fakat bu noksanlığın mahzurlu olamıyacağını, çünkü Âdem devrinin şeriatının sonradan değiştirildiğini veya kaldırıldığını öne sürmek özü itibarile Allahın kanununun (vahdet arzederek) her devirde mevcut ve aynı olduğu esasını inkâr etmek olur. Üstelik bu özün tabiat kanunları ile vahdet teşkil ettiğini de inkâr etmek olur.

Bu itibarla, insan mânâsına gelen *âdem*'in ve *cemiyet*'in başlangıçlarının bir olduğunu ve âdem peygamberin sonradan bir hidayetçi olarak indirildiğini belirten İslâmî hükümlerin varlığını ortaya koyabilirsek, bu konudaki bütün tereddütler ortadan kalkacaktır.

O halde şimdi, Âdemle ilgili bazı âyetlerin (cemiyet halinde yaradılış fikrini telkin etmek suretile) vahdet inancını dile getiren iç ve dış mânâlarına eğilebiliriz. Bundan

sonraki izahlarımızda Âdem kelimesinin ilk harfini küçük (â) olarak yazdığımız zaman, insan mânâsına gelen âdem'i ve büyük (Â) harfi kullanarak yazdığımız zaman da Âdem Peygamberi kasdetmiş olacağız. Gerçi Arap alfabesinde böyle bir ayırım yoktur. Bu ayırımın mevcut olmayışı, sûrelerde âdem'e yapılan «*sen* ve *eşin*» hitaplarının, Âdem Peygambere değil, fakat insanın hakikî varlığı olan *ruh varlığı*na yöneltildiği hususundaki (biraz sonra izah edecek olduğumuz) fikrimizi doğrulamaktadır. Böylece her âdem'e (her insana) hitap eden bazı âyetlerde insan'ın hakikî varlığı olan *ruhunu* (ruha itaat etmesi gerken bir eş durumundaki) *madde varlığına* hâkim kılması ve onun ayartıcı teşviklerine (gayrı -meşru ve haram fiillere yönelme teşvikine) uymaması nasihat edilmektedir. Eğer, arap alfabesinde, büyük ve küçük harfler ayırımı olsaydı, sûrelerin hiç bir iç mânâ ifade etmediği ve *sen* hitabının yalnız *Âdem* Peygamberi, (*eşin* hitabının da sadece *Havva*'yı) hedef aldığı kesinlik kazanırdı. Ayrıca Kur'anda söz konusu edilen âdem'in eşi de, halk arasında Havva olarak belirtilen şahıs olsaydı (sadece ve mutlaka o olsaydı) Kur'anın hiç olmazsa bir tek âyetinde Havva isminin zikredilmiş olması gerekirdi. Fakat, Kur'anda bir çok kadın isimleri zikredildiği halde, Havva ismi bir kere olsun zikredilmiş değildir. Bu da, *eşin* ifadesinin sadece *Havva* mânâsına yorumlanmasını önleme gayesinden doğmuş olabilir. Şu halde, Arap alfabesinde büyük ve küçük harf ayırımının mevcut olmayışı ve Havva'nın hiç anılmayışı da *âdem* kelimesinin, hem *Âdem* Peygamberin ismi, hem de (bütün insanları temsil etmek üzere) *insan* mânâsına kullanılmış olduğunu ve âyetlerin iç mânâlara da sahip bulunduklarını kesinlikle ifade etmektedir.

Bu kısa açıklamadan sonra Kur'anın *vahdet* prensibine uygun bir özellikle, cemiyetler halinde yaradılışı îmâ eden âyetlerinin iç ve dış mânâları üzerinde düşünebiliriz.

İlk olarak, yaradılışın önce ruhlar halinde gerçekleştiğini belirten El-a'raf sûresinin II nci âyetine işaret edelim (Hasan Basri Çantay, Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm, cilt I., sf. 216). Bu âyette şöyle denilmektedir: «*Sizi* evvelâ yarattık, sonra *size* suret *verdik.*» Burada *sizi* kelimesi ile ifade edilen mânânın tek tek dünyaya gelen fertlerin toplamının çokluğu dolayısile çoğul olarak kullanılmadığı çok açık bir gerçektir. Çünkü, tek tek fertlerin yaradılışında, ana rahminde evvelâ suretin (yani vücudun) teşekkül etmeye başlatıldığı ve ona sonradan ruh ve can verildiği bilinmektedir. Halbuki, yukarıdaki âyette *sizi* tâbiri ile bir mânevî varlıklar topluluğuna hitap edilmekte ve bu topluluğun evvelâ yaratıldığı (ruhlar halinde bir cemiyet teşkil edecek tarzda halkedildiği) ve sonra madde âlemine (yine topluca) suretler (vücutlar) içerisinde indirildiği ifade edilmektedir.

Şu halde, Kur'ana göre insanlar ruhlar halinde *topluca* yaratılmışlardır. Ruhlara has olan bu cemiyet hayatında, insanların, kendilerinde gizli (yani ruh varlıkları içinde ve ruhla örtülü) bir kuvve halindeki madde varlığını tahrik edip, mes'uliyetsizlik ve nizama itaatsizlik temayüllerine sevkedebilecek *kötülüğe meyilli nefs*'in aldatmasına kanmamaları için onlara yapılan ilâhî nasihat, Tâ-hâ sûresinin 117. âyetinde (Çantay Cilt II., sf. 544) şöyle belirtilmektedir :

«Sakın sizi cennetten çıkarmasın o, sonra zahmete düşersin.»

117. âyetteki hitap, ilk bakışta Âdem Peygambere, kendisi ve eşi Havva kastedilerek yapılan bir hitap gibidir. Fakat, âyette, «*sizi*» cennetten çıkarmasın denildiği halde, âyet, «zahmete düşersin» kelimelerile bitmektedir. Eğer bu sözler Âdem Peygambere (Havva ile ikisi kastedilerek) yapılmış olsaydı, cennetten çıkarılıp, yer yüzü hayatına mah-

kûm edildikten sonra Havva'nın hiç zahmet çekmemesi ve bütün çalışma yükünün Âdem'in omuzlarına binmesi gerekirdi. Çünkü âyette *zahmete düşersiniz* denilmemekte, *zahmete düşersin* denilmektedir. Halbuki dünya hayatında her iki cinsin (kadının ve erkeğin) nasıl bir zahmet yükü altında oldukları meydandadır. *Zahmet* (ruha ait *üzüntü* yükünden farklı olarak) *maddî* bir meşakkat olduğu için, bu kelime, *vücudun* karşılaşacağı zorluğu ifade etmekte ve söz konusu âyette (Âdem'in ve Havva'nın değil) her insanda mevcut olan ruh ve vücut çiftinin ifade edildiği de açığa çıkmış olmaktadır. Böylece *zahmete düşersin* ifadesindeki hitap, tek varlığa yöneltilmiştir ve o da insanın vücut varlığıdır.

O halde, âyet, bir kişiye (yani insanlığı temsilen tek bir insana) hitap etmekte, fakat bu hitap bütün insanları hedef tutmaktadır. *Sizi yanıltmasın* nasihatı, insanın hem ruh, hem de (mekânsızlık âleminde henüz ruhla örtülü bir kuvve halinde olan) *madde* varlığına bu ikisinin de aldanıcı yaratılışta olmaları sebebile) yapılan bir ihtardır. Bu iki özelliği ile her insan, kendi varlığında, bir çifti ihtiva etmektedir. Bundan ötürü El-a'raf sûresinin 22 nci âyetinde konu, şöylece ele alınır: (Aynı eser, cilt I., sf. 218).

«İşte bu suretle *ikisini* de aldatarak (o ağaçtan yemeye) tenezzül ettirdi. Ağaç(ın meyvasın)ı tattıkları (yani heveslerine kapılarak nizama uymayı terkettikleri) anda ise, o çirkin yerleri kendilerine açılıverdi.»

Bu açılış, Kur'andaki ifadeye göre ruh varlığı ile örtülü olan maddî kuvvenin açığa çıkması ve insanın bir maddî kalıp haline geçmesidir. Bu durumda artık insandaki madde varlığının ortaya çıkıp mânâ varlığının gizli kalması gereken bir ortamda yeni bir hayat başlamıştır.

Mes'uliyet ve nizamla karakterlenen ruhlar âlemindeki

bu cennet hayatını bozan insanlara yapılan şu ilâhî hitap da onların yer yüzüne cemiyetler halinde indirildiklerini göstermektedir: (Bakara sûresi, âyet 38).

«(Evet, öyle) dedik: *Hepiniz* oradan inin, *sonra* size benden bir *hidayet* (ci rehber) gelir de kim benim o hidayetimin izince giderse artık onlara hiç bir korku (ve tehlike) yoktur. Onlar mahzun da olacak değillerdir.» (Aynı eser, cilt I., sf. 20).

Hidayetçi rehber, ancak bir peygamber olabilir. Her peygamberin bir topluluğa gönderildiği de bilinen bir gerçektir. İlk Peygamber, Âdem'in göstereceği yol ise, dünya hayatında madde kalıbının içine girmiş olan her insandaki gizli varlığı (mânâ varlığını) geliştirebilmektir. O halde, Kur'an, insan'ın ve kâinatın oluşunu ne sırf maddî, ne de münhasıran mânevî bir izaha dayandırmamıştır. İnsandaki *beden* ve *ruh* gibi, kâinatı halkeden kudretin *madde* ve *mânâ* cepheleri de, aynı realitenin iki ayrı görünüşüdür. Hepsinin aslı olan tek varlık (yani Allah), ne sadece madde ve ne de sâdece mânâdır, fakat bu iki özelliğin her ikisini birden ihtiva etmektedir. Bundan ötürü, kâinat halinde kısmen madde'ye dönüşmezden evvel, Allahın muazzam olan maddî kudreti, çok küçük bir nokta'da yoğunlaşmıştır. Bu sonsuz varlık, maddî serpilme kudretinin küçük bir kısmını kâinat halinde açığa çıkarmış olsa da, Kur'anda kâinatın oluşunun ne münhasıran maddeci ve ne de sırf mâneviyatçı bir izahla ele alınmış olduğu öne sürülemez.

Bakara sûresinin 38 nci âyetindeki *inin* hitabı da son derece açıktır ve Arapçadaki *ikiniz inin* hitabından tamamen farklı olarak bir cemiyete (hatta cemiyetlere) yapılmış bir hitaptır. Bu inişin, tek tek fertlerin zaman içinde dünyaya gelişlerindeki çokluğu ifade ettiği de düşünülemez. Çünkü, Bakara sûresinin 36 ncı âyetinde, *iniş* fiili, Arapça-

kûm edildikten sonra Havva'nın hiç zahmet çekmemesi ve bütün çalışma yükünün Âdem'in omuzlarına binmesi gerekirdi. Çünkü âyette *zahmete düşersiniz* denilmemekte, *zahmete düşersin* denilmektedir. Halbuki dünya hayatında her iki cinsin (kadının ve erkeğin) nasıl bir zahmet yükü altında oldukları meydandadır. *Zahmet* (ruha ait *üzüntü* yükünden farklı olarak) *maddî* bir meşakkat olduğu için, bu kelime, *vücudun* karşılaşacağı zorluğu ifade etmekte ve söz konusu âyette (Âdem'in ve Havva'nın değil) her insanda mevcut olan ruh ve vücut çiftinin ifade edildiği de açığa çıkmış olmaktadır. Böylece *zahmete düşersin* ifadesindeki hitap, tek varlığa yöneltilmiştir ve o da insanın vücut varlığıdır.

O halde, âyet, bir kişiye (yani insanlığı temsilen tek bir insana) hitap etmekte, fakat bu hitap bütün insanları hedef tutmaktadır. *Sizi yanıltmasın* nasihatı, insanın hem ruh, hem de (mekânsızlık âleminde henüz ruhla örtülü bir kuvve halinde olan) *madde* varlığına bu ikisinin de aldanıcı yaratılışta olmaları sebebile) yapılan bir ihtardır. Bu iki özelliği ile her insan, kendi varlığında, bir çifti ihtiva etmektedir. Bundan ötürü El-a'raf sûresinin 22 nci âyetinde konu, şöylece ele alınır: (Aynı eser, cilt I., sf. 218).

«İşte bu suretle *ikisini* de aldatarak (o ağaçtan yemeye) tenezzül ettirdi. Ağaç(ın meyvasın)ı tattıkları (yani heveslerine kapılarak nizama uymayı terkettikleri) anda ise, o çirkin yerleri kendilerine açılıverdi.»

Bu açılış, Kur'andaki ifadeye göre ruh varlığı ile örtülü olan maddî kuvvenin açığa çıkması ve insanın bir maddî kalıp haline geçmesidir. Bu durumda artık insandaki madde varlığının ortaya çıkıp mânâ varlığının gizli kalması gereken bir ortamda yeni bir hayat başlamıştır.

Mes'uliyet ve nizamla karakterlenen ruhlar âlemindeki

bu cennet hayatını bozan insanlara yapılan şu ilâhî hitap da onların yer yüzüne cemiyetler halinde indirildiklerini göstermektedir: (Bakara sûresi, âyet 38).

«(Evet, öyle) dedik: *Hepiniz* oradan inin, *sonra* size benden bir *hidayet* (ci rehber) gelir de kim benim o hidayetimin izince giderse artık onlara hiç bir korku (ve tehlike) yoktur. Onlar mahzun da olacak değillerdir.» (Aynı eser, cilt I., sf. 20).

Hidayetçi rehber, ancak bir peygamber olabilir. Her peygamberin bir topluluğa gönderildiği de bilinen bir gerçektir. İlk Peygamber, Âdem'in göstereceği yol ise, dünya hayatında madde kalıbının içine girmiş olan her insandaki gizli varlığı (mânâ varlığını) geliştirebilmektir. O halde, Kur'an, insan'ın ve kâinatın oluşunu ne sırf maddî, ne de münhasıran mânevî bir izaha dayandırmamıştır. İnsandaki *beden* ve *ruh* gibi, kâinatı halkeden kudretin *madde* ve *mânâ* cepheleri de, aynı realitenin iki ayrı görünüşüdür. Hepsinin aslı olan tek varlık (yani Allah), ne sadece madde ve ne de sâdece mânâdır, fakat bu iki özelliğin her ikisini birden ihtiva etmektedir. Bundan ötürü, kâinat halinde kısmen madde'ye dönüşmezden evvel, Allahın muazzam olan maddî kudreti, çok küçük bir nokta'da yoğunlaşmıştır. Bu sonsuz varlık, maddî serpilme kudretinin küçük bir kısmını kâinat halinde açığa çıkarmış olsa da, Kur'anda kâinatın oluşunun ne münhasıran maddeci ve ne de sırf mâneviyatçı bir izahla ele alınmış olduğu öne sürülemez.

Bakara sûresinin 38 nci âyetindeki *inin* hitabı da son derece açıktır ve Arapçadaki *ikiniz inin* hitabından tamamen farklı olarak bir cemiyete (hatta cemiyetlere) yapılmış bir hitaptır. Bu inişin, tek tek fertlerin zaman içinde dünyaya gelişlerindeki çokluğu ifade ettiği de düşünülemez. Çünkü, Bakara sûresinin 36 ncı âyetinde, *iniş* fiili, Arapça-

da ikiden fazla ferde ait fiil emrini ifade eden şekle uygun olarak kullanılmıştır. Eğer, âyette geçen «kiminiz kiminize düşman olarak buradan inin» ifadesindeki *düşmanlık* iki' varlık için söz konusu edilseydi *inin* emri ikiden fazla varlığı muhatap olarak alacak tarzda kullanılmazdı. O halde, bu düşmanlığın *Adem* ve *Havva* için söz konusu edilmiş olması mümkün değildir. Keza, insanın *ruh* ve *madde* varlığının da, devamlı düşmanlığı söz konusu edilemez. Çünkü insan, *gerçek mânâda insan* olabilme gayretinde başarıya erdiği zaman, ruh ve madde ahengine ulaşabilir. Şu halde, yukarıdaki ifadeler, insanların madde âleminde ortaya çıkışının milletler halinde gerçekleştiğini ve bu durumun zaruri olarak bazı düşmanlıklara da yol açacağını ortaya koymaktadır. *Hidayet* ile kastedilen mânâ ise, doğru yolu, (yani birlik ve bütünlük yolunu) gösteren Peygamberlerdir. Demek ki, Âdem Peygamberin, insan cemiyetlerinin ilk halk edilişi sırasında ortaya çıkmadığı, fakat *sonra*dan, bir hidayetçi olarak gönderildiği açık bir gerçektir.

Âdem Peygamberin neslinden gelenlerin, Kur'anda, ilk cemiyetlerin ahalisinden ayrı olarak zikredilmiş oldukları da dikkati çekmektedir. Nitekim, Meryem sûresinin peş peşe gelen bir çok âyetlerinde aynı soydan gelen peygamberler (en son İdris söz konusu edilerek) methedildikten sonra bu peygamberlerin müşterek olan üstünlük vasıfları şöylece tarif edilmektedir. (Meryem sûresi, âyet 58, Çantay'ın mealen tercümesi, cilt II., sf. 526)

«İşte bunlar, Allahın kendilerine nîmetler verdiği *peygamberlerden, Âdem'in zürriyetinden, Nuh ile beraber taşıdıklarımızdan, İbrahim ile İsmail'in neslinden, hidayete erdirdiğimiz ve seçtiğimiz kimselerdendir.*»

İyi bir tarif, o tarifin şûmulüne giren şeylerin müşterek unsurlarının hepsini toplar ve tarifin tamamen dışında kalanlara ait olan vasıfları ise dışta bırakır.

Yukarıdaki tarifte, *Âdemin zürriyetinden.oluş* vasfı, söz konusu edilen peygamberlerin diğer seçkinlik vasıfları ile birlikte sayılmıştır. Böylece, tarifte, evvelki âyetlerde adları geçen peygamberlerin sadece kendi aralarında, (sırf kendileri için) ortak olan ve kendilerinden başka şahıslardan farklı olan vasıfları belirtilmiştir. O halde, tıpkı, İbrahim'in ve İsmail'in neslinden oluş gibi, Âdem Peygamberin zürriyetinden geliş dahi bu peygamberleri diğer insanlardan *ayırteden* üstün bir özellik olarak tarife alınmıştır. Eğer Âdem Peygamber, bütün insanların müşterek atası olsaydı, yukarıdaki peygamberlerin üstünlük vasıfları tarif edilirken Âdem'in zürriyetinden gelme özelliklerini belirtmeye elbette lüzum kalmazdı. Çünkü bu takdirde Âdem'in zürriyetinden geliş, bu peygamberlerin imansız fertlerle dahi, müşterek özelliği olacağı için, bu vasfın, sözü geçen peygamberlere ait seçkinlik vasıflarının yanı sıra zikredilmesi abes olurdu. Halbuki Kur'an tahrif edilmemiş bir kitap olduğu için, aynen (indirildiği gibi), yani lüzumsuz ve abes ifadelerden arınmış bir halde, muhafaza edilmiştir.

O halde, Âdem peygamber, cemiyet hayatı yaşayan, fakat, vahdet inancına sahip olmadıkları için *insan-ı hayvan* olarak anılmaya lâyık bulunan mahlûklardan kurulu bir cemiyete, *hidayet rehberi* olarak sonradan indirilmiş ve bundan ötürü kendini yalnız hissetmiştir.

Âdem'in inişinden önceki devrin insanları görünüş itibarile, kıllı bir vücuda, iri ve kuvvetli pençelere sahip olmuş bulunabilirler. Lâkin onları insan-ı hayvan saymamızın sebebi, ne iri vücutlarından ve ne de sağlam pençelerinden ötürü değildir. Vücutlarının bu türlü özelliklere sahip oluşu, belki henüz mükemmel âletleri geliştirmedikleri ve sadece adele gücüne dayanmak zorunda kaldıkları içindir. Fakat onlar, akıllarını (tabiatla yapacakları mücadeleye verecek yerde) birbirleri ile mücadele için kullandıkları

ve *birlik* inancını benimseyemedikleri için, *insan-ı hayvan* olarak isimlendirilmeye lâyık bir seviyede kalmışlardır.

İşte, Kur'ana göre bu günün ve her devrin insanı için aynı hidayet ihtiyacı mevcuttur. Vahdet fikri, bunun için Kur'anda hem kapalı olarak, hem de yer yer açıkça belirtilmiş ve Kur'anın kıyamete kadar *birlik inancına* çağıran bir hidayet ışığı olabilmesi için asla tahrif edilmeyeceği de müjdelenmiştir. O halde, bu günün insanı, Âdem Peygamber'den önceki devrin *insan-ı hayvan*'ı gibi iri pençeli ve kıllı vücutlu olmayabilir. Hatta güzel kıyafetler içinde gezip, nâzik bir lisanla da konuşabilir. Fakat bütün bu özeliklere rağmen, başkalarına haksız yere ızdırap verebiliyorsa, çalıştırdığı insanların hakkını gaspedebiliyor, zararlı teşekküllerce vatana hiyanet etme karşılığında desteklenerek milletine ihanet edebiliyor ve devlete olan vergi borcunu ödemeyerek topladığı serveti vicdanında hiç bir sızı duhmadan rahatça harcayabilyorsa, onun, Âdem öncesi devrinin iri pençeli insan-ı hayvanından hiç bir farkı yoktur. Belki pençenin ve haksız mücadelenin şekli ve nev'i değişmiş, fakat vahdet gerçeğini çiğneme realitesi aynen muhafaza edilmiş demektir.

O halde, insan-ı hayvanlıktan kurtulma cehdi her devrin problemidir. Bunun için de Kur'anın mânâsını en ince ayrıntıları ile ortaya koymak gerektir. Nitekim, Ez-zümer sûresinin 18 nci âyetinde (Çantay, m.t. Cilt II., sf. 793) şöyle denilmektedir :

«(O kullarım ki) onlar, söze dikkatle kulak verirler de onun en güzeline uyarlar. İşte bunlar Allahın kendilerine hidayet ettiği kimselerdir. İşte bunlar temiz akıl sahibi olanların tâ kendileridir.»

O halde Kur'anın ne iç mânâsı üzerinde düşünenleri kınamaya hakkımız vardır, ne de hem iç hem dış mânâları

ihtiva etmesi bakımından Kur'ana kusur bulabiliriz. İnsanlara akıllarınca hitap etmek zarûreti, böyle bir mânâ ikiliğini gerekli kılmıştır. Çünkü, ilimlerin yeterince gelişmediği geçmiş yüz yıllarda iç mânânın ve bilhassa bütünlük âkidesinin ilmî bakımdan izahı güç ve hatta imkânsız olmuştur. *Bütünleşmenin fiilen mevcut olmaması,* (insanların birbirlerini tamamlayan farklı kabiliyetlere şahip olmalarında ifadesini bulan) *kuvve halindeki fonksiyonel bütünlüğün* de mevcut olmadığı mânâsına gelmemektedir. Kuvve halindeki bu bütünlüğün fiilî bütünleşme haline geçebilmesi için, insanların ilimde ve teknikte ilerlemeleri gerekmiştir.

XX. yüzyılda, bizler, sosyal realitede mevcut *fizikî, entellektüel* ve *moral* güçlerin en uygun bir tarzda bir araya geldikleri zaman en mükemmel *sosyal, ekonomik* ve *psikolojik* neticeleri hasıl edecek kuvve halindeki güçler olduğunu biliyoruz.

Keza sosyal hayatın merkezî bir plânlamaya tâbî tutulmasından elde edilecek faydaların, sosyal realitenin bütünlük arzedici karakterinden doğan bir netice olduğunu da biliyoruz. XX. yüzyılda, sosyal ilimlerde, bütüncü görüşün her sahada kabul edildiğini ortaya koyan bir inkişaf göze çarpmaktadır. O halde, kıymet hükümlerimize ve (büyük düşünürlerimiz tarafından işlenmiş olan) mânevî değerlerimize temel teşkil eden bütünlük ve birlik prensibine dayalı âyetlerin iç mânâsını, günümüzde, sosyolojik bakımdan rahatlıkla yorumlayabilecek durumda bulunuyoruz demektir. Kaldı ki, evvelce de bazılarına işaret etmiş olduğumuz gibi, Kur'anın bir çok âyetleri, kıymet hükümlerimize temel teşkil edecek olan birlik ve bütünlük fikrini, zaten (yorumlamaya dahi lüzum göstermeksizin) açıktan açığa ifade etmektedirler. Bu âyetlerin sadece El Bakara sûresinden alınmış üç tanesine daha işaret ederek bu konuyu kapatabiliriz.

«Meşrık da Allahındır, magrıp da, Onun için nereye (hangi semte) döner, yönelirseniz, Allahın yüzü (kıblesi) işte oradadır. Şüphe yok ki Allah Vâsî'dir, hakkiyle bilicidir» (El - Bakara, âyet 115). «Hakikati bilmeyenler (veya bilip de bilmezlenenler: — Ne olur, Allah bizimle (senin Hak Peygamber olduğuna dair yüzyüze bir) söyleşse, konuşsa, yahut (bu babda) bize bir âyet (mucize) gelse dediler. Onlardan evvelkiler de tıpkı onların söyledikleri gibi söylemiş(ler)di. Kalpleri birbirine ne kadar da benzemiş. Biz, hakikatleri iyice bilmek isteyenlere âyetlerimizi apaçık göstermişizdir» (El - Bakara, âyet 118).

«Dinde zorlama yoktur. Hakikat, îman ile küfr apaçık meydana çıkmıştır. Artık kim şeytanı tanımayıp da Allaha îman ederse, o, muhakkak ki, kopması (mümkün olmayan) en sağlam kulpa yapışmıştır. Allah hakkiyle işitici, (her şeyi) kemâliyle bilicidir» (El - Bakara, âyet 256).

Bu âyetlerden, kıblenin değiştirilmesi dolayısile inen 115 nci âyette, doğuda ve batıda görünen her şeyin Allaha ait (yani Allahın mazharı) olduğu ve insan (eğer tevhîdin hakikatini anlamışsa) ne yana dönse, orada Allahın yüzüyle (mutasavvıfların tâbirince *semme vçhullah* ile) karşılaşacağı belirtilmektedir. Şu halde, Allahın bu görünen mazharlardan (bu kâinattan) başka bir dış yüzü (bir zuhur yeri) yoktur. Fakat, bu ifade hiç bir zaman *naturalist panteizm* ile aynı şey değildir. Çünkü bu âyet asla, Allah kuvvesinin tamamen kuvveden fiile geçerek bitip tükendiğini, bu Hak vücuduna dönenden fazla bir kuvve'nin mevcut olmadığını ifade etmemektedir. Buna mukabil, Kur'an bütün kâinatın hasıl olmasile, o kuvveden eksilen gücün bir hardal tanesi kadar dahi olmadığını ifade etmekte ve Allahın sonsuzluğunu dile getirmektedir. Sonsuz olan Allah kuvvesinden bu kâinat haline geçen kısmın eksilmesile geriye kalan kuvve yine sonsuzdur. O halde Vahdet-i vücut fikrinin,

tabiat'ı Allah, Allah'ı tabiat olarak izah eden naturalist panteizm'le hiç bir ilişkisi yoktur.

115 nci ve 116 ncı âyetlerin ifadesine göre, Allah her elden işler, her gözden görür ve her kulaktan işitir. İşlenen, görülen ve işitilen de O'dur, daha doğrusu O'ndandır. Allahın, bu kevn âlemi (kâinat) gibi bir âlemin mazharlarından başka herhangi bir vücutla, insanların karşısına geçip, onlarla yüzyüze konuşması, ya da kendi elile onlardan intikam alması mümkün değildir. Fakat, bu madde âleminin bütünü ile Allaha ait oluşu, insanın kendi iradesine sahip olmadığı anlamına da gelmez. Yani bu âyetteki ifade, *kaderiyecilik* olarak isimlendirilen düşünce tarzından da tamamen farklıdır. Çünkü, Kur'an son derece realist bir görüşle *kısas* prensibini getirmekte ve kötü fiillerin, dünyada kısas, ahiret hayatında da uhrevî ceza ile karşılık göreceğini belirtmektedir. O halde, iyiliğin iyilikle ve kötülüğün kötülükle karşılık görmesi ve bu genel kaidenin zamanın şartlarına göre değişen hükümlerle garanti altına alınması itibarile Kur'anın kaderle ilgili görüşü bir umumî sebep - netice münasebeti olup temelinde vahdetin bozulmasından doğacak menfî neticeleri ifade eden bir determinizm vardır. Fakat ferdin, bir vücudun hücresi gibi şuursuz ve mes'uliyetsiz kabul edilmesine imkân veren bir *ferdî - kader* anlayışı Kur'anda yer almış değildir.

256 ncı âyette yer alan «dinde zorlama yoktur» ifadesi, bütün fertlerin İslâmın özüne inanmalarına Allahın ihtiyacı olmadığını, fakat bu inanca insanların ve cemiyetlerin muhtaç olduklarını belirtir. Kim, kendi şüphelerine ve saptırıcılarına uymayıp da birlik âkidesinin doğruluğuna îman ederse, o, kopması mümkün olmayan bir kulpa yapışmış, yani kevn âleminin bütünlüğünü idrâk etmiş olur. Bu idrâkin, bazı kimselerin zannettikleri gibi *hulul ve ittihad* (girme ve birleşme) olarak da tefsiri mümkün değildir. Çünkü

madde kalıbına dönmüş (maddeleşmiş) Allah kuvvesi ile madde haline dönmemiş kuvve deposu, farklı şeyler değildir ki, birbirinden farklı ve ayrı iki şeyden birinin diğerine girmesi ve *halkiyetle Hakkiyet*'in bu mânâda birleşmesi söz konusu edilebilsin. Aslında *Vahdet haline varış*, bir *birleşme* olmayıp *zaten mevcut birliği idrâk durumuna varıştır*. Bundan ötürü bu idrâkin, ilk plânda gerçekleştirilebileceği saha, asla milletler arası realite olmayıp *millî realitedir*. Çünkü insan aynı dili, aynı san'atı, aynı tarihi ve aynı inancı paylaştığı ve kendileri ile karşılıklı anlayış ve beraberlik duygularını duyduğu kimselerle vahdet halinde olduğunun idrâkine varabilir. Nitekim Hucurat sûresinin 13 ncü âyeti millî birlik realitesini açıkça ifade etmektedir. Ne var ki, millî birlik duygusu dinlerinde *tevhîd* âkidesi mevcut olmayan milletlerde menfaat esasına dayalı olduğu ve daima yok olma tehlikesine mâruz bulunduğu halde, din'in bu âkideye dayalı olduğu milletlerde menfaatten arınma ve hatta bütün mezhep ayrılıklarını dahi ortadan kaldırabilme idrâkine dayanmaktadır. Bundan ötürü İslâmın hiç değişmeyen özünde bu özü koruyabilmek için zaten lâiklik esasının mevcut olduğu gerçeğini görmemezlikten gelerek lâiklik uğruna bu özün heba edilmesi, İslâma bağlı milletlerin, milliyet duygularının sağlamlaştırılması bakımından mâruz kaldıkları ve kalabilecekleri en büyük sosyal kayıptır.

Kendini bilme yolile cemiyeti tanımanın Kur'anda yer alan İslâmî *kıymet hükümleri* itibarile sûrelerden alınmış daha da fazla misâllerle izahı mümkündür. Fakat biz bu izahlarla yetinerek, cemiyeti, kendini bilerek tanımanın sosyoloji ve sosyal psikkoloji yönünden yapılan izahının tetkikine geçiyoruz. Mamafi, buraya kadar sûreler üzerinde duruşumuz sosyolojinin asla inkâr edemiyeceği bir gerçeğin, yani kıymet hükümlerinin genellikle dinî menşeli oluşunun,

sosyologlarca tereddütsüz kabul edilmiş olmasından ötürüdür.

C) *Nazarî ve tatbiki sosyolojideki ve Sosyal Psikolojideki izah :*

Kendini tanıma ve cemiyeti tanıma yolile sosyal vakıaları izah eden doktrinlerin ana hatları nelerdir? Bu doktrinler nasıl bir inkişaf geçirmişlerdir ve 20 nci asırda hangi noktaya ulaşılmıştır?

1 — Nazarî ve Tatbikî Sosyoloji Görüşleri :

Nazarî sosyolojide, gerek *uzviyetçi - mukaveleci* ve gerekse *psikolojist - sosyolojist* teori gurupları, fert ve cemiyet münasebetini farklı görüşlerle ele almış bulunmaktadırlar.

a) Nazarî Sosyolojideki İzahlar

İzahlarımıza fert ve cemiyet münasebetini ele alan *uzviyetçi* ve *mukaveleci* teorilerin fikirleri ile başlamamız İslâm kültüründeki vahdet âkidesinin, cemiyeti bütünleştirme bakımından taşıdığı kıymeti daha iyi takdir etmemize imkân verebilecektir. Acaba bu âkide, sözü geçen teorilerin fert ve cemiyet münasebeti konusundaki izahlarına kıyasla hangi bakımdan tam bir üstünlük taşımakta ve buna dayanan örfler, niçin sosyal bünyeye sağlamlık vermektedir?

Bu sorunun cevabını verebilmek için «uzviyetçi ve mukaveleci teorilerin ana hatlarını kısaca hatırlatmamız gerekecektir. Bilindiği gibi *uzviyetçi teori,* cemiyeti bir uzviyete benzetmekte ve cemiyete bütünlük kazandırma uğruna. ferdî, bir hücre kadar şuursuz ve iradesiz bir *cemiyet - tâbii* olarak farzetme yoluna gitmektedir. Bu teoriye göre her cemiyet bir uzviyet gibi olup, bir külli beyin'e sahiptir ve

bu *külli akıl, külli ruh* veya *grup ruhu,* cemiyete ait olup cemiyetler arasındaki farklılığın izahını teşkil etmektedir. Ferdin cemiyet karşısında sadece alıcı olmayıp, aynı zamanda verici durumda olduğu gerçeğini ihmal eden bu teorinin, fertlerin fonksiyon ve rollerini sıfıra indirmekle düştüğü hata», önemi küçümsenecek bir hata değildir. Böyle bir izahın bir benzetme olarak kullanılabilse dahi, ilmî bir izah olarak kıymet ifade etmeyeceği her türlü tereddüdün ötesindedir.

«Mukaveleci teoriye göre ise, cemiyet, fertlerin anlaşarak meydana getirdikleri bir bütündür. O halde, bu teoriye göre de cemiyetten önce ve ondan ayrı durumda var olabilen fertler düşünülmektedir ve cemiyet onların anlaşmalarının (mukaveleye girişmelerinin) bir mahsulüdür. Halbuki, cemiyetten koparılarak ayrı büyümüş vahşi çocuklara ait vak'alar, ferdin, beşerî tabiatını dahi cemiyete borçlu olduğunu göstermektedir. Keza, cemiyet içinde doğan ve büyüyen insan yavrusunun hayvanlıktan kurtularak beşerî varlık olabilmek için, cemiyet hayatı içinde bir sosyalizasyon vetiresi geçirmeye mecbur olduğu» da bilinen bir gerçektir.

«O halde, her ikisi de realiteye zıt istikametlerden bakan bu iki zıt nazariyenin hiç biri *fert* ve *cemiyet* bütünlüğünü izaha muktedir olacak bir prensip (bir âkide) öne sürememektedirler. Halbuki modern sosyoloji, bütünleşmenin faydalarını ispat etmektedir. O kadar ki, sosyal gelişmenin en önemli şartları ancak bütünleşmenin gerçekleşmesini temine yarayabilecek mahiyette olan sübjektif ve objektif şartlardır.»

«Osmanlı devletinin yükselme devri sosyal bünyesi Türk - İslâm kültürünün değer hükümlerine dayalı bir sosyal bünye olarak bu değer hükümlerinin ve bunların geliştirdiği örf ve âdetlerin temelinde *fert* ve *cemiyet* bütünleş-

mesini temin eden tevhîd âkidesine yer vermiştir. Bu âkidenin uzviyetçi teoriden üstün olan tarafı şudur ki, bu anlayışa ve bu îmana dayalı değer hükmüne göre, artık cemiyetlerin her birinin bir uzviyet veya tek bir külli beyin ya da küllî ruh olarak düşünülmesine lüzum olmaksızın, *gerçek mânâda insan* olabilen, yani, vicdan, sevgi ve fedakârlık hislerile kendi varlığını bütün'ün varlığında yok olmuş kabul edebilen (böyle bir idrak ve anlayışa varabilen) fert, adetâ cemiyetin bütün âzâlarının mâruz kaldığı haksız muamelelerin ızdırabını duyabilen bir külli beyin haline geçmekte ve böylece ferdin cemiyete dahil olması şeklinde müşahade edilen zâhiri görünüşün altında cemiyetin fertte gizli olduğu gerçeği belirmektedir.

İşte bunun içindir ki, demokrasinin özelliklerine sahip olmayan yükselme devri Osmanlı idaresinin hiç bir zaman diktatörlüğün özelliklerine de sahip olmayışı, sadece rejimdeki değişiklikle asla bir cemiyetin tam mânâsile reforme edilemiyeceğini göstermektedir. O halde, tek tek bütün fertlerin, aynı zamanda kendilerine bir *fikrî vahdet* idrâkini aşılayacak bir kıymet hükümleri sisteminin müesseseleşmiş tesirlerine mâruz bulunması zarureti vardır. Bu zaruret, Türk - İslâm kültürünün, vahdet idrâkine dayanan Vakıflar, mâlî yardımlaşmalar ve benzeri bütün müesseseler yolu ile ferde aşıladığı kıymet hükümlerinin hayatî önemini» [30] ortaya koyabilmiş ve uzviyetçi teorinin bir teori olarak fiilî bir değer ifade etmemesine mukabil vahdet âkidesinin tatbikattaki değerini açıkça ispat edebilmiştir.

Uzviyetçi ve *mukaveleci* görüşlerden başka, *psikolojist* ve *sosyolojist* görüşler de nazarî sosyoloji sahasında fert ve cemiyet münasebetini işleyen fikirleri öne sürmüş bulunmaktadır.

---

(30) Bk: A. Kurtkan, Genel Sosyoloji, İkt. Fak. Neşriyatı, Fakülteler Matbaası İst. 1976 (İkinci Baskı) sf. 205-207.

Sosyolojide sosyal realiteyi *kendini tanıma* yolile izah usulüne psikolojist, *cemiyeti tanıma* yolile izah usulüne de sosyolojist izah denir. Aslında psikolojist ve sosyolojist izahlar arasında sadece bir usul farkı vardır ve bu sebeple aralarındaki hudut hattı pek vazıh değildir.

Psikoloist teorilerin en eskisi bütün eşyanın içinde ruh bulunduğu fikrini savunan animizm'dir. Ruhun aslî cevher olduğunu müdafaa eden animizm tabiattaki ve cemiyetteki her hareketi bu ruhî kudretle izah eder. Fakat bu nasıl bir kudrettir? Sorokin, Manu kanunlarından şöyle bir dinî ifade nakletmektedir: «Hareket zihinden fışkırır, zihin, bedenle ilgili hareketin de teşvik edicisidir. Kâinat Zat'a dayanır. Çünkü zat (self veya nefs) surete bürünmüş (cisimlenmiş) hareketli ruhların irtibatını sağlar» [31]. Yine Sorokin, eski Hint kitaplarından biri olan Ubanişad'dan şöyle bir ifade nakletmektedir: «Hislerin ötesinde maddeler vardır. Maddelerin ötesinde akıl vardır. Büyük olan O Zat (the great self) idrâkin ötesindedir. Ses'den, temas'dan, şekil'den, ölüm'den, tatma'dan, koku'dan, başlangıç ve son'dan münezzeh ve ebedî olan O'na erişen, büyük'ün de ötesinde değişmez bir varlıktır ve ölümün mengenesinden kurtulmuştur. (Böyle bir nefs) geçmişin ve geleceğin sahibidir (lord'udur). Bundan ötürü artık ona hiç bir korku yoktur.»

Sorokin, Eflâtun'un, Aristo'nun, Stoiklerin ve kilise pederlerinin öne sürdükleri doktrinlerde insanın bütün cemiyeti anlayabilmek için evvelâ kendini anlaması gerektiği gerçeğine işaret ettiklerini belirtmektedir. İşte böylece kendi kendini tetkik ederek sosyal münasebetleri ve sosyal realiteyi anlama usulüne sosyolojide *introspective* usul denir.

---

(31) Bk: Sorokin, Comperporary Sociological Theories, Harper and Row Publishers, Newyork, 1964, sf. 601.

Fakat, acaba buradaki kendi (yani self) tâbiri ile neyi kastediyoruz?

İntropective usulün sosyal vakıaları iç güdülerle izah eden müntesipleri self veya kendi veya nefs tâbiri ile basit seviyeden iç güdüleri anladılar. Gerçekten, insan-ı kâmil olamamış ve insan-ı hayvan'lıktan tamamen kurtulamamış durumdaki fertler arasında cereyan eden sosyal münasebetlerin anlaşılmasında onların izahları faydalı olmuştur. Meselâ *Freud*, bütün sosyal münasebetlerin saiki olarak şehvet iç güdüsünü ele almıştır. Fakat, onun nazarında bütün sevgiler şehvettir. *Tarde*, taklit iç güdüsünü ele almıştır, fakat ona göre de taklit iç güdüsünün tesirinden uzak kalan hemen hemen hiç bir hareket yoktur. Şu halde bütün bu psikolojist sosyologlar (meseleyi tasavvuf tâbirleri ile izah etmek istersek) nefs tâbirinden, basit —maddî isteklere mağlup olmaktan kultulamamış nefsi— emmareyi anlamaktadırlar. İnsanların büyük ekseriyeti bu durumda olduğu için bazı psikolojistler nefs mefhumunu şehvet iç güdüsüne tâbi nefs olarak tavsif ederken, üstelik şehvet tâbiri ile de tıpkı tasavvuf dilinde olduğu gibi dünya nesnelerini baş tacı etme iç güdüsünü kastederken gayet haklı hareket etmişlerdir [32].

Fakat *introspective* usulün (yani kendi kendini tanıma yolile sosyal âlemi anlama metodunun) tasavvuf erbabından olan müntesipleri ise nefs tâbiri ile zat veya nefs-i sâfiye mertebesine ulaşmış ve Allahla vuslat etmiş insanı anlamaktadırlar. İnsanın böyle bir nefs terbiyesine ulaşması ile kâinatı ve cemiyeti nasıl idrâk ettiği ve bu idrâkin tasavvufta ne mânâda ilim sayıldığı hususuna yeniden döneceğiz. Çünkü, tasavvuf erbabı da introspective usulden,

(32) Bk: A. Kurtkan, Genel Sosyoloji, İkt. Fak. Neşriyatı, Fakülteler Matbaası, İst. 1974, sf. 58-62.

kâinatı ve cemiyeti insan psikolojisi ile izah etme metodunu anlamakta iseler de, bu artık gerçek mânâda insanın psikolojisidir ki tasavvufa göre o insan kâinatı vücut olarak benimseyebilmiştir.

Mukabil usulü teşkil eden doktrinler, ferdî psikolojilerin ancak cemiyetin bütününü, cemiyete ait vasıfları anlamakla kavranabileceği tezini müdafaa eden sosyolojist teorilerdir.

İlimler tasnifine psikolojiyi dahil etmeyen ve biyolojiden sonraki yere hemen sosyolojiyi yerleştiren Auguste Comte'a göre ictimailik tabiatı (bir kuvve halinde) insanda mevcuttur. Ve bu kuvve, aile içinde hayata gözlerini açan çocukta hemen serpilmeye başlar. Bundan ötürü, ictimai bütün'ün hücreleri fertler değil, ailelerdir. Tam mânâsile ferdî olan kuvvet, yalnız fizikî kuvvettir. Silâhsız ve âletsiz olarak o dahi bir işe yaramaz.

Aile hayatında egoizmin diğergamlığa ve sevgi hislerine döndüğünü belirten Comte'a göre insanın hayvandan ayrılan tarafı ictimailiğini kuvvetlendiren diğergâmlık ahlâkıdır.

Hayatının birinci (yani pozitivist) devresinde insan düşüncesinin;

— Dinî,

— Felsefî,

— Pozitivist (veya ilmî),

izah safhaları geçirdiğine işaret eden, dinî ve felsefî izahlar terkedilmedikçe pozitif ilme ulaşılamıyacağını ifade eden Comte, hayatının ikinci safhasında adetâ bizzat bir din teklifçisi haline gelmiştir. Herkesin başkaları için yaşamasını temin edecek olan bu din, insanlık dini'dir.

Bazı düşünürlere göre Comte, hayatının ilk safhasında ne kadar büyükse, ikinci safhasında o kadar acınacak halde ve tezat içindedir. Fakat, durum biraz dikkatle müşahade edilirse, ortada hiç bir tezat olmadığı anlaşılır. Çünkü, pozitivizme bağlı kaldığı safhada Comte ilme, hem de tecrübî ilme hürmet gösteren pozitivist bir ilim adamıdır. Gerçi hayatının ikinci safhasında onu bir din teklifçisi kılığında görüyoruz, ama, teklif ettiği din, elle tutulan, gözle görülen ve tıpkı ilmî bir realite gibi müşahadesi mümkün olan insanlık âleminin tanrılaştırıldığı bir dindir. Comte, insanlığı tapılacak bir realite olarak görmekle Tanrıyı gökten yere indiriyor ve dinî de pozitifleştirerek görülen bir tanrıya olan ibadet haline getirmiş oluyordu. Bu durumda meselâ, bütün insanlık âlemini (kâinatla birlikte) Hak vücudu olarak gören Yunus Emre'nin şu mısralarını onun yazdığını bilmeseydik de Comte'un yazdığını söyleselerdi yadırgamazdık. Zira büyük Türk mutavassıfı Yunus şöyle diyor [33] :

Ben ay'ımı yerde gördüm
Ne isterim gök yüzünde
Benim yüzüm yerde gerek
Bana rahmet yerden yağar.

Tabii Comte'dan farklı olarak Yunus burada, Hak vücudunun beyni kabul ettiği Tapduk Emre'sini kastediyor ve bütün kâinatı (Allahla vuslat etmiş olan) mürşidinin öz vücudu gibi gördüğü için ilâhî rahmeti de gökten değil, Taptuk'un şereflendirdiği yer yüzünden bekliyordu.

Tanrı insanlıktır demekle Tanrıyı gökyüzünden yere indiren Auguste Comte da, ne kadar ilim'den din'e dönmüş olmak isnadına mâruz kalırsa kalsın, onun dini ilme ben-

(33) Bk: Yunus Emre Divânı, sf. 370.

zemektedir ve gözle görülen, elle tutulan ve müşahade edilen bir relalitenin dinî olarak pozivitizmine tam mânâsile uymaktadır [34].

Böylece Comte, insanı anlayabilmek için insanlığı anlamak gerektiğini öne sürerek sosyolojist bir izah tarzı gütmüş oluyordu. Sosyolojist bir izah tarzı güdenlerden diğer bazıları kollektif şuura fert üstü bir varlık tanıyan neo-pozitivist okulun kurucusu Roberty ve ayrıca Durkheim, Gumplowicz ve formalist okul mensuplarıdır. Bunların hepsinin fikirlerinin müşterek olan noktası ferdî - psikoloji'nin tâlî bir önem taşıdığı ve sosyal vakıanın ancak cemiyete ait şekillerin ve müesseselerin ve bunlara hâkim olan kollektif şuurun bilinmesi ile anlaşılabileceği fikridir. Sosyolojistler, böylece kollektif şuuru ve sosyal şekilleri sosyal realitenin izahında tek faktör olarak ele almakla metafizik bir düşünceye saplanmış bulunuyorlardı.

19 ncu asrın sonlarında ve 20 nci asrın başlarında bazı sosyologlar sosyolojiyi tecrübî bir ilim haline getirme gayretlerine girişmişlerdir ki bunlar, statik metodları kullanan ve faydalı neticeler elde eden tecrübeci ve müşahadeci sosyologlardır. Fakat, Amerikalı sosyolog Carle C. Zimmerman, bizzat kendisi de statik metodları ve tecrübî usulleri ehliyetle kullanan bir kimse olmasına rağmen her şeyi statik ve tecrübî usullerin şumullü bir şekilde sosyoloji sahasına tatbikinden beklemenin bir hevesten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Acaba niçin? Çünkü cemiyet giriftlik arzeden bir bütündür. Sosyal realite bir değil, bir çok faktörlere tabidir ve onlarla karşılıklı tesir münasebetleri halindedir. Bundan ötürü bütün bir cemiyet realitesine tatbiki mümkün olan hiç bir şumullü tecrübe metodu yoktur. Sosyolo-

(34) Bk: Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyoloji Tarihi. Remzi Kitabevi, İst. 1968, sf. 165-166.

jide tecrübî metodun tatbiki ancak mahdut realite parçaları için söz konusudur. Fakat bütün zamanlara ve mekânlara ait bütün sosyal realiteleri temsile kâdir bir tipik realite parçasını bulabilmek gerçekten güçtür.

Keza statik sosyolojiye mensup şekilci mektep âzâlarının yapmak istedikleri gibi, müşahhas olan cemiyet hayatını ve sosyal münasebetleri, mücerret sosyal şekillere veya kalıplara sokabilmek de mümkün değildir.

Bundan ötürü Zimmerman, sosyoloji cereyanlarının bütün tarih boyunca bir ilerlemeyi temsil etmekte olduklarını iddia edemiyeceğimizi öne sürüyor. O'na göre «sosyoloji sahasındaki yeni fikirler ve çığırlar hakikatin keşfedilmesindeki safhalar gibi değil de, değişen modalar gibi birbirinin peşi sıra» gelmişlerdir. Zimmerman'a göre «Newton'dan Einstein'e kadar fizik sahasındaki inkişaf, hakikatın yeni keşiflerle açıklanmasından ibaret aslî bir inkişaftır.» Halbuki sosyoloji sahasında (Avrupalı veya Amerikalı olsun) bütün yeni nazariyeler ve düşünce mektepleri her on veya on beş senede bir, muntazaman bir zirveden diğerine geçerek birbirlerinin yerini almış bulunmaktadırlar.»

Yine Zimmerman'a göre «bu münakaşa ile ilgili başka bir görüş açısı statik sosyoloji sahasında yazı yazan sosyologların hayâle uygun düşecek basit bir anahtar aramakta olmalarıdır. Bunlar umumî teori, her tarafta tatbiki kabil plân mefhumu veya bir matematik model gibi kelimeler kullanıyorlar. Sosyal hayatın (çok defa) bu türlü basit hakikatlere irca edilememesi mümkündür.» [35].

Zimmerman'ın sosyoloji doktrinleri hakkında öne sürdüğü (bu doktrinlerin daima bir zirveden diğerine geçtikleri

(35) Bk: Carle C. Zimmerman, Yeni Sosyoloji Dersleri, Çeviren: A Kurtkan, Fakülteler Matbaası, İst. 1964, sf. 97.

hakkındaki) iddiasını doğrulayan diğer, bir fiilî gerçek son zamanlarda geştalt sosyolojisinin ortaya atılmasında ifadesini bulmaktadır. Bir zamanlar bütün cemiyeti bir uzviyete benzeten uzviyetçi doktrin öne sürülmüş ve sonraları haklı olarak tenkid edilmişti. Fakat 20 nci asırda Geştalt teorisini (yani bütüncü görüşü) benimseyenler cemiyeti bir uzviyet gibi olmasa da yine bir bütün olarak kabul etmekte ve münferit müesseselerin ve sosyal vakıaların ancak içinde yer aldıkları bütündeki durumları göz önünde bulundurularak ve o bütün ile birlikte ele alınmak suretile anlaşılabileceğini belirtmektedirler. Bütüncü görüşü öne sürenlere göre, iki cemiyetin yapısında aynı unsurlar mevcut olsa da, o unsurların bir araya geliş tarzları ve birleşerek meydana getirdikleri cemiyet vahdeti, bir cemiyetten diğerine fark edebilir. Bundan ötürü her sosyal unsur (tıpkı aynı notaların farklı melodiler içinde farklı mânâlar kazanmaları gibi) farklı cemiyetlerde çok değişik hüviyetlere bürünebilir. O halde cemiyeti ve onu teşkil eden sosyal unsurları anlayabilmenin yolu, bu unsurlara bir vahdetin (bir bütünün) parçası gözü ile bakabilmektir.

Görülüyor ki, Zimmer'man'ın belirttiği gibi modern sosyoloji devresini tetkik ettiğimiz zaman, gerçekten devamlı bir surette bir zirveden diğerine geçiş ve yine ötekine dönüş durumunu müşahade ediyoruz. Bir zamanlar tenkit edilen uzviyetçi doktrinin benimsediği bütüncü görüşün (fertleri cemiyet içinde şuursuz birer hücre gibi gösteren sivri noktaları giderildikten sonra) fert ve cemiyet ahengini gözönünde tutan bir cereyan olarak yeni bir hüviyetle sosyoloji doktrinleri sahasında yeniden sahneye çıkması bu gerçeği teyit etmektedir. Mamafi, 20 nci asırda tecrübî sosyoloji denemelerinin de genellikle bütüncü görüş açısını teyit eden neticeler verdiklerini ifade edebiliriz.

b) *Tecrubî Sosyoloji ve Bütüncü görüş :*

Sosyal realiteyi araştıran tecrubî sosyolojinin ortaya koyduğu belli başlı buluşlar nelerdir ve bu buluşlar hangi bakımdan ve ne suretle bütüncü görüşü doğrulamaktadırlar? Bu soruyu bilhassa sanayi sosyolojisi ve işletmeler içi beşerî münasebetler gibi ilim sahalarının tecrübî verilerine dayanarak cevaplandırabileceğimi sanıyorum.

İlk defa Birleşik Amerika'da başlatılan sanayi sosyolojisi denemelerinin tam teferruatını burada ele alacak değiliz. Bizim üzerinde durmak istediğimiz husus, Bacon tarafından öne sürülen var levhası, yok levhası gibi tecrübî metodların kullanıldığı bu denemelerin, istihsalde verim artışının dayandığı ve prodüktivite artışı neticesinin var olduğu her hâdisede varlığını muhafaza eden faktörü bulabilmek hedefine yöneldiği ve neticede işletme içindeki işçi - idareci ayrılığını hafifleten bütüncü görüş felsefesini benimseyen idareci gruplarının verimin arttırılmasını temin edebildikleri gerçeğini ortaya koyduğudur. *Hawthorne'da* başlatılan ve istihsalin verimliğini arttırma hedefini güden bu tecrübelerde bir grup işçi diğerlerinden tecrit edilerek, paydos müddetleri, ışığın şiddeti gibi çeşitli hususlarda alınacak tedbirlerden önce, bu işçilerin fikirlerine müracaat edilmiş ve idarecilerle işçiler arasında bir grup - tesanüdü belirmiştir. Böylece, birbirini takip eden çeşitli tecrübelerde iş yerinin (ışıkları arttırma, azaltma gibi) fiziki şartlarında ve çalışma ve paydos süreleri gibi iş şartlarında birbirine zıt durumlar yaratıldığı halde her seferinde prodüktivitedeki artışın temel faktörü olan tek şartın, işçilerle tecrübeyi sevk ve idare edenler arasında grup tesanüdü ve birlik duygusu yaratan mânevî tatmin faktörü olduğu anlaşılmıştır [36].

---

(36) Bk: Frank Miller, Sanayi Sosyolojisi, Çeviren: A. Kurtkan, Sosyoloji Konferansları Serisi, İkt. Fak. Nerş.

İşletme içi beşerî münasebetleri inceleyen ilimler bu gerçeği (yani grup tesanüdünün verimliliği arttırmada müessir olduğu gerçeğini) teyid etmektedir. Grup içinde ortaya çıkan otokratik, liberal ve demokratik liderlik tiplerinden en uygun olanının sonuncusu olduğu tespit edilmiştir. Otoriteye dayanan liderliğin mevcut olduğu gruplarda karar fonksiyonu liderde, liberal liderliğin bulunduğu gruplarda ise karar fonksiyonu girişkin fertlerde toplanmaktadır. Otoriter liderlerin müsamahasız ve tahakküm temayülüne sahip, liberal liderlerin ise gurubun içinden bazı fertlerin fikirlerini dikkate almaya mütemayil oldukları, buna mukabil, demokratik liderlerin, kararların mümkün mertebe grubun bütünü tarafından alınmasına dikkat ettikleri ve madunlarının fikir, his ve ihtiyaçlarını dikkate aldıkları için grubun verimliliğini uzun vadede en fazla arttıran lider tipi oldukları müşahade ve tecrübelerle tespit edilmiştir [37].

Keza üst ve alt kademelerdeki idarecilerin birbirlerile ve memurlarla olan münasebetlerindeki anlaşmazlıkları ortadan kaldırabilmek için şahsî hislerini başkalarından saklama eğiliminin yok edildiği bir tecrübî metod son zamanlarda geliştirilmiş bulunmaktadır. Bu metod, alâkalı şahısların bir araya getirilip duygu ve düşüncelerini karşılıklı olarak açıklamaları esasına dayanmakta ve böylece pek çok yanlış anlayışların ortadan kalkmasile bu fertlerin, demokratik anlayışlı, insancıl ve etraflarile kolay geçinen ve böylece gurubun bütünlük duygusunun pekişmesine hizmet edebilen kimseler haline getirilmesi mümkün olmaktadır [38].

---

(37) Bk: A. Baransel, gayri resmî gruplar ve liderlik, (Organizasyonların beşerî yönü kitabı içinde), Derleyenler: T. Tagiuri - A. Baransel, cilt I, Hüsnütabiat Matbaası, İst. 1966, sf. 356-357.

(38) Bk: Osman Telimen, Yüksek Sevk ve İdarede «Duyarlık Eğitimi»nin katkısı ve sağladığı yarar, İstanbul Sanayi Odası Dergisi, sayı: 94, sf. 17.

Amerikalı pofesör McCleland, *başarı arzusu*'nun ve *başkalarının hedeflerine yönelmiş olma*'nın iktisadî büyümenin psikolojik şartı olduğunu tarihî müşahederle de takviye edilmiş bir metodla ispatlamaktadır. O'na göre başarı arzusu, bir şeyi iktidar, sevgi veya kâr sağlamış olmak için değil, fakat sırf iyi yapmış olmak için yapmak isteğidir. Şu halde bütün şahsî menfaatlerden arınmış bir duygu olarak tarif edlien başarı arzusu, bir millî başarı mistiği halinde popülerlik kazandığı zaman iktisadî büyümenin temel şartını teşkil etmekte, çünkü fert ve cemiyeti aynı realitenin iki veçhesi haline getirmektedir. Böyle bir cemiyette fert, başkalarının hislerini anlamaya ve başkalarının arzularını en iyi şekilde tatmine de âmâde bir hale gelmektedir [39].

Görülüyor ki tecrübî sosyolojinin de (müşahade altına alınması mümkün) realite parçaları üzerindeki çalışmalarının verdiği netice, bütünlük duygusu'nun faydalı neticelerinin ve fert ile cemiyetin paralel olan menfaatlerinin ispatından ibarettir.

Buraya kadar sosyoloji doktrinlerini ve tecrübî sosyoloji çalışmalarının bazılarını göz önüne aldık ve bunların bütüncü görüş'ü teyid eden hüviyetlerini tanıtmaya çalıştık. Böylece ulaştığımız netice bir çok ekollerin, teorilerin ve tecrübî çalışmaların bir bakıma vahdet fikrini işledikleri, fakat, bilhassa teorilerin bir dereceye kadar metafizik seviyede kaldıkları neticesidir.

2 — Sosyal - Psikoloji görüşleri :

Bu görüşleri açıklıyabilmek için Sosyal - Psikolojinin

---

(39) Bk: David C. Mc. Clelland, Changing Values for Progress, «Education and the Development of Nations» kitabı içinde, Syracuse University Press, Newyork, 1963, sf. 60-78.

evvelâ ferdî psikoloji ile olan ilişkisini belirtmeliyiz. Bu ilişkinin açıklığını temin eden üç sebep [40] :

— Sosyal Psikolojinin de ferdî psikoloji gibi ferdî davranışlarla ilgilenerek bunlara ait kanunları bulmaya çalışması ve bu vesileyle sosyal motivasyon (ictimaî sâiklenme) ve sosyal idrâk ve öğrenmenin tâbi olduğu esasları tespite yönelmesi,

— Ferdî psikoloji gibi, insanı bir sosyal varlık olarak ele alışı ve mücerret (yani cemiyetle alâkası kesilmiş) bir ferdin mevcudiyetini hiç bir zaman bir veri olarak kabul etmeyişi,

— Sosyal realiteden daha basit realitelerdeki münasebet sahaları ile sosyal münasebet sahası arasındaki farkın devamlılık ve tedricilik arzeden bir derece farkı olduğunu kabul etmesi ve ferdî psikoloji'den sosyal psikolojiye geçişin de böyle bir derecelenme içinde yer aldığını tespit etmiş bulunmasıdır.

O halde, mücerret ferdin tabiat kuvvetleri karşısındaki davranışı ile, sosyal bir saha içindeki davranışı arasında kat'i bir hudut hattı mevcut olmadığı içindir ki, *ferdi - psikoloji* ile *sosyal psikoloji* sahalarının ayrı iki ilmin konusu olabilecekleri kadar birbirinden müstakil sahalar olmadıkları muhakkaktır. Ne var ki, kitle haberleşme vasıtalarının geliştirildiği (kitleler çağı olarak isimlendirilen) XX. asırda, sosyal psikoloji bazı hususiyetleri itibarile, genel psikolojiyi geride bırakacak kadar büyük bir önem kazanmıştır. Bundan ötürü bu noktaya biraz sonra tekrar dönmemiz gerekecektir.

---

(40) Bk: David Krech and Richard S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji - Nazariye ve Problemler, Çeviren: Erol Güngör, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fak. Yayını Baha Matbaası, İst. 1965 sf. 7 ve sonrası.

Ferdi psikoloji ile sosyal psikolojinin birbirinden tamamen ayrı sahalar olamıyacakları hususundaki bu mülâhazalardan sonra sosyal psikoloji ile sosyolojinin münasebetini ele alabiliriz.

a) Sosyal Psikoloji ve Sosyoloji Münasebeti :

Sosyal psikolojinin Genel Sosyoloji ile sahaları itibarile kat'i hudutlarla ayrılmış bir ilim olarak gösterilebilmesi mümkün değildir. Gerçi, sosyoloji literatüründe sosyal vakıaların izahını yaparken sırf ferdî -psikolojiyi aslî faktörler sahası olarak ele alan *psikolojist*'lere ve bunun tam aksine olmak üzere sosyal realitenin özelliklerine ferdi - psikoloji'yi tâyin eden faktör vasfını tanıyan *sosyolojist*'lere ait doktrinler mevcuttur. Fakat, hiç bir *sosyolojist teori*, ferdî - psikolojileri dikkate almaksızın sosyal realiteyi tam olarak izah edemez. Keza, hiç bir *psikolojist teori*'nin de sosyolojinin başlıca konusu olan karşılıklı tesir münasebetleri ve kültür özelliklerini incelemeden, bir cemiyette yaygın olan şahsiyet tipinin psikolojik özelliklerini anlayabilmesi mümkün değildir. Gerçi her cemiyet, (iyi ve kötü, doğru ve yanlış standartları ile belirlenmiş normlar vasıtasile) fertlerden talep ettiği bir yaygın tipi, *şahsiyet* olarak şekillendirir. Fakat, bu şahsiyet tipinin teşekkülünde, cemiyette hâkim olan kültürün rolü inkâr edilemez.

Bundan ötürü, *ferdî, sosyal* ve *kültürel* kategorilerin, süper - organik vakıalar âleminin birbirinden ayrılması mümkün olmayan üç vechesi olduğunu belirten Sorokin, bu ayrılamamazlık durumunun, başlıca şu gerçeklerde açığa çıktığını ifade etmektedir [41] :

Her şeyden evvel *ferdî zekâ* ile *sosyal bünyenin geliş-*

(41) Bk: Pitirim A. Sorokin, Society, Culture and Personality, Cooper sguare Publishers, Newyork, 1962, sf. 343-345.

mişliği arasında göze çarpan birlikte vuku buluş özelliği ve ferdî egoların, grubun bünyesine uygun bir tarzda şekillenmesi hususları açık birer gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fertlerin, içinde yaşadıkları gruplar tarafından fiilen idare edildikleri de bilinen bir gerçektir. Üstelik, insanın felsefî, dinî, ahlâkî, hukukî, estetik ve hatta ilmî değer hükümleri de içinde yaşadığı kültür âleminin tarif ve telâkkilerine göre şekillenmektedir. Değer hükümlerimizin cemiyetimizde hâkim bulunan kültürün özelliklerine göre şekillenmesi şu gerçeklerle birlikte göze çarpmaktadır [42] :

— İnsanın zihnî gelişmesi beşerî karşılıklı tesir münasebetleri mevcut olmaksızın imkânsızdır. Çünkü *potansiyel zekâ* bir tabiat bağışı sayılabilse de, bunun işlenmesile ortaya çıkan fiilî zekâ mühim bir kısmı itibarile kazanılmış bir neticedir [43] :

— Teçrübe ve kültür birikimi de nesiller arasındaki tesir münasebetinin mevcudiyetini gerekli kılar. Bu mekanizmanın tam olarak işleyebilmesi *lisan* ve *yazı* denilen vasıtaların kullanılmasında nesiller arası irtibatın kesilmesini önleyecek tedbirlerin alınmasına ihtiyaç hissettirir.

— Doğru ve yanlış, normal ve anormal ayırımlarının yapılabilmesi de ancak kollektif tecrübe ile kazanılan bir zihnî yapı ile mümkündür. Aksi takdirde iyinin ve normalin ölçüsü fertten ferde değişeceği için, müşterek bir değer hükümleri sistemi kurulamaz.

— Şuurlu bir zihnî hayatın ortaya çıkabilmesi, daimî

(42) Bk: Sorokin, aynı eser, sf. 344 ve sonrası.

(43) Bk: Amiran Kurtkan, Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları(İktisat Fakültesi Neşriyatı, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1972, sf. 1-318, (bilhassa bk: sf. 1-40).

surette değişen bir sosyo - kültürel çevrenin devamlı teşvikleri sayesinde mümkün olabilir, insan zihni, insanın kendi çevresine intibak etmesinden sonra, sabit ve gelişmesiz bir iç güdüsel mekanizmaya teslim olmaktan ancak bu suretle kurtulabilir.

— Gerçi, sosyo - kültürel çevrenin devamlı surette değişmesi, cemiyet karşısında sadece alıcı durumunda olan *şahsiyet* tipinin, cemiyete ve kültüre yeni unsurlar katabilen *ferdiyet* haline geçmesile mümkündür[44]. Fakat, ferdiyet mertebesine erişmiş müstesna fertlerin tahsil, genelleştirme, sentez yapma ve yeniden yaratma melekeleri, ancak cemiyet hayatının ve kültürün sağladığı karşılıklı tesir münasebetlerile mümkündür.

— Keza, lisanın ortaya çıkması ve kendiliğinden vuku bulan bir gelişmeye mâruz kalması ancak cemiyetin, kültürün ve bununla ilgili olarak karşılıklı tesir münasebetlerinin gelişmesile mümkündür. Bir teknik vasıta hangi cemiyette icat edilmiş ve isimlendirilmişse başka cemiyetlerin lisanlarına da o isimle girmesi muhtemeldir.

— Nihayet icatların da, bir taraftan zihnî ve kültürel tekâmülün bir kaynağı olmalarına mukabil, teşkilâtlı ve farklılaşmış bir cemiyet olmadan teşvik görmeyecekleri hatta ortaya çıkamıyacakları ifade edilebilir.

Görülüyor ki, *ferdî, sosyal* ve *kültürel* düşünce ve münasebet sahaları, aslında birbirlerinden ayrılması mümkün olmayan sahalardır. Zaten cemiyeti *değişen bir sosyal münasebetler ve teşkilâtlar ağı olarak tarif ettiğimize* göre[45],

(44) Bk: A. Kurtkan, Genel Sosyoloji, İktisat Fakültesi Neşriyatı, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1974, sf. 142-149.

(45) Bk: R. M. Maclver - Charles H. Page, Cemiyet, cilt: I, 1000 Temel Eser, Çeviren: Amiran Kurtkan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969, sf. 9.

onun değişebilmesi, yeni icat, sentez, tahlil ve tefsirlere muktedir fertlerin *böyle bir zihnî seviye* ve *teşebbüsçü bir psikolojik durum* kazanabilmeleri yine cemiyetin ve kültürün sağladığı dayanaklarla mümkün olmaktadır. Bundan ötürü *sosyoloji* ve *sosyal psikoloji* (bir madalyonun iki yüzü gibi) aynı realitenin birbirlerinden ayrılması mümkün olmayan iki veçhesidir.

Madem ki, cemiyeti, değişen bir sosyal münasebetler ve teşkilâtlar ağı olarak tarif ediyoruz, o halde insan fizikî varlığı ile ve psikolojik yapısı ile değil, fakat girişdiği münasebetlerle cemiyete dahil sayılmaktadır. Yoksa, yeni kurulan bir fabrikanın bulunduğu bir yeni iskân mahallinde lojmanların fabrika müstahdemleri tarafından, bir tatil gününden itibaren işgal edildiğini farzedersek, sözü geçen tatil gününde herkes evinde oturup alış-veriş münasebetlerine dahi girişmediği takdirde bu iskân mahallinde bir insan topluluğu mevcuttur, fakat cemiyet mevcut değildir. Çünkü cemiyeti teşkil eden beşerî unsur insanların biyolojik varlıkları olmayıp, sosyal varlıklarıdır, yani sosyal münasebet veçheleridir. Fakat, ferdî psikolojiler gerek böyle bir küçük cemiyetin başlangıç ânında, gerek büyük olan millî ve siyasî cemiyetin devamı süresince, ancak cemiyete ait bir *çevre şartı* olarak dikkate alınabilir. Çünkü «cemiyet» dediğimiz «bu teşkilât ağının bir millî bütünlük ve bir siyasî çerçeve içinde devam ettirilebilmesi, cemaatvârî *biz* şuurunun da varlığına ihtiyaç hissettirir. Ancak, bu şuur, fertlerde teker teker sübjektif bir karakter kazanan bir duyguya dayandığına göre, ferdin kendi psikolojik realitesi sosyal münasebetlere tesir ederek dışlaştığı zaman bu duygu, cemiyetin *iç* sosyal bünye özelliği olarak karşımıza çıkmakta, fakat ferdî-psikoloji realitesi içinde mevcut bir kuvve olarak dikkate alındığı takdirde cemiyetin bir *dış* çevre şartını teşkil etmektedir. Çünkü, ferdî-psikolojilerde birikmiş sevgi, nefret, ayrılık ve beraberlik duyguları kuvve-

den fiile geçip, sosyal münasebet ve teşkilât ağına fiilen tesir etmediği müddetçe, bu teşkilâtın (yani cemiyet ağının) dışındadır ve onun bir çevre şartını teşkil etmektedir.

Mamafi, bunun (müsbet veya menfî mânâda) müdahale edilmiş ve değiştirilmiş veya değiştirilebilir mahiyette bir bünyevî şart veya faktör olduğu ifade edilebilir. Çünkü, cemiyetin sevk ve idare politikasını yürütenler, bazı tedbirlerle kin ve nefret duygularını, insanları birleştirici bir duygu olan milliyet duygusu haline inkılâp ettirebilirler ve böylece ferdî psikolojilerde karşımıza çıkan bu çevre şartını ıslâh edilmiş bir çevre şartı haline getirebilirler» [46].

Fakat, *ferdî ruh halleri* çok defa *kollektif davranışların* tesiri altına girmekte ve bu durum sosyal psikolojinin, kitlelerin istikametlendirilmesi bakımından önem kazanmasında rol oynamaktadır. Bu ifademiz kitleler çağı olarak isimlendirilen XX. asırda, sosyal psikolojinin öneminin gittikçe artmasındaki sebepleri düşünmeye bizi sevkedebilecek mahiyettedir.

Gerçekten, XX. asırda kitlelerin müşterek arzu ve iradeleri pek çok hallerde siyasî otoritelerin meşrû hükümranlık selâhiyetlerini dahi baskı altına alabilen bir kudret derecesine ulaşmaktadır. *Kitleler Psikolojisi* ismini taşıyan kitabındaki bazı fikirlerine iştirak edilmesi mümkün olmasa da Güstav Lebon'un adı geçen kitabında yer alan mülâhazaların bir çoğundaki hakikat payı pek büyüktür ve sosyal psikolojinin önemini kâfi derecede idrâk etmemize yol açabilecek mahiyettedir.

Güstav Lebon'a göre, siyasî otoriteler, yazarlar ve sosyal ilimciler, gittikçe büyüyen bu yeni kuvvet karşısında şaşkına dönmüş vaziyette olup, mânevî ve ahlâkî kuvvetlerden yardım istemektedirler. Çünkü XX nci asır ilim asrı olmakla beraber, «ilim bize (sadece) hakikati, yahut, hiç

(46) Bk: A. Kurtkan, Genel Sosyoloji, sf. 131 ve sonrası.

olmazsa zekâmızca anlaşılması mümkün münasebetleri öğretmeyi vaad etti. İlim bize hiç bir zaman, ne sulh ne de saadet getireceğini vaad etmedi. Hislerimize karşı pek büyük ve sarsılmaz bir kayıtsızlığı olan ilim, feryatlarımızı işitmez ve onun yıktığı boş hayâlleri de hiç bir şey yerine getiremez. Bütün milletlerde, kitlelerin hâkimiyetlerinin gittikçe ve sür'atle genişlediğini gösteren umumî belirtiler var. Bize ne getirirse getirsin, ona katlanmak zorundayız. Sövmek, saymak boşunadır. Kitlelerin iktidar mevkiine geçmeleri, batı medeniyetinin belki son duraklarından birini teşkil edecek, yeni cemiyetlerin fışkırışından önceki anarşi devirlerine doğru bir dönüşün ifadesi olacaktır. Tarih gösteriyor ki, cemiyetin demir zırhı mesabesinde olan mânevî ve ahlâkî kuvvetler tesirlerini kaybettikleri vakit ..... kalabalıkların elile o cemiyetin nihaî tasfiye muamelesi yapılır. Medeniyetler şimdiye kadar küçük bir fikir aristokrasisi tarafından meydana getirilmiş ve idare olunmuştur. Asla kitleler tarafından değil, kalabalıklar yalnız yıkıcı kuvvete sahiptirler. Bunların üstünlüğü ve hakimiyetleri her vakit bir kargaşalık ve düzensizlik ifade eder. Bir medeniyetin sâbit kâideleri, bir disiplini olması icap eder. Bir medeniyet, insiyakların hâkimiyetinden, aklın hâkimiyeti devrine geçiş, geleceği önceden görmek ve yüksek bir irfan ve kültür seviyesinde bulunmak gibi, kendi kendine terkedilmiş olan kitlelerin asla erişemeyiceği şartları gerektirir. Tamamile tahrip edici olan kudretleriyle kitleler, zayıf düşmüş vücutların yahut cesetlerin çürümesini hızlandıran mikroplar gibi tesir ederler. Bir medeniyetin yapısı çürüyünce, kitleler onun yıkılmasını çabuklaştırırlar. İşte, bu zamanda onların rolleri meydana çıkar. Bir süre için, adedin, kemiyetin kör kuvveti, tarihin biricik felsefesi haline gelir» [47].

---

(47) Bk: Güstave Lebon, Kitleler Psikolojisi, Çeviren: Selâhaddin Demirkan, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1974, (2. baskı) sf. 25.

Mamafi, Güstav Lebon'a göre kitleler sadece câni hüviyeti ile ortaya çıkmazlar. Fazilet ve kahramanlık hüviyeti ile beliren kalabalıklar da vardır ve bunlar, ancak ruhlarına ilkah edilen müspet tesir tohumlarının filizlenmesile harekete geçen hayırhah kitlelerdir. Nitekim, Güstav Lebon sözlerine şöyle devam etmektedir :

«Dünyaya hâkim olanlar; dinlerin ve imparatorlukların kurucuları, bütün inançların peygamberleri, meşhur devlet adamları ve bunların yanında daha mütevazi insan topluluklarının reisleri, kitlelerin ruhları hakkında, insiyâki, fakat çok zaman gayet kat'i bir bilgiye sahip psikologlardır (ama psikolog olduklarından habersizdirler). Bunlar, kitlelerin ruhunu iyi tanıdıklarından, onlara kolaylıkla hâkim olmuşlardır» [48].

O halde, radyo, televizyon, matbuat gibi vasıtaların amme efkârı yaratma konusunda son derece büyük bir kudret kazanmış oldukları *kitle haberleşme çağı* denilen çağımızda, belirli fikirlerin kitle psikolojisi yaratacak şekilde, bir ülkenin her tarafına sirayet ettirilmesi mümkündür. Bundan ötürü, zamanımızda bu teknikleri ve bunlarla işletilen kitle haberleşme organizasyonlarını ellerinde bulunduran gruplar, klikler, siyasî ve sosyal güçler *totaliterleşme* temayülüne de kapılabilmektedirler. Kitle haberleşme araçları vasıtasile yapılan tek taraflı telkinlerle fertlerin kalabalık gruplar halinde, aynı tarzda düşünen ve davranan kitleler haline getirilmelerine *sosyal eğitim* denilmektedir. Asrımızın en göze çarpan özelliklerinden biri sosyal eğitimin resmî eğitimden daha büyük bir tesir kudretine erişmiş olmasıdır. Çünkü, sosyal eğitim sayesinde belirli bir şahsiyet tipinin yaygınlık kazanmasını temin imkânı ortaya çıkmaktadır. Sosyal teknikteki merkezileşme, haberlerin ve yorum-

(48) Bk: Güstave Lebon, aynı eser, sf. 26-27.

ların aynı otoriteler tarafından aynı anda bütün bir memleket sathına ulaştırılabilmesi, *hürriyet* ve *hür cemiyet* kavramları üzerine de yeniden eğilmemizi gerektirecek kadar önem kazanmıştır [49].

Böylece, derin bir çalkantı devresi olan asrımızda insanları yeniden şekillendiren faktörler değişmiştir. Az evvel söz konusu ettiğimiz *matbuat, radyo* ve *televizyon* gibi vasıtaların *merkezileşmesi* evvelce *çok taraflı* ve *tesadüfî* olan tesirlerin *tek taraflı, tek istikametli, tesadüfilikten uzak ve maksatlı* tesirler haline geçmesinde rol oynamıştır. Teknikteki merkezîleşme, askerî cihazlar bakımından en üstün seviyeye varan ve savaşta üstünlüğün sadece teknikteki ilerilikten ibaret olmayıp, ileri teknolojiye sahip vasıtaları kullanacak askerî personelin aynı zamanda taşıdığı yürek ve cesaret meselesi de olduğu hususunu örterek, daha ziyade teknik iktidarlarını öne süren bir kaç devletin elinde, dünyaya hükmetme iktidarının toplanması neticesini de vermiştir.

O halde, sosyal psikoloji, bilhassa kitlelerin yaygın psikolojisi açısından ele alındığı zaman, gelişmekte olan az gelişmiş ülkeler halkının geniş mânâda eğitimi meselesi ile de yakından ilgili bulunmaktadır. Çünkü, hiç bir sosyal ilerleme, hiç bir iktisadî, askerî ve ictimaî başarı, sadece maddî şartların elverişliliğinden doğan bir netice olarak kabul edilemez. Her başarıda ve başarısızlıkta maddî ve mânevî faktörlerin rolünü birlikte aramak gerektiği içindir ki, moral şartların ve maddî imkânların normal veya anormal derecelenmeler arzettiği zamanlardaki kollektif davranışların tahlili faydalı olacaktır. Fakat, bu konuya girmezden önce, inanç, tutum ve davranış kavramlarını ele almamız uygundur.

---

(49) Bk: Karl Mannheim, Essays on Sociology and Social Psychology, Routledge and Kegan Paul Ltd. Londra 1966, sf. 256-276.

Sosyal psikolojinin sahası, ferdî organizmanın, mensup olduğu sosyal gruba tâbiiyeti hususundaki tercübe ve davranışlarıdır. Şu halde, bir ferdin davranışları, inançları ve tutumları ile yakından alâkalıdır. Mamafi, ferdî hareketler daima gruba ait sosyal hareketlerle çevrelenmiş olarak ortaya çıkarlar. İnanç ve tutumların davranış haline geçiş tarzı, bu bakımdan son derece ilgi çekicidir.

İnanç, «ferdin dünyasının bir veçhesine ait idrâk ve bilgilerin devamlı bir organizasyonu» olarak tarif edilmektedir. O halde, inanç, şahsın çeşitli objeler hakkındaki bilgi ve kanaatlerinin tesir kudretleri ve karşılıklı tesir münasebetleri itibarile çeşitli *sâiklenmeler, heyecanlanmalar, idrâkler* ve *öğrenişler* bakımından bir tertibinin teşekkül etmesi ile ortaya çıkar. Ancak, inançlar ve tutumlar, saiklenme, heyecan, idrâk ve öğrenme vetirelerinin devamlı surette tesiri altında bulunmaktadır ve bunların *bir anlık* tesirleri ile ferdin sosyal davranışını tahlil edebilmek mümkün olmadığı gibi, doğru da değildir. Zaten, inançları ve tutumları, ferdin dış dünyadan gelen saiklenme, heyecanlandırma, idrâk ettirme ve öğretme tesirlerine ait *devamlı* birer organizasyon olarak tarif etmemizin sebebi de budur.

Tutum, «ferdin dünyasının bir veçhesine ait motivasyonel (saiklendirici), *teheyyücî* (heyecanlandırıcı), *idrâkî* vetirelerin ve öğrenme *vetirelerinin devamlı bir organizasyonudur*[50]. *Şu halde inanç ve tutum hakkındaki tariflerin karşılaştırılmasından da* anlaşılacağı gibi, inançlar sadece idrâk ve bilgi yolile teşekkül etmeleri itibarile, tutumlardan daha geniş bir çerçeveye sahiptirler. Belirli idrâk ve öğrenme vetirelerine dayanmaları bakımından tutumlar, inanç çerçevesinin kapsamı içine girmekle beraber, onlar-

(50) Bu tarifler için bk: David Krech ve Richard S. Grutchfielde aynı eser, sf. 188.

dan daha dar ve daha spesifik bir ruhî dünyanın gerçekleridir. Çünkü bir tutumun ortaya çıkabilmesi için idrâk ve öğrenme vetirelerinden başka, sâiklenme ve heyecanlanma vetirelerinin de işlemesi gerekmektedir. Böyle olduğuna göre *ferdin belirli tutumları benimsemesine yol açan her realitede, bu tutumu kapsayan bir inanç söz konusudur. Yani bütün tutumların inançlar sahası içine girdiği söylenebilir. Buna mukabil inançlar, tutumların bir unsuru, bir parçası olarak vasıflandırılamazlar.*

İnaçların başlıca iki özelliği, kitle haberleşme araçları vasıtasile, belirli felsefî ve ideolojik akımların kitlelere benimsetilebildiği bir «kitle haberleşme çağı» için oldukça büyük bir önem taşımaktadır. İnançların bu iki özelliği şunlardır :

İlk olarak, objektif vakıalar ve gerçeklerle inançlar arasında tam bir korrelasyon (karşılıklı münasebet) mevcut olmayabilir. Yani, bir vakıaya inanmak için o vakıanın objektif olarak müşahadesi şart değildir.

İkinci olarak, inançların kuvvetlilik derecesinin dahi objektif vakıalara uygunluk dereceleri nispetinde olması gerekmez.

Bu bakımdan, uydurma hükümler, hezeyanlar ve peşin kanaatler, iyi bir propaganda ile pekâlâ kitleleri psikolojik bakımdan tesiri altına alabilir. Bu suretle yaygınlık kazanan inançlar bundan ötürü cemiyetler için önemli sosyal problemler doğuracak zararlı davranışlara yol açabilirler [51].

İnaçların ve tutumların meydana gelmelerine ve değişmelerine tesir eden faktörler iki grupta mütalâa edilebilirler. Bunlar :

---

(51) Bk: Krech ve Grutchfield, aynı eser, sf. 189.

— Kültürel faktörler ve,

— Fonksiyonel faktörlerdir.

Bunlardan kültürel faktörler, ferdin mensup bulunduğu kültür çevresinin ondan talep ettiği standart davranışları tâyine yarayan inanç ve tutumları yaratan faktörlerdir. Böylece kültürel muhit, şahsiyet tipini şekillendirici bir karakter taşımaktadır. Bundan ötürü, kültür muhitleri değiştikçe inanç ve tutumlarda ve şahsiyet tipinde de değişikliklerin mevcudiyeti göze çarpar. Göçebe kültürüne sahip bir cemiyetle, yerleşik bir cemiyette hâkim olan inanç ve tutumların, şahsiyet tipinin birbirine tıpatıp uygun olması mümkün değildir.

Kültürel faktörlerle fonksiyonel faktörleri birbirinden kat'i olarak ayırabilmek hemen hemen imkânsızdır. Fonksiyonel faktörler insanı belirli fonksiyonlara sevkeden, yani belirli davranışlarla fonksiyonel bir bağlantıya sahip bulunan *ferdî ihtiyaçlar, ferdî istek ve heyecanlar* gibi faktörlerdir.

Böylece inanç ve tutumların inkişafının ve davranışlara şu veya bu tarzda tesir edişinin hem kültürel ve hem de fonksiyonel faktörlerden ileri geldiğini belirttikten sonra *davranışların* kısaca tetkikine geçebiliriz.

Davranış dinamiği ile alâkalı açıklamalarda *eski* ve *yeni psikolojilerin* bu konuda mevcut ayrılıklarına işaret edilmektedir. Davranışın tarifi bakımından dahi, eski ve yeni yaklaşımlar arasında büyük bir farklılık vardır. *Eski* psikoloji, *bünye* (yapı) *psikolojisi* olarak vasıflandırılacak karakterde idi. Böylece o, (yani eski psikoloji) tecrübeyi (ya da olayı) parçalara ayrılmış vaziyette ele alıyor ve tıpkı uzviyet yapısını tetkik ederken, uzviyeti parçalayan teşrihçi (otopsi uzmanı) gibi hareket ediyordu. Böyle bir psikolojik

metodu takip eden psikolog, meselâ menfaat birliklerindeki birleşmeleri incelerken bütün'ü parçalara ayrılmış vaziyette ele alır ve sonra da o parçalar arasındaki münasebetleri inceler.

Daha sonraki nispeten *yeni* psikoloji devresinde, artık psikolojinin inceleme konusu, bünyevî olmaktan ziyade *fonksiyonel*dir. *Fonksiyonel* psikoloji, sosyal münasebetin belirli fonksiyonlarını bulup çıkarmaya çalışır. Böylece ferdin muayyen objelerle giriştiği münasebetlerde, objelerin fert üzerindeki tesirini ve ferdin objelerden aldığı tesire göre giriştiği hareketleri tetkik eder. Şu halde, *dinamik psikoloji*, çeşitli objeler arasındaki münasebeti ve bu münasebetin davranışlar üzerindeki tesirini incelerken, olaydaki çeşitli unsurları katiyyen statik olarak incelememekte, fakat onlar arasındaki *dinamik münasebeti tetkik etmektedir*. Bu karakterleri dikkate alındığı takdirde *eski psikolojiye, hisler psikolojisi* diyebilmek mümkün olduğu halde, *yeni psikolojiye* verilmesi gereken isim *muharrikler psikolojisi*'dir [52].

Bu inkişaf, netice itibarile psikolojinin davranış tahlilleri'nde ifadesini bulmuş ve böylece psikoloji, sosyal temasların tetkikine dayanır hale gelmiş, yani *statik şuur* kavramı, psikolojik izahlar bakımından eski önemini kaybetmiş, bundan *davranış* kavramına doğru bir dönüş vuku bulmuştur.

Hatta şuur'un yeniden tarif edilmesinin gerekmiş olduğunu ifade edebilmek mümkündür. Bazı psikologlara (meselâ Prof. James'e) göre şuurun statik bir cevher olarak telâkki edilmesi doğru değildir. O, daha ziyade akan bir ırmağa benzemektedir (veya onu dalgalanan bir denize ben-

(52) Bk: George Herbert Mead, On Social Psychology (Selected Papers), Edited by: Anselm Strauss, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, sf. 65-67.

zetmek mümkündür). Aslî cevheri devamlı surette bir halden bir hale geçme karakteri ile karakterlenmektedir ve bu halden-hâle geçişler, sosyal hayatta edinilen bir tecrübeden bir diğerine geçişten ibarettir. Geçiş, münasebetin kendisidir. Fakat, her geçişte (yani her münasebette) *mâruz kaldığımız tesirler bizim, bizzat ne yapmayı tasarlamamıza da bağlı olmaktadır.* Meselâ bir kitabın bir sahifesini okurken edindiğimiz intibaı zihnî bir muhakemeden geçirir, oradaki fikri kendi düşüncemize göre tefsir eder, bununla ilgili kelime ve kavramları daha sonraki satırlarda şimdiden yakalamaya çalışırız. Şu halde ,o yakalamak istediğimiz ve yakaladığımız kelimenin bulunduğu yere geldiğimiz zaman, muhakememizi ona göre işletebilmeye çoktan hazır hale gelmiş bulunmaktayızdır.

Böyle olunca, dış tesirin bizim davranışımız üzerindeki izi bir dereceye kadar bizim ona mukabele ediş (cevap veriş) tarzımıza ve cevabımızın mahiyetine bağlı olmaktadır. Çünkü verdiğimiz cevap (yani dış tesiri tefsir etme ve karşılama davranışımız) kısmen dış tesirin görünen özelliklerinden, fakat kısmen de bizim hafıza imajlarımızla karakterlenen düşüncelerimizden şekil almaktadır.

İşte, *sâik*'le, onun karşılığını teşkil eden *cevap* arasındaki bu münasebet, davranış psikolojisinin başlıca inceleme konusunu teşkil etmektedir. Mamafi, *davranış kavramının belli başlı iki görüş açısından ele alındığını ifade etmek mümkündür.*

Bunlardan *birincisi,* saik-cevap münasebetini *dıştan dikkate alma usulü* olup, sosyal psikolojide buna *objektif usul* denilmektedir. Bu usule uyduğumuz takdirde *sadece hareketin kendisini dikkate almamız ve şuuru ihmal etmemiz gerekecektir.* Çünkü, hareket, gözle görülür derecede objektifliğe sahip olduğu halde, şuur, objektif bir nesne de-

ğildir. *Watson* tarafından bilhassa temsil edilen bu usul hayvanlara ait davranışların tetkikine dayandırılarak gelişmiş, sonraları insanlar için de tatbik edilir hale gelmiş ve *şartlı refleks* kavramına bu suretle ulaşılmıştır.

Şartlı refleks araştırmaları ile ün yapmış olan *Pavlov* tecrübelerini bir köpek üzerinde başlatmıştı. Köpeğin görebileceği ve kokusunu alabileceği bir mesafeye bir parça et bırakıyor ve köpeğin ağzındaki ifrazat hücreleri her seferinde çiğneme için salgı yapar hale geliyordu. Köpek bu duruma iyice alıştıktan sonra *Pavlov*, köpeğe et getirdiğinde aynı zamanda bir zili çalmaya başlamış ve daha sonraki tecrübelerde et konulmadığı ve köpek eti görmediği ve kokusunu almadığı halde, zil sesi ile şartlandırılmış olduğu için, zil sesini işitmekle salyası birikmeye başlar hale gelmiş bulunuyordu.

Şu halde, şartlı refleks olaylarının müşahadesi ile geliştirilen ve daha sonraları insanlara da tatbik edilen objektif metod, belirli şartlar altında ferdin tavır ve davranışlarına tesir eden muharrikleri bulma esasına dayanmaktadır. Dikkat edilen husus, ferdin his ve düşünceleri değil, hareketleri olmaktadır.

Bu metoda bazı dikta rejimlerinde sanıklara tatbik edilen soruşturmalarda da yer verilebilmektedir. Meselâ, bu tür soruşturmaların bazılarında yargıç mütemadiyen yalanlar uydurup, sanığın yakınlarının, dostlarının, akrabalarının sahte imzalarını ihtiva eden tutanakları ona gösterir. Yakınlarına şu veya bu tarzda ifade verdikleri takdirde sanığın kurtulabileceğini bildirerek bu ifadeleri sanığa dinletir ve onu istenildiği gibi konuşacak duruma gelecek şekilde şartlandırır[53]. Bundan sonra sanığın vereceği ifade artık onun

(53) Bk: Kenan Öztürkmen, Kızıl Soruşturma, Ortadoğu Gazetesi, 22 Şubat 1975.

iradesi dışında meydana gelen bir şartlı refleksten başka bir şey değildir.

Davranış kavramını ele alış metodlarından ikincisi (şimdiye kadar izah ettiğimiz ve şuuru ihmal ederek sadece saik - cevap münasebetini dış görünüşü itibarile müşahade esasına dayandığım belirttiğimiz objektif metoddan farklı olarak) münasebetin dış veçhesinden başka, iç veçhesini de, yani şuurda meydana gelmiş ve gelecek olan değer hükümlerini de birlikte dikkate alan bir metoddur. Şu halde, bu ikinci metodda da saik - cevap münasebetinin objektif veçhesi ihmal edilmemektedir. Zaten davranış dinamiği, bu konu ile yakından ilgili olduğu için, söz konusu objektif veçhenin ihmal edilmesi mümkün değildir. Ne var ki, Profesör Dewey tarafından geliştirilen bu ikinci metodda şuur'a da önem verilmekte ve şuurdaki faaliyet, saik - cevap münasebeti ile atbaşı giden bir alâka gösterilerek takip edilmektedir.

Ancak, bu noktada Prof. James'le birlikte bizim, içinde bulunduğumuz sosyal tecrübeler dünyasından apayrı, «şuur» denilen bir varlığın mevcut olup olmadığını sormalıyız.

Çünkü, böyle bir sorunun cevabının kat'i olarak müspet cevap olabileceği şüphelidir. *Mead'e göre ve modern sosyologlara göre, herhangi bir ferdin davranışı, ancak onun mensup olduğu bütün sosyal grubun davranış hudutları içinde anlaşılabilir.* Bundan ötürü, grubun organize hareketini tek tek fertlerin hareketleri açısından izah etmek mümkün değilse de, ferdin hareketini organize gurubun hareketi açısından izah etme teşebbüsüne girişebiliriz. Bu, bütün'ü parçalarla değil, fakat parçaları bütünle izah etmek demektir.

Şu halde, *ferdî sosyal hareket = saik + cevap* formülü, yanlış bir formüldür. Çünkü, sosyal hareket, karşılıklı

münasebete geçen şahısların belirli bir vakıa dolayısile birbirleri karşısında yer aldıkları ve karşılaştıkları noktada fertlerin şuuruna girer, fakat vakıanın değerlendirilişi her fert için farklı olup, fertlerin o tecrübe ile, evvelki ve sonraki tecrübeleri arasında yer alır. İki ferde ait tecrübelerin tarihçesinin kesiştiği nokta vak'anın vuku bulduğu andır. Şu halde, bu nokta, farklı bakımlardan ve farklı surette bu iki serinin her ikisine de cevap vermektedir. *Mead'e göre bütün sosyal hareket ve vakıaların hiç birisi kendi kendine var olmaya muktedir olmaksızın, devam eden bir sosyal bütüne ait hareketliliğin parçalarıdır. O halde, onların hiç birisi kendi kendine dikkate alınamaz ve anlaşılamaz.* Bu bütün'ün içerisine giren her ferdî mahiyetteki saik - cevap münasebetinin ferdî şuurlar açısından izahı, noksan bir izahtır ve sosyal psikoloji, devam eden (dinamik) bir sosyal prosesler bütününden hareketle saik - cevap münasebetini izaha teşebbüs ettiği için davranışçı bir ilimdir. Fakat, ferdin iç âlemindeki tecrübeyi, yani saik - cevap münasebetinin ferdin sübjektif âlemine rastlayan kısmını görmemezlikten gelmesi bakımından davranışçı olmayan bir ilimdir [54].

Ancak, bu ifadelere bakarak sosyal psikolojinin cemiyet üzerinde ferdin tesirini inkâr eden bir ilim olduğu neticesine varmamalıyız. Az evvel sözü geçen Mead, her şahsın kendi cemaatinin değişmesinde bir iştiraki ve bir rolü olduğunu kabul etmektedir. Bu bakımdan ferdin tetkikine ancak cemiyetin tetkikinden sonra geçilebileceğini öne süren Comte'u tenkid etmektedir. O halde, ferdin terbiyesi yolile cemiyetin ıslâhı en objektivist düşünürlerin dahi inkâra kolay kolay teşebbüs edemiyecekleri bir gerçektir.

Mamafi, sosyal psikoloji ve ferdî terbiye arasındaki mü-

(54) Bk: George Herbert Mead, aynı eser, sf. 115-121.

nasebete yeniden dönmek üzere şimdi Mead'in orijinalitesi olarak belirtilen bazı fikirlerin hakikatte, Şark - İslâm klâsiklerinde eskiden beri işlenmiş, fikirler oldukları gerçeğine işaret etmek istiyorum. Meselâ Mead'deki bu orijinal noktalardan birine az evvel işaret etmiştik. O, hakikaten çok büyük bir vukufla, bir taraftan ferdin cemiyete olan tesirini ele almakta, fakat diğer taraftan da ferdi ancak cemiyet dediğimiz bütün'ün bir parçası olarak, o bütüne ait özelliklerle izah etme teşebbüsünde bulunmaktadır. Üstelik zaman konusunda batılılarca orijinal telâkki edilen fikirler öne sürerek realitenin daima şimdiki zamanda mevcut olduğunu belirtmiştir. O'na göre mâzi, şart tâyin eden öyle bir safhaya işaret eder ki, o safha, gelip *geçmiş olan şimdiki hal*dir. Keza bu, gelip geçmiş olan şimdiki hal, istikbalde ortaya çıkacak olan hâle bizi şimdiden tesir iktidarına sahip kılan *istikbaldeki şimdiki hal*'dir. *O halde, «zaman», bir bakıma yoktur. Fakat mekân içerisinde olduğu gibi zaman buutu içerisinde de tek bir bütün vardır.* Nitekim, istikbaldeki her yenilik, mâzideki bir yeniliğe muhtaçtır [55].

Bu fikirler, söz konusu ettiğimiz batılı düşünürden çok önce, şark - İslâm klâsikleri tarafından öne sürülmüştür. Meselâ, Muhyiddin İbn Arabi' (veya kısaca Muhyiddin'i Arabî) Sosyoloji âlemi ile sosyal psikoloji ve ferdî psikoloji âlemlerini bir bakıma birleştirebilmiştir. Ömer Rıza Doğrul'a göre «Muhyiddin İbn Arabî, altıncı ve yedinci asırda felsefe ile tasavvuf arasındaki imtizacın en yüksek örneği sayılır... Eserlerinde bir çok felsefî görüşlere... tesadüf edilir. O kadar ki, bunları okurken onu... aklî, nazarî ve mantıkî istidlâl sahibi bir filozof saymak mümkündür» [56]. Bu ka-

(55) Bk: Mead, aynı eser, sf. VII - XXV.

(56) Bk: Ömer Rıza Doğrul, İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948, sf. 105.

rakteri ile Muhyiddin'i Suhreverdî'nin üçlü tasnifindeki üçüncü katogeriye dahil etmek lâzımdır. Çünkü, *fert* ve *cemiyet* ve keza *ferdî psikoloji* ve *sosyal psikoloji* münasebetlerile (İslâmdaki vahdet prensibi açısından) alâkadar olan kimseler, Suhreverdî'ye göre üç gruba ayrılmaktadırlar. Bunlardan bir kısmı, sadece ilâhiyata dalan fakat araştırıcılığı zayıf olan kimselerdir. Bazıları araştırıcılığı kuvvetli, fakat ilâhî zevk ve müşahade halleri zayıf olan kimselerdir. Üçüncü grup ise zevkî ve aklî bakımlardan ilimce önceki her iki gruptan da üstün olan kimselerdir ki, bunların sayısı pek azdır. İşte, Suhreverdi'nin bu tasnifine göre Muhyiddin'in üçüncü gruba dahil edilmesi uygundur [57].

Kur'anın bir çok âyetlerinde belirtilen ve İslâmın özü olan tevhîd âkidesine göre *zaman* ve *mekân* ancak gelip geçici olan kesret (yani çokluk) âlemindeki mazharlar için söz konusudur. Fakat, fertler içinde nokta-i kübra'nın açılışı neticesinde hasıl olan âlemin bütünlüğünü anlayan ve bir idrâk inkılâbı ile, o noktayla (yani Allah kuvvesi ile) vuslat edebilen müstesna fertler, kendilerini fert olarak idrâk etme bakımından yokluk haline geçip, bütün kâinat olarak hissetme halile dirilirler ve böylece bütünlüğün idrâkine varırlar. Bundan ötürü onlar ezelî ve ebedî olan bütün'ün bir varlıksız -âzâ'sı olarak bir idrâk ölümü ile ölmüş ve Hak olarak varlık kazanmış», böylece zamansız ve mekânsız hale gelmiş ve cemiyeti kendilerinde bulmuşlardır.

Zamansız ve mekânsız olan bütün'ün her zamana ve her mekâna sirayet eden iradesi (tabiat kanunları halinde) bütün münasebetlerin mazharlarına içten ve dıştan hâkim olarak onlara belirli psikolojik ve maddî vasıfları vermiş, bu vasıfları tatmin eden objektif müesseseler halinde de zuhur etmek suretile sosyal nizama ve mekâna içten ve dıştan nü-

(57) Bk: Ömer Rıza Doğrul, aynı eser, sf. 103.

fuz etmiştir. Bu nüfuz ediş durumunu Muhyiddin *teslis (üçleme)* kaidesi ile izah etmektedir. Âlemin ve bütün sosyal hayatın (müesseseleri ve mevcut nizamı ile) var oluşu Teklik âkidesine uygun olarak cereyan etmiştir. Mamafi, Muhyiddin'e göre bu iş, aynı zamanda teslis (üçleme) vetiresi ile gerçekleşmiştir[58]. Şöyle ki, herhangi varlığın veya müessesenin ortaya çıkabilmesi için bunu ortaya çıkarma kuvvesinden ibaret *aslî varlığa, onun iradesine* ve ol emrine (yani olmayı temin eden *sosyal ve tabii kanunlara*) ihtiyaç vardır. Şu hale göre «yaratan'ın üçlü birliği» ile «yaratılan'ın üçlü birliği» aynı şeydir. «Eğer *ol* emrine (yani sosyal ve tabii kanunların zorlayıcı hükmüne) karşı, o şeyin kendi nefsinde var olmak kuvvesi olmasaydı yaratılamazdı.» Şu halde her şey, önce yok iken yaratılış emri olan tabii nizam tespit edilince kendini halk etti, veya Hak, kuvve halindeki birlikten, madde âlemindeki zahirî çokluk haline geçti[59]. Böylece mazharların Hak vücudundan başkası olmayıp, bir bütün teşkil ettiğini idrâk eden fert, bundan ötürü Hak vücudunun küllî beyni durumuna gelebilmektedir.

O halde, sosyal ve tabii hayatın ilmî kanunları, Allahın kendi kendine verdiği emir ile (serbest ve hudutsuz olan) kendi iradesini, bir nizam altına almasıdır. Ve *emrî veren irade,* verilen emir (yani tabii ve sosyal intizam) ve nihayet emre mâruz kalan ve *uyan* mazharlar (veya kesret —yani çokluk— âlemî) hep aynı ezelî ve ebedî varlıktır.

Muhyiddîn'in bu izahatından sonra *Karl Mannheim*'in kendi kendisine sorduğu bir sorunun haklılığını anlamamız kolaylaşacaktır. *Mannheim,* bu soruyu öne sürmezden

---

(58) Bk: Muhyiddin-i Arabî, Fusus iil - Hikem, Çeviren: Nuri Gençosman, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964, sf. 173.

(59) Bk: Muhyiddin, aynı eser, sf. 174.

önce, bazı gerçeklere işaret ederek diyor ki «Psikoloji fertle, sanki onun davranışının nihaî kaynağı, onunla kalan bir kaynakmış gibi alâkadar olur. Sosyoloji ise ferdin tutumlarını ve hareketlerini, onların nihaî tâyin edicisi objektif müesseseler, onların fonksiyonları ve fertten talep ettiği şeylermiş gibi inceler». Sosyoloji ile psikoloji arasındaki bu ziddiyete işaret ettikten ve her iki izah tarzının kısırlığını imâ ettikten sonra Mannheim'in sorduğu soru şudur : «Ferdin ruhî hareketine bu derece kuvvetle mukabil tesir yapan, hatta onu aslî istikametinden değiştiren bu objektif müesseseler nelerdir? Bu Sosyal müesseseler metafiziksel varlıklar, maddileşmiş münasebetler midir? veya nihaî tahlilde bunlar dahi mahiyetleri itibarile sübjektif ve psikolojik midirler?» Bu soruyu ortaya attıktan sonra Mannheim, onu şöyle cevaplandırmaktadır : «Ben, bu ihtimallerin her ikisinin de doğru olduğuna kâniim. Birbirine zıt olan bu isnatların birlikte mevcudiyetinin doğru bir tahlili, problemin hallini ihtiva eder» [60].

İşte Muhyiddin ve onu takip eden mutasavvuflar, bu ihtimallerin her ikisinin de doğru olduğunu Mannheim'in bu soruyu ortaya atmasından çok evvel ifade ettiler. Hatta onlar, müesseseler gibi maddileşmiş unsurların ve bütün maddî âlemin sübjektif bir köke sahip olduğunu Muhyiddin'in belirttiği Vahdet Teorisini, yine onun vukufla öne sürdüğü üçlülük içinde ele alarak bizzat yaşamış olduklarını gösterdiler. Böylece, irade eden kuvve ile birleşirken küllî beyin durumuna geçtiklerini, fakat mazhar sıfatile iradeyi (veya emri) yerine getirirken de kendi hareketlerini ve kendi tabiatlarını halketme gücüne sahip olarak karakterlenmiş olduklarını anlayıp, bütün tabii ve sosyal münasebetlerde *alan, veren* ve *alınıp verilen*'in kühnüne nüfuz

(60) Bk: Karl Mannheim, aynı eser, sf. 240.

ettiler ve bu nüfuz psikolojisine bütün kâinatın tek bir bütünlük halinde sığmış olduğunu gördüler. Onların ulaştıkları bu idrâk seviyesinde adetâ bir külli-beyin durumuna geçmiş olmaları tevhîd âkidesi ile uzviyetçi doktrin'in aynı mahiyette olduğunu düşünmemize yol açmamalıdır. Çünkü, fert ve cemiyet münasebetinde ferde hiç bir rol tanımayan uzviyetçi doktrin haklı tenkitlere mâruz kalmıştır. Gerçekten, cemiyetin bir uzviyete veya küllî akla benzetilmesi hatalıdır. Zira «Yaprakların ağaçlara veya hücrelerin vücuda ait olmaları gibi cemiyete ait olduğumuzu söylemek yanıltıcıdır. Hakikatte cemiyet, bizzat fertler hakikî varlıklar olmadıkça pek az mânâ ifade edebilir. Uzviyetçi benzetme edebî ve fikrî bakımdan ne kadar faydaya sahip olursa olsun bizim düşüncemizde sosyal hayattaki esas münasebetin, Cemiyetle fert arasındaki münasebetin bir izahı olmamalıdır. Çünkü, (tıpkı aksi görüşü temsil eden ve cemiyeti ihmal eden mukavele teorisi gibi bu doktrin de) münasebetin bir tarafını (ferdî) inkâr etmektedir [61].

Halbuki, İslâmî tevhîd âkidesinde fert, bir yaprağın ağaca, bir hücrenin vücuda ait olmasına benzer bir tarzda cemiyete ait değildir. Süperego (üst-benlik) karakterlerini kendine aslî karakter halinde benimseyerek sırf tevhîd (bütünlük) düşüncesinden ibaret bir duruma geçen ferdin, kâinatın ve sosyal hayatın ana nizamını emreden kuvve ile birleşmişlik idrâkî söz konusudur. Bu idrâk gerekleştiği andan itibaren o fert, emri veren ve emre tâbi olan tarafları teşkil etmekten başka, emrin konusu olan fiil ve muamelâtı da benliğine alacak şekilde üç taraflı bir ihata gücü ile bütün varlık âlemini kaplar. Mutasavvıflara göre bu durumda artık o, hem münasebetin hem de münasebete girişen tarafların hepsinin aslını teşkil ettiğinin idrâkine varmakta ve böylece, zaman ve mekân kayıtlarından sıyrılmaktadır.

(61) Bk: R. M. Maclver - Charles H. Page, Cemiyet, cilt: I, sf. 71-72.

Modern sosyologlar ve psikologlar, sosyolojiyi, psikolojiyi ve sosyal psikolojiyi bir taraftan ayrı ayrı ihtisas sahaları olarak ele alırken, diğer taraftan bu ayrılığın imkânsızlığını farkederek aralarına birer sınır çizgisi çizmeye muktedir olmaksızın, bu ilimleri tek bir ihata çemberi içinde birleştirme gayretlerine girişmiş olmasalardı, kendi kültür kaynaklarımızda işlenmiş olan bu fikirleri belki de sadece bir îman âkidesi olarak kabul eder ve burada onlardan bahsetmeye lüzum görmezdik. Fakat bu konuda batı fikir âlemi tezatlar içinde bocalamakta ve zaman, zaman zıt görüşlerin metafizik bir tefsirden başka hiç bir tefsirle birleştirilemiyeceği itiraf edilmektedir. Diğer taraftan ferdin, cemiyet birliğini kendinde bulmasını, kendi ideal ve fikir âlemine dahil etmesini sağlayacak bir terbiye ile sosyal bütünleşme'yi temin ihtiyacının şiddetle hissedilmesi de XX. asır cemiyetlerinde önemle üzerinde durulan konulardan birini teşkil etmektedir. Bu sebeple kitle psikolojisinin çok defa tahripkâr neticeler doğurduğu bir asra mensup bir cemiyet üyesi olarak bu konunun önemini takdir etmek zorunda bulunuyoruz demektir.

b) *Davranış Dinamiği, Cemiyete Uyumun Şartları ve Uyumsuzluk Problemleri :*

Motivasyon meselesi, davranışın sebeplerine iniş meselesidir. Böylece motivasyon (yani saiklenme veya davranışın itici kuvveti) davranışların belirli şekillerde ortaya çıkmasını gerektiren itici kuvvetleri anlama hususunda sosyal psikolojiye birçok vazifeler yükleyen bir konudur.

Acaba, fertleri belirli davranışlarla belirli hedeflere yönelmeye iten kuvvetler daima aynı mıdır? Aynı hedefler karşısında itici kuvvetlerin fertten ferde değişmesi mümkün değil midir? Veya aynı itici kuvvetlerin fertlere ve çevreye göre değişen farklı hedeflere yönelmiş tesirler ifa etmesi

beklenemez mi? Bu soruların ilmî bir şekilde ele alınabilmesi ancak bazı genellemeler yapmak suretile mümkündür. Bu genellemeler çerçevesi içinde ele alınması gereken davranış kavramı *ferdin* topyekûn (molar) davranışı»dır. Topyekûn davranışın ayırt edici iki vasfı vardır :

Bu vasıflardan birincisi, davranışı meydana getiren *ihtiyaçlar,* heyecanlar, bu ihtiyaç ve heyecanlarla oluşan *düşünceler,* düşüncelerin olgunlaşması ile ortaya çıkan *idrâkler ve hareketler gibi bütün davranış unsurlarını ihtiva* etmesi'dir.

Vasıflardan ikincisi ise, hareketin devamı süresince unsurlardaki kuvvet derecesi farklılıkları halinde ortaya çıkan muhtelif safhaların hepsinin tek bir istikamete göre karakterlenmeleri vasfıdır. Böylece davranış dinamiğinde safhaların sonuna yaklaşdıkça hedefe de yaklaşılmakta ve *hedefe ulaşıldığında mevcut gerginlik ortadan kalkmaktadır. Krech* ve *Crutchfield*'e göre davranış dinamiğini tetkik ederken ele alınması gereken tahlil ünitesi budur ve bu ünite (yani ferdin topyekûn davranışı) *örf, âdet, taklit, telkin* ve *müesseselerin* ancak dolaylı bir şekilde tesiri altındadır [62].

Şu halde, ferdin davranışı, daima ihtiyaçlarla ve hedeflerle ilgili bir davranış olmaktadır. Ferdin cemiyete uyumunu temin eden şartlar ve uyumsuzluk yaratan problemler ferdin topyekûn davranışının istikrazsızlık halinden istikrar haline geçiş prosesi ile ilgili prensipler çerçevesinde ele alınabilecek mahiyettedir.

Herhangi bir anda cemiyet içindeki herhangi bir ferdin psikolojik bakımdan gerginlik meydana getiren bir muvazenesizlik (hedef ile vasıtalar arası uyumsuzluk) halinde bulunması mümkündür. Muvazenesizlik halleri kültürlere,

(62) Bk: Krech ve Crutchfield, aynı eser, sf. 34.

cemiyetlere, sosyal gruplara olduğu kadar insan tabiatına göre de fertten ferde değişen özellikler gösterir. *Mamafi bütün gerginlik yaratan saiklerin başlıca dört sebepten doğduğunu ifade edebilmek mümkündür. Bunlar :*

— *Maddî* (fizikî) çevrenin yetersizliği,
— *Biyolojik* yapının yetersizliği,
— *Psikolojik* yapının elverişsizliği ve,
— *Sosyal* çevrenin müsait olmayan özellikleri,

şeklinde ifade edilebilir.

Şu halde, fert, bu engellerden herhangi biri dolayısile hedefine erişemediği takdirde bir takım yollara müracaat ederek davranışını bu yeni usullerle yeniden organize eder. Bu yeniden intibak çarelerinin bazıları (Krech ve Crutchfield'e göre) *iyi*, bazıları *kötü* intibak yollarıdır [63].

İyi İntibak Çeşitleri :

Gayretin teksifi (yoğunlaştırılması) ve *alternatif hedeflerden birinin asıl hedef yerine ikâmesi* iyi intibak yolları olarak gösterilmektedir ki, bunlardan birincisinde fert, elde edemediği hedefe ulaşmak için maddî veya sosyal çevrenin kötü tesirlerini izale etmek ya da psikolojik durumunu kuvvetlendirmek suretile daha yoğun bir şekilde çalışıp hedefe varır. İkinci iyi intibak yolu, ilk hedefin yerini alabilecek ikinci bir hedef seçimi olup, cahilliğinden utanan bir ev kadınının yetişkinler eğitimi kurslarından faydalanması veya fazla kitap okumak suretile bilgilerini arttırması buna misâl olarak gösterilebilir.

Kötü İntibak Çeşitleri :

Bunlar, başlıca sekiz kategoride ele alınabilir [64].

---

(63) Bk: Krech ve Crutchfield, aynı eser, sf. 81.
(64) Bk: Krech ve Crutchfield, aynı eser, sf. 61-67.

Saldırma :

Tatminsizlikten doğan gerginliği ortadan kaldırmak için yapılan saldırgan hareketler, saldırma fiilini teşkil ederler. Saldırma yolile gerginliğin kaldırılmasının iyi bir intibak yolu olmadığı muhakkaktır.

Gerileme :

Gerileme kavramı belirli bir hedefe ulaşmak üzere belirli bir vasıta ile tatmin edilemeyen heyecanların ondan *daha geri* bir vasıta ile tatmin edilmesi hâlidir. Bu konuda, gelişmiş bir oyuncakla tatmin edilme imkânını bulamayıp, oyun zevklerini değnek gibi oyuncaklarla tatmin eden çocuklara ait müşahadeler doğru misâller olarak kabul edilebilir. Fakat Krech ve Crutchfield bu konuda şu cümleyi de izahlarına ilâve etmektedirler; «Meselâ kâinata mantıkî bir mânâ bulmaya çalışırken frustrasyona uğrayan bir âlim, gençliğindeki dinî inançlara dönebilir.» [65].

Burada *gerileme* kavramının, hedef olarak gösterilen gayeye göre değişen karakterini yeniden hatırlatmamızda fayda vardır. Eğer, vasıtanın mükemmelliği objektif kıstaslarla ölçülebilecek neviden ise (meselâ çocukların oyuncakları misâlindeki, kurularak kendi, kendine işleyen bir oyuncak yerine elle kullanılan ve işletilen daha iptidaî bir oyuncağa geçiş halinde olduğu gibi) herkesce kabul edilebilecek bir gerilemenin mevcudiyeti rahatlıkla söz konusu edilebilir.

Fakat, kâinata mantıkî bir mânâ bulmaya çalışırken ilimden dine geçişin hedefe ulaşma bakımından mutlaka bir gerilemeyi ifade ettiğini *Krech* ve *Crutchifeld* hangi objektif ölçü ile, hangi tecrübe ve ikna olma durumundan sonra

(65) Bk: Krech ve Crutchfield, aynı eser, sf. 63.

ortaya atıyorlar? Halbuki, onların gerileme olduğunu iddia ettikleri bu geçiş için Türk - İslâm müvehhitleri (Mevlâna, Yunus ve diğer müvehhitler) bir ilerleme, tabiat kanunları halinde beliren dış sırların temelindeki iç sırrı çözme ve daha kolay olan tabii ve sosyal ilimlerden daha zor olan bir ilme (kendini bilme ilmine) geçiş ve kâinatı, her âlimin yapamıyacağı şekilde daha güç ve daha semereli bir ihâta gücü ile kavrayış olarak bahsediyorlar. Böylece *maddî* unsurlara has teklik (ayrı ayrılık) halinden *biyolojik vahdet* âlemine (yani canlı hücreler âlemine), canlı hücrelerin ayrılık hâlinden şuurlu varlığın bütünleştirici olan *psikolojik vahdet* âlemine ve buradan da ayrı ayrı ferdî şuurların meydana getirdiği moral bağlarla ortaya çıkan *sosyal vahdet* âleminin idrâkine varan ve müşahadeleri orada kalan ilme karşılık, ledün ilmine (yani kendini bilme ilmine) mensup olan mutasavvuflar, sosyal grup idrâklerini de teklik halleri olarak birleştiren Hak realitesine yükseldiklerini öne sürüyorlar. Üstelik onlar bu realite seviyesinin *insan tarafından müşahadesi ve anlaşılması mümkün* bir hedef olduğunu belirtiyor ve bu müşahedeyi tıpkı fizikî, biyolojik ve sosyal realiteleri inceleyen âlimlerin kendi ön yargılarını terketme mânâsında kendilerini bir bakıma yok etmeleri gibi, varlıklarının ve diğer varlıkların çokluk halindeki ayrı ayrı zâhiri görünüşlerini hatalı bir görüş olarak terkedip yok ederek cemiyeti de, ferdî de, aynı tek realitenin iki veçhesi olarak yaşayıp tanıma ve hislerle anlama tecrübesi ve müşahedesi olarak vasıflandırıyorlar. Böylece onlar, psikolojist ve sosyolojist görüşlerin tek taraflılığından uzak bir bütünlük müşahadesine vardıklarını iddia ediyorlar.

Mutasavvıfların kendilerini bu anlamda Hak varlığında yok edip, bütün vücudun (veya kâinatın) bütünlüğü idrâkini elde ederek, hem cemiyeti hem ferdî şuurluluğu nasıl müşahade edebildiklerini bizler anlayamıyoruz. Çünkü, onların bu müşahedeyi yapabilmek için giriştikleri objektiflik

cehdini (yani kendimizi yok farz edebilme cehdini) gösteremiyor ve hem cemiyete, hem de ferdî şuurlara birleştirici bir görüş ve anlayışla nüfuz edemiyoruz. Bu tecrübeyi yapabilseydik, mutasavvıfların hükümlerinin doğru ya da yanlış olduğunu selâhiyetle öne sürebilirdik.

Şu halde, kültürümüzdeki bu değer hükmünü ancak bir îman âkidesi olarak benimseyebiliyoruz. Eğer İslâmın temelini teşkil eden bu vahdet âkidesi, bütün diğer dinlerde de (ilk şekillerinde olduğu gibi) tahrif edilmeden bırakılsaydı ve batı âleminde dinî bu kadar ileri bir kâinat idrâki seviyesinde bir ilmî (hatta tecrubî) anlayış derecesile ele alabilme durumuna yükselmiş fertler, (Türk - İslâm Müvehhidleri gibi) eserler vermiş ve batı kültürüne bu yönden ilâveler yapmış olsalardı, adı geçen sosyal psikoloji uzmanlarının ,üzerinde durduğumuz cümleyi kullanmaları mümkün olamazdı. Bu takdirde onlar bizzat deneyemedikleri bir müşahadeyi *gerileme* olarak tavsif edemiyeceklerini herhalde idrâk ederlerdi.

Kaçınma :

Hedefe ulaşma hususunda tatminsizlikten doğan gerginliğin giderilmesi yollarından biri de hedeften kaçınma'dır. Meselâ, eski, itibarını, maddî güzelliğini ve şöhretini kaybeden, yaşlanmış bir artist, sinema dünyasına ait mecmuaları okumaktan ve film seyretmekten vaz geçerek çiftlik hayatını tercih edebilir.

Bastırma :

Ferdin, tatmin edilmemiş ihtiyacını unutmasına *bastırma* denilmektedir. Bilhassa örf ve âdetlere aykırı davranış temayülleri ve istekler, bastırılmaya mahkûmdur.

Yüceltme :

Bastırılan (tatmin edilmemiş) ihtiyaçların, tıpkı yolu kapatılan bir nehrin, başka bir yoldan akması gibi, başka faaliyet sahalarındaki çalışmalara ve bunlardan doğan tatminlere dönmesi haline yüceltme denilir. Bu durumda bulunan fert, bu ikinci faaliyet sahasını yüceltmekte ve tatmin edilmemiş duygularını, çok daha yüce tatmin duyguları ile telâfi etme cihetine gitmektedir. Freud, bütün maddî istekleri «şehvet» olarak isimlendirmekte ve (cinsî olan ve olmayan) her türlü şehvet (yanî maddî tatmin) duygusunun tatmin edilmemesinden doğan gerginliğin, uzak ve ilgisiz faaliyet dallarında açığa çıkabileceğini belirtmektedir.

Yüceltme konusunda öne sürülen bu fikirler elbette doğrudur. Fakat, yüceltmenin her zaman bir *kötü intibak çeşidi* olarak tanıtılması ve böyle kabul edilmesi doğru değildir. Bu itibarla fikirlerini burada naklettiğimiz yazarlar (Krech ve Crutchfield), yüceltmenin faydalı ve hatta zarurî olduğu hallere dair misâller de vermiş olsalardı, izahları daha tatminkâr olurdu.

Nitekim, milletlerin hayatında *harp hali* ve *kalkınma için tasarrufa girme* süreleri ve fertlerin hayatında da *tahsil yılları,* hep yüceltme mekanizmasının iyi bir intibak fonksiyonunu ifa edişine dair misâller olarak öne sürülebilir. Mamafi, bu mekanizmanın kısmen sulh devrelerinde işletilmesi ve bunu aşılayıcı bir terbiye ile nesillerin yetiştirilmesi her halde millî mukadderatı tâyin edecek önemdedir.

Harp yıllarında bu ehemmiyetin derecesi çok daha belirli hale gelir. Çünkü, harp, ferdî davranışlarda büyük değişikliklerin meydana geldiği bir dönemdir. Böylece harp halinde grup - içi ihtilâfların önemi artar. *Sulh zamanına ait benliğin harp zamanına ait benlik haline geçişi* eskidenberi

mevcut *sosyal değer sistemlerinden farklı, ferdî değer sistemlerinin ortaya çıkmasına* meydan verir. Bundan ötürü harp zamanlarında psikologlar süper-ego (ego-ideal) konusu üzerine eğilmek lüzumunu hissederler ve fedakârlıkta iştirak prensibinin yaygınlaştırılabilmesi için din adamları ve ahlâk cemiyetleri ile işbirliği yapmaya yönelirler[66]. Eskiden cemiyete intibak edemeyen patolojik ve normlardan sapma gösteren tipler, harp zamanı cemiyetine gayet iyi intibak ederler. Çünkü, eğer fertler, daha sulh zamanından itibaren *ego-ideal* sahibi kimseler haline gelmelerini temin edecek bir yüceltme terbiyesine mâruz bırakılmamışlarsa, harp cemiyeti derhal hasta bir cemiyet hâline gelir ve patolojik tiplerin böyle bir cemiyete intibakları bilhassa kolaylaşır. Diğer fertler de müesseleşmiş normlara aykırı davranışları devamlı surette müşahade ederek edindikleri taze tecrübelerin tesirine mâruz kalırlar ve harp hali benliği'ni oluştururlar.

Aklileştirme, Aksettirme :

Ferdin rasyonel bir tutumla, elde edemediği hedeflerin câzip olmayan, kötü ve sakat taraflarını düşünerek, o hedeflerden samimi olarak vaz geçip eskiden daha az cazip görünen hedeflere (isteyerek ve beğenerek) yönelmsine *aklileştirme* denir. *Aksettirme* halinde ise fert, hedefe ulaşamayışının kabahatini başkalarında bulmak suretile gerginlikten kurtulur. Sınıfını geçemeyen öğrencinin kabahati hocalarda bulması buna bir misâl teşkil edebilir.

İçe Kapanma :

Bu durumda, tatmin edilmemiş arzular karşısında hülya kurmak suretile hedefe ulaşma cehdine girişilmesi söz konusudur. Meselâ yatırım fonları kıt olan az gelişmiş bir

(66) Bk: Karl Mannheim, aynı eser, sf. 243-249.

ülkenin, gelişme hedeflerine bir türlü ulaşamaması karşısında ruhî gerginliklere mâruz kalan bir idareci, gelişmiş ülkelerin çok miktarda beşerî kapitale (eğilmiş insan gücüne) sahip olduklarını görerek, eğitim yatırımlarını arttırmak suretile memleketi kalkındırma hülyalarına dalabilir. Bu takdirde *eğitim* ve *eğitim dışı* yatırımların (iş yerlerinin eleman ve elemanların iş bulma taleplerinin denkleşmesine imkân verecek bir tarzda) dengeli olması gerçeğini unutan ve reel dünya ile ilişkisini kesen bu idareci hayâl âleminde aldığı kararlarla memlekete zarar verebilir.

Aynılaştırma :

İstenilen hedefe ulaşamayış hallerinde hasıl olan gerginliği gidermenin yollarından biri de ferdin kendisini başka şahıslarla aynılaştırmasıdır. Belirli bir futbol takımını tutan kimse kendini onlarla aynılaştırır ve takımının attığı her golde, sosyal hayattaki ezikliğinden kurtulup ferahlar, tuttuğu takımın gol yediği hallerde ise kendisi gibi üzülen diğer taraftarlarla kendini aynılaştırarak üzüntüsünü dağıtmanın çaresini bulur. Fakat, gerginliği ortadan kaldırmaya yarayan bu yolların içinde, bir sosyal terbiye ile harp ve sulh zamanlarında faydalı olabilecek yüceltme hali istisna edilirse hiç birinin iyi ve normal yollar olmadığı söylenebilir.

c) *Cemiyete Uyum ve Yüceltme Konusunda Birkaç Mülâhaza :*

Burada, *yüceltme* konusunu diğer intibak yollarından ayırt ederek üzerinde biraz daha derinlemesine durmak istiyoruz. Çünkü, yüceltmenin kötü veya iyi bir intibak şekli olduğunu ifade edebilmek için, erişilemeyen hedefleri *mutlaka erişilmesi* veya *vazgeçilmesi* gereken gayeler olarak kat'i bir teşhise tâbi tutabilmemiz gerekmektedir. Eğer erişileme-

yen hedef *ferdî*, onun yerine yüceltilen hedef *millî* ise, erişilemeyen hedef *maddî* buna mukabil yüceltilen mânevî veya bunlardan birincisi *grup ihtilâflarına meydan verebilecek* mahiyette, ikincisi (yani yüceltilen ise grupları pekiştirici (ve *consensus* temin edici) bir hedef ise, yüceltmenin kötü bir uyum şekli olduğunu nasıl iddia edebiliriz?

Böyle bir iddia en materyalist ilimler tarafından bile tasdik edilemez. Nitekim, iktisat ilmî gibi maddî ihtiyaç ve kaynaklarla ilgili ilimlerde bile, bir hedefe ulaşmaktan irâdî bir şekilde vaz geçiş (*faiz nazariyeleri* konusunda olduğu gibi) kısa vadeli bir tatminin uzun vadede elde edilecek bir menfaati yüceltme uğruna terki olarak ele alınabilmekte, hatta *reform* ve *plânlama* tekniklerinin bir bakıma buna benzeyen birer *vaz geçiş ayarlamaları* teknolojisi olarak anlaşıldığı bilinmektedir.

Gerçekten, *tasarruf* ve *faiz* gibi konulardan başka *reform* ve *plânlama* konuları bu bakımdan üzerlerinde çok daha önemle durulabilecek birer mesele olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Çünkü, gerek reform, gerek plânlama kavramlarının her ikisi de *consensus* (fikir ve davranış birliği) kavramı ile çok yakından ilgilidir. Bunların her ikisi de bir taraftan cemiyetin ve sosyal davranışların merkezî bir otorite tarafından *kontrol*'ünü, diğer taraftan da cemiyetin bir bakıma *fikrî birleşme* (consensus) haline gelmesini gerektiren kavramlardır. *Hangi cemiyette fikrî beraberlik az, ihtilâf fazla ise orada merkezî otoritenin kontrol gücü zayıf olur.* Aksine *olarak fikrî bütünleşmenin kuvvetli olduğu cemiyetlerde ise kontrol imkân ve gücünün kuvvetli olacağı ifade edilebilir.*

Reform'da ve plânlamada niçin fikrî birleşmeye ihtiyaç vardır? Çünkü bir reform zıt olabilen (münakaşalı olması muhtemel bulunan) hedeflerden birini yücelten ve diğerle-

rinden vaz geçilmesini gerektiren bir faaliyettir. Böylece reform, bu yüceltmeyi yapamayan ve hususî menfaatlerini bir hedef olarak benimsemekten vaz geçemeyen grupların diğer guruplarla fikrî ayrılık haline geçmesine yol açabilen bir projeye dayanır. İşte bu projenin gerçekleşebilmesi ve reformun başarılı olarak tatbik edilebilmesi için bütün grupların, bir çok hususî menfaat hedefleri yerine reformun gösterdiği hedefi yüceltme hususunda fikrî beraberlik haline geçmeleri zarureti vardır.

İkinci sosyal kontrol metodu olan plânlamada dahi, cemiyette belirli bir fikrî vahdet derecesinin mevcut olduğu farzedilerek plânlama işlemine girişilir. Yani, plân, cemiyetin bütün guruplarının ve bütün fertlerinin neyi nelere tercih ettikleri hususunda iyice anlaşmış oldukları faraziyesine dayanır [67]. Böyle bir cemiyet, bir bakıma, ana meselelerde cemaatçi *biz* duygusunu paylaşan fertlerden ve gruplardan teşekkül eden bir cemiyettir veya böyle olmalıdır ki, plânlama başarılı olabilsin.

Meselâ plânlama otoritelerinin dengeli iktisadî gelişmeyi temin için yüksek tahsil veren sosyal ilim branşlarında yeni kayıtların kısıtlanmasını ön gördükleri bir ülkede, kabiliyetsiz fertler bu branşlara girmek hususunda ısrar etmemelidirler. Çünkü, böyle davrandıkları takdirde şahsî hedeflerine ulaşmaktan vaz geçerek plânlı millî kalkınma hedefini yüceltme hususunda başarı gösterememiş olurlar.

Gerçi, böyle bir davranışa zorlanmak bir bakıma ferdî hürriyetlerden fedakârlık etmeye mecbur tutulmak demektir. Fakat millî garanti ve emniyet için plânlı kalkınma gayesinin gerçekleştirilmesi zarurîdir. Bu da her küçük gurubun ve her ferdin umumî menfaatlere bağlılığını gerektirir. Bu takdirdedir ki, plânlamada başarı sağlamak mümkün

(67) Bk: Jessie Bernard, American Community Behavior, The Dryden Press Publishers, Newyork 1950, sf. 609-619.

olur. Fakat, cemiyet, hiç biri umumî menfaatleri benimsemiş olmayan tâlî guruplara ayrılmış durumda ise, plânın başarılı olarak tatbiki imkânsızdır. *Jessie Bernard* plânlamayı *garanti* için mi, yoksa *hürriyet* için mi yaptığımızı sormakta ve ikisine de sahip olmayacak durumda isek, fakat birini veya diğerini seçmemiz gerekiyorsa, garanti ve emniyet sağlayan plânlamayı seçtiğimiz takdirde bunun derin mânâlı temel ahlâkî problemlere (onlardan ayrılamıyacak derecede) bağlılığını bilmemiz gerektiğine işaret etmektedir [68].

Şu halde, tutum ve davranışlarımıza tesir eden iktisadî tedbirler gibi objektif şartlarla, sübjektif tutumlar arasında sıkı bir bağ vardır. Bu itibarla, en objektivist bir ilim adamının dahi, halkın moral terbiyesi problemine alâkasız kalabilmesi mümkün değildir. Böyle bir terbiye, hatta şuursuz bir kitle olan *kalabalık* ismini verdiğimiz teşkilâtsız gurubun dahi, şuurunu büyük ölçüde kaybetmiş fertlerden ibaret hale geçmesini engeller. Gerçi bir çok sosyologlar kalabalığın (linç kalabalıklarında olduğu gibi) tahrikle coşmuş ve sırf heyecana dayanan bir karakter kazanmış bir grup olduğunda ittifak ederler. Fakat, en heyecan verici vak'alarda bile, kalabalığın âzâları böyle bir terbiye ile evvelce yetiştirilmiş, soğukkanlı ve itidalli bir mizaca kavuşturulmuş kimseler olduğu takdirde, kalabalık, heyecanla sürüklenen bir sürü durumuna geçmemektedir. Çünkü, kollektif karşılıklı tesir münasebetlerinde insanların durumu, sürünün güdülmesine benzetilemez. Bazı hallerde kalabalık âzâlarının ferdî, terbiyevî yapıları heyecana galip gelmelerini sağlayabilmektedir [69].

---

(68) Bk: Jessie Bernard, American Community Behavior, the Dryden Press Publishers, Newyork 1950, sf. 615.

(69) Bk: Sherif and Sherif, An Outline of Social Psychology, Harper and Row Publishers, Newyork 1956, sf. 358.

İşte, bütün bu sebeplerden ötürü moral terbiye, hem ferdî saadetin, hem de millî refah ve üstünlüğün sosyal psikoloji ile alâkalı bulunan en önemli şartını teşkil etmektedir.

d) Tutumlar ve Moral Eğitim :

Davranış sosyolojisinde objektif metoda sadık kalındığı ve belirli şartlar altında insanın davranışlarına tesir eden muharrikleri bulma hedefi güdüldüğü takdirde hareketin sadece dıştan müşahade edildiğini evvelce belirtmiştik.

Fakat, şuuru tamamen ihmal eden bu metoddan ayrı olarak, münasebetin dış veçhesinden başka, iç veçhesini de (yani şuurda meydana gelmiş ve gelecek olan değer hükümlerini de) dikkate alan ikinci bir objektif metodun insan davranışını tetkik bakımından daha elverişli olduğu muhakkaktır. Çünkü, az evvel de belirttiğimiz gibi, en heyecanlı kalabalıklarda bile, evvelce aldıkları terbiye dolayısile belirli değer hükümlerini benimsemiş fertlerin sürü haline geçmedikleri bilinmektedir. Yani, insan, iyi terbiye edildiği takdirde, sakat bir değer hükmü ile herhangi bir menfaat karşılığında şartlandırılabilecek bir yaratık değildir.

Mamafi insanların maddî menfaatle şartlandırma hareketlerine mukavemet edebilecek kadar, psikolojik bakımdan hür olup olmadıkları meselesi üzerinde ayrıca durulabilir. İnsanların maddî ihtiyaç ve temayülleri dolayısile hür olmadıklarını, maddî menfaatlerinin istibdadına tâbi olduklarını öne süren bazı psikologlara karşı, Ziya Gökalp şu fikirleri öne sürmektedir :

«Filhakika insan açlık, susuzluk ilh, gibi bir takım icbarların tesiri altındadır. Fakat, üç ay oruç tutanları... intihar maksadı ile aylarca yemek yemeyenleri görmüyor muyuz? Arzularına hakim olan bu insanlar gibi, heyecanları-

na karşı hükümran bulunan insanlar da vardır. Revâki filozoflarda, Budist tariki - dünyalarda, İbrahim Edhem gibi evliyalarda sekînetin (yani heyecansızlığın) en yüksek derecelerini görüyoruz. Bu vakıalar gösteriyor ki, insanda uzvî temayüllerden başka, ictimaî temayüller de vardır. Bu ictimaî temayüller mefkûreler (ülküler) le mefhumlar (kavramlar) dır. İnsan, dinî, ahlâkî, bedîî mefkûrelerile uzvî tehalüklerini (istekle atılmalarını) yenebilir Aklî mefhumları ile sîretine (iç âlemine) makûl istikametler verebilir. İşte insanın bu iki türlü ictimaî temayüller sayesinde arzularına ve heyecanlarına galip ve hâkim olmasına *irâde nâmı* verilir.

İnsanın arzu ettiği şeyi yapmamasına *menfî irade,* arzu etmediği şeyi yapmasına *müspet irâde* adlarını verebiliriz. İrâde, ya bir mefkûrenin, yahut bir mefhumun, uzvî temayüllere galebesidir. İnsanda *ruhî hürriyet'in birinci derecesi olan irâde* bu suretle husule gelir. Fakat insan bazen bir işi yapacağı zaman iki yahut daha ziyade mefkûrelerin tesiri altında da kalabilir. O zaman bu mefkûrelerden hangisini diğerine tercih etmek lâzım geldiği hakkında bir müşavere icrasına lüzum hâsıl olur. Bu derûnî tezekkür (iç âlemde, bir kaç ülküyü karşılaştırma ve karara varma) neticesinde, bir mefkûre diğerine (veya diğerlerine) tercih olunur ki, bu hale de *ihtiyar* nâmı verilir. İşte *rûhî hürriyetin ikinci derecesi de ihtiyar hâletinden ibarettir.*

İnsanı rûhen hür yapan, bir taraftan mefkûrelere, diğer taraftan akla mâlik olmasıdır. Mefkûreleri idrâk eden ruhî melekemize vicdan adı verilir. Demek ki, insanı *ruhî hürriyete* sahip kılan *vicdan ile akıl*dır. İnsan, *cemiyetten aldığı bu iki rûhî meleke* sayesindedir ki ruhu uzvî temayülerine galebe çalarak, uzviyetine karşı tamamile müstakil bir vaziyete girer. Demek ki, *insan, dünyaya gelirken, rûhî bir hürriyet iktidarını haiz olarak gelmez. Bu iktidarı*

cemiyetten alır (Yani bu bir terbiye işidir). O halde, insanın rûhî hürriyeti ilânihâye (hudutsuz olarak) artabilir. Büyük kahramanları ve dahileri vücuda getiren, işte derûnî hürriyetin bu yüksek dereceleridir» [70].

Fakat, insanın rûhî hürriyeti cemiyetten alması vakıası, her zaman gerçekleşmez. İhtiyar, yani bir kaç tane ve birbirine zıt olabilecek mefkûreleri bir hürriyet atmosferi içinde karşılaştırıp istediğini seçme hakkı ancak hür cemiyetlerde rastlanan bir haktır.

Mamafi, cemiyetin ferde verebileceği bu hürriyet, ancak, farklı mefkûrelerin mahiyetleri aslından hiç saptırılmadan ve parlak ideolojik edebiyatla tek taraflı olarak süslenmeden izah edilerek verilmelidir ki, fert tercihini yanılmadan yapabilsin. Bu bakımdan yükselme devri Osmanlı cemiyeti gerçekten ideal vasıflara sahip bir cemiyetti.

e) *Yükselme devri Osmanlı Cemiyeti ve Bugünkü Türkiye için örnek olabilme vasfı :*

Yükselme devri Osmanlı cemiyetini bu bakımdan ideal saymamızın sebebi, bir taraftan tam bir vicdan hürriyetinin sağlanması, fakat vicdan hürriyeti ve ferdî ihtiyâriliğin hâkim olmasına rağmen ilhak edilen ülkeler halkının Türk - İslâm kültürünün değer hükümlerini tercih etmeleridir. Bir çok yerlerde Türk ordusu adetâ beklenmiştir. Servaj sisteminin hâkim olduğu ve hürriyetlerin geniş ölçüde kısıtlanmış bulunduğu Balkan ülkelerinde olduğu gibi Türk - İslâm kültürünün fertlere her türlü hürriyeti bahşeden ve istismardan azami ölçüde uzak kalan tatbikatı, halkın bu kültürün değer hükümlerini ihtiyarî olarak seçmesini temin

---

(70) Bk: Ziya Gökalp, Yeni Türkiye'nin Hedefleri, Hikmet Tanyu'nun bir incelemesile, Hür Basın Yayınevi, Ankara 1956, sf. 51-54.

ediyordu. Çünkü Osmanlı idarecileri Türk-İslâm kültürünün tevhîd âkidesine dayanan adalet ilkelerini aşılayan bir moral terbiyeye tâbi tutularak yetiştiriliyorlardı. Bundan ötürü, rejimin, demokrasi olmamasına rağmen diktatörlük haline dönmeyişi çok ilgi çekicidir. Bu neticede, *cemiyetin sistem olarak ıslâhından önce ve ayrı bir mesele olarak moral terbiye verilmek suretile fertlerin ıslâhı* meselesinin halledilmiş olması rol oynuyordu. Bilhassa kadılar, yükselme devrinde «âdilâne hükümleri, her hususta kötülüklere aman vermeyen ciddî kontrolleri ile yalnız Müslüman tebaa üzerinde değil, aynı zamanda Hıristiyan tebaa arasında da Osmanlı idaresine karşı büyük bir bağlılık ve sempati yaratmağa muvaffak olmuşlardı. Bu hususları çok kıymetli tarihi vesaik mahiyetinde bulunan kadı sicillerinde adım adım takip etmek mümdündür. Bu hâl, Hıristiyan halkı hiç bir tazyike tâbi tutulmadan kendi arzularıyla, yavaş yavaş dâvâlarını, sosyal mesele ve müşküllerini kadı elile halletmeye sevketmiştir. O derece ki, bilhassa merkezden uzak bulunan Anadolunun iç kısımlarındaki Hıristiyanların islâm dininin hemen hemen bütün sosyal kaidelerini kabul ettiklerine, hiç olmazsa bunları benimsediklerine açıkça şahit oluyoruz» [71].

Burada bizim ifade etmek istediğimiz fikir, İslâmın, evvelce sosyal münasebetleri hukuk olarak da nizamlamış bulunan *muamelât* hükümlerinin mükemmelliğini bugün için müdafaa etmek değildir. Tam tersine olarak, bu mükemmelliği sadece İslâmın, her devrin şartlarına göre hukuka ve millî terbiyeye inikas etmesi gereken *Tevhîd* âkidesinden ibaret olan özünde bulduğumuzu ve bu terbiyeye

(71) Bk: Şinasi Altındağ, Osmanlılarda Kadıların Selâhiyet ve Vazifeleri hakkında, VI. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1967, sf. 353-354, Keza bk: A. Kurtkan, Eğitim Yoluile Kalkınmanın Esasları sf. 162.

bu gün de muhtaç olduğumuzu ifade etmek istiyoruz. VII nci asrın İslâm cemiyetleri için son derece faydalı olan ve Orta Çağa, Modern demokrasi çağının vasıflarını aşılayan (insan hakları, monogami ve diğer kadın hakları gibi) çeşitli haklar getiren İslâmî muamelât hükümleri, kelime, kelime, bu günün Türk cemiyeti için kanun hüviyetini taşıyacak özellikte değildir. Fakat, bu hükümlerin özünde yer alan gerçek, zengin - fakir, kadın - erkek, hür - köle ayrılıklarını tevhîd âkidesinde (cemiyetin bir bütün teşkil ettiği fikrinde) gideren terbiyevî prensiptir ki, bu prensibin moral bir eğitim faaliyeti çerçevesi içinde bu gün de felsefî ve ahlâkî açıdan, sosyal ilimlerin bulguları ile de takviye edilerek aşılanması lâzımdır. Dinin, sosyologlarca bir iç - kuvvet olarak kabul edilmesi, tevhîde dayalı örf ve âdetlerimize bundan ötürü her zaman bağlı kalmamızı gerektirmektedir.

Gerçi, aslında lâiklik prensibini imâ eden İslâmiyet, bu özelliğine rağmen, İslâmî öz'ün (yani tevhîd âkidesinin) ezelî ve ebedî bir gerçek olarak, bütün vicdanlarda, ihtiyârî tercihe mazhar olacağını öne sürmüştür. Ancak, lâik hukukun bu öze sâdık olarak, bütünlüğü sağlamak üzere zengin, fakir, kadın - erkek, alt - üst tezatlarını ortadan kaldıracak âdil hükümleri ihtiva eden kanunlar halinde tespiti ve kanunların hakkaniyetle tatbiki dahi, kanun vaz edenlerin ve onları tatbik eden hâkimlerin, bütünlük ahlâkı aşılayan moral bir terbiyeye tâbi tutulmuş olmalarına bağlıdır. Çünkü, «mahkeme kararlarına itimat motifi, sosyalizasyon (yani sosyal nizama intibak) sisteminin temin ettiği bir *girdi* olarak rol oynar ve mukabilinde adalet denilen hasıla (veya out - put) ortaya çıkar. Şu halde, cemiyet hayatında kanun, yazılı bir hukuk kaynağı olarak tek başına hiç bir kıymet ifade etmez. Onun, cemiyeti gerçekten bir sosyal grup haline getirebilmesi (yani bütünleştirebilmesi) her şeyden evvel mahkemelerin, iddiaları değerlendirme, rolleri tâyin ve

tefsir edebilme ve fertlerde mahkeme kararlarına itimat motifini hasıl edebilme kudretlerine ihtiyaç hissettirmektedir. Bu ihtiyaç yerine getirilmediği takdirde, yazılı kanunlar ne kadar mükemmel olurlarsa olsunlar, cemiyetin tek bir gurup halinde bütünleşmesinde kendilerinden beklenen rolü ifâ edebilmelerine imkân yoktur. Bundan ötürü, mahkemeye itimat motifi'ni sarsan tutumlar ve hatalı yargılar, cemiyet dediğimiz topluluğun bütünlüğünü parçalayan en tehlikeli tutumlardır» [72].

Şu halde, cemaatçi terbiye tatbikatının terkedildiği XX. asır Türkiyesinde bu terbiyeyi yeniden aşılamak mecburiyetindeyiz. Lâik hukukun birlik ve bütünlük temin edici İslâmî özü kuvveden fiile geçirebilmesi ve bu işi zamanın şartlarına göre ifâ etmek üzere lâik kalması, dinin bütünleştirici fonksiyonunun işler hale geçebilmesinin en büyük garantisidir. Fakat bu garantinin de işleyebilir hale gelebilmesi için genç nesillerin birlik ve bütünlük âkidesini aşılayan bir moral eğitime tâbi tutulmaları gereklidir.

Böyle bir eğitim evvelâ, okullardaki *ahlâk* ve *felsefe* derslerinin muhtevası içine Millî Vahdet felsefesi ve bütünleştirici ahlâk konularının çok geniş bir çerçeve içinde dahil edilmeleri suretile verilebilir.

Bundan başka, öğrencilerin bilhassa günlük hayatlarındaki müşahedelerle, öğrendikleri nazarî ahlâk prensiplerini fiilî hayatta tespit ve tatbik edebilmelerini temin etmek üzere yaz aylarında memleket gezilerini de kapsayan izcilik kurslarına benzeyen moral eğitim kurslarına tâbi tutulmaları favdalıdır. Bu türlü kursların tatbik edileceği kamplar, çocuklarımıza hem çeşitli mahrumiyet bölgelerini tanımak ve o bölgeler halkına fiilen çalışarak yardımcı olmak imkân-

(72) Bk: A. Kurtkan, Genel Sosyoloji, sf. 194-195.

larını vermeli, hem de anarşik unsurlar haline geçmelerini böylece engelleyebilmelidir.

Mamafi, böyle bir tatbikatın başarılı olabilmesi için son derece kaliteli öğretmenlere ihtiyaç vardır. Eğer liselerimizde felsefe ve ahlâk derslerinde öğrencilere en makûl felsefenin maddiyatçılık ve en geçerli ahlâkın, maddî tatmin peşinde koşmaktan ibaret olduğunu aşılayan öğretmenler mevcutsa, böyle bir öğretmen kadrosu ile bu işe kalkışmanın hiç bir faydası olmayacağı meydandadır. Kamp yerlerindeki tatbikî kurslarda ve ders yılı içindeki felsefî ve ahlâkî tedrisatta mutlaka modern sosyal ilimleri bilen ve bütün bu ilimlerde doğruluğu tasdik edilmiş bütünleşme (entegration) konusunu ve *maddî - mânevî* hedefleri (*sosyal gelişme*'ye imkân verecek şekilde) dengeleştirme politikasını telkin edebilecek durumda olan, modern sosyal ilim görüşleri ile mücehhez öğretmenler kullanılmalı ve tek taraflı ideolojilerle şartlandırılmış öğretmenler bu işten uzak tutulmalıdır.

Söz konusu edilen şartlar yerine getirilerek tatbik edildiği takdirde böyle bir mânevî eğitim politikası aşağıdaki faydaları sağlayacaktır :

Evvelâ, böyle bir eğitimin genç nesillerimizi, çeşitli gruplar haline bölerek birbirine düşüren fakat buna rağmen *Yunus* ve *Mevlâna* gibi tevhîd felsefesi açısından İslâmı tefsir eden düşünürlerin fikirlerini bir paravan gibi kullanarak *beynelmilelcilik* aşılayan maksatlı telkinlere karşı uyanık hale getireceği söylenebilir. Böyle bir eğitime tâbi tutulan ve kendi kültürünün fikir adamlarını lâyıkile anlayabilen gençler çok iyi idrâk edeceklerdir ki, Vahdet âkidesinin evvelâ millî çapta tatbik edilmesi lâzımdır. Millî bütünleşme safhasını idrâk edememiş bir milletin, bu türlü telkinlerle milletler arası birlik uğruna kendini atâlete ve

kör bir güvene teslim etmesi, ahmaklıktan başka bir şey değildir. Bütünlük idealinin milletler arası ölçüde tam mânâsile tatbik edilebilmesi, diğer milletlerin aynı iyi niyeti göstermelerine bağlıdır. O halde yapılacak ilk iş, millî bütünlüğü temin etmektir.

İkinci olarak böyle bir eğitim, dindarlıkla milliyetçiliğin paralelliğini ispata yarayacaktır. Çünkü, gerçek mânâda dindarlığın tevhîd âkîdesine (birlik, bütünlük idealine) îmandan ibaret olduğunu anlayan ve bu âkidenin sosyal gelişme açısından sağlayabileceği faydanın çeşitli sosyal ilimler tarafından tasdik edildiğini gören öğrenci, milliyetçiliğin, millî çapta bu idealin tahakkukuna imkân veren bir akım olarak dindarlıkla aynı şey olduğunu idrâk edecektir. Böylece, millî kalkınmamızın gerçekleştirilmesi konusunda *dine ağırlık veren* ve *millî töreye ağırlık veren* gruplar arasındaki ayrılığın da, satıhta kalan bir ayrılık olduğu idrâk edilecek, asıl'da ve öz'de bu grupların aynı idealde birleşen gruplar oldukları anlaşılacaktır. Çünkü, böyle bir gençlik, çok iyi idrâk edebilecektir ki, İslâmiyete ilk girdikleri çağda Türklerin Tevhîd'den ibaret İslâmî îmanı rahatlıkla kabul etmelerine rağmen, sosyal muamelât bakımından İslâmî hükümlere değil, fakat kendi törelerine sâdık kalmaları, Türk Töresinin (insan hakları, kadın - erkek eşitliği, zengin - fakir dengeleşmesi bakımlarından) tevhîdi zaten, çok ileri bir seviyede gerçekleştirmiş olmasından ileri geliyordu. Böylece, mezhep, ırk ve ibâdetin şekli özellikleri gibi ayırıcı teferruat (Türk kültürünün İslâm'dan alıp işlediği ve büyük Türk mutasavvıfları yardımile en mükemmel şekilde tefsir ettiği) tevhîd âkidesinin şuurlara nüfuz etmesile silinecek ve kültürel kaynaşma gerçekleştirilecektir.

Üçüncü olarak, böyle bir mânevî eğitim, *harp* zamanlarındaki bütünleşme hâlini *sulh* zamanlarında da gerçek-

leştirmek üzere *mücadele* kavramının (harp hali gibi) dış muhitle olan açık mücadele tiplerinden başka, (insanın kendi kendisi ile, normal sulh zamanlarında dahi yaptığı) kapalı mücadele tipine de şâmil olduğu gerçeğinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Öğrenciler, en zor mücadelenin ve bağımsızlığın, bu mücadele ve bu bağımsızlık olduğunu, haksız istekleri putlaştırmaktan kurtulma yolunda yaptıkları mücadelede fert, fert başarıya ulaşan milletlerin, beynelmilel sahada da başarılı olmaya namzet bulunduklarını anlayacaklardır. Mamafi, bunun, *bir lokma - bir hırka* prensibine bağlanmak demek olmadığını, çalışmanın ve kazanmanın, hayır için harcama ve cemiyeti yüceltme mükellefiyetinin tabii bir neticesi olduğunu, fakat kazancın ve maddî vasıtaların sadece vasıta olduklarının idrâk edilmesi gerektiğini ve onları *gaye* mertebesine çıkarmanın ruhî bakımdan patolojik bir hâl olduğunu öğreneceklerdir.

Böyle bir terbiye ile teçhiz edilmiş bir ferdin, sadece milliyetçilik idealini benimsemekle kalmayacağı, fakat bu ideali (tevhîd âkidesi açısından, yani İslâmın özü itibarile) dindarlık ideali - ile iç içe yerleştirebilmek hususunda başarılı olacağı muhakkaktır. Bu takdirde, harpte vatan için ölmek, böyle bir terbiye ile yetişmiş bir fert için tek şehitlik yolu olmaktan çıkacak ve o, sulhte, mutasavvıfların izah ettikleri ölümle ölüp (yani maddeyi putlaştıran ego'yu öldürüp) ego - İdeal'e kavuşmak suretile, mevki, para, kadın, servet, statü gibi hiç bir put'a aldanmayan, hiç bir menfaatle satın alınamayan bir ferdiyet gücüne ulaşıp, tek ideal olarak vatan'a, millet'e ve Allah'a yönelmenin yolunu bulacak ve bu yönelişlerin ayrı ayrı yollara lüzum hissettirmediğini anlayarak, (pavlovun köpeği gibi) menfaatle şartlandırılma seviyesizliğine hiç bir zaman düşmeyecektir.

Bu terbiye, eski ahîlik teşkilâtında, esnaf loncalarında, tasavvuf terbiyesi veren müesseselerde tatbik ediliyordu ve

Osmanlı Yükselme devri, bu tatbikatın hiç bir bozulmaya mâruz kalmadan yürütüldüğü bir tarihi devirdi. Fakat, acaba XX. asır için hâlâ bunun önemini belirtmek, mübalağalı bir müdafaya girişmiş olmak değil midir?

XX. asır gibi sosyal çözülme tehlikesinin bütün cemiyetlerde hissedilmeye başlandığı, maddî hedeflere göre organize olmuş Komünist Partilerin dahı programlarına, insanları devamlı surette celbedebilmenin vasıtası olarak *adalet, eşitlik* gibi mânevî sloganlar ilâve etme zaruretini hissettikleri bir asırda böyle bir soru yersizdir. Mamafi, kısa zamanda, maddî hedeflere ulaşma açısından büyük bir hamle yapabilmiş bir millet olan Japon milletinin mânevî eğitime verdiği önem, bu hususta en açık fiilî delil olarak gösterilebilir. Bundan ötürü Japonyadaki moral terbiye tatbikatını, üzerinde durmaya değer bir misâl olarak ele almayı uygun görüyoruz.

f) Bugünkü Japonya Misâli :

Kaliforniya Üniversitesi öğretim üyelerinden *Thomas P. Rohlen,* bir makalesinde, Japonyadaki mâneviyat eğitiminin yeniden dirilen milliyetçilik akımı olmaktan da ötede «Japonlar için tam mânâsile hayatî bir mahiyet taşıyan insan eğitimi ve ruhu ile ilgili meselelere uyumun çok yeni bir tezahürü» olduğunu belirtmektedir [73]. Gerçekten, son yıllarda yaygınlık kazanan mâneviyat eğitimi, 1945 den beri göze çarpan Amerikan kültür emperyalizminin Japon okullarında milliyetçi eğitimi zayıflatması karşısında halkın ve firmaların bu ihtiyacı, başka bir yoldan tatmin etmeleri olarak vasıflandırılabilir.

---

(73) Bk: Thomas P. Rohlen, Bir Japon Bankasında Maneviyat Eğitimi, Çeviren: Doç. Dr. Turan Yazgan, Töre Dergisi, sayı: 44-45, Ocak, Şubat, 1975, sf. 29-53.

Rohlen, aşağı yukarı *mâneviyat eğitimi* olarak tercüme edilebilecek olan ve Japonca *Seishin Kyooiku* ismini taşıyan bu eğitim tarzının, son yıllarda Japonyada banka memurları gibi maddi iş hayatının içinde yer alan fertlere dahi tatbik edilecek kadar yaygınlaştırıldığını belirtmekte ve bunun bir taraftan ferdin, millî bütün içerisinde sosyalize olmasını ve diğer taraftan da psikolojik tatmin ve saadete ulaşmasını temin eden bir olgunlaştırma eğitimi olduğunu ifade etmektedir. Bu metodla eğitime tâbi tutulan bir banka memurları gurubu ile birlikte sözü geçen eğitimin bütün safhalarına 1969 da üç ay süre ile iştirak etme imkânını bulan Rohlen'e göre, eğitim programı dört safhalı olarak yürütülmekte ve kursiyerlerin millete karşı olan mes'uliyetlerini, şirketlerine olan hizmet ve sadakatleriyle yerine getirmeye sevkedilmeleri hedefini güden mâneviyat eğitimi böylece iş çevresine ve millete duyulan sevgiyi kursiyerlere iç içe olarak tanıtma ve tattırma gayesini gütmektedir.

Birinci safha, Rohlen'e göre, bir manastırda yapılan müşahedelerden ibaret bulunmaktaydı. Bu konuda iş yerleri ile mesai birliği yapan manastırlarda, böyle eğitimler için takvim çok defa tamamen dolu bulunmakta ve talepler ancak ilerideki tarihlerde karşılanabilmektedir [74]. Bu tatbikat esnasında kursiyerler soğuk bir salonda oturmak, lezzetsiz yemekler yemek ve disiplin altında, ızdırap verici bir yorgunlukla bedenî işler yapmak mecburiyetine tâbi tutulmaktadırlar. Bir budist tapınağının rahipleri ile birlikte yapılan bu tatbikat (Zen Tatbikatı) sonunda kursiyerlerin aldıkları tesir, Rohlen tarafından şöylece özetlenmektedir :

«Kursiyerlerden bir kaçı kendileri (yani kendi tabiatları) veya Zen tecrübesinin tabiatı hakkında öğrendiklerinin

(74) Bk: Rohlen, aynı makale, sf. 32 (Bundan sonraki bütün iktibaslar aynı makaleden yapılmıştır.)

yarattığı tesir altında bulunurken, bir çokları mabette eğitim yapan genç Zen rahiplerinin kendilerini hasredişlerinin ve şaşmaz disiplinlerinin derin tesiri altında kalacaktı. Bazıları ise çok üzgün oldukları veya depresyon geçirdikleri zaman, bu rahiplerin sapmaz ve şaşmaz, basit yaşayışlarını hatırlayacaktı. *İrfan* (Allahı Tanıma), *bencil olmama* ve diğer Zen kavramları, artık iki gün geçtikten sonra, başlangıçta oldukları kadar anlaşılmaz değildi. Rohlen'e göre bu Zen Tapınaklarında yapılan ve mâneviyat eğitiminin birinci safhasını teşkil eden tatbikatın sağladığı fayda özet olarak ruhu, ızdıraplara karşı kuvvetlendirmek ve ızdıraba katlanmanın bütün sıkıntısının sadece işin başlangıç safhası için söz konusu olabileceğini öğretebilmekten ibaretti.

Tatbikatın ikinci safhası'nı askerî üslere yapılan ziyaretler teşkil etmekteydi. Bu maksatla gidilen üs'de harpte yararlık yaparak ölen subayların bıraktıkları hatıra defterleri, şahsî eşya ve diğer yâdigârların sergilendiği bir müze kurulmuştu. İntihar pilotları ve harpte ölen diğer subaylar hakkında yaptığı «bir saatlik takrir içinde müzenin müdürü intihar pilotları üzerindeki izlemini anlattı ve bunlardan alınacak derslerin genç Japon neslini modern Japonyada barış içinde yaşatabileceğini söyledi.» Müze Müdürü, Kamikazeler Japonların en iyileriydi diye sözü neticeye bağladı. Onlar Japonyanın müdafaasının tehlikede olduğunu en iyi bilenlerdi ve *buna rağmen* sorusuz, sebepsiz, çok kere son olarak ailelerini veya dostlarını görmek fırsatını bile elde edemeden ölüme gönüllüydüler. İntihar pilotlarının arkadaşlıkları hakkında yaygın bir şarkı vardır ve erikler çiçek açtığı zaman asla bulaşamıyacakları gerçeğini ifade eder.» Müze Müdürünün bir bahar sabahında hatırlattığı bu anılardan sonra Amerikalı müşahit Rohlen'e göre «kursiyerler, takrir bittiği zaman sessizce ağlıyorlardı.»

Tatbikatın ikinci safhası olan askerî üs ziyaretleri, as-

kerî okul öğrencilerinin sıkı tâlimleri ile kendi vücutlarının hamlığını da mukayese etme imkânını kursiyerlere verdikten sonra, tatbikatta onların edinmeleri gereken ders şöyle özetleniyordu :

«Hiç kimse hoş olmayan şeyleri tecrübe etmeyi arzu etmez, fakat hoş olmayan şeyler hayatın bir parçasıdırlar ve ızdırap çekmeksizin başarılabilen hiç bir şeyin mânâsı yoktur. Bu günün ferdiyetçiliği bu gerçeği ihmal eder. Kolaylıkla boş bir bencilliğe dönüşebilir. Edajima'daki insanlar ferdiyetçiliğin ve *bağımsızlığın* bir çeşidine sahiptirler ki, bunların odak noktasını *zevk peşinde koşmak* değil, *vatana hizmet etmek* görevi teşkil eder. Bu günkü talebe hareketlerinde görülen eksiklik, onların, cemiyeti daha iyiye götürmek için gerekli olan fedakârlıktan ve disiplinden bihaber oluşlarıdır. Derhal kendi aralarında mücadeleye başlamaktadırlar». O halde, yapılacak iş, genç nesli zevk peşinde koşma idealinden kurtarıp, vatan için fedakârlık idealine sevkedecek bir moral eğitim programını yürütebilmektir.

Tatbikatın üçüncü safhası (Rohlen'in izahlarına göre) bir gençlik merkezinde misafir edilen guruba uygulanan ve *diploma, nam, şöhret* ve *mevkî* gibi, cemiyetin verdiği statülerden tecrit etme (soyutlama) tatbikatıdır. Rotoo denilen bu tatbikatı *Rohlen* şöyle tasvir etmektedir; Kursiyerler «Japon hükûmetinin desteğindeki bir gençlik merkezinde iki gün kaldı. Sabahın erken saatlerinde kursiyerlere, şehre inmeleri ve şehrin sâkinlerinden iş temin etmeleri talimatı verildi. Talimat, evden eve gitmek ve parasız olarak yapılacak iş istemekti». Neticede «bir ev veya dükkâna girmelerine müsaade edilip, kendilerine iş verilinceye kadar, her biri, normal olarak iki veya üç kere reddedilmişti.»

Bu tatbikat, müracaat ettikleri evlerin ve dükkânların

sahiplerine isimlerinden ve iş talep ettiklerinden başka herhangi bir vasıflarını bildirmekten men edilmiş olan kursiyerlerin iki hususta moral terbiyeye mâruz bırakılmalarını temin etmişti :

Evvelâ, kursiyerler, cemiyette duydukları güvenin bizzat cemiyetin kendilerine verdiği unvanlara ve çevre şartlarına dayalı olduğunu keşfetmiş ve cemiyetten ayrı olarak ne kadar az bir kıymet taşıyabileceklerini anlamışlardı.

İkinci olarak da, iyi kabul gördükleri evlerde, verilen işin nev'i ne olursa olsun, işi yapmaktan zevk aldıklarını farkettiler ve anladılar ki; «bir işi esas itibariyle iyidir veya kötüdür, tatmin edicidir veya değildir diye iddia ederek geri çevirmek güçtür. Zevk, mevzuun şartlarına ve gerektirdiği davranışlara göre değişen, fakat daima mevcut olan bir şeydir.»

Tatbikatın dördüncü safhası, sabır yürüyüşü ismini taşımaktaydı. Yirmi beş millik olan bu tahammül yürüyüşü bir parkın çevresinde yapılıyordu ve herhangi serinlik verici meşrubat içmek yasaklanmıştı. Yürüyüşe belirli bir mesafeye kadar, kursiyerlerin gruplar halinde ve daha sonra ise teker teker devam etmeleri şart koşuluyordu.

Rohlen, yürüyüşten bitkin hale geldiği ve bundan daha fazlasına hiç kimsenin devam edemiyeceği düşüncesine kapıldığı andaki hissiyatını şu şekilde dile getirmektedir : «Bitiş çizgisi üzerinde, bir ağacın gölgesinde yüzü koyun uzanmış altı veya sekiz kursiyerin baygın olduğunu keşfetmek canlandırdı ve cesaret verdi. Ben de onlarla birlikte orada uzanabilirdim.» Bu duygu, bir çok kursiyerin, hayatlarının daha sonraki safhalarında, herhangi bir millî hedefe ulaşmak için grup halinde topluca mücadeleye giriştikleri sahalarda, zamanla tek başına kaldıklarını hissetmenin ızdırabına mâruz bulunduklarında, aynı şekilde, en kötü şart-

lar altında, yılmadan mücadele vermiş ve hedefe ulaşmış olan seleflerden ilham almalarına yol açacak bir duygu hüviyetini taşıyordu. *Rohlen,* sözlerine şöyle devam etmektedir: «Günler sonra, *maddî ızdırapların hatırası donuklaştıkça,* muvaffakiyetimden dolayı gurur duymaya ve yirmi beş millik yürüyüşü tamamlamamı, kafama koyduğum her şeyi yapabileceğimin ispatı olarak görmeye başladım»

Şu halde, tatbikatın bu dördüncü safhasının kursiyerlere sağladığı diğer bir fayda, mukavemetten vaz geçerek bir an evvel maddî zevk ve istirahate kavuşmanın o an için verdiği hazzın çabuk geçeceği, muvafakiyetsizlikten doğan mânevî acının ise devam edeceği gerçeğinin idrâk edilmesinden ibaret bulunuyordu.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz hususlardan çıkarılması mümkün olan neticeleri bir kaç noktada toplayabiliriz :

Psikoloji, Sosyoloji ve Sosyal Psikoloji İlimleri Arasında Kat'i Hudutlar Yoktur

Her şeyden evvel, sosyal psikolojinin Sosyolojiden ve Genel Psikoloji'den kat'i hudutlarla ayırt edilmesi mümkün olmayan bir realiteyi inceleyen bir ilim olduğunu ifade etmeliyiz. Bu ifademiz tatbiki araştırmaların da doğruladığı bir gerçeğin ifadesidir ve bundan ötürü her sosyal psikoloji uzmanı, bir dereceye kadar ferdî psikoloji ve sosyoloji sahalarına da el atmak mecburiyetindedir.

Fert ve Cemiyet Realiteleri Bir Bütündür :

Bundan çıkarılması gereken ikinci bir netice, bütün varlık âleminin sübjektif ve objektif veçheleri ile bir bütün (bir vahdet) teşkil ettiği neticesidir. Bu vahdet, *uzviyetçi*

ve *mukaveleci* dediğimiz zıt doktrinlere taraftar olanların sandıklarından çok farklı olarak fert ve cemiyet münasebetinde tek taraflı (yani sadece ferde veya münhasıran cemiyete ağırlık veren) bir münasebet değildir. Bu münasebet Modern Sosyolojinin ve psikolojinin belirttiği gibi ferdî psikoloji ile cemiyet problemlerinin ancak birlikte anlaşılabileceği gerçeğini ortaya koyan bir münasebettir.

Ferdin İslâhı ve Cemiyetin Sosyal Gelişmesi Aynı Realitenin İki Yüzüdür :

Madem ki bir ferde göre sübjektif olan âlem, bir başkası için dış âlemdir ve madem ki birbirinden habersiz sübjektif âlemlerin aynı değer hükümlerini aynı îmanla benimsemiş olmamaları sosyal zıtlık ve çatışmalara yol açmakta ve bu da sosyal gelişmenin en mühim şartlarından biri olan bütünleşme'yi önlemektedir, o halde, fertlere ait sübjektif realitelere bir moral terbiye ile nüfuz etme politikasının (ahlâkî olduğu kadar) ilmî bir politika olduğu hususunun en açık bir gerçek olarak kabul edilmesi zaruridir.

Kendi Kültür Değerlerimize Yeniden Dönüş Türk Cemiyeti İçin Yeni Bir Hamle Olacaktır :

Fertlerin sübjektif âlemlerine bir moral terbiye ile nüfuz etme politikasının odak noktası, bizim için (tıpkı Osmanlı Yükselme Devri Türk Cemiyetinde olduğu gibi) maddî ve mânevî hedefler arasında denge kuran ve maddî hedefleri, cemiyet uğruna fedakârlık yapmanın (yani mânevî tatmine ulaşmanın bir vasıtası (bu yükselişe ermenin bir basamağı) olarak tanıtan Türk - İslâm Kültürünün tevhîd âkidesinden ibaret değer hükmü olmalıdır. Çünkü Mevlâna'nın da belirttiği gibi «bu maddî zevklerin, arzuların hepsi bir merdivene benzer. Merdiven basamakları oturup kalma-

ğa elverişli değildir; üzerine basıp geçmek için yapılmıştır» [75].

D) «Kendini bilme yolile cemiyeti tanıma» usulü ilmî bir usul müdür?

«İlim kendin bilmektir» diyen Yunus Emre'ye göre, kendini bilme ilmi, kendi yokluğunu bilme veya kendi zahiri varlığının hakikatte Allah varlığı (yani Hak vücudu)' içinde bulunduğunu, fakat maddî mahiyetteki bütün Hak vücudunu hâlk eden kuvve'nin bizzat insana emanet edilmiş olduğunu bilmektir. Bir mimarın zihninde nasıl îmar edeceği bütün bina suretleri bir kuvve halinde mevcutsa, insanda da öyle bir Hak cevheri vardır. Mutasavvıfların *küntü - kenz* (gizli hazine) dedikleri o cevher sayesinde insan, fizikî ilimleri ve ledün ilimlerini, sanki o ilimlerin gerçeklerini bizzat kendisi vaz etmişçesine idrâk edebilme gücüne sahip olmaktadır. Yine o kuvve sayesinde insan. kendi basit seviyeden iç güdülerine (başlangıçta belki güçlükle, fakat sonraları meharetle ve kolaylıkla) hâkim olarak yukarı seviyeden nefs karakterleri ile vasıflanmakta ve sırf o kuvve'den (sırf o aşk ve düşünceden) ibaret hale gelerek bütün kâinatın küllî beyni olabilmektedir.

Mutasavvıflara göre, bunda muvaffak olabilmenin yolu bir. taraftan ahlâkî ve vicdanî, fakat diğer taraftan da ilmî bir yoldur. Sadece ahlâkî ve vicdanî davranış, insanın söz konusu kuvve'den ibaret olduğunu idrâk mertebesine ulaşması için yeterli değildir. O halde bu yol acaba ne mânâda ilmî bir yoldur?

Mutasavvıfların eserlerinden ve şiirlerinden anlaşıldığı-

(75) Bk: Mevlâna, Fih-i Mâfih, Çeviren: Meliha Ülker, Maarif Vekâleti Yayını, Şark - İslâm Klasikleri, No.: 28, Maarif Basımevi, İstanbul, 1954, sf. 96.

na göre, küllî beyin mertebesine yükselmeye muvaffak olan insan, Hakkın kudretini iktisap eder ve Hak vücudu diye isimlendirilen bu maddî âlemdeki bütün mazharlara tasarruf edebilme iktidarını kazanır ve Allahın yeryüzündeki halifesi olur. Ancak, bu halifeliğin Yavuz Sultan Selim zamanında Arab âleminden Türklere geçen ve Cumhuriyet devrinde ilga edilen hilâfet olmadığını söylemeye hacet yoktur. Çünkü İslâmiyette ruhbanlık mevcut olmayıp ferdin Hakkı kendinde bulması ve böylece yeryüzünde Allahın halifesi olması tamamen vicdanî ve sübjektif bir haldir.

Bu neticeye ulaşabilen fert bir tecrübe yapmakta, kendisinin ve bütün diğer fertlerin fiillerini, sıfatlarını ve vücutlarını, (aslı olmayan) birer hayalet olarak kabul edip, bunların hepsinin Hakka ait oldukları inancını benimsemektedir. Yani fiilleri, sıfatları ve vücutları fena etmekte, yok etmektedir. Bu fena mertebelerini tamamlayan kimse artık bütün kâinata dal budak salmış tek bir vücut olarak mânevî bir dirilişle dirilmeye hak kazanmış ve en son verdiğini en önce alarak evvelâ bütün vücutlara, sonra o vücutların bütün sıfatlarına ve nihayet fiillerine bir küllî beyin gibi tasarruf edebilir hale gelmiştir. Bu durumdaki bir ferdin tasarruf gücü, henüz iç güdülerine tâbi durumda olmakla beraber kendini bilme tecrübesini başarma azminde olan bir kimse için bir pasif müşahadedir. O kimse, nefsini tanıma tecrübesinde muvaffak olmuş bulunan bir irşad edicinin mazharlara nasıl tasarruf edebildiğini gördüğü zaman, bu tasarruf gücünün bir kuvve halinde bütün insanlarda mevcut olduğu görüşünü (tıpkı Claude Bernard'ın *idare edici fikir* ismini verdiği) *faraziye* gibi benimser ve daha sonra dikkatini bu faraziyenin (bu idare edici fikrin) ışığı altında yapacağı aktif tecrübelere yöneltir.

Ancak, bu tecrübelerin başarılabilmesi, insanın bizzat kendini ve bütün diğer mazharları yok edebilmesine bağlı-

dır. Bu yok ediş, (yani önceden edinilmiş, bu kesret veya çokluk hayâllerinin ifna edilişi) son derece zordur. Neticede, fert, bizzat kendisinin de dahil olduğu maddi kesret (yani çokluk) âleminin, aslında bir teklik (yani vahdet) âlemi olduğunu veya Hak vücudundan ibaret bulunduğunu anladığı zaman kendisi de o vücudun küllî beyni olmuş veya Hak'la öyle bir vuslata ermiştir ki, tıpkı su'daki hidrojen gibi hidrojen olarak ölmüş, su olarak dirilmiş (yani kul olarak bir vahdet idrâki ile varlığını Hakka vermiş ve Hak olarak varlık kazanmış) kendisi gibi, bu kuvveye birer varlıksız varlık halinde katılmış müstesna fertlerle (Yunuslar, Mevlânalar, Şemslerle) birlikte bir *kurbu - nevafil* (kendini yok edecek kadar yakınlık) meclisinin varlıksız âzâsı haline gelmiştir.

İşte, bu vuslat anlarında Hak olduklarını, yani fert olarak görünmelerine rağmen hakikatte bütün varlık âlemi olduklarını hisseden mutasavvıfların bir çok sözleri ve mısraları bundan ötürü son derece iddialıdır. Meselâ İznikî veya diğer unvanı ile Eşref oğlu Rûmî şöyle sesleniyor :

Ne Rûmîyim ne İznikî
Benim ol daim-iil bâkî
Göründüm sûretâ insân

Buradaki «suretâ» sözünün mahiyetini Mısrînin şu mısralarından anlayabilmek mümkündür [76].

Âdemin veçhesinde Hakkı görmedi İblis laîn
Suretâ gördüğü bir şeklî - münakkaş neylesin

---

(76) Bk: Niyâzî Dîvanı, İstanbul Maarif Matbaası, sf. 132.

Yunus Emre'nin şu mısraları ise ne kadar düşündürücü bir mânâ taşımaktadır [77].

Evvel kadim önden sona zevali yok sultan ben'im
Yedi iklime hükmedip diri tutan subhan ben'im
Ben bu yeri yaratınca yer üstüne gök durunca
Ulu deniz mevc urunca Nuh'a tufan veren ben'im
Dur dedim göklere durdu gökler dahi karar kıldı.
Yüz bin türlü âdem geldi getirip gideren ben'im
Yusuf ile çaha inen teraziye altın uran
Kefesini basaduran Mısr'ın issi sultan ben'im
Sûfi ile sûfi olan sâfi ile sâfi ben'im
Bel bağlayıp taat eden ol kerim-ü rahman ben'im
Kaftan kaf'a hükmeyleyen divleri hükmüne koyan
Yele binip seyran kılan bu mülke Süleyman ben'im
Yunus değil bunu diyen, kudret dilidir söyleyen
Kâfir ola inanmayan, evvel âhır heman ben'im

Bu duruma gelebilen mutasavvıf, artık tecrübeyi bitirmiş ve faraziyenin (yani, Hak kuvvesinin insana verilmiş bir emanet olduğu, bütün âleme hükmetme, kâinatı ve cemiyeti kendi vücudu gibi tanıma kudretinin insanda bulunduğu faraziyesinin) bir gerçek olduğunu, duyguları ile bütün kâinata dal budak salarak ispat etmiştir.

O halde son sözümüz şu olmalıdır; mâdem ki bu ispatı yapabilmek herkesin harcı olmayan, kendini ve diğer hayâlleri yok ediş fiiline ihtiyaç hissettirmektedir, buna muvaffak olamadığımıza göre, bizim tasavvuf'dan felsefe ola-

(77) Bk: Yunus Emre Divanı, sf. 199. (Mutasavvufların bu tarz şiirlerinde «ben» sözünü sarfedenin (varlığını hak bütünlüğünde yok eden veya zaten yok olduğunu idrak eden) ferdin kendisi değil, fakat onun ağzından konuşan Hak varlığı olduğu ifade edilmektedir.

rak bahsetmemizden daha tabii ne olabilir? Tasavvufun konusu olan tecrübe, hiç bir zaman bütün cemiyetlerin ve bütün insanlığın bir genel temayüle tâbiiyetinin ispatı değildir ve bu bakımdan da herkes tarafından ilmî bir faaliyet sayılabilmesini gerektirecek bir genellik vasfı yoktur.

Fakat, bu tecrübeyi yapabilen ve bu tecrübede muvaffak olabilen insan için tasavvuf bir tatbikî (hatta en hakiki mânâsile tecrübî) ilimdir ve tecrübî ilimlerin de en zoru ve fakat en verimli olanıdır. Çünkü, bu tecrübede başarı kazanan insan, kendisinin zahiren cemiyet içinde görünmesine rağmen, cemiyetin kendisinde olduğu idrakine ve ispatına ulaşabilmektedir. Bu idrâk, Kur'anın mânâsını derinlemesine anlayanlara göre aynı zamanda dinidir ve İslâmın temel taşıdır.

E) Tasavvuf Terbiyesinin Sağlayabileceği Sosyal Faydalar :

Şu halde, tasavvufun ve tasavvuf terbiyesinin XX. asırda sağlam ve değerli bir kültür kaynağı olarak Türkiye'ye ve İslâm âlemine, hatta milletlerarası münasebetler bakımından bütün dünyaya sağlayabileceği faydalar vardır.

1 — İbadetin Sosyalleştirilmesi :

Evvelâ, tasavvuf terbiyesi öyle bir ibadet fikrini telkin etmektedir ki, bu ibadet, ferdin köşeye çekilmeksizin, cemiyet içindeki günlük çalışmalarını devam ettirirken yapabileceği tecrübelere ihtiyaç göstermektedir. Hatta bu tecrübelerin ve kendi kendini alıştırmaların mutlak surette cemiyet hayatı içinde yapılması gerekmektedir. Çünkü, benlik-merkezli oluş, ferdin ham tabiatında mevcut olmakla beraber bu duygunun egoizm haline dönmesi cemiyet hayatında gerçekleşmektedir ve ferdin, cemiyet içinde kendi aşırı egoizmini yok etmesi için gerekli bir terbiye sistemi mev-

cut olmadıkça hatalı ve tek taraflı ön fikirlerin terkedilmesine imkân yoktur. İşte tasavvuf erbabınca geliştirilen İslâmî tefsirler, temelinde fikrî bir ibadet olan böyle bir terbiyeyi aşılayıcı mahiyettedir. O halde, fikrî olan bu ibadet sosyal ve ekonomik faaliyetle bağdaşan bir ibarettir.

2 — Millî ve Milletlerarası İstismarların Önlenmesi :

İkinci olarak, cemiyet içinde yapılan bu tatbikatın (veya terbiyevî egzersizin), egoizmin zıddı olan diğergâmlık ahlâkını fertlere aşılaması bakımından, fertlerin (hatta cemiyetlerin) sosyalleşmesini, karşılıklı münasebetlere daha iyi intibak etmesini ve bütünleşmesini temin edebilecek tesirlere de sahip olduğu ifade edilebilir. Mamafi, milletlerarası münasebetlerde aynı prensibin başarı ile tatbiki, ancak, her cemiyet kendi fertlerine bu terbiyeyi tam olarak aşıladıktan sonra mümkün olabilecektir.

Bu ikinci safhada, kendini bilme veya kendini tanıma kavramının tatbik sahası elbette bütün milletler âlemi olabilir. Nitekim, Kur'anda İslâm Peygamberine vahyedilen ve insanların (cemiyetler halinde) birbirlerini tanımaları için kavimlere (ve milletlere) ayrılmış kılındıklarını açıkça bildiren hitap, bu gerçeği ifade etmektedir. Bu ikinci adımda milletlerin birbirini ve bütün milletler topluluğunu tanıması, aslında kendini tanıma yolunda gerçekleştirilmesi gereken ikinci hamleyi teşkil etmektedir. Bu adımı atamayan milletlerin, yani başka milletleri (kendini tanırcasına) tanımakta başarı sağlayamamış ve istismar politikasını terkedememiş milletlerin bugün içinde bulundukları mânevî çöküntü, vahdet prensibinin milletlerarası sahada da bütün milletlerce kabul ve tatbikinin ne derece faydalı olabileceğini göstermektedir.

Başka milletlerin hakkını asırlardır tanımayan batı âle-

minin bu günkü durumu bunun en açık misâlidir. İstismarcı bazı komünist ülkeler de aynı konuda gösterilebilecek diğer bir misâldir. Cezayirli bir düşünür (Malik binnebî) batılı müstemleke idareleri ve müstemlekeci milletler hakkında şunları yazıyor :

«Müstemleke ahalisi konusunda en küçük ahlâkî bir endişe taşımayan müstemleke idaresi, en sonunda millî endişelerden de sıyrılmaktadır...» «Ve kopmalar, ifsadlar, suistimaller, ihanetler Avrupada her gün biraz daha çoğalmakta ve yayılmaktadır. Adalet, zecrî bir tenkil vasıtası olarak müstemlekelerde kullanıldıkça, müstemlekecinin vatanında da kıymetten düşmektedir. Seçimler, müstemlekelerde oyuncak haline getirildikçe, Avrupa'da medenî hayatı iğfal etmek zevki gerinmeye başlamıştır. Müstemlekelinin vicdanına eziyet edildikçe, hiç bir vicdana karşı, artık saygı hissi kalmamaktadır» [78].

O halde, batının mânevî kültürünü kendine mâl etmeye temayül eden, İslâm ruhundan uzaklaşmış, İslâm ülkeleri, ellerindeki pırlantayı bırakıp, çakıl taşlarına rağbet eden kimseler durumuna düşme tehlikesindedirler. Bundan ötürü, aynı yazar, bu noktada şu haklı tavsiyeyi öne sürmektedir :

«Her ne olursa olsun, içinde bulunduğu kaosta, kendisine rehberlik etmek üzere, İslâm dünyası, kendisinin dışındaki ışıkları almayacaktır. Herhalde karışıklığa bu kadar yaklaşmış, anlaşmazlığa bu kadar ulaşmış bulunan bir batı dünyasından hiç almayacaktır. İslâm dünyası, kendi öz kaynaklarını keşfetmek için, yeni yollar aramak mecburiyetindedir» [79].

---

(78) Bk: Malik Binnebî (Malek Bennabî), İslâm Dâvası (Vocation de L'Islâm), Fransızcadan çeviren: Ergun Göze, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1967, sf. 124-125.

(79) Bk: Malik Binnebî, aynı eser, sf. 126.

Aynı tavsiyeye, batılı düşünürlerin eserlerinde de rastlanılmaktadır. Nitekim, Prof. Jacques Austruy, «İslâm Face au developpement économique» ismini taşıyan ve Dr. Âgâh Oktay Güner tarafından, «Kapitalizm, Marksizm ve İslâm» adile dilimize çevrilen eserinde şöyle demektedir :

«Bizim için her şeyden önce şu hususu tespit etmek esas olacaktır; İslâm'ın iktisadî gelişmesi ancak tekâmülcü bir mânâda yöneltilebilir ve bu muhteşem canlı kudret, Kur'anın özünde mevcuttur» [80].

Yine Kur'anın özünde mevcut olan ve milletlerin karşılıklı olarak birbirlerini tanırken kendilerini tanımış olmaları esasını getiren prensip de, milletlerarası iktisadî istismara hiç bir surette yer vermeyen bir prensiptir. Her millet, başka milletlerin hakkına saygı gösterecek kadar, birlik terbiyesini kendi millî topluluğu içinde gerçekleştirebildiği zaman, fertler, millet olarak da, kendilerinin başka milletlerden ayrı ve üstün oldukları önyargısını terkedebilecek ve istismara yer vermeyen milletlerarası münasebetlere girişerek, sosyalleşmenin üstün bir seviyesine ulaşabileceklerdir. Fakat, bir millî - cemiyet içinde vahdet (yani birlik içinde hayatiyet) fikrî, fertler tarafından idrâk edilmedikçe ve bütün milletler vahdet anlayışına ulaşmadıkça, vahdet prensibinin insanlık âlemine tatbiki mümkün değildir. Bu takdirde, böyle bir egoizm ve istismar dünyasında tek bir milletin millet olarak varlığını insanlık ideali ile kaynaştırıp vahdet anlayışına ulaşmasından, milletlerarası münasebetlerde hiç bir karşılıklı fayda hasıl olmayacağı meydandadır.

Şu halde, vahdet prensibinin bütün fertler ve bütün

(80) Jacques Austruy, Kapitalizm, Marksizm ve İslâm, Çeviren: Dr. Agâh Oktay Güner, Kulbe Yayınları, No.: 3, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1974, sf. 92.

milletlerce, millî ve milletlerarası ölçülerde safha safha gerçekleştirilmesi halinde, tasavvuf terbiyesi, dünya sulhünün temini bakımından da XX. asrın muhtaç olduğu bir terbiyedir. Ancak, bu terbiye, bütün milletler tarafından benimsendiği takdirdedir ki, harpte esirlere ve sivil halka insanî muamele tatbikatının benimsenmesinden, harplerin ve milletlerarası istismarların terkine kadar gerçekleşecek olan bütün tatbikatın temelinde milletlerarası birlik içinde hayatiyet idrâkinin kökleşebilmesi mümkün olur.

3 — Şahsiyetin Geliştirilmesi :

Üçüncü olarak, vahdet âkidesinin ve buna dayanan terbiye sisteminin, tek tek fertleri, varlıklarını millet bütünlüğünde yok etme egzersizine tâbi tutmaya teşvik etmesinin, şahsî teşebbüsü, ilmî araştırma cehdini ve her türlü ferdiyeti - geliştirme imkânlarını kısıtlamak şöyle dursun, bil'akis kuvvetlendirdiği ifade edilmelidir. Çünkü, İslâmın özü olan vahdet âkidesini en mükemmel bir tarzda işleyen Türk - İslâm düşünürlerine göre, insanın kudretinin işareti, Allahın emanetinin insanda olmasıdır. Akıl ve tasarruf (veya hükmetme) gücü, bu emanetin unsurlarıdır. O halde, insan, emanete hıyanet etmemek ve kendisindeki potansiyel gücü, gizli bir hazineyi meydana çıkarırcasına hakikaten kendine mal edebilmek ve bunun için de tabiata hükmetmek üzere tabii nizamı teşkil eden tabiat sırlarını ve mânevî sırları çözmek için gayret sarfetmek mecburiyetindedir. Bu kuvve, Allahtan intikal eden ve O'na ait olan bir emanet olduğuna göre, bu potansiyel gücü tam mânâsile kuvveden fiile geçirebilen insan için, İslâmın ve onu tefsir eden tasavvufun müjdelediği maddî ve mânevî başarıların hiç bir liberal teşvikin ulaşamıyacağı kadar büyük olduğu muhakkaktır. Üstelik, vahdet anlayışını benimseyebilmiş insan, bu müjdelerin ifade ettiği üstünlük seviyesine ulaştığı zaman

söz konusu başarıyı ve onun semerelerini sırf kendine mâl etme egoizmini de çoktan terketmiş olur.

4 — Sosyal İlim ve Din Paralelliğinin Sağlanması :

Dördüncü olarak, XX. asrın gelişen sosyal ilimlerinin (birlik içinde hayatiyet esasını belirten) vahdet prensibini, nazarî ve mücerret (soyut) bir prensip halinden çıkarıp, tatbikî ve somut durumlara indirmekte başarı sağladığı da bir gerçektir. Böyle bir başarı, ilim ve din paralelliğinin en sağlam ispatı olmuştur. Bu gerçeğin bir çok misâllerle izahı mümkün olmakla beraber, mevzuumuzu fazla genişletmemek için, sadece işçi ve işveren arasında ücret seviyesi açısından gerekli olan uzlaşma mecburiyetinin ilmî bakımdan izahına kısaca temas edebiliriz.

Sosyal siyaset anlayışı, ücretin, gerek keyfî olarak çok düşük, gerek grevlere başvurularak rastgele çok yüksek bir seviyede tespitinin, bizzat bu tespiti zorlayanlara zarar getirici mahiyette neticeler verdiğini ortaya koymaktadır. Ücretin aşırı derecede düşürülmesine muvaffak olabilen işverenlerin kendi mamûllerinin satın alıcısı durumundaki kalabalık işçi kütlesinin satın alma gücünü kısıtlamak suretile, bindikleri dalı keser duruma gelecekleri ifade edilebilir. Buna karşılık, ücret seviyesinin aşırı ölçüde yükseltilmesini sağlayabilen işçi kütleleri ise, önemli bir maliyet unsuru olan ücretlerdeki yükselişin fiyatlara tesir ederek bizzat kendi ücretlerinin hakikî satın alma gücünü düşürmesi gibi, hoşa gitmeyen bir netice vermesini göze almak mecburiyetindedirler. O halde, ücret, ne sadece işçilerin ve ne de sırf işverenlerin egoizmine terki caiz olmayan ve birlik içinde hayatiyet prensibinin doğruluğunu ispata yarayacak bir ekonomik tahlil ve hesaplama sonunda, bütün cemiyeti tatmin edecek bir seviyede tespiti gereken bir maliyet unsuru ve bir gelir kaynağıdır.

Bu misâlin bize ilham etmesi gereken fikir, çalışma ve çalıştırma şartlarının tam kölelik ve servaj rejiminden. ücretli iş münasebetleri safhasına gelininceye kadar geçirdiği muamelât değişmelerinin her asır ve her cemiyet için mücerret tevhîd âkidesinin mutlaka, ilmî yoldan, muamelâtla ilgili hukukî hükümlere müşahhas bir istikamet (zaman ve mekâna göre somut bir yön) vermesi gerektiği fikridir.

Meselâ, ziraat sahasındaki işçi - işveren münasebetlerinin yükselme devri Osmanlı cemiyetinde, her iki tarafı ve cemiyetin bütününü tatmin eden (has, timar ve zeamet gibi) dirlik müessesesi hükümlerine göre nizamlandığı ve bu nizamın Avrupada servaj rejiminin hâkim olduğu bir çağda, Türk - İslâm kültüründe, toprakla ilgili sosyal sınıfları en mükemmel bir tarzda kaynaştırdığı bir gerçektir. Dirlik müessesesi, böylece (yükselme devrindeki bir çok müessese gibi ve onlarla birlikte) İslâmın özünü teşkil eden vahdet âkidesini zihinlere aşılama hususunda adetâ geniş mânâda bir eğitim fonksiyonu ifa etmiştir [81]

Bu gün, piyasa ekonomisinin farklı bir anlam kazandığı XX. asır Türkiyesinde en uygun kanunlar çıkarılarak bilfarz toprağı işleyenlerin ücret ve hayat şartları yine tevhîd prensibine en mükemmel şekilde uygun bir hale getirilebilir. Ancak, tasavvur ettiğimiz bu türlü mükemmel kanunlar, dirlik örfünden farklı muamelât hükümlerini ihtiva etseler de, dirlik örfü ile aralarında öz ve mânâ bakımından herhangi bir fark olduğunu iddia edebilmeye imkân olmayacaktır.

---

(81) Bk: A. Kurtkan, Sosyolojik Açıdan Eğitim Yoluile Kalkınmanın Esasları, İktisat Fakültesi Neşriyatı, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1972, sf. 146-166.

5 — *Tasavvufun işlediği dinî âkideler ile sosyal ilimlerdeki bazı kavramların münasebetinin anlaşılması :*

Mademki, *bütüncü görüş*'ün modern sosyal ilimlerin tefsir ve izahlarına belirli bir tarzda girmiş olduğunu belirtiyoruz, o halde, onu aynı zamanda niçin Kur'anın özü olarak (İslâmî bir anlayışla da) incelemek zaruretini hissediyoruz? Bu soruya verilebilecek cevapları bir kaç noktada toplamamız mümkündür :

a) Her şeyden evvel belirtilmesi gereken husus, bütüncü görüşün ilmen ve hatta felsefî olarak öne sürülmesinden çok evvel, dinî ve tasavvufî bir anlayışla ele alınışının bilinen bir gerçek olduğudur. Bu mânâda bir çok kıymet hükümlerinin dinî bir köke sahip oldukları da bilinmektedir. Demokrasinin bir siyasî sistem olarak tam anlamıyla ortaya çıkmasından çok evvel insan hakları, hürriyet, adalet ve eşitlik kavramları (hiç biri ilmî menşeli olmayıp) hepsi de dînî bir köke sahip olan kıymet hükümleri halinde ortaya çıkmışlardır. Köklerinin dînî olması, lâiklik anlayışının hâkim olduğu bir çağda, bu kıymet hükümlerinin değerden düşmelerini hiç bir surette gerektirmiş değildir.

b) Madem ki, kökleri dînî olan kıymet hükümleri, mânevî kültürümüzün birer unsuru olarak bir sosyal iç kuvvet teşkil etmektedirler, o halde, dinlerin de müspet veya menfî anlamda tesirli olabilen bir sosyal içkuvvet olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Böyle olunca lâiklik anlayışını bir kıymet hükmü olarak kendi bünyesi içinde ihtiva eden ve etmeyen dinler arasında büyük bir farklılık olduğu da açık bir gerçektir.

c) İslâmın hakiki hüviyetini anlamayan, tasavvufî tefsirlerin önemini küçümseyen ve İslâmı lâikliğe aykırı bula-

rak onu bütün değer hükümleri ile dünya hayatı için lüzumsuz bulup bir kenara atmak isteyenler de bizzat bu iddialarını ispat için çırpınırken, menfî mânâda ve tenkid kabilinden de olsa, İslâmiyete o kadar fazla önem vermekte ve onunla o derecede fazla alâkadar olmaktadırlar ki, onların bu alâkaları dahi, dinin sosyal bir iç - kuvvet olduğunun en açık ispatıdır.

d) Feodalite devrinde de (zoraki) bir bütünleşme vardı. Fakat bu, tevhîd veya bütünlük anlayışının pekiştirici bir öz rolünü oynadığı, kendiliğinden vuku bulmuş bir bütünleşme değildi ve bundan ötürü İslâmî kıymet hükümlerinin tahrif edilmediği devirlerin İslâm cemiyetlerinde göze çarpan bütünleşmeden farklıydı. Madde ve mânâ hedefleri arasında bir ahenk tesisine ve orta sınıflaşmaya yol açan bu kıymet hükümleri ile İslâmın bu yönde tefsir ve izahı sosyal ilimler için değerli bir tetkik malzemesi teşkil etmektedir.

e) Cemiyeti bu derece bütünleştirebilen kıymet hükümlerini bünyesinde taşıyan bir dinin, modern mevzuatla niçin paralel bir istikameti gösterdiği böylece ortaya konulduktan sonra onun lâik anlayış karşısındaki durumunun bu anlayışa cephe almak şeklinde belirmeyeceği de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır ve İslâmın mutasavvıflar tarafından tefsiri bu konuda rol oynamış bulunmaktadır. Değişik olan bütün söz ve ifade kalıplarına rağmen, modern cemiyetlerin lâik hukukundaki muamelât hükümlerinin XX nci asırda İslâmî Öz'e sadık ve buna rağmen lâik olabilecekleri açık bir gerçektir. *Vahdet prensibi*[82] ve onunla ilgili ta-

(82) Tevhit düşüncesinin buradaki tasavvufî izâhı şeriata bağlı ve Kur'an'ın sadece dış mânâsına sâdık bulunan ve ayrıca vahdet prensibini de tek olan Allah düşüncesi halinde benimseyen kimseler tarafından yadırganabilir. Gerçi «Allah'tan başka tanrı yoktur» inancı pek tabii ki mutasavvıflar tarafından da kabul edilmiştir. Nitekim Yunus:

savvufî tefsirler hakkında bu kısa izahattan sonra, İslâmî Öz'ün mezhep ihtilâflarını ve mezhepleşmeyi önleyici karakterini belirtip ayrıca Atatürk inkilâpları ile İslâmın özü arasındaki paralelliğe de, (bütün bu hususların aydınlığa kavuşmasında tasavvufî tefsirlerin rolünü belirterek) işaret etmemiz uygun olacaktır.

6 — Mezhepleşmenin ve mezhep ihtilâflarının önlenmesi :

Evvelce misâl olarak ele aldığımız çeşitli âyetlerin mahiyetine ve tasavvufî fikirlerin derinliğine biraz olsun nüfuz edebilen bir kimsenin, İslâm âleminde ve İslâmiyete bağlı milletlerde mezhep ayrılıklarının asla meydana gelmemesi gerektiğini kolaylıkla idrâk edebileceği meydandadır. O halde, mezhep ihtilâfları nasıl ortaya çıkmıştır? Evvelâ bu sorunun cevabını verebilirsek, hem tasavvufî tefsir ve anlayışın değerini daha iyi takdir edebilecek bir duruma gelir, hem de, Türk milliyetçiliğinin İslâmla alâkalı olmaması gerektiğini müdafaa eden kimselerin, millî bütünlüğümüzü bozan ve kökü Arap tarihindeki vak'alara dayanmasına rağmen bu gün fiilen Türk milletini gruplara bölen mezhepleşme realitesinin yine İslâmın özüne sarılmak

---

Hak Çalabım Hak Çalabın,
Sencileyin yok Çalabım

Yunus Dîvanı, sf. 310

demektedir. Fakat bu ifâdenin senden başka Allah yok mânâsına geldiği kadar, senden başka birşey yok mânâsına da geldiği açıktır. O halde, tasavvufî anlayışa göre, hiçbir şey tek başına Allah değildir, fakat herşey Allah'tandır. Allah'a ait kuvve'nin fille geçmesinden hâsıl olmadır. Bu mânâda herşey, bir bütün'e dahildir. Nitekim Yunus Emre başka bir şiirinde şöyle demektedir:

On sekiz bin âlem halkı, cümlesi bir içinde
Kimse yok bir'den artık, söylenir bir içinde

(aynı dîvan, sf. 399).

suretile giderileceği gerçeğini idrâk etmelerine imkân vermiş oluruz.

Halen memleketimizde en mühim mezhep ayrılığının Sünnilik - Âlevîlik ayırımı şeklinde belirdiği malûmdur. Yine malûmdur ki, İslâm peygamberi zamanında ve dört halife devrinde mezhepler henüz yoktu. Hz. Ali'nin şehit edilmesi üzerine hilâfete büyük oğlu Hz. Hasan seçimle geçmiş ise de onun emîr olduğu bölge, İslâm âleminin bir kısmına inhisar ediyordu. Çünkü, halkın bir bölümü, seçimle iş başına gelen Hz. Hasan'a karşı Muaviye tarafından kandırılıp kışkırtılmıştı. Hz. Hasan son derece yumuşak huylu sulhsever bir kimse olmasına rağmen, Muaviyeyi bölücülükten vazgeçirebilmek için çarpışmak zorunda kaldı. Lâkin topladığı ordu ile Muaviye üzerine yürümekte iken bölücü fikirlerin kendi askerlerine de bulaşmış olduğunu, askerlerin kendisine ok atmaları üzerine anladı ve boş yere kan dökülmesine gönlü razı olmadığından istifa etti. Bundan faydalanan Muaviye, rüşvet ve sindirme tedbirlerine baş vurarak bu makama kendisi geçti. Cumhurreisliği değil, fakat saltanata dayanan hükümdarlık yapmak niyetindeydi ve hile ile Hz. Hasan'ı zehirletti. İşte, o zamana kadar mevcut olmayan mezhepler, yavaş yavaş bu sıralarda meydana çıktı. Muaviye ölünce saltanat mevkiine oğlu Yezid geçti. O da, babası gibi Cami minberlerinde Hz. Ali'ye ve evlâtlarına sövdürmeye başladı. Ne dünyevî, ne dînî halifelikle hiç bir ilgisi yoktu. Dünyevî halifelik mevkiine hak sahibi olmayışı İslâm kültürünün şart koştuğu gibi seçimle iş başına gelmiş olmamasından doğuyordu. İslâm'ın en güzide şahıslarına sövdürmesi de, uhrevî halifeliğin gerektirdiği mânevî seviyeden çok düşük bir seviyede olduğunu açıkça ortaya koyuyordu. Yezid'den sonra iş başına gelenler de aynı şekilde saltanat sürerek Arap ve İslâm hükümdarı oldular. Muaviye'nin açtığı devre *fetret devri* isminin verilmesi, onun en nefret edilen bir şahıs olmasındandır. Muaviyenin devri

olan Emevîler Saltanatı devrinde resmî İslâm topluluğunda hiç bir ahlâkî ve dinî temel kalmamış, İslâm'ın özü adetâ unutulmuş veya unutturulmuş ve İslâmiyet şekli-ibadetlerden başka bir mânâ ifade etmez hale gelmişti. Eğer ehl-i beyt (yani peygamberin ev halkından olan damadı Hz. Ali ve ondan dünyaya gelen torunları) ve İslâmın özüne hakkile vâkıf bulunan bu şahısların yetiştirdiği kimselerin fedakârca gayretleri ve himmetleri olmasaydı ihtimal ki Emevîler İslâm âlemini daha şiddetli bir bozgunluğa uğratacakdı. Emevî facialarının en iğrenç ve korkuncu, Hz. Hüseyin'in Yezid tarafından Kerbelâ'da şehit edilmesiydi. Bu devrede Emevîler tarafından Mekke ve Medinenin tahrip edilmesi, peygamberin *ashabının* (yani peygamber tarafından yetiştirilen kimselerin) öldürülmeleri veya esir edilmeleri, Ehli Beyt'e ve bu arada Hz. Hüseyin'e yapılan alçakça zulüm, Emevîlerin alnına silinmez bir lânet damgası basmıştı.

İşte *Şiâ* gurubunun (yani taraftarlar gurubunun, daha doğrusu Hz. Ali'ye taraftar olanların) müthiş bir intikam arzusuyla ortaya çıkıp, gittikçe kalabalıklaşmasında bütün bu hâdiseler sebep olmuştu. *Şia*, taraftar mânâsına gelen bir kelimedir ve gerçek Şii gurup, bu bakımdan gerçek İslâm'ı bilen ve müdafaa eden herkesi içine alır ve almalıdır. Çünkü asıl *ehl-i sünnet* (yani Allahın emirlerini ve peygamberin tutumunu tam bir anlayışla takip edebilen kimseler) zaten Muaviye'nin değil, ancak Hz. Ali'nin taraftarı olabilirler. Bundan ötürü başlangıçta, ehl-i sünnet ve Ali Şia'sı (Ali taraftarları, yani Alevîler) birbirinin aynı görüşte ve anlayışta olan bölünmemiş bir gurup halinde idi. Ehl-i Sünnet'in imamlarından hepsi Hz. Ali'nin üstünlüğünü kabul eden zâtlar olduklarından Ehl-i beyt'ten yararlanmışlar ve onlarla iftihar etmişlerdi. Bu sebeple *Sünnî* yani ehli sünnet) ve Alevî (yani ehl-i Ali veya Ali Şia'sı) diye bir mezhep ayrılığı olamaz ve olmamalıdır. Prof. Şeh-

benderzâde'ye göre bunların her ikisi de İslâm şeriatının kaynağı olan dört delil (edillei erbaa - yani *âyet, hâdis, icma-ı ümmet* ve *kıyas-ı Fukaha*) ile âmel eden İslâmlardı. Yine Şehbenderzâde'ye göre Sünnî'lerin (yani İslâm sünnetine bağlı olanların) ilk ve en meşhur imamı sayılan Hasan Başri, İmam-ı Alinin yetiştirdiği bir kimsedir. Ehl-i sünnetin hepsi ehl-i beyt'den istifade etmişler ve onların mânevî ilmî ile yetişmişlerdir. Meselâ Ebu - Hanife, İmam-ı Cafer Sâdık'ın yetiştirmesi olup canı bahasına ehl-i beyt'in üstünlüklerini ifade etmekten asla çekinmemiş, bu yüzden zindanda ölmüştür. İmam-ı Ahmed İbni Hambel aynı şekilde yetişmiş, ehl-i beyt sevgi ve bilgisini taşıyan bir kimseydi. İmam-ı Şâfii'nin Arafat hutbeleri düşünülürse Hz. Ali'nin ve ehl-i beyt'in kadir ve kıymetini onun kadar candan öven kimseye rastgelinmemiştir. Keza, İmam-ı Mâlik hakkında da aynı mütealâlar mevcuttur [83].

Şu halde, ehl-i sünnet'i (yani sünnîliği) ve Ali Şia'sını (yani Alevîliği) esas itibarile birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Ve bundan çıkan zarurî sonuç; her kim ki Sünnî'dir yani ehl-i sünnettir, zarureten Alevîdir, yani Ali şia'sıdır, her kim ki, Ali'ye mensup ve taraftardır, zarureten ehl-i sünet'dir. Tekrar edelim ki, burada, Hz. Ali'ye ve ehl-i beyte bağlı ve taraftar mânâsına alınan *Şia*, bütün müslümanların da ehl-i beyt'e ve Ali'ye sevgi ve bağlılıkları sebebile, Müslümanlıktan ve dolayısile Sünnîlikten ayrı olarak mütalâa olunamaz. Çünkü Sünnîler dahi ehl-i beyt'i ve Ali'yi üstün tutarlar ve onlara bağlıdırlar. Zaten, İslâm, vahdet dinîdir ve bölünmelere, parçalanmalara asla müsait değildir.

O halde, acaba amelde, (yani ibadetin yapılış şekille-

(83) Bütün bu izahlar için bk: Prof. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, İslâm Tarihi, cilt: II. Hikmet Matbaası, İstanbul, 1327 (1911).

rinde) tâbî olduğumuz dört mezhep olan *Hanefi, Hambelî, Şâfii* ve *Mâliki mezhepleri,* Hz. Ali'den sonra tatbikata konulmuş oldukları halde İslâm fıkhına göre niçin uygun görülmüşlerdir? Burada hemen şu hususa işaret edelim ki, yukarıdaki dördünden başka ve sonradan türeyen *İsmailiye, Cebriye, Kaderiye, Mutezile* ve saire gibi mezheplerin hepsi İslâmca reddedilmiş ve aslında vahdet özüne bağlı İslâm milletlerini bölmek için harekete geçen dış kaynaklı tahriklerle beslenmişlerdir. İslâmın hakikatı ile bağdaşmayan bu mezheplerin «*parçala ve hükmet*» politikasını güden dış kaynaklardan gelen tesirlerle nasıl doğurulup, geliştirildiği hususunda hayli neşriyat mevcut olduğu için [84] burada bu konuya girecek değiliz. Bizim asıl üzerinde durmak istediğimiz husus, İslâm fıkhına göre uygun görülen (ve ibadet usullerinin ayrı ayrı tefsirlerinden doğan) dört mezhebin (yani Hanifî, Hambeli, Şafiî ve Malikî mezheplerinin) dahi, gerçekten mezhep hüviyetine sahip olup olmadıkları hususudur. Bunların gerçekten mezhep olup olmadıklarını anlayabilmek için, doğuş sebepleri üzerinde durmamız gerekecektir.

Muaviyenin saltanat devrinde, kendisinin, dünya işlerinde vukufsuz olduktan başka, İslâmî kaideleri tefsir hususunda da kabiliyetli olmayışı sebebile, çeşitli memleketlerde o memleketler halkının bazı hususlardaki tereddütlerini ortadan kaldırmak için ibadet şekillerinin (ibadet amelinin) nasıl yapılacağı hususunu tefsir işini buna ehil bazı kimselerin ifâ etmeleri gerekmişti.

---

(84) Bu hususta bilhassa Bk: M. Reşid Rıza El Hüseyin, İslâm'da birlik ve Fıkıh mezhepleri - Mezahibin telfiki ve islâmın bir noktaya cem'i çeviren: Ahmed Hamdi Akseki, Diyanet İşleri Bşk. Neşriyatı, Ankara, 1974, Keza bk: Muhammed A. Ebû Zehra, İslâmda siyasî ve itikâdî mezhepler tarihi, çevirenler: E. R. Fığlalı ve O. Eskicioğlu, Yağmur Yayını, İstanbul 1970.

Dört mezhebin ortaya çıkması bu şekilde vuku buldu. Bu fertler, devletten maaş alan memurlar durumunda olmayıp, fahri olarak hizmet eden kimselerdi. Ancak *mezhep*, zehap'dan (yani zan, sanı) kökünden gelen bir kelimedir ve kelime mânâsının da ortaya koyduğu gibi, ibadetin, hangi şekilde yapılması ile en doğru ve makbul şekle ulaşılmış olacağı hususuna ait bir fıkıh görüşüdür ve îmanla ilgili bir özelliği yoktur. Bu konuda fikir beyanına selâhiyetli bir otorite'ye göre, İslâmda amel ve ibadet bahisleri fıkıh ilmine aittir ve fıkıh, Allahın teklif ettiği ibadetlerle mükellef olan yetişkin fertlerin bilmeleri gereken hükümlerin izahıdır. İşte zâhiren mezhep kurmuş gibi görünen bu dört zâtın, daha ziyade ictihatçı ve fâkîh (fıkıhçı) olmaları yönünden, (ayrılıkları îman itibarile değil, fakat sadece ibadetin şekil özelliklerini anlayış itibarile olduğu için) bunların yoluna (*mezhep* yerine) *ictihat* demek daha doğru olur [85].

İslâm camiasının çok küçük bir grup olduğu başlangıç devresinde bir tek ferdin (Meselâ Hz. Muhammedin, Hz. Ali'nin) izahlarını bütün camianın takip edebilmesi imkânı vardı. Fakat cemaat büyüdükten ve geniş bir sahayı kaplar hale geldikten sonra bu imkân ortadan kalkmış ve ibadet şekillerinin nasıl olacağı hususu farklı izahlara konu teşkil edebilmişti. Böylece ortaya çıkan dört ictihat, şekille ilgili bir çok tefsirleri bakımından birbirlerinden ayrılmışlardır (Meselâ Hanifîlerde diş kaplatma halinde abdestin ve dolayısile namazın sıhhatı bozulur. Halbuki Şafiîlerde kaplama dişler abdestin ve namazın sıhhatini bozmaz.).

Görülüyor ki, bütün bu ictihatlar, ibadetin şekline ve hangi şeklin muteber olduğu hususuna yönelmiş zanlar veya

(85) Bk: Hacı Zhni, El-Muhtasarat, Kanaat Matbası, İstanbul 1339 (1923), sf. 3-4.

zehaplardır. Halbuki ibadetin şekli, münakaşalara müsait bir müşahhas görünüşe sahip olduğu halde, ibadette gizli olan öz her türlü münakaşanın ötesinde kalan *ihlâs* ve *ihsan*'dır. Bu da vahdet idrâki ve her yerde Hakkı (yani Allahın işleyişini) görmek ve böylece yaptığı ibadeti dahi kendine isnat etmeyecek kadar *aradan çıkabilmek* yoludur.

Sen çıkarsan aradan
Heman kalır Yaradan

diyen mutasavvıf şair Üsküdarlı Hâşim'in ifade etmek istediği gerçek budur. Şu halde, ibadetin gayesi, ferdin bizzat kendisinin *aradan çıkabilmesi* ve her şeyi hak'tan ibaret görebilmesidir. İnsan, böyle bir hedefe yöneldiği zaman, artık ne yaptığı ibadetin şeklen kusursuz olmasından ötürü bir tatmin duyabilir ve ne de şeklî hataları için kaygılanarak tatminsizlik duygusuna mâruz kalabilir. Zaten mutasavvıflara göre namazlar, niyazlar (yani yalvarmalar) ve secdeler (sücut) hep, *aradan çıkabilme*, veya kendini ve herkesi Hak varlığına dahil edebilme ve böylece egoizmi terkedebilme gayesine yönelmiş hareketlerdir. Gaybi'yi yetiştiren ve;

Namazınla niyazınla sücûdun
Kamu mahveylemek içindir vücûdun

diyen *Dil-i Dânâ* yazarı mutasavvıf İbrahim Efendinin de ifade ettiği gibi, namazın dua ve secdeleri şekil bakımından ne kadar tam ve mükemmel olursa olsun, namazı kılan fert mutlaka egoizmini yok edebilmeli ve kendini vatandaşlarından ayrı tutma alışkanlığını terkedebilmelidir. Bu mânâda vücudu yok etmek, egoizmi yok etmektir ve bunda muvaffak olunmadıkça yapılan şekilci ibadetin özü yoktur ve böyle bir ibadet, şekil bakımından ne kadar mükemmel olursa olsun makbul değildir.

İslâmiyet, şekil'e o kadar az ehemmiyet atfeden, buna mukabil vahdet'den ibaret İslâmî Öz'e o kadar çok önem veren bir dindir ki, mü'minleri şekilcilikten men etmek için onların kıblelerini dahi değiştirebilmiş ve bu maksatla inen âyette her yerin kıble ve her yönün kıble - yönü olabileceğini ifade edebilmiştir.

İşte, ibadetin özünü *vahdet idrâkine varış* olarak anlayan ve bu anlayışın Kur'ana uygunluğunu çok iyi izah eden mutasavvıflar ibadette kabul edilen şekil farklılıklarından doğan mezhep ayrılıklarının üstünde ve ötesinde kalmaya ve buna rağmen İslâmı en büyük bir vukufla anlamaya muvaffak olabilmişlerdir. Bundan ötürü tasavvuf terbiyesi, bu terbiye ile yetişen herkese, başkalarının (kendi ikna oluş durumlarına göre) ifa ettikleri amel şekillerini hoş karşılama ve böylece kalıp ve suret titizliğinden arınıp öz'e nüfuz edebilme imkânını verecek kudrete erişmiş bir îman aşılamaktadır ki, bu îman, mezhep ayrılıklarının önemsizliğini bütün açıklığı ile idrâk ettirebilme gücüne sahiptir.

7 — *Cumhuriyet İnkılâpları ile İslâmın Özü Arasındaki Paralelliğin Açıklığa Kavuşması :*

Tasavvuf terbiyesi, Cumhuriyet devrindeki bazı inkılâplar ile İslâmın özü arasındaki paralelliği de bütün vuzuhu ile ortaya koyabilecek güçtedir. Bu gücü ispat eden en açık delil, her şeyden evvel inkılâpların getirdiği demokrasiye dönüş hareketidir. Mamafi bundan başka bütün sosyal siyaset ve sosyal güvenlik mevzuatı, gelir vergisi ve diğer mâlî mevzuat, kooperatifçiliği teşvik hareketleri ve kadın haklarını cereyanı gibi çeşitli tedbirlerle gerçekleştiren ve alt - üst, kadın - erkek, ayırımını ve istikbalinden emin olan - olmayan fertler arasındaki (vahdeti bozan) ayrılıkları giderici mahiyetteki sosyal değişmeler, Cumhuriyet inkılâplarının, İs-

lâmın öz'üne ne derecede uygun olduğunu gösteren delillerdir. Bundan ötürü, Hz. Muhammedin zamanında muamelât sürelerinde o zamanın şartlarına göre vaz edilmiş olan, cemiyeti bütünleştirici öz, şu veya bu derecede başarılı olmak üzere bir çok sahalarda Cumhuriyet devri hükûmetleri tarafından XX nci asrın Türk cemiyetinin şartlarına göre tatbik edilmiş ve muamelâtın lâik kanunlarla gerçekleştirilen bu yeniden kanunlaştırılması hareketi, surelerin lafz'dan ibaret kalıbına değil, fakat öz'üne sadık kalınmasını sağlayabilmiştir. Mamafi, bu mânâda dikkate alınabilecek olan *İslâmın öz'üne sadakat* meselesi, bizzat İslâmiyetin özünde lâiklik esasının bulunup bulunmadığı hususuna göre tefsire müsait bir meseledir ve kitabın bundan sonraki kısmında konuyu bu bakımdan işlememiz lâzım gelecektir.

III

SOSYOLOJİK BAKIMDAN LÂİKLİK VE İSLÂM

Lâiklik kavramının sosyolojik görüş açısından bir tahlilini yapabilmek ve bu tahlilin ışığı altında, Türkiye'deki durumu tetkik edebilmek için, her şeyden evvel Lâiklik mefhumunun mânâ ve muhtevası üzerinde durmak mecburiyetindeyiz.

A) *Lâiklik tariflerindeki farklılığın «İslâmî öz» karşısında yok oluşu :*

Lâiklik tarifleri, bazı ifade farklılıklarına rağmen, esas itibarile iki gurupta toplanmaktadır :

Birinci guruba giren tariflerde lâikliğin esas vasfı din ve dünya işlerinin ayrılışı olmaktadır.

İkinci guruba giren tariflerde ise, tam aksine olmak üzere, din hürriyeti, lâikliğin aslî vasfı olarak ele alınmakta ve devlete, vatandaşın bu hürriyetini koruma vazifesi yüklетilmektedir.

Bize göre (eğer lâiklik müzakerelerinde söz konusu edilen din İslâmiyet ise) birbirine zıt gibi görünen yukarıdaki gruplara giren tariflerin her hangi biri ele alındığı ve sosyolojik bir tahlile tâbi tutulduğu zaman fikirlerin aynı kapıya çıktıkları ve aralarında hiç bir tezat olmadığı anlaşılabilir.

Bunu izah edebilmek için lâikliği din hürriyeti mânâsında kabul edenlerin ve meselâ Ali Fuat Başgil'in tarifini ele alarak meseleyi mütalâa etmeye başlayabiliriz.

Başgil'e göre en kısa ifadesi ile lâiklik, din hürriyetini ve bundan doğan vatandaş hakkını korumaktır[86]. Devlet lâik ise din hürriyetini ve dindar vatandaşı her çeşit tecavüze karşı korumak zorundadır. Yoksa, lâik kelimesi, meşrutiyet devrinde tefsir edildiği gibi lâ - dînî mânâsına gelen bir kelime değildir.

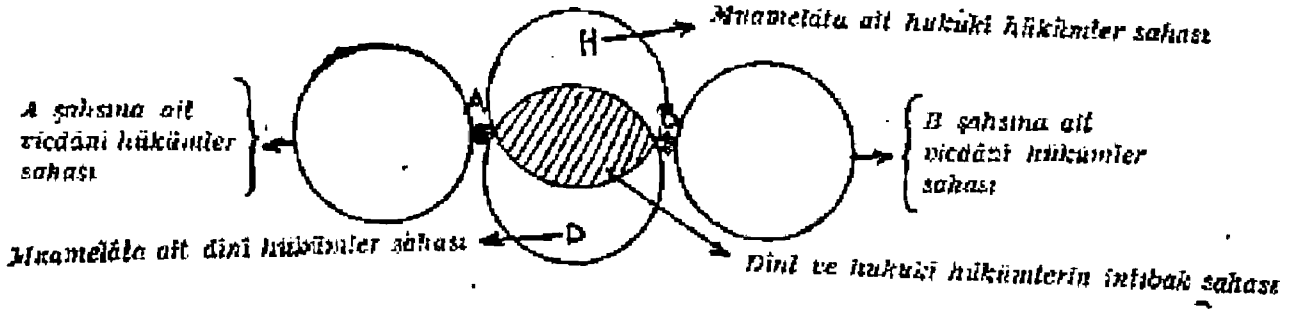
Şu halde, lâiklik konusu zaruri olarak şahsın din hürriyeti ile devletin otorite ve hukuku arasında bir karşılaştırma yapmamızı ve bir neticeye varmamızı gerektirmektedir. Madem ki lâiklik, cemiyet halinde teşkilâtlanmış olarak yaşayan insanlar için, her türlü tecavüzlere karşı korunması zaruri olan din hürriyeti mânâsına gelmektedir ve madem ki, bu hürriyeti koruma hususunda en yüksek merci ve otorite, devlet mercii ve devlet otoritesidir, dinî hükümler (ibadetten başka) sosyal muamelâta da şâmil olduğu cihetle, dinî hükümlerle devlete ait (dünyevî müeyyideleri ihtiva eden) kanunlar çatıştığı takdirde, devlet bizzat kendisi lâikliği nasıl garanti altına alabilecek ve dinî hakları her türlü tecavüzden nasıl koruyabilecektir?

Bu mesele bizi zaruri olarak, *din*, *devlet* ve *hukuk* mefhumları üzerinde durmaya sevketmektedir. Hukuk, Türk hukuk literatüründe çok eskiden beri benimsenmiş bir anlayışa göre cemiyet fertlerinin muamelelerinde tatbike mecbur oldukları (yani dünyevî bir müeyyide ile uymak mecburiyetinde bırakıldıkları) kâidelerin bütünü olarak tarif edilirse[87] sosyal münasebetlerde dinin muamelâta ait hü-

(86) Bk: Ali Fuat Başgil, Din Nedir ve Din Hürriyeti, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1954.

(87) Bk: Ahmed Şuayip, Hukuk-u İdare, 1912, sf. 5 ve sonrası.

kümleri ile hukukî hükümler arasındaki ilişkiyi, karşılıklı münasebette bulunan A ve B şahısları bakımından şekil 1 de görüldüğü gibi gösterebilmek mümkündür.



Şekil : 1

Şekildeki hukukî hükümlerin müeyyide çemberi (yani H çemberi) ile dinin muamelât hükümlerine ait D çemberinin intibak halinde bulundukları içi taranmış sahaya giren muameleler için hiç bir ihtilâf söz konusu değildir. Meselâ, dinin adam öldürene tatbik ettiği kısas kâidesi devletin kendi kanunlarında da aynen benimsenmiş ise, öldürme ve öldürülme şeklinde ortaya çıkan sosyal münasebetin tâbi olduğu dînî ve hukukî müeyyideler aynıdır ve hiç bir intibaksızlık hali mevcut değildir.

Fakat, insanlar arası sosyal münasebetlerin bazıları dînî hükümlerde başka ve hukukî hükümlerde başka hâl şekillerine bağlanmış ve farklı surette nizam altına alınmışsa bu takdirde, dînî hükümler hukukî, hükümlerden ayrılıyor demektir. Meselâ, Kur'an'daki bir sûrenin miras meseleleri konusunda mirascı durumunda bulunan kız ve erkek evlâtlar arasında kıza erkeğin yarı hissesini miras hakkı olarak tanıyan hükmünü, medenî kanunumuzun eşitlik getiren hükmü ile karşılaştırırsak, aradaki farklılık açıkça göze çarpacaktır. Bu takdirde, dînî hükmün tatbikini talep eden bir erkek kardeşle, aksini isteyen bir kız kardeş arasındaki miras taksimi muamelesinde Medenî Kanun hükümlerini tatbik eden devletin, ferde ait din hürriyetini koruma vazifesini ifada kusur etmediğini düşünebilmemiz ne mânâda

doğru sayılabilir? Hatta, Medenî Kanun hükmünün tatbikinden kârlı duruma geçen kız kardeşin tam bir mü'min psikolojisi ile vicdanî bakımdan kendini mes'ul hissetmesi, kanunun tatbikinden zararlı duruma geçen erkek mirasçının ise, resmî hukuka riayetkâr vatandaş psikolojisi ile yüklü olması ve dinî hukukun değil medenî hukukun tatbik edilmiş olmasından (maddeten zararlı duruma düşmesine rağmen) ruhen tatmin edilmiş, ancak bu tatmine mü'min olarak değil, vatandaş olarak ulaşmış bulunması mümkündür.

Böyle bir durum söz konusu olduğu takdirde din, kendisinden beklenen en mühim fonksiyonlardan birini ifa edemez hale gelmektedir. Bu fonksiyon, sosyal münaşebet halinde tecelli eden veya edebilecek bir kuvve teşkil eden davranış psikolojisini islâh fonksiyonudur. İslâmiyette «Allah sizin niyetlerinize bakar» hadîsinde ifadesini bulan bu prensibin hedefi, esas itibariyle herşeyden evvel ferdin davranışlarının temelinde yatan ruhî, fikrî ve ahlâkî cepheyi ıslâh etmek, hatta kötü düşünceleri dahi zihnî meşguliyet sahasının dışında bırakarak, sosyal münasebetlerin ıslâhında terbiyevî bir fonksiyon ifa edebilmektir. Gerçi (Şekil 1) de de görüldüğü gibi, ferdin kendi düşünce ve davranışları hakkındaki vicdanî hükmü, bu düşünce kuvveden fiile geçirilmemişse, resmî hukukun, hatta dinin muamelât hükümlerinin sahası dışındadır. Fakat, dinin mânevî müeyyidesi bu sahaya (yani dış âlemde hiç bir tezahürü görülmeyen, lâkin fiilî tezahürlerin temelinde yer alan) ruhî ve ahlâkî (ya da vicdanî) hükümler sahasına kadar uzanır ve eğer Hukuk ve Din arasında sosyal münasebetlerin tanzimi bakımından intibak durumu yoksa, devletin koyduğu hukuk kaidelerine en fazla riayetkâr olan bir fert bile (mü'min psikolojisini taşıdığı takdirde) hukuk açısından mükemmel vatandaş olmasına rağmen, ruhen tatminsizlik bunalımlarına mâruz kalabilir.

O halde, madem ki lâikliği «din hürriyetinin ve bundan doğan vatandaş haklarının devlet tarafından korunması» diye tarif ediyoruz ve madem ki bu kudreti, bu selâhiyeti ve bu vazifeyi taşıyan devletin aynı zamanda bizzat hukuk inşa etme fonksiyonuna da sahip bulunduğunu biliyoruz, bu takdirde, zihinlerimize takılması muhtemel olan soruları şöylece sıralamamız gerekecektir :

1 — Cemiyet devamlı olarak gelişme halinde olduğuna göre gelişen sosyal münasebetleri (değiştirilmesi her zaman mümkün olan) hukukî mevzuatla değil de, dinin tesbit ettiği kâidelerle nizamlamaya kalkarsak din ve devlet uyuşmazlığı ne gibi neticeler verebilir?

2 — Bu neticelerin zarralı olabilecek mahiyeti karşısında dinin, resmî kanunlara ne mânâda temel teşkil ettiğinin tefsiri hususunda söylenebilecek sözler nelerdir?

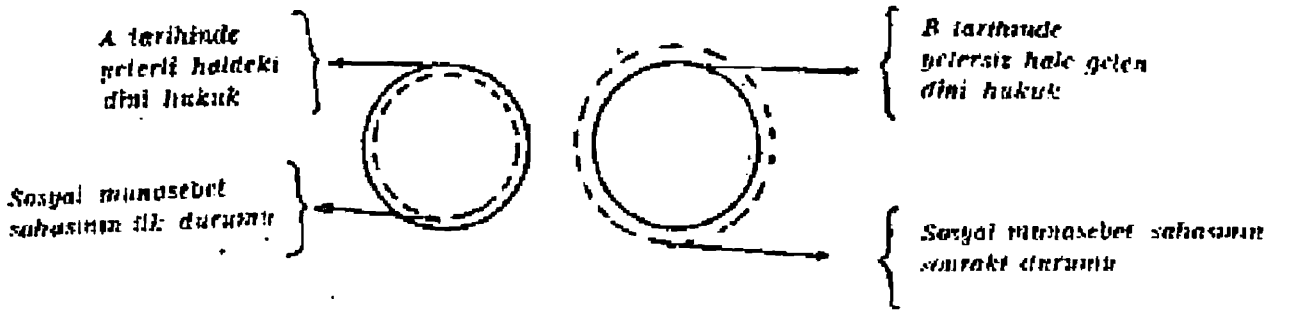
3 — Eğer böyle bir tefsir imkânı ve böyle bir elâstikiyet İslâmın bizzat kendisinde mevcutsa, bu mevcudiyeti isbat eden sosyolojik ve tarihî deliller nelerdir ve şimdiye kadar bunlar niçin yeterince dikkate alınmamıştır?

Böyle bir öz, İslâmın bizzat kendisinde mevcut olup, İslâma her devrin lâik hukukuna (bir mânâda) temel teşkil edebilecek bir iç kuvvet (veya temel kuvvet) karakteristiğini bahşediyorsa, bu kuvvetin ne mânâda temel teşkil etmekte olduğunu ve bu bakımdan lâiklik prensibinin ifade ettiği önem itibariyle İslâm cemiyetleri ile İslâmın dışında kalan cemiyetler arasındaki farkın neden ibaret bulunduğunu ayrıca ele almamız gerekecektir.

Sorularımızı böylece tesbit ettikten sonra, teker, teker bunların cevapları üzerinde durabiliriz.

1 — Dinî kâideler ve değişen sosyal hayat :

Evvelâ birinci soruyu ele alalım. Bu sorunun cevabını verebilmek için dinin tesbit ettiği kâideler sözünün ifade edebileceği mânâyı sarahate kavuşturmak zorundayız. Eğer, bu kâideleri söz konusu ederken kasdettiğimiz husus, kelime, kelime Kur'anda ifadesini bulan ve sosyal muamelâtı nizamlayan hükümler ise, bu hükümlerin bugünkü sosyal realite için yetersiz olduğunu ifade etmekte hiç bir hata payı yoktur. Devamlı surette gelişen cemiyeti, bu gelişme elâstikiyetini ifade edecek tarzda noktalarla çizilmiş bir çemberle ve buna ait sosyal münasebetleri çevreleyen dinî kâideleri sabit ve sert bir yazılı müeyyide çemberiyle gösterirsek, A tarihî ânında yeterli olan dinî kâideler çemberinin B tarihî ânında yetersiz hale geleceğini bir şekille belirtebilmiş oluruz. Bu sâbit çember, resmî hukuk da olabilir. Çünkü yazılı devlet kanunları da, dışına çıkılamayan sert ve sabit birer müeyyide çemberidirler. Fakat o çemberi kırıp yenisini yapmak mümkündür. Buna mukabil, eğer iskolâstik bir zihniyetle, dinî hukukun muamelâta ait kâidelerine, kapalı, sert ve sabit bir mânâ atfedersek, bu türlü kâidelere hiç bir elâstikiyet tanımadığımız için devletin din hüriyetini koruma fonksiyonu bundan elbette zarar görecektir.



Şekil : 2

2 — İslâm dînî resmî kanunlara ne mânâda temel teşkil edebilir?

O halde, meseleyi ikinci sorumuzda ortaya atılan görüş açısından ele almak ve İslâmın lâik kanunlara ne mânâda temel teşkil etmesi gerektiği hususunu düşünmek mecburiyetindeyiz.

Temel teşkil etmesi mutlaka lâzım mıdır sorusuna Hukuk Sosyolojisi açısından verilmesi gereken cevap «evet» cevabı olmalıdır. Çünkü, biz istesek de, istemesek de, dinimiz, örf ve âdetlerimizin kaynağıdır. Yazılı kanunların ise en fazla sıhhatli ve sağlam temelli olanları yazısız hukukun tahkim edilmesi suretile ortaya konan kanunlardır. Gerçi, az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin bilhassa mekanik yoldan ânî sıçramalar yapma ihtiyacında oldukları ve bu sebeple kanun yolu ile müesseseler yaratıp bunlar yardımı ile gelişmelerini gerçekleştirmek zorunluluğunu hissettikleri bilinen bir gerçektir. Fakat, bu türlü ülkelerin, hukukî reformlarla mekanik yoldan ulaşmak istedikleri gelişmişlik seviyesine kolay kolay ulaşamadıkları, çünkü böyle bir ilerlemenin sağlam bir zemin ve dayanaktan mahrum olduğu da bilinen bir gerçektir. O halde, din müessesesini de içine alan ictimaî unsur da sosyal hayatımızla ilgili olup uzvi olarak gelişen müesseselerden sadece biri olan hukukî'nin mekanik bir karaktere bürünebilme hüviyeti karşısında önemi hiç de küçümsenemiyecek bir varlık halinde mevcudiyetini hissettirmektedir [88].

Böyle olduğuna göre, şu meseleyi ayrıca düşünmek mecburiyetindeyiz. Acaba, yazısız hukukun temelini teşkil eden dînî öz, İslâm'da gerçekten kuvvetli bir temel olduğu

(88) Bk: Z. F. Fındıkoğlu, Hukuk Sosyolojisi, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1958, sf. 49.

halde bu temel ihmal edildiği için mi iktisadî ve sosyal gelişmişlik durumuna ulaşamadık, yoksa, böyle bir temel mevcut olmadığı için mi yazılı kanunlarımızı müesseselerimize hayatiyet aşılayacak bir mükemmelliğe ulaştıramadık? Meseleyi böyle bir görüş açısından ele alma noktasına geldiğimizde, birinci ihtimale gerçek karakteristiği tanımaya temayül etmemizden daha tabii hiç bir şey olamaz. Çünkü, dikkatimizi İslâmın özüne yönelttiğimiz zaman, onda, bütün modern devletlerin resmî hukuklarına temel olarak tanımaya meylettikleri iki ana prensibin zaten mevcut olduğunu görüyoruz. Bu prensipler :

a) Dînî hükümlerin muamelâta ait teferruatını devlet tarafından inşa edilen hukuktan ayrı kabul etme ve muamelâta (çağın hususiyetlerine göre inşa edilmiş olan) resmî hukukun hâkimiyetini tanıma,

b) Buna rağmen, resmî hukuku cemiyete bütünlük ruhu kazandıracak İslâmî tevhîd âkidesi'nin (birlik içinde hayatiyet formülünün) adetâ resmî bir tatbikatı halinde geliştirme prensipleridir.

Bunlardan birincisinin (yani İslâmın özünde mevcut olan ve muamelâta ait dînî teferruatın çağın hususiyetlerine göre inşa edilen resmî hukuka tâbi olmasından ve resmî hukukun gelişmesi karşısında dînî muamelât hukukunun, kalıp olarak, önemi ve 'mer'iyetini kaybetmesinden ibaret bulunan esasın) ne mânâda vaz edilmiş olduğu hususunu daha sonraki izahlarımızda teferruatlı olarak ele alacağız. Fakat burada önemle üzerinde durmamız gereken husus, ikinci prensiptir.

Gerçekten, modern devletlerin mevzuatını tetkik edecek olursak 20 nci asrın bütün resmî hukuk donelerinin özünde ve ruhunda tevhîd (yani birlik içinde hayatiyet) âkidesini buluyoruz. Aynı zamanda İslâmın özü ve ruhu

olan tevhîd, çeşitli dinlere mensup olan ülkelerde, resmî hukukun temelinde yer almakta veya aldığı düşünülmektedir. Yani bütün ülkelerde, bizzat devletler tarafından inşa edilen hukukun (hatta devletler arası hukukun) güttüğü gaye cemiyeti (çeşitli gurupları, müesseseleri ve münasebetleri açısından) bütünlüğe kavuşturabilmek ve bir bütün olarak ona bir hayatiyet kazandırabilmektir. Her devlet buna muvaffak olmasa da hiç olmazsa muvaffak olma iddiasındadır.

İşte, bu ruhun ve bu özün İslâmiyet tarafından daha VII nci asırda (ayrıntıları zamanın şartlarına göre) vaz edilmiş olan belli başlı tatbiki kâideleri aşağı yukarı şu konuları içine almaktadır :

— İctimaî yardımlaşma ve orta sınıfa dahil olma hakları,
— İnsan hakları ve demokrasi,
— Kan gütmenin ilgası
— İçki, kumar ve ribanın men'i suretile bunlardan doğan zararların önlenmesi,
— İhtikâra karşı mücadele,
— Dul ve yetim haklarının himayesi,
— Kadın haklarının tanınması,

(poligaminin monogamiye dönmesi, boşanmaların tahdide tâbi olması, kadının ölen kocasına ait terekeye dahil bir mal sayılmasının önlenmesi, hukuk ve mal dâvâlarında kadın - erkek eşitliği, kadının çalışma ve çalışarak kazandığını kendine alıkoyma hakkı, mal ve mülke varis olabilme ve servetine istediği gibi tasarruf edebilme hakkı ve bunlara benzeyen bir çok haklar bu arada sayılabilir.).

Şimdi, şu mesele üzerinde düşünelim : Bu haklardan meselâ, kadının kocasının terekesine dahil bir mal sayılma-

sını önleme hakkı'nın bu gün için ifade ettiği fiili değer nedir? Bu değer, kadının şahsiyet kazandığı ve kendini geliştirme imkânını bulduğu bir çok cemiyetlerde bu gün için fiilî önemini çoktan kaybetmiştir. O halde, Kur'anın bu kâideyi vaz eden ve muamelâta ilişkin bulunan sûrelerinin cümle cümle ve kelime kelime tatbik değerini 20 nci asırda da aynen muhafaza eden bir hukukî çerçeve (bir kanun hükmü) sıfatile taşıdığı hemen hemen hiç bir önem söz konusu değildir. Yani, meseleyi 2 No.lu şeklimizin ifade ettiği mânâ itibarile izah etmek istersek sosyal realite kadın - erkek eşitliği bakımından Kur'anın bu hükmünü temsil eden kapalı dairenin dışına taşmış, kadın - erkek ayrılığını tevhîd bütünlüğünde eritmiş ve bu Kur'ânî hükmün bir söz kalıbı olarak taşıdığı değeri geride bırakacak kadar eşitlik istikametinde ilerlemiştir.

Böyle olduğuna göre, resmî hukuka temel teşkil etmesi gerken dînî öz de Kur'anın cümleleri değil, tevhîde dayanan ruhu, yani çizdiği istikamet olmuştur.

Şu halde, İslâmın resmî hukuka temel teşkil eden unsurunu söz kalıbı halindeki muamelâta ait sûrelerde aramak yersizdir. Bu arayışın bir yandan cahiller tarafından, diğer yandan da ilim adamları tarafından yapıldığı görülmektedir. Cahil, cahilliği sebebile mazur görülebilirse de ilim adamının mazur görülmesi doğru değildir. Çünkü, cahil fert belki Hz. Muhammede olan hissi sevgisinin (yani idrâkten doğmayan ham bir sevginin) tesiri altında O'nun kitabının muamelât hükümlerini teşkil eden bütün cümlelerini, kelime kelime, her devrin kanunu olarak kabul edecek kadar sâfiyane bir şekilde Hz. Muhammede bağlılık gösterirken aslında ona ve onun dininin özü olan tevhîd âkidesine zarar verdiğinin farkında değildir. Fakat, aydın bir fert (hele sosyolojiyi etüd etmiş bir ilim adamı) Hz. Muhammedin hiç bir devirde modası geçmeyecek bir âkideyi dinin

temel unsuru yapabilen en muktedir bir sosyolog gibi taşıdığı ilmî değeri bile bile, dine karşı yapacağı hücumları aslında bu âkideye yöneltemiyor ise bunun sebebi, bir don kişot durumuna düşmektense, kolay yola sapıp, tenkidlerini dinin başlangıç halindeki İslâmî devre ait muamelât hükümlerinin bu güne uymadığı hususuna yöneltmekle işin içinden sıyrılmak istemesidir. Bu takdirde, böyle bir tenkidin temelinde ya nefret, ya da yarı - cahillik faktörlerini aramak gerekecektir.

O halde, konumuzu bu noktaya getirirken ikinci sorumuzun cevabını da verebilecek hale gelmiş bulunuyoruz demektir. Devamlı değişme halinde olan cemiyetteki sosyal münasebetleri muamelâtla ilgili âyetlerin sadece lâfzı ile tanzime kalktığımız ve bunu yaparken devletin dînî hürriyeti garanti altına alma fonksiyonunu ancak bu suretle başarabileceğini zannettiğimiz takdirde, madem ki bir çok mahzurlar ortaya çıkabilecek ve bu zannımızın hatalı olduğunu bize gösterebilecektir, o halde, İslâmî öz'ün resmî kanunlara ne mânâda temel teşkil ettiğini açıklamamız gerekmektedir.

Böyle bir açıklamayı maksada uygun bir şekilde yapabilmemiz için *sosyal değişme*'nin karakterini kısaca belirtmemiz gerekir.

XIX. yüzyıl sosyologlarının, sosyal değişmenin *tek istikamet güden* (linear) bir değişme olduğunu öne süren basit izahlarının ne kadar hatalı olduğu çağımızda anlaşılmış bulunmaktadır. Çünkü, tek istikametli değişme teorileri, değişmenin bir hedef noktasına ulaşacağı fikrini (meselâ Marx'ın düşündüğü gibi, komünist cemiyete varılmakla nihaî hedefe varılmış olacağı fikrini) getirmekle, değişmenin devamlılığını inkâr etme hatasını işlemişlerdi. Böylece bu teoriler, çizdikleri ideal model'in erişilebilir ve erişildik-

ten sonra muhafaza edilebilir bir model olduğunu ileri sürmekle alternatif sosyal güçlerin bu durumu yeniden bozabileceğini hesaba katmamışlardır.

İdeolojik bir saplantıya sahip olmamak şartiyle XX. yüzyılda, sosyologların rahatça kabul edebilecekleri bir gerçek varsa, o da, sosyal değişmenin (Sorokin'in belirttiği gibi) devri ve ritmik olduğu hususudur. Ne var ki, bu ritmin, muntazam olmayan iniş çıkışlara sahip ve değişen bir ritm olduğu ifade edilebilir. Carle C. Zimmerman'a göre, XX nci yüzyılın büyük sosyologlarından Sorokin'in sosyal değişme hakkındaki izahları, batılıların şimdiye kadar geliştirmiş oldukları en tatmin edici değişme teorisini teşkil etmektedir.

«Sosyolojik *hudutlar teorisi*, Sorokin'in sosyal değişme hakkındaki fikirlerinin esasını teşkil etmektedir. Bu fikir Aristo'nun itidal teorisine kadar dayanan eski bir fikirdir. Sorokin'e göre, hiç bir şey, tek bir istikamette, nihayetsiz olarak ilerleyemez. Zamanla, bir unsuru bir istikamete iten kuvvetler kendilerini işba haline getirirler ve zayıflatırlar. Ve muhalif kuvvetler gittikçe daha fazla inzibat altına girerek kudret kazanırlar» [89]. Sorokin, kültürlerin maddeci ve fikrî (veya mânevî) safhalardan geçtiğini ve mânevî safhada (ideational phase) değişmenin daha yavaş, yenilik arzusunun zayıf olduğunu ifade eder. Bu safha insanların sadece ebedî varlığı düşündükleri ve bu düşünme esnasında tabii ve fiziki realitelerle ilişkilerini keserek icatlara ve yeniliklere önem vermedikleri bir safhadır. Bundan ötürü bu safha, kâinatta her olayın, mutlak varlığın tasarrufunda kabul edildiği bir safha olduğundan, ferdlerin bütün enerji ve faaliyetleri mutlak varlığa yönelmiştir. Şu halde kültürün mânevî özelliğinin ağırlık kazandığı bu safha dünyevî

(89) Bk: Carle C. Zimmerman, Yeni Sosyoloji Dersleri, İktisat Fakültesi Neşriyatı, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1964, sf. 28.

alâkaların azalıp, uhrevî ilgilerin arttığı bir safha karakterini taşımaktadır.

Bunun tam aksini teşkil eden kültür safhası, maddeci *(sensate)* kültür safhasıdır. Bu safhada insanların bütün ilgileri basit, maddî hazlara yöneliktir. Fizikî ve tabii realite devamlı surette incelenir ve yeni icatlarla teknolojinin gelişmesi refah seviyesini hızla yükseltir. Mamafi, teknolojide önemli bir ilerleme olmadığı takdirde dahi, maddî gasp imkânını veren harpler ve siyasî mücadeleler yardımı ile de bu hızlı değişme ortaya çıkabilir. Bu devrede, üstün insan modeli, maddî tatminde zirveye ulaşabilmiş olan insandır.

Sorokin bu iki kültür tipi arasında mutavassıt bir tip olarak ideal kültürün (Sorokin'in ifadesi ile idealistik kültürün) mevcut olduğunu ifade eder [90].

Gerçi idealistik kültür iki müfrit tip arasında, nispeten dengeli bir kültürel safha teşkil etmektedir. Fakat Sorokin, İslâm kültürünün kendi mânevî değerleri ile meydana getirdiği ideal tipi, gerektiği kadar ele almamaktadır. Böylece bu mânevî değerlerin dejenere olduğu reel kültürel durumlardan da numuneler alarak bunları mücerret ve ideal İslâm kültürü ile mukayese etmemiştir.

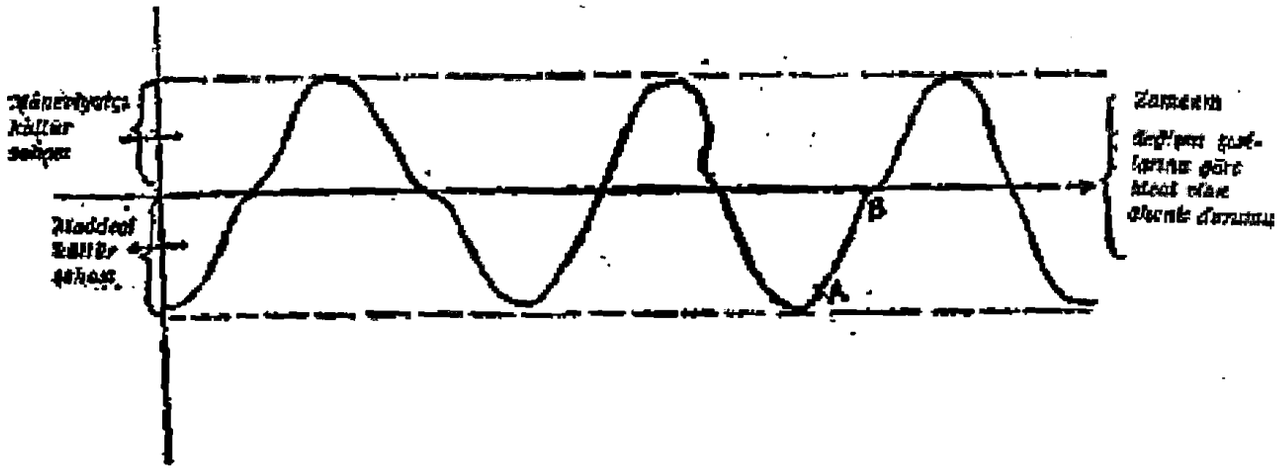
Sorokin'in tarifine göre, mâneviyatçı (İdeational) kültür devresi, ferdin, dış âlemdeki şeylerin çoğundan elini çektiği ve kendi zevkini kendi iç âleminde bulduğu bir kültür devresidir. Batı'daki manastırların disiplini ve manastır mensuplarının disiplinli hayat tarzı, dış âlemden kendini çekişin herhalde çok uygun bir misâli olabilir. Fakat, İslâmiyetin mânevî değerlerinin ve bunlara dayanan kıymet hükümlerinin tam mânâsile doğru olarak anlaşıldığı ve tat-

(90) Pitirim A. Sorokin, Social and Cultural Dymanics, American Book Co. Newyork, 1941, cilt: IV, sf. 423-428-568-570.

bik edildiği devrelerde İslâm kültürünün böyle bir terbiyeyi hiç bir zaman aşılamadığı kesinlikle bilinmektedir. İslâm kültürü iç ve dış âlemler arasında ideal bir bütünlük kuran, maddeyi bir noktadan sonra (yani vasat ölçüde tatmin seviyesinden sonra) mânâ hedeflerine yükselmek için bir vasıta haline getirerek sosyal adaleti gerçekleştiren ve böylece varlıklı fertlerin maddî fedakârlıktan doğan mânevî tatmini ile alt tabakaların maddî imkâna kavuşmaları arasında bir paralellik meydana getiren ve Allahla başbaşa kalmanın ancak ilâhî kuvve'nin kısmen maddeye dönüşerek açığa çıktığı madde âleminde ve cemiyet içinde (her şeyde ve herkesde) Hakkın görünüşünü idrâk etmekle mümkün olacağını telkin eden bir *ideal* kültür sistemi olmuştur.

İslâmî değer hükümleri bu ideal kültür sisteminin aynı zamanda *tabiî* bir sistem olduğunu öne sürmektedir. Cemiyet hayatında *fert ve cemiyet, madde ve mânâ* bütünlüğü tabiat kanunu kadar kat'i bir bütünlüktür ve bundan uzaklaşan cemiyetlerin uğradığı bozgun İslâmî hükümlere göre bu kaçınılmaz tabiî nizamdan ayrılmanın neticesidir.

Hıristiyanlıktaki ve Musevilikteki Havva - Âdem macerasını, Havva'nın adını bile zikretmeden âdem'in (yani insanın) iç ve dış, madde ve mânâ çiftlerinin ahenkli birleşimi olarak, ayrıntılı bir iç mânâ zenginliği ile takdim eden ve insanın halk edilişi ile cemiyetin halk edilişinin birlikte vuku bulduğunu îmâ eden Kur'ana göre insan için *tabiî hayat* ancak *sosyal hayat*tır. O halde madde ve mânâ hedeflerini dengeleştirebilmiş cemiyet modeli *tabiî* olan, fakat buna rağmen *ideal* diye tanıtılan en tam sosyalleşmenin gerçekleştiği bir modeldir. *Adalet, eşitlik, birlik, bütünlük* ve *her türlü insan* hakları gibi, İslâmî değer hükümlerinin doğru olarak anlaşılamadığı, örf ve âdetler halinde benimsenemediği ve kanunlara aktarılamadığı cemiyetlerde, tabiî olmayan (hatalı) sosyalleşme halleri o kadar yaygındır ki,



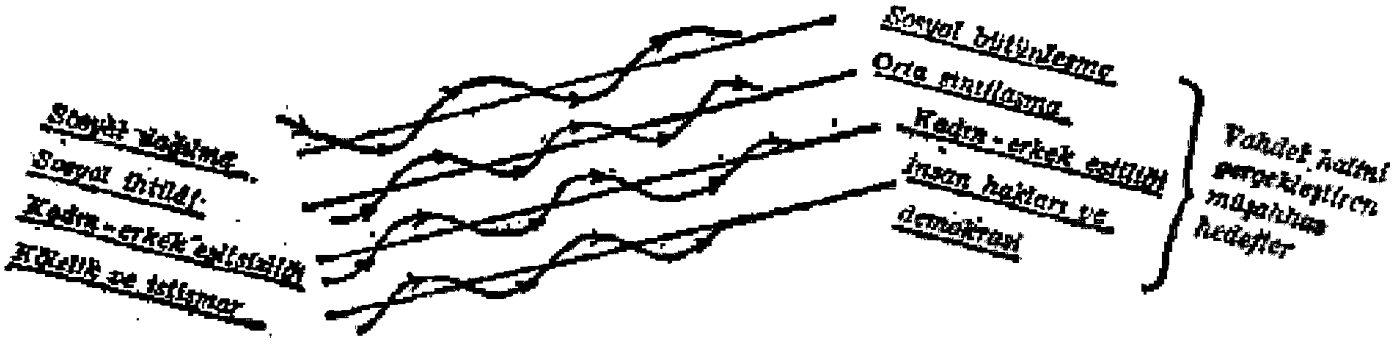
Şekil: 3

talar arasında (meselâ A ve B noktaları arasında) tek bir istikamet boyunca ilerleyiş (linear değişme) varsa da, bu istikamet fiilî hayatta devamlı olarak muhafaza edilememektedir. Şu halde, zaman çizgisi ile çakışmış vaziyette olan (yani zamanın akışını da gösteren) ideal madde - mânâ ahengine tekabül eden yatay çizginin altında ve üstünde yer alan dalgalı bir fiilî değişmenin mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Çünkü değişme temayülü, yukarıdaki ve aşağıdaki bazı hudutlardan geri dönmekte ve yeniden ideal denge durumuna yönelme vuku bulmaktadır.

İdeal kültür sentezinden, her iki istikamette (yani maddeci ve mâneviyatçı kültür modelleri istikametinde) aşırı uzaklaşmalardan sonra yine denge durumuna dönüş, değişmenin devri olduğunu gösterir. XIX. yüzyıl sosyologlarının zannettikleri gibi hudut çizgilerini aşan bir şekilde dengeden uzaklaşma hali, ideal'e değil, ideal olmayana yönelmedir ve bu uzaklaşma devam ettiği takdirde kültürün çöküşü, kaçınılmaz bir netice olacaktır.

Şimdi, Şekil 3 deki A ve B noktaları arasında göze çarpan değişmeyi, İslâmiyetten evvelki ve İslâm peygamberi devrindeki özellikleri yansıtan ve ideal denge'ye yönelişi tem-

sil eden bir değişme olarak, ayrıntılı bir şekilde ele alalım. Böyle bir durumu belirtmek için çizeceğimiz şekilde değişme istikameti tek yönlü olacaktır. Fakat bu durum, tarihi akışın sadece bir dönemini ele almış olmamızın bir neticesini teşkil etmekte olup, değişmenin tarih boyunca devrî olma karakterine zıt düşmez. Hatta bu tek istikamette vuku bulan değişme dahi dalgalı olabilir. Bu takdirde istikameti gösteren çizgi, ideal denge durumuna yönelme şartlarını, onun altında ve üstünde meydana gelen dalgalanmalar da bu şartlardan ifratlı ve tefritli uzaklaşmaları temsil edecektir. Şekil 4, bu hususta bize bir fikir verebilir. Şeklimizde değişme istikameti, bütün müesseseler için tek bir çizgi halinde değil, fakat çeşitli konuları ayrıntılı olarak gösterebilmek için paralel çizgiler halinde belirtilmiştir. Şekil 4, İslâmî öz'ün (İslâma ait değer hükümlerinin ve onların hepsinin temelindeki vahdet hükmünün) resmî kanunlara, örflere ve âdetlere ne mânâda temel teşkil edebileceğini gösterme gayesini taşımaktadır.



Şekil : 4

Şekil 4 de de görüldüğü gibi, bu temeli teşkil eden esas, dinî hükümlerin kalıpları olmayıp ruhu ve özü, yani göstermekte olduğu istikamettir. Bu istikamet ise tevhîd (yani bütünlük içinde hayatiyet) prensibine göre çizilmesi mümkün bir istikamettir.

Yukarıdaki şekilde tek bir istikametin *terâkki* gibi gözükmesi bizi yanıltmamalıdır. Hakikatte (dalgalı çizgilerin de ifade ettiği gibi) gerçekleştirilmesi gereken fiilî istikamet zamana göre farklı olabilir. Bu itibarla burada müdafaa edilen fikir, 19 ncu asrın *doğrusal değişme* teorilerinin öne sürdüğünden tamamen farklı bir fikirdir». Aslında terâkki, bize göre, hiç bir istikamete sahip değildir veya çeşitli istikametlere yönelebilen (hatta zıt istikametlere geçebilen) öyle bir değişmedir ki, *madde* ve *mânâ* hedeflerini zamanın ve mekânın şartlarının elverdiği nispette uzlaştırabilmekte ve böylece maddî artışı ancak mânâ etrafında birleşme ve bir bütün teşkil etme idrâki ile telif ederek gerçekleştirilebilmektedir.

Nitekim, Marx'ın temel faktör olarak belirtmesine rağmen, ekonomik faktör bütün zamanların ve mekânların cemiyetleri için gerekli sayılabilecek tek temel olmayıp, sosyal sınıfların birbirlerini istismar ettikleri ve böylece madde - mânâ ahengini bozarak birlik içinde hayatiyet temelini dinamitlemiş oldukları sarsıntılı bir sosyal çağın (yani 19 ncu asrın) spesifik bir problemidir. Bilhassa 19 ncu asırda ortaya çıkan istismar ve bundan doğan alt - üst tezadı, madde ve mânâ hedeflerini uzlaştırıcı birlik (vahdet) âkidesinde ifadesini bulan müşterek temeldeki bir sarsıntının 19 ncu asır batı Avrupasında yüzeye çıkmış bulunan bir tezahürüdür. Bu temelin zedelenişi, başka asırlarda ve cemiyetlerde, başka şekillerde de tezahür edebilir. Meselâ bölgeler arası adaletsizlik ve dengesizlikler, milletler arası farklılık ve istismarlar, kadın - erkek hakları eşitsizliği, insan hakları konusundaki kısıtlamalar gibi o türlü şekillerde tezahür edebilir ki, bunların her biri satıhta (veya dış yüzeyde) birbirinden farklı görünen, fakat özde ve ruhta, aynı temele hatalı oturuşların yarattığı mahzurlardan doğan problemlerdir. Şu halde, madde ve mânâ ahengini temine yarayan ve böylece şahsî menfaatlerle birliğe ait menfaatleri uzlaştır-

maya imkân veren görüşü temel terâkki prensibi olarak öne sürerken, terâkkiyi zamanın şartlarına göre değişen, fakat özde ve ruhta sabit kalan bir hedefe yöneltmiş ve tek istikametli teorilerden ayrılmış oluyoruz. Çünkü belirli bir devrede muayyen bir cemiyette bir istikamette ifrata gidişin mahzurları belirdiği ve yeni, zorlayıcı sosyal kuvvetler ortaya çıktığı zaman terâkkinin zahiri istikametinin ap ayrı bir yöne çevrilmesi gerekse de, söz konusu ettiğimiz madde - mânâ ahenginin tesisi bu çevirişi zaruri kılıyorsa, terâkki devam ediyor demektir» [89].

Bu bakımdan İslâmın tevhîdle ilgili olan mücerret özü, ruhu ve istikameti mutlak bir mânâ taşısa da, nisbî ve tatbiki olan müşahhas hüviyetinin zamana ve mekâna göre değişmesi gerekmektedir. Meselâ, bu istikameti kadın - erkek eşitliği bakımından ele alırken kadın haklarının İslâm'dan önceki Arap cemiyetine nazaran İslâmî Arap cemiyetinde alabildiğine arttırılmış olmasına bakarak her cemiyette ve her zamanda kadın haklarının arttırılmasından ibaret bir istikamet olarak tefsir etmek hatalıdır. Az evvel de belirtmiş olduğumuz gibi muamelâtı tanzim eden Kur'ânî hükümlerin gösterdiği istikamet mücerret tevhîd istikameti olup, sosyal hayatiyetin bütünlükle mümkün olabildiği esasından ilham alan bir öz mânâya yönelmiştir. Bu bakımdan mücerret olan bu öz mânâ, müşahhas cemiyetlerin bazılarında, hatta bazı hususlarda kadın haklarını kısıtlamayı dahi gerektirebilir. Eğer bir cemiyette kadın hakları bazı bakımlardan aşırı ölçüde genişlemişse ve bundan aile bütünlüğü ve cemiyetin pekişikliği ve hayatiyeti bakımından mahzurlu neticeler ortaya çıkmaya başlamışsa, Medenî Kanun'a konulan bir madde ile kadının aile ve cemiyet bütünlüğünü teh-

(89) Bk: A. Kurtkan, Genel Sosyoloji, İktisat Fak. Neşriyatı, Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi 1977, (2. baskı), sf. 277-278.

likeye sokabilecek bazı aşırı hakları hatta frenlenebilir. Medenî Kanun'a böyle bir madde konulmakla bu resmî kanun tevhîd âkidesine uygun bir istikamete döndürülmüş, resmî ve dinî hukukun özü ve ruhu paralel hale getirilmiş olur. Böyle olunca da ferdin iyi vatandaşlık ve dindarlık anlayışları arasında, muamelâtla ilgili hükümler bakımından dahi bir paralellik hasıl olacağı için ruhî tatminsizlik halleri ortadan kalktığı gibi devletin din hürriyetini garanti altına almaktan ibaret olan lâiklik fonksiyonu da tam mânâsile ifa edilmiş olur.

Kısaca belirtmek istersek, böyle lâik bir cemiyette muamelâtla ilgili hususlarda İslâmın özünü teşkil eden tevhîd istikameti ile resmî kanunların sosyal hayat için çizdiği istikamet birbirine intibak ettirilmiş veya resmî hukuk İslâmî temel üzerine oturtulmuş demektir.

Fakat, İslâmın muamelâtla ilgili müşahhas (yani İslâmî - Arap Cemiyeti)'nde tatbik edilen hükümlerden hareketle bunları, (içinde doğdukları cemiyetin maziden gelen bünyevî hususiyetleri ile karşılaştırarak) bir istikamet çizen hükümler olarak tefsir edip, bu istikametin mahiyetini açıklama ve değerlendirme faaliyetine girişirken, acaba kendiliğimizden bir gayretkeşlik mi gösteriyoruz, yoksa, böyle bir tefsire bizi zorlayan bünyevî vasıflar bizzat İslâm'ın kendisinde mi mevcuttur?

3 — *İslâmî Öz'ün resmî hukuka temel olabileceğine dair sosyolojik ve tarihî deliller :*

Böylece, daha evvel sıraladığımız sorulardan üçüncüsüne temas etmiş oluyoruz. Sorumuzu kısaca tekrarlayalım; acaba böyle bir tefsire müsait oluş karakteri İslâmın bizzat kendisinde mevcut mudur? Eğer mevcutsa, bu mevcudiyeti ispat eden sosyolojik ve tarihi deliller nelerdir ve şimdiye kadar niçin gerektiği nispette dikkate alınmış değillerdir?

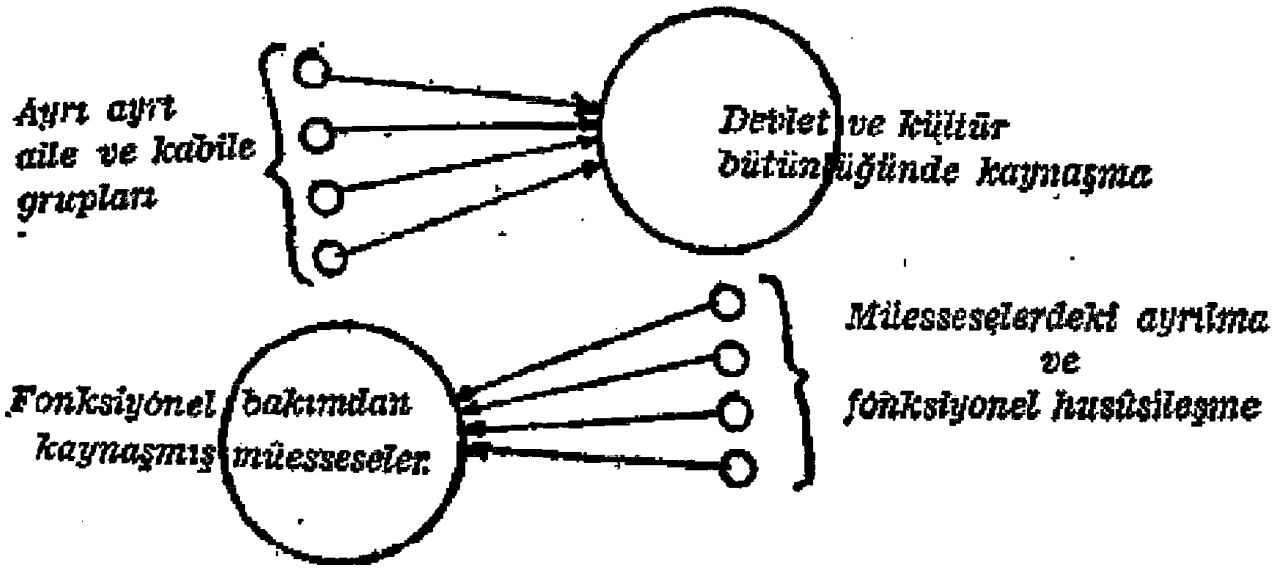
a). *Fonksiyonel ayrılma ve siyasî - kültürel bütünleşme zarureti :*

Hepimiz çok iyi biliyoruz ki, İslâm Peygamberi, içinde bulunduğu cemiyeti siyasî bakımdan bütünleştirme gayretlerine girişmiş ve bu sebeple hem dinî, hem de dünyevî liderlik fonkisyonlarının her ikisini de kendi üzerine almıştır. Fakat o, aynı zamanda, bu fonksiyonel kaynaşmışlık halini muvakkaten sürdürme zaruretini idrâk eden bir kimse olarak, istikbalin İslâm cemiyetlerinde bütün müesseselerde olduğu gibi din ve devlet müesseselerinde de bir fonksiyonel ayrılma ve spesializasyona geçişin zaruretini idrâk etmiş ve bu geçişi kolaylaştırıcı numuneleri de bizzat hayattaki davranışları ile tarihe mal etmiştir.

Acâba, böyle bir spesialize oluş imkânını kendi devrinde tam mânâsile gerçekleştirmediği için Hz. Muhammedi tenkid etmemiz doğru mudur? Elbette değildir. Çünkü o, fânî vücudu ile öyle bir tarihi devreye mensuptur ki, o devrede, dünyadaki büyük aile ve kabile guruplarının mevcudiyeti hissedilmekte ve bunların bir siyasî birlik ve kültürel bütünlük halinde kaynaştırılması zarureti mevcut bulunmakta, diğer taraftan birbiri ile kaynaşmış vazivette olan ve henüz ayrılıp spesialize olmamış bulunan müesseselerin ayrılıp hususileşmesi, kendi karakteristik fonksiyonlarını kazanması zarureti hissedilmektedir. Bu iki gelişme zaruretini 5 No.lu şekildeki gibi gösterebilmemiz mümkündür.

İslâm - Arap cemiyetinin dinî ve dünyevi lideri olan İslâm Peygamberini iki vazifenin birden aynı zamanda ifâsı işi beklemekteydi.

Bunlardan birincisi, dinin bütünleştirme vasfından yararlanarak kabileler arası kinleri yok etmek ve İslâm potasında devlet bütünlüğüne yol açacak bir kültürel ve siyasî kaynaşmayı gerçekleştirmek işiydi.



Şekil: 5

İkincisi ise, birbiri ile kaynaşmış halde bulunan dînî ve dünyevî müesseselerin birbirinden ayrı olması gerektiğini, fakat, fertler arası karşılıklı sevgi ve saygı esasını aşılayan birlik içinde hayatiyet prensibi'nin her iki müesseseyi içten ve derinden bağlayan bir iç kuvvet olduğunu hem dînî hem dünyevî lider olarak faaliyet gösterdiği hayat süresi boyunca ispat etmek işinden ibaretti.

İslâm Peygamberinin pekiştirici bir mânâ etrafında birleştirme ve fonkisyonel bakımdan ayrılma vetirelerinin işleyişini başlatma ve hızlandırma konusunda ne derece muvaffakiyetli bir lider olduğu hususu her türlü tereddüdün dışında kalan açık bir gerçektir. Parlak İslâm medeniyeti bu birleşmenin ve bu ayrılmanın gerçekleştiricisi olarak ebediyen dînî liderliğini ve hayatına inhisar eden terbiye süresi için ise dünyevî liderliğini ilân eden İslâm Peygamberinin başarısını ispat eden en açık delildir. Hz. Muhammed çok iyi biliyordu ki, dinin ideal olarak tanıyıp gösterdiği iyi davranışları halkın büyük ekseriyetine mal etmek sadece dînî müeyyidelerle başarılacak bir iş değildir. Çünkü, iyi

davranışları benimseyen ideal grup, reel'in kalabalığı yanında pek küçük kalabilir ve ideali hedef tutmanın faydasını ispat edemiyecek kadar ezilebilir. O halde, dinin telkin ettiği davranışlardan doğacak iyi neticelerin dünya hayatında ispatı dahi dünyevî müeyyidelere muhtaçtı. Bu ispatı yapabilecek fertlerin kendi ferdiyetlerini bir varlık olarak gösterebilmeleri için :

Bir taraftan ferdin cemaatvârî aile ve kabile hükmî şahsı içinde eriyip yok olmuş hüviyetinden sıyrılıp kendisine ait bir hüviyet kazanmak üzere onu, kendisine dinî ve dünyevî haklar ve mes'uliyetler yükleyerek Allahın ve devlet kanunlarının karşısında tek başına bırakmak,

Diğer taraftan, resmî hukukun ve dinî muamelât hükümlerinin özde ve mânâda taşıdıkları paralellik sayesinde iyi ve doğru davranışı hem Allahın, hem devletin teveccühüne ve himayesine lâyık göstererek ferdi iyiliğe ve doğruluğa teşvik ederken dinî ve dünyevî müeyyide ve mükâfatları (bir terbiyevî süre boyunca) bir arada kullanmak gerekiyordu.

İşte, İslâm Peygamberi kendi zamanının tarihi ve sosyolojik şartlarından doğan bu zorlayıcı tesirler altında :

1 — Devlet müessesine hayatiyet kazandırabilme hususunda dinî,

2 — Dinin devamını temin hususunda ise devleti,

vasıta kılmak suretile dinî ve dünyevî liderlikleri sırf kendi hayatına inhisar eden bir terbiyevî süre boyunca kendi şahsında birleştirmiş, fakat, dünyevî liderliği ile dinî liderlik vasfını hiç bir zaman birbirine karıştırmamıştır.

b) Bey'at müessesesi ve hilâfet :

Bunun en sarih delillerinden biri bey'at müessesesini getirmiş olmasıdır. Bir dinî lider olarak İslâmın özde ve

ruhta ihtiva ettiği hususiyetin dünya hayatı için getireceği faydaları ortaya koyduktan sonra bu prensiplere özde sadık kalarak dünyevî işleri de idare etmek üzere liderliğe namzet olduğunu öne sürüp bu hususta (kadınlar da dahil olmak üzere) bütün yetişkin fertlerin bey'atını (yani kendisine rey vermelerini) talep etmiş olması O'nun din ve dünya işlerini ayrı telâkki ettiğini göstermektedir. O dînî lider olarak hiç kimsenin reyine müracaat etmeksizin liderliğini ilân etmiştir. Getirdiği dinin îman ve i'tikat hükümlerini ve tevhîd âkidesini hiç bir devirde hiç bir reforma ihtiyaç hissettirmeyecek ebedî bir gerçek olarak öne sürmüştür. Buna mukabil, bu dinin dünyevî muamelât meselelerinde de bütünlük içinde sosyal varlık ve devamlılık kazanma esasına dayanan prensiplerine sadık kalarak, yani ruhta ve özde İslâmın çizdiği istikamete uyarak, fakat zamanın şartlarına göre değişen dünyevî kanunlar yaparak insanlara din hürriyeti içinde devlet hayatı vaad edip, seçilmeyi arzu etmekle ve seçilerek dünyevî liderliğe gelmekle, lâiklik esasını benimsediğini belli etmiştir.

Corci Zeydan, halife intihabının Cumhuriyet rejimindeki seçim usulünün aynı olduğunu, çünkü halifenin halk tarafından kayıtsız şartsız intihap olunduğunu belirttikten sonra, halifeye bey'at etmenin, bütün meselelerin idaresinde halifeyi vekil tâyin etmek demek olduğunu ifade etmektedir. O'na göre «Araplar bir emir'e bey'at ettikleri zaman âhidde (andlaşmada) paydar (yani sağlam) olacaklarına delil makamında olmak üzere ellerini o emirin ellerine koyarak alış verişte yapılan harekete müşabih (o harekete benzer) bir harekette bulunduklarından[90] halifeye bey'at, tıpkı bir bey akdi (alım satım andlaşması) gibi dünyevî

(90) Bk: Corci Zeydan, İslâm Medeniyeti Tarihi, cilt: I, sf. 166, Doğan Güneş Yayınları, No. 16.

münasebetlere has bir karakter taşımaktadır. Yine Corci Zeydan'a göre Hz. Ali ölüm yatağında iken kendisine «Hz. Hasan'a bey'at edelim mi?» diye sorduklarında, «Size bunu ne tavsiye ederim, ne yapmayınız derim» cevabında bulunmak suretile halifeye bey'atın, idare edilecek olan halkın kendi kanaatine göre kendi cumhurreisini seçme hakkını kullanma fiilinden ibaret olduğunu belli etmiştir. Mamafi, Corci Zeydan, hilâfetin babadan oğula intikalinin Muaviye tarafından başlatıldığını da şöylece belirtmektedir: «Muaviye diğer devletlere bakarak onlarda saltanatın irs tarikiyle intikal ettiğini görünce hilâfetin kendi nesline hasrını düşündü» [91].

Şu halde İslâm'ın aslında, dünyevî işlerin idaresinde halkın vekâleti makamından ibaret olan hilâfet, seçim esasına dayalı olan ve irsen intikal etmesi mümkün olmayan bir siyasî ve idarî makamdı. Dinî bakımdan halife olmak ise Allahın yeryüzündeki vekili olmak demektir ki, mutasavvıflara ve Kur'ana göre, bu vekâleti en büyük selâhiyet ve iktidarla ifâ eden Hz. Muhammedden başka bütün devirlerde bu makamı işgal eden fertler vardır ve bunlar zaman zaman Allahla vuslat hallerinde o makamın verdiği ilâhî kudreti kullanabilen kimselerdir. O halde, her iki nev'i hilâfetin Hz. Ali'nin şahsında birleşmiş olması bu hususta bir fikir karmaşıklığına düşmemize sebep olmamalıdır.

Nitekim Hz. Muhammed kendisinden sonra dinî bakımdan bütün ilmine vâris şahıs olarak çeşitli hâdislerinde yeğeni Ali'yi göstermiş, buna mukabil kendisi edebiyete intikal ettikten sonra yine O'nun koyduğu usullere uyularak yapılan seçim sonunda dünyevî liderliğe Ebubekir seçilmiştir. Ebubekir'in ve ondan sonra gelen dünyevî liderlerin halife ünvanını taşımaları bizi şaşırtmamalıdır. Çünkü halife, Al-

(91) Bk: Corci Zeydan, aynı eser, sf. 165.

lahın ahlâkı ile ahlâklanmış olan, Allahın yeryüzündeki temsilcisi durumunda bulunan insan demektir. Tasavvuf zevkini ve ahlâkını benimseyerek kendini ıslâh eden her insan halife olabilir ve tasavvuf görüşü açısından yer yüzünde aynı anda pek çok halife bulunabilir. Bu itibarla halifelik müessesesinin dînî hüviyetinin nasıl olup da siyasî bir hüviyetle birleşik bir mânâ taşır hale getirildiği hususu, başlı başına bir tarihi ve sosyolojik araştırma konusu teşkil edecek kadar önemlidir.

Corci Zeydan'a göre Abbâsi halifelerinin Mısır'da bulunan sonuncusu, Sultan Selim'le İstanbul'a gelip, halifeliği âlenen ve kendi rızasile Osmanlı hanedanına terk etmiştir. Yine Corci Zeydan'a göre evvelce cismânî bakımdan hükûmet etme iktidarını temsil eden Halifelik, zaten Hülâgû'nun Bağdadı istilâsından itibaren bu sıfatı tamamen kaybederek halifenin «vazifesi yalnız kendine müracaat eden hükümdarların memuriyetini tasdike münhasır olmak üzere bir nevi reisi -ruhânî hükmüne girmişti». Böylece, Sultan Selim, ruhânî reisliğin dünyevî liderler tarafından haksızca gasbı ihtimalini ortadan kaldırarak «bir insan bey'at veya veraset tarikiyle müslümanların riyasetine geçtiği için «İslâm Peygamberinin» ruhâniyyet ve mâneviyyatına halef olmak lâzım gelmeyeceğini ve siyadetin (yani efendiliğin), hâdimiyyetten (yani hizmetten) ibaret olduğunu meydana koyduğu için «İslâm âlemine büyük bir hizmette bulunmuştu [92]. Çünkü onun bu hareketi, dünyevî liderliğin hiç olmazsa liyakat esasına dayandırılmasını ifade ediyor ve İslâmın özündeki demokrasiye yeniden bir yönelişi temsil ediyordu. Fakat, o, aynı zamanda dînî liderliğe de (ehliyetini tasdik ettirerek) nail olma teşebbüsüne geçmiştir.

Ançak, Ayasofya camiinde bu maksatla toplanan mec-

(92) Corci Zeydan, aynı eser, sf. 163.

liste, Sultan Selim'in bu hususiaki istidadının ortaya konması ve halifeliğe mânen de hak sahibi olduğu hususunun tasdikine dair merasimle ruhânî bakımdan da halife ilân edilmesi, mânevî hüviyeti ile gerçekten böyle bir seviyede olduğunun herhalde hiç bir surette kat'i ispatını teşkil edemez. Etse de İslâmda ruhânî mertebelerin âleni olmayışı, bu ispatı zaten lüzumsuz ve hükümsüz kılar. Üstelik bu ruhânî mevkiin babadan oğula intikali de İslâmiyetle asla bağdaşacak mahiyette değildir.

Gerçi hilâfet, Sultan Abdülhamid'in hatıratında belirttiği gibi [93], Osmanlı Padişahlarının zaman zaman İslâm âlemine potansiyel bir kuvvet olarak dayanma imkânını bulabilecekleri ve İslâm topraklarını müstemleke edinmiş devletleri dahi tedirgin edebilecekleri bir siyasî dayanak rolünü oynayabilmiştir.

Fakat, 20 nci asrın şartları Abdülhamid devrinden çok farklıdır. Eğer, İslâm kültürüne sâdık kaldıkları için en kuvvetli oldukları zamanlarda bile hiç bir milleti istismar etmemiş olan İslâm milletleri, farklı kültür değerlerine sahip milletlerin muhtemel tecavüzlerine karşı bir bütün teşkil etmek zorunda kalırlarsa, müracaat edecekleri kaynaştırıcı kudret her halde, bundan böyle hiç bir zaman bir halifenin şahsiyetinden ibaret olamıyacaktır. 20 nci asır, bütün milletlerin bu derecede somut ve fânî olan birleştirici unsurların kaynaştırma kudretinden ilhâm alamıyacakları kadar mücerret (soyut) kültür değerleri etrafında organize olma temayülü gösterdikleri bir asırdır. O halde, İslâmın, birleştirici, kaynaştırıcı ve sosyal gelişmeye zemin hazırlayıcı mahiyette ve hâlâ diriliğini muhafaza etmekte ve edecek

(93) Bk: Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri, Sadeleştiren ve yayına hazırlayan: İsmet Bozdağ, Tercüman Gazetesi Tefrikası, No. 6-7, 13 Aralık 1974.

olan ölümsüz felsefî dururken, fanî ve müşahhas unsurların birleştirme gücünden medet ummak «herhalde demokrat ruhlu olması gereken 20 nci asrın ve daha sonraki asırların İslâm âlemi için, hiç bir surette tatminkâr olmayacaktır. Bu demokrat ruh ve onunla atbaşı giden lâiklik temayülü zaten İslâm felsefesinin milletlere örnek gösterdiği kendi öz malıdır ve Hz. Muhammedin sadece İslâm âlemine değil, bütün dünyaya bıraktığı en değerli sosyal mirastır.

c) *Medine Site Devletinin Ana - Yasası :*

Hayatta iken Medine Site Devletinin anayasasını müslim ve gayrimüslim hemşehrileri ile birlikte vaz etmek ve bu anayasada zaman zaman değişiklikler yapmak suretile de Hz. Muhammed din ve dünya işlerini birbirinden tamamen ayrı telâkki ettiğinin en bâriz delillerinden birini vermiştir. Profesör Hamidullah bu anayasa hakkında şunları yazmaktadır :

«Hz. Muhammed Müslimlere ve gayri müslimlere danıştı ve hepsi bir site - devleti halinde teşkilâtlanmak üzere Hz. Enes'in evinde toplandılar. Anayasa resmen bir kâğıda yazıldı. Bu metnin tamamının bize kadar gelmiş olması büyük bir bahtiyarlıktır. Bu vesika sadece ilk İslâm devletinin anayasası olmakla kalmamakta, aynı zamanda bütün dünyada yazılı ilk anayasayı teşkil etmektedir. Aristo, Konfiçyüs, Kavtiliya'nın çalışmaları, hükümdarlar tarafından vaz edilmiş anayasalar değildir. Bunlar sadece prensler ve siyasî ilimler talebeleri için öğrenim vasıtalarıdır. Aristo'nun yazmış olduğu Atina Anayasası dahi, bu site devletinin, daha ziyade tarihi bir tasvirinden başka bir şey değildir» [94].

Medine site devletine ait anayasa ise resmî ve siyasî

(94) Bk: Hamidullah, İslâm Peygamberi, Çeviren: M. Said Mutlu, İrfan Yayınevi, İst., 1967, sf. 122.

bir vesikadır ve 25 nci maddesinde din hürriyetini açık bir ifade ile şöylece dile getirir: «Benû Avf Yahudileri Mü'minlerle birlikte bir ümmet teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, Mü'minlerin dinleri kendilerinedir» [95].

Fakat, bir İslâm devletine tebaa olan gayri müslimlerin dinleri ne mânâda kendilerine aittir? Çünkü, henüz devletin siyasî hudutları içindeki çeşitli grupların birlik içinde hayatiyet prensibini sarsmasından doğacak mahzurlar o devirde ilmen ispat edilmiş değildir. Üstelik İslâm Peygamberi gayri-müslimleri de kendi topluluğuna alabilmek için tevhîd prensibinin sosyal faydalarını ispat mecburiyetinde olduğu bir siyasî liderlik devresini aynı zamanda dînî lider olarak yürütmek zorunda kalmıştır. O halde onun, kendi devletinin siyasî hudutları içinde vergi mükellefiyeti vazife ve şuurunu aşılamaktan, ırk ön yargısını terkettirme tatbikatına kadar, bütün icraatı ile, İslâmdan başka dinlere mensup olanların da sosyal muamelelerde tevhîd prensibine hiç bir surette aykırı düşmeyecek tarzda davranmalarını istemesi ve muamelâtın nizamlanması hususunda onları belirli konularda İslâmî hükümlere tâbî tutmuş olması pek tabiidir. O halde, Yahudilerin kendilerine ait olan (yani icrâda serbest oldukları) kendi dinleri ancak bütünlüğü bozmayan ibadet usullerine ve bunlarla ilgili mânevî tatmin hürriyetine ilişkin bulunmaktadır. Yoksa, muamelâtla ilgili sureleri Müslim tebaa için dahi, İslâmî öz'ün kuvveden fiile geçirilmesi maksadile, zamanın şartları icabı değiştiren bir dinin peygamberinin bir siyasî lider olarak başka türlü hareket etmesi beklenemezdi.

d) Hükmü değiştirilen muamelât sureleri:

İslâmiyette bazı hallerde muamelâtla ilgili meselelere ait Kur'an hükümlerinde dahi değişiklikler yapılmış ve ön-

(95) Bk: Hamidullah, aynı eser, sf. 132.

ceki bazı âyetler sonraki âyetlerle hükümsüz kılınmıştır. Bu durum, İslâmiyetin muamelât hükümlerini zamanın şartlarına göre değiştirme prensibini kabul etmiş olduğunu göstermektedir.

Nitekim, İslâmda poligami'den monogami'ye geçiş bu suretle vuku bulmuştur. Kadın hakları ile ilgili surelere bir göz atmak bu hususta kâfi derecede fikir verebilir. En Nisa Sûresinin 3 ncü âyetinde (bir erkeğin otuz kadınla dahi evlenebildiği) o zamanki Arap cemiyetine bu konuda bir hudutlama getiren şu hüküm vardır :

«Helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâh edin. Şâyet adalet yapamayacağınızdan endişe ederseniz, o zaman bir tane, yahut mâlik olduğunuz cariye ile iktifa edin. Bu (tek zevce veya cariye) sizin (Hakdan) eğrilip sapmamanıza daha yakındır» [96]. Daha sonraki 129 ncu âyette ise, bu konuda adalet sağlamanın imkânsızlığı şöylece belirtilmektedir :

«Kadınlar arasında adalet (ve musavat) icra etmenize ne kadar hırs gösterseniz asla güç yetiremezsiniz» [97]. Şu halde, bu âyet aslında monogamiyi getirmiş olmaktadır.

Gerçekten, mânevî sevgide eşitliğin sağlanması veya ölçülüp ispat edilmesi imkânsızdır. Aynı âyet bu hükümlerin vaz'ından evvel alınmış zevcelerin en az sevilen durumda olanından da hiç olmazsa büsbütün yüz çevrilmemesi mecburiyetini getirmektedir.

Madem ki, âyetler, zamana göre değişen hükümleri getirebilmiştir, şu halde, acaba, Kur'anın ebediyen hiç değişmeksizin korunacağını öne süren bir sûresini ve bununla

(96) Bk: Kur'ân-ı Hâkim ve Meâl-i Kerîm (Hasan Basri Çantay), İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1953, cilt: I, sf. 118.

(97) Bk: Kur'ân-ı Hâkim ve Meâl-i Kerîm (H. B. Çantay) cilt: I, sf. 145.

ilgili İslâmî inançları nasıl değerlendirmemiz ve ne gibi bir kıymet hükmüne bağlamamız gerekmektedir?

Nitekim, 15 nci sûrenin 9 ncu âyeti şu cümlelerden ibarettir :

«Kur'anı biz indirdik biz. Onun koruyucuları da şüphesiz ki biziz» [98].

O halde, gerçek İslâmî inanca göre Allah neyi, koruyacaktır? Hz. Muhammedin yaşadığı zamanın şartlarına göre indirilmiş muamelât hükümlerinin dış mânâsı itibarile ifade ettiği kaideleri mi ebedî nizamlayıcı olarak koruyacaktır? Böyle olsaydı, acaba Hz. Muhammed zamanında onların bazıları değiştirilir miydi? Keza böyle olsaydı, yâni Kur'anın (Allah tarafından) korunacağı vaad edilen hükümleri, sûrelerin sadece lafz kalıbı olsaydı, bazı âyetlerde *kat'î* ifadeler kullanıldığı halde, istikbalin cemiyetlerini de nizamlayıcı mahiyetteki diğer bazı âyetlere zamanın şartlarına göre yorumlanabilecek *elâstikî* ifadeler bahşedilir miydi? Nitekim bazı âyetlerde meselâ mâlî meseleler (zekâtın 1/40 olması gibi) son derece kati' ifadelerle nizamlandığı halde, diğer bazı âyetlerde zamanın şartlarına göre yorumlanmaya müsait esnek ifadeler kullanılmıştır. *Et-Tevbe* sûresinin 103 ncü âyeti, bu türlü, esnek ifadeli âyetlerden biri sayılabilir. Âyetin metni (H. B. Çantay'ın mealen tercümesinde, cilt I, sf. 269 da) şöyledir :

«*Onların mallarından bir sadaka al ki, bununla kendilerini* (günahlarından) *temizlemiş, bununla onları* (n hasenâtını) *bereketlendirmiş* (kendilerini muhlisler mertebesine yükseltmiş) *olasın*».

---

(98) Bk: Kur'ân-ı Hâkim ve Meâl-i Kerîm (Hasan Basri Çantay), İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1953, cilt: II, sf. 444.

Hasan Basri Çantay'ın, parantez içi ilâvelerle âyete verdiği iç mânâ, sadakanın münhasıran uhrevî mükâfat vasıtası olarak îfâ edeceği fonksiyonu ortaya koymaktadır. Halbuki âyetin son derece açık olan dış mânâsı, sadakanın hem *uhrevî*, hem de *dünyevî* bereketini ifade etmektedir. Zaten *bereket* kelimesi *Allah'ın ihsânı* mânâsına geldiği gibi, *bolluk* anlamına da gelmektedir. *Sadaka* kelimesinin ise, Allahın hoşnutluğu için muhtaç olanlar yararına yapılan her türlü iktisadî kıymet aktarmasını ifade ettiği bilinmektedir.

Sözü geçen âyetin, vergi kanunlarının, sosyal adaleti sağlama vasıtası olarak kullanıldığı XX. asrın mâlî mevzuatı ile *sadaka* kavramı arasında bir ilişki kurmamıza yarayabileceği muhakkaktır. Çünkü Allahın hoşnutluğu (Kur'anın bir çok âyetlerinde açıkça ifade edilen vahdet-i vücut gerçeği açısından ele alındığı takdirde) kulların hoşnutluğudur. Bu da ancak, alt - üst tezadını (yaşanılan asrın sosyal ve iktisadî şartlar itibarile) gidermeye muktedir olabilecek bir vergileme politikasını ifade eder.

Meseleyi XX. yüzyılın şartları bakımından ele almak istersek, sâbit nispetli İslâmî vergilerin ve hattâ İslâm Peygamberi zamanında esnek ifadeli âyetlerin getirdiği imkânlardan yararlanılmak suretile yürütülen mâlî tatbikatın bu günün problemleri açısından yetersiz olduğunu müşahade edebiliriz. Gerçekten, zenginin malından (ve sermayesinden) hasıl olan gelirin âdil bir vergileme ile temizlenebilmesi meselesi, artan gelir dilimlerine tekabül eden nispetlerin tâyini ve bu artan nispetlerin tatbikinden doğacak millî bereketin (millî gelir artışının) hesaplanması meselesidir. Bu da ancak (yukarı gelir dilimlerine çıkıldıkça artan) müterakki nispetlerle halledilebilecek bir meseledir. Çünkü, XX. asırda, sosyal tabakalaşma piramitlerinde müşahade edilen *sosyal mesafe* (yani tabandaki ve zirvedeki

ailelerin gelirleri arasında mevcut fark), VII. asrın tabakalaşma piramitlerindeki sosyal mesafeye nazaran çok daha büyük olmaya müsaittir.

Orta çağların tehlikelerle yüklü kervan ticaretinin yerini, modern ulaştırma vasıtalarile yapılan hızlı ve kârlı ticaret almıştır. Orta çağların küçük sanayi işletmelerinden farklı olarak, çağımızda, modern istihsal teknolojisini kullanarak ham maddeyi ve dolayısile nakit sermayeyi sür'atle mamûl madde haline çeviren ve seri halinde imalât yapan dev sanayi işletmeleri göze çarpmaktadır. Bu işletmelerin mâmülleri, modern ulaştırma teknolojisi sayesinde, en uzak yerlere dahi sür'atle sevkedilebilmekte, satılıp yeniden nakit sermaye haline dönüşebilmektedir. İktisadî sirkülâsyonda göze çarpan bu hacim ve sür'at fazlalığı, yukarı tabakanın gelirini arttırmakta ve piramidin yukarı kısımlarını, safrasını boşaltmaya mecbur kalan bir gemi gibi temizliğe muhtaç hale getirmektedir. Bu temizlik yapılmadığı takdirde, yukarı tabakanın elinde toplanan sermayenin hem gösteriş istihlâki ve sefahat yolile o tabaka mensuplarını mânen kirletmesi, hem de alt ve orta tabakaların azalan satın alma gücü dolayısile sürüm buhranlarının ortaya çıkması ve alt - üst tezadının işçi verimliliğini azaltması dolayısile de sermayenin *bereketsiz*' hâle gelmesi mümkündür.

O halde, *Et - Tevbe* sûresinin 103 ncü âyetinde belirtilen *temizleme* ve *bereketlendirme* zarureti, her devir için geçerlidir. Ne var ki, bu iki ameliyenin, XX. asır şartları bakımından gerçekleştirilebilmesi, VII. asrın sadaka (yani mâlî kıymet-aktarılması) tedbirleri ile (ve sadece bu tedbirlerle) mümkün olamaz. Zaten, çağımızda, alt gelir gruplarının vergi ödeme kudreti ile yukarı tabakadaki fertlerin vergi iktidarı arasında çok büyük bir fark olduğu bilinen bir gerçektir.

Bu gerçeği, iktisat ilmindeki *azalan nihai fayda* teorisi

ile gayet iyi izah edebilmek mümkündür. Gerçekten insanların gelirleri arttıkça nihaî gelir diliminin sağladığı tatminlerden doğan zevk ve fayda her artan dilimde gittikçe azalır. Alt tabakadaki düşük gelir sahibi ferdi, her gün ancak içeceği kadar (yani meselâ bir kova kadar) su tedarik edebilen bir fert gibi düşünelim. Bu fert, elindeki suyu, ancak susuzluktan ölmemek üzere içmek için harcamak zorundadır. Buna ilâveten ikinci bir kova suyu daha bulunan diğer bir ferdin, bu su ile yemek pişirmesi, üçüncü kovanın çamaşır yıkamaya, dördüncüsünün ev işlerine harcanması mümkündür. Bütün bunlara ilâveten bir kova daha suyu olan bir ferdin her gün bu beşinci kova suyu serinlemek gayesile bahçeye serpmesi beklenebilir. Çünkü, günlük su varidatı bu kadar fazla olan fert için beşinci kova su, hesapsızca harcanacak kadar önemsiz ihtiyaçlara tahsis edilecektir.

İşte, her kova suyun her gün iki litresini vergi olarak alan sabit oranlı bir vergileme, farklı sosyal tabakalardaki fertlerin günlük varidatı arasındaki fark az olduğu zaman âdil olabilse dahi, bu farkın çok olduğu hallerde adaletli sayılamaz. Çünkü beş kovalık su varidatı sahibinden her gün alınacak on litre suyun önemi çok azdır. Buna mukabil bir kova su varlığına sahip olan ferdin varidatından eksilecek olan iki litre (eksikliğine tahammül edilemeyecek kadar) hayatî önem taşıyan bir tatminin ortadan kaldırılmasını ifade eder. Meseleyi basitleştirmek için su misâlini ele aldık. Fakat, para geliri farklılıkları için dahi vergilemede adalet temini bakımından aynı hususa dikkat edilmesi gerekeceği tabiidir.

Kur'anın bazı âyetlerinde bundan ötürü *esnek* ifadeler kullanılmıştır. Yine bundan ötürü *Et-Tevbe* sûresinin 103 ncü âyetinde, adetâ bir plânlama söz konusu edilmiştir. Âyette peygambere sanki şöyle bir hitap dile getirilmiş ol-

maktadır : «Öyle bir vergi al ki, (yani vergileme politikasını o şekilde yürüt ki) hem üst tabakada biriken fazla servet, o fertleri mânen kirletip, israfa, tembelliğe, bencilliğe, kötü harcamalara ve sefahata sevketmesin, hem de alt tabakanın sosyal adalet yetersizliği dolayısile şevkini azaltıp, çalışma verimliliğini düşürmesin. Keza, bu vergileme üst tabakadan, lüzumundan fazla kıymet aktarılmasına da sebep olmasın ve yatırım yaparak iş imkânları yaratacak olan bu tabakaya mensup fertleri tamamen engelleyip, bu yoldan da millî gelirin bereketini azaltmasın.

Şu halde XX. asrın modern mâlî mevzuatı, *asgari geçim indirimi* ve *müterakkilik* gibi gelir vergisi tedbirleri iyi kullanıldığı takdirde, İslâmiyetin prensiplerini tam mânâsile yerine getirmekte başarılı olabilir. Bu başarıyı elde edebilen bir lâik mevzuat, lâik olmasına rağmen İslâmîdir. Çünkü, Kur'anın belki lafz kalıbına değil, fakat o kalıbın içinde yer almış olan vahdet âkidesinden ibaret öz'e uygundur.

Gerçi söz konusu ettiğimiz sûredeki hitap, yani *temizleyici* ve *bereketlendirici* mâlî tatbikatla halkı ıslâh etme emri, bir *peygamber* olan Hz. Muhammed'e onu bir *idareci* gibi dikkate alan bir emir halinde yöneltilmiştir. Fakat İslâm Peygamberi *dînî* ve *dünyevî* liderlikleri, kendi hayatına inhisar eden terbiyevî bir süre boyunca zaruri olarak kendinde toplamış olduğu için, yukarıdaki âyet, onu dünyevî liderliğe hazırlayıcı bir hitap olarak indirilmiştir. O halde, bu hitap, Kur'anda lâik anlayışın mevcut olmadığını mı göstermektedir? Bu soruya hiç çekinmeden *hayır* cevabı verilebilir. Çünkü, Eş - Şûra sûresinin 7 nci âyetinde (H. B. Çantay M. T., cilt II, sf. 834 de) şöyle denilmektedir :

«Şehirlerin anası (halkı)na ve etrafında bulunanlara, gelecek tehlikeleri haber vermen için ve hakkında hiç bir

şüphe bulunmayan o toplanma gününün dehşetiyle korkutman için sana böyle Arabça bir Kur'an vahy ettik.»

Diğer bazı âyetlerde bütün insanlığa indirilmiş bir hidayet rehberi olarak gösterilmesine rağmen, yukarıdaki âyette İslâm Peygamberi niçin Mekke ve civarındaki cemiyete rehberlikle vazifelendirilmiş olarak tanıtılmaktadır? Çünkü Kur'an hem vahdet âkidesini, sosyal gelişmenin temel faktörü olarak bütün cemiyetler için tanıtırken sabit bir sebep - netice münasebetini söz konusu etmekte, hem de bunun bütünleştirici bir inanç, bir âkide olarak evvelâ her cemiyetin kendi bünyesi içinde başlatılması zaruretine işaret etmektedir. Kur'ana göre Mekke şehri tevhîd âkidesini uhrevî ve dünyevî saadet ve refahın temeli olarak tanıtan İbrahim Peygamberin zamanında da mânevî temizliğin ve maddî bereketin intişarına sahne olmuştur. Aynı ilâhî âkide, İslâm Peygamberine de Mekke'de indirilmiş olduğu için, Kur'ana göre İslâm devletinin ve medeniyetinin parlayacağı, Mekke civarındaki (Medine dahil) bütün şehirler halkı tevhîd âkidesi tatbikatının gözle görülür semerelerinin müşahedesine imkân verecek bir pilot bölge gibidir. İslâm Peygamberinin, tevhîd âkidesini sosyal hayata tatbik eden bir idareci olarak Mekke ve civarındaki Arap cemiyetini bir pilot bölge gibi kalkındırmış olmasına rağmen, Kur'an bu kalkınmayı bir tabiat kanunu mahiyetindeki lâik bir temele, bir sebep - netice münasebetine oturtmaktadır. O kadar ki, vahdet âkidesine bunun Allahın emri olduğunu bilmeden uyan, böylece bir birlerini ıslâh ve birbirlerine yardım eden fertlerden kurulu cemiyetlerin, îmandan yoksun dahi olsalar, memleketlerinin helâk edilmeyeceği Hûd sûresinin 117 nci âyetinde açık bir şekilde ifade edilmiştir (Çantay, cilt I, sf. 343).

«Senin Rabbin, ehalisi birbirini ıslâh edip dururken de o memleketleri sırf şirk yüzünden helâk edecek değildi ya.»

O halde, Kur'anın Allah tarafından korunacağını vaad ettiği şey, tahrif edilmemesi bakımından Kur'anın lafz kalıbı olmakla beraber, her cemiyette ve her zaman, bir tabiat kanunu kat'iyeti ile, işlerliğini muhafaza etmesi bakımından da bu lafz kalıbının içindeki öz'dür. Bu öz'ün bir îman âkidesi olarak benimsenmediği memleketlerde ise ahalinin birbirini ıslâh temayülünün uzun süre muhafaza edilmesi güçleşmekte ve maddeci kültürler bundan ötürü, neticede mutlaka çöküntüye mahkûm olmaktadırlar.

Aslında, bütün sûrelerin özünde tevhid gerçeği vardır. Bütün mesele o sûrenin hangi sosyal şartlar altında belirli bir hükmü getirdiğini anlayabilmektedir. Bu anlayışa varıldığı takdirde Kur'anı okuyan fert, onun sûreleri ve âyetleri içindeki öz'ü okumuş ve böylece sûreye gerçek mânâda vukuf peydâ etmiş olur. Eğer, Kur'an bütün sosyal şartlar altında istikbalde de meydana gelecek muameleleri nizamlayıcı muamelât hükümlerini vaz etmiş olsaydı, onun bir kaç yüz sahifeye sığdırılması nasıl mümkün olabilirdi?

Nitekim, Kur'andaki bir benzetmeye göre, bütün denizler mürekkep olsaydı, böyle bir Kur'anın yazılması için kâfi gelemezdi. Hz. Muhammedin ve bütün peygamberlerin getirdikleri kitapların tahrif edilmedik durumda olan ilk şekillerinin sadece tevhid prensibinin, zamanın şartlarına ve sosyal dertlerine göre sunulmuş bir küçük numunesi olduğunu Mevlâna çok güzel izah ediyor :

«Hafız, Kur'anı bilerek okuyorsa Tanrının diğer kitabını (yani Kur'anın özünü, tevhîdi) niçin kabul etmiyor? Kur'an okuyan birine anlattım ki; Kur'an *Tanrının sözleri için deniz mürekkep olsa, bir misli de ona ilâve edilse sözler bitmeden denizler tükenirdi* (Sûre 18, âyet 109) buyuruyor. Kur'an elli dirhem mürekkeple yazılabilir. Bu, Tanrının ilminden (tevhîdden) bir işaret, bir parçadır ve onun

bütün bilgisi bundan ibaret değildir. Bir attar bir kâğıt parçasına ilâç sarsa, sen, bütün dükkân bunun içinde der misin? Bu, aptallık olur. Nihayet, Musa, İsa ve daha başkaları zamanında da Kur'an vardı. Hak kelâmı mevcuttu. Fakat, Arapça değildi» [99]. Şu halde sûrelerin lafz kılıfı içindeki vahdet, bütün zamanların ve mekânların sosyal dertlerine deva olsa da bizzat lafz kılıfı her asrın sosyal devası değildir. Fakat iç mânânın çözülmesi için bu kılıfın da aynen muhafazası gerekmektedir.

Mevlânâ, sûrelerin iç mânâsının dış mânâsından ne kadar farklı olduğunu bizzat kendi nasihatleri ile de belli etmiştir. Kur'andaki örtünme âyetlerine rağmen, Fih-i Mâfih'te, karısını başkalarından kıskanan ve normalden fazla kapanması hususunda aşırı titizlik gösteren bir şahsa şu nasihatı vermektedir :

«Meselâ bir ekmek al, koltuğunun altına koy ve insanların görmesine mâni ol. Eğer sen, *ben bunu insanlara vermeyeceğim, vermek şöyle dursun göstermeyeceğim bile* dersen, ekmek ucuzluğundan, bolluğundan sokaklara atılmış olsa ve köpekler bile onu yemese, sen böyle görülmesine mânî olmaya başlayınca, bütün insanlar onu görmek isteyip, senin arkanda dolaşır dururlar ve, *biz elbette, o sakladığın ve görmemizi istemediğin ekmeği görmek isteriz* diye, ya birini araya kor yalvarırlar, yahut da onu zorla almak isterler. Sen o ekmeği bilhassa, bir yıl yanında saklasan, göstermemek ve vermemekte aşırı gitsen, insanların da buna karşı isteği ve alâkası haddini aşar. Çünkü insanlar men edildikleri şeye karşı haris olurlar. Sen, ne kadar kadın'a *kendini sakla, örtün* diye emretsen, kendini gösterme arzusu onda o nispette fazlalaşır. Halkta da gizlendiğinden dolayı o kadını görmek temayülü o kadar artar. Şu halde, sen

(99) Bk: Mevlâna, Fh.-i Mâfih, sf. 123-124.

Böylece, Mevlânâ'ya göre, insan, kâinatın cevherini göremezse ve tevhîd gerçeğini idrâk edemezse, Kur'anın bütün muamelât hükümlerini okusa dahi onların iç mânâsını, (kâinattaki, tabiî ve sosyal ilimlerin de ortaya koyduğu gerçeği muayyen bir zamanın şartlarına göre bir nizam kurmak üzere, Kur'anın o hükümlerinde dile getirilmiş ve somutlaştırılmış bir öz halinde) göremez. Bu, vücut penceresinden, belki Kur'an gözlüğü ile kâinata bakabilir, fakat görmesi gereken şeyi fark edemez. Mevlânâ bu hususta da açıklama yaparak şöyle diyor :

«İki şeye güleceğim geliyor : Biri, zencinin parmaklarının ucunu siyaha boyaması, diğeri de bir körün dışarıyı seyretmek için pencereden başını dışarıya çıkarmasıdır. İşte onlar da tıpkı böyledirler. İç gözleri kör olanlar, bu vücut penceresinden başlarını çıkarırlar. Sanki ne görecekler?».

O halde, Mevlânâ'nın ifade etmek istediği gerçek, Kur'anın özünü göremeyenlerin, kâinatın ve insanın da özünü göremiyecekleri gerçeğidir. Böyleleri devlet kanunlarını hiçe sayarak vergi borcunu devletten kaçırıp, diğer taraftan namaz kılan, oruç tutan insanlardır ki, hakiki namazın tevhîd gerçeği karşısında eğilmek ve orucun, haksız egoizmin teşviklerinden uzak durmak olduğunu idâk edemezler. Bunun içindir ki, Hz. Muhammed başlangıçta dinsiz bir iktidarın da, iktidarsız bir dinin de dünya nizamının ve cemiyet hayatının ıslâhında tesirsiz kalacağını idrâk eden bir keskin zekâ olarak sosyal münasebetleri sadece uhrevî ceza ve mükâfata bağlamakla kalmamış, fakat, dünyevî kanunlarla da nizamlama ve dînî de devleti de (her ikisine birden temel teşkil eden) bir öz mânâ üzerine inşa etme kudretini gösterebilmiştir. Bu öz mânâ, tevhîd âkidesidir.

Bundan ötürü, tevhîd zihniyetinden mahrum bulunan diğer dinler söz konusu olduğu zaman devletin din hürriye-

oturmuş, iki tarafta bu görmek ve görülmek arzusunun rağbetini arttırıyor ve bununla da onu ıslâh ettiğini zannediyorsun. Bu yaptığın şey, fesatçılığın ta kendisidir. Onda eğer kötü bir işi yapmamak cevheri varsa, sen mâni olsan da olmasan da, o güzel yaradılışına, temiz ve iyi huyuna uyacaktır. Sen merak etme. Aklını, işini, gücünü karıştırma. Bunun aksine de olsa, o yine, kendi bildiği yolda gidecektir. Ona mâni olmak, muhakkak ki rağbetini arttırmaktan başka bir şeye yaramaz» [100].

Acaba, insanın, saklanılacak kadar kıymetli olan varlığı, dış görünüşü müdür? Mevlânâ'ya göre Kur'anın bir özü, bir cevheri olduğu gibi, insanın da bir özü, bir cevheri vardır. Hatta bütün kâinat (görmesini bilen için) bu cevherin dışlaşmış yüzüdür. Fakat marifet, Kur'anın da, insanın da, kâinatın da, iç yüzünü görebilmektir. İşte insanın, kâinatta neyi temsil ettiğini bilen kimse insandaki o cevheri (o iç yüzü) dıştan görür ve insanın fiil ve davranışlarından ortaya çıkan ahlâkında onu teşhis eder. Bu iç varlık, insanın hakiki varlığı ve ona ait güzellik de hakiki güzelliğidir. Bunu görebilen için, maddî örtüler hiç bir şeyi gizleyemez. Bunu göremeyen için de, maddî açıklık hiç bir ip ucu teşkil edemez. Mevlânâ bu gerçeği belirtmek üzere sözlerine şöylece devam etmektedir :

«Bu adamlar; *Biz Şemsettin Tebrizi'yi gördük; evet efendi, biz onu gördük* diyorlar. Ey ahlâksızlar; onu nerede gördünüz? Bir evin damı üzerinde duran deveyi görmeyen adam; ben iğne deliğini gördüm ve ona iplik geçirdim diyor» [101]. Şu halde bu insanlar Şems'in ancak dış kalıbını görmekte ve ona ahlâksızlık isnat etmektedirler. Eğer onun iç mânâsından haberli olsalardı ona nasıl dil uzatabilirlerdi?

---

(100) Bk: Mevlânâ, aynı eser, sf. 132-133.

(101) Bk: Mevlânâ, aynı eser, sf. 133.

tini korumaktan ibaret olan lâiklik fonksiyonunu ifâ edebilip edememesi hususundaki değer hükmü ile tamamen tevhîd dînî olan İslâmiyetin tâbi olduğu değer hükmü aynı değildir. İslâmın özünde ve temelinde zaten 20 nci asırda bütün resmî hukuk kâideleri ile tesisine çalışılan sosyal mânâda bütünlük idealinden başka bir sosyal ruh yoktur. Meselâ, sosyal adalet ve yardımlaşma mükellefiyetini sadece Musevilere tahsis eden, kölelik durumuna düşmeyi sadece Museviler için men eden ve daha bir çok hükümleri ile ırk ayırımı esasına dayanan bir din hüviyetini taşıyan Musevilik, veya Ahdi Atik'in bir belâ olduğunu ilân eden, fakat onun yerine geçecek hiç bir yeni sistem getirmediği için her Hıristiyan millete ait başarı kazanmış sistemi, görüşü ve felsefeyi Hıristiyanlığa mal etmekten başka bir programa sahip olmayan Hıristiyanlık veya insanlığı kastlara ayırarak parçalayan ve tenasüh âkidesine dayandığı için daha evvel dünyaya gelip fena ameller yapmış bir şahsın bu fena amelleri dolayısile fakir olarak dünyaya döndürüldüğü esasını vaz eden ve her türlü ictimai yardımlaşma tatbikatını men eden Hindu dininin 20 nci asrın modern resmi mevzuatı ile sağlanmak istenen hedefleri hedef olarak öteden beri benimsemiş ve tahrif edilmemiş dinler olduklarını iddia edebilmeye imkân var mıdır? [102].

B) Soyut İslâmî Öz ve Somut Resmî Hukuk

O halde, İslâmın bizzat kendisinde mevcut olup, ona her devrin resmî hukukunâ temel teşkil edebilecek bir iç kuvvet kazandıran karakteristiğin İslâm Cemiyetleri ile İslâmın dışında kalan cemiyetler arasında lâiklik' açısından bir fark yaratıp yaratmadığı sorusuna vereceğimiz cevap,

(102) Mirza Beşirüddin ve Mahmud Ahmed, İslâmiyet ve Yeni Dünya Nizamı, çeviren: Şinasi Siber, Ayyıldız Matbaası, 1959, Ankara, sf. 53-62.

böyle bir farkın mevcut ve İslâm Cemiyetleri lehine olduğu cevabıdır. Çünkü, İslâmın temelini teşkil eden âkide 20 nci asır mevzuatının bütün ileri cemiyetlerde ruhunu ve mânâsını teşkil eden âkide ile aynıdır ve bundan ötürü resmî kanunların bu dinî âkidenin ışığını tam mânâsile aksettirebilmek için sosyal ihtiyaçlara göre zaman zaman İslâmın gösterdiği istikamette değiştirilmeleri hem devletin lâiklik fonksiyonunu ifa edebilmesi hem de Kur'anın özüne sadık kalınmış olması bakımından menfi değil, bil'akis müspet değer hükümlerine yol açabilecek bir icraattır.

Netice itibarile, bütün bu izahlardan sonra İslâmiyetin niçin evrensel olma iddiasında bulunduğu da açıklığa kavuşmaktadır. Haçlı zihniyetini taşıyan batılıların taraf tutmalarına karşılık, Hz. Muhammed hepsini kendi topluluğuna alan kıymet hükümleri öne sürmüş ve tarafsız bir şahsiyet olarak, kendisini anlayabilen bütün gönüllerde yer tutmasını bilmiştir. Onun kurduğu din, doğduğu topraklar üzerinde sonu gelmez gibi görünen bir kavim ve kabile dâvâsı, anarşik bir siyasî çevre ve koyu bir cahiliyet ile karşılaşmıştır. İslâmiyetin otorite ve nizam ihtiyacını temine koyulması ve siyasî müesseseye el atması bu ihtiyaçtan doğmuş ve hayırlı neticeler vermiştir.

IV

NETİCE

Şu halde, İslâmiyetin getirdiği ışık, onun özünde mevcut olan tevhîd (yani bütün kâinatın ve insanlığın Allahı aksettiren tek bir bütün teşkil etmesi fikri) siyasî hayata nüfuz ettiği zaman resmî hukuku anarşiye sürüklemek şöyle dursun, milletlerarası sulhün dahi gerçekleşmesine hizmet edebilecek karakterde olduğu içindir ki, dînî ahlâkla mücehhez devlet adamlarının siyaset sahasına da nüfuz edip zamanın şartlarına göre resmî hukuku inşa edip değiştirebildikleri İslâm medeniyeti çağı, dînî ahlâkın siyasete bir taassup ve tecavüz halinde nüfuz etmediğini, istenerek ve beğenilerek dahil edildiğini gösteren bir çağ olmuştur. Hz. Muhammed hiç bir zaman İslâm olmayanların dinine zorla tecavüz etmemiş, fakat çeşitli memleketlerdeki İslâmların dînî hürriyetini ellerinden almak isteyenlere karşı harp etmiştir. Yoksa, Müslüman düşmanı batılıların ve yarı cahil kimselerin iddia ettikleri gibi İslâmiyette asla taassup ve tecavüz yoktur. Bu husus bir çok batılı yazarlar ve düşünürler tarafından da ifade ve itiraf edilmiştir [103].

Ne var ki, Hıristiyan yazarların dînî taassubundan başka siyasî bir taassup da İslâmiyete çamur sıvama gayesini

(103) Meselâ Bk: Joun Davenport, Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerîm, Âmedî Matbaası, İst., 1928, çeviren: Rıza Doğrul

bir hedef olarak benimsemiştir. Kasdettiğimiz siyasî taassup, düşünce ve çıkarını sadece madde ve menfaatte arayan, bu yüzden İslâmın mânevî değerlerini hor gören materyalist taassuptur. Bu düşünce çığırını taassup olarak vasıflandırmamızın sebebi, maddî görüşleri mutlak olarak hakikat, buna aykırı görüşü bâtıl telâkki etmelerinden doğan bir düşmanlık gütmeleridir.

İşte, gerek dînî ve gerek siyasî taassuba karşı korunmak için alınacak tedbir lâikliktir. Lâik bir nizam kurulduğu takdirde insanlığı en fazla yükseltebilecek, birleştirebilecek ve düşmanlıkları yok edebilecek, ahlâkiyat İslâm ahlâkiyatıdır. Kur'ana göre bu ahlâkiyatı tebliğ eden Hz. Muhammed, bundan ötürü bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. Nitekim Sorbon Profesörlerinden Regis Blachére bu ifadeyi sarih olarak neşretmektedir [104]. Şu halde Kur'anın Arapça indirilmesi sadece bu lisanın her türlü izahları yapmaya müsait (mutasarrıf) bir lisan olmasından dolayıdır. Yoksa bütün âlemî tevhîd âkidesinde birleştirme hedefini güden Kur'anın Araplara mahsus bir din vaż ettiğini ileri sürmek safdillik olur.

İslâmın, dînî mahiyetteki ahlâkiyatından yani fiil, hareket ve münasebet tarz ve şekillerinin tâbi olduğu hükümlerden devlet kuvveti ile müeyyidelenmiş olanları hukuku vücuda getirir. İ'tikâdî mahiyetteki Kur'an hükümleri ise Kur'anın vicdanla ilgili olan (tamamen mânevî) kısmıdır. Şu halde, İslâmda Fıkıh adını alan hukukun, tevhîdi telkin eden İslâmî ahlâktan ayrı bir yeri ve mahiyeti yoktur. Geçmişte böyle olduğu gibi bu gün de böyledir. Çağımızda da sosyal bir nizam olarak hukukun bu mânâda İslâmî ahlâktan ayrı ve kendine has bir mevcudiyeti yoktur.

---

(104) Bk: Regis Blachere, Türkler ve Müslümanlık, çeviren: İsmail Hami Danışmend, Okat Yayınları, İstanbul 1959.

Mamafi, bu günkü ihtiyaçlar ve bunları doğuran realiteler tamamile değişmiştir. İslâmda şu bir kâidedir ki, zamanın değişmesi ile dinin amel ahkâmı (yani muamelât hükümleri) de değişir [105]. Din ile devlet münasebetleri ise İslâm dininin i'tikâdî hükümlerinden olmayıp, sırf amelî ahkâmındandır (yani muamelât hükümleri arasındadır). Başlangıçtan beri din ile devlet, bazı şartlar altında (Suudi Arabistan, Cezayir, Fas ve Tunus'da olduğu gibi) birleşmiş ve birleşik gitmiş olabilir. İslâmiyette din ile devletin birleşmesini icap ettiren, hatta devletin tamamile dinî bir mahiyet almasını emreden hükümler bulunabilir. Madem ki diyoruz, bu hükümler i'tikâdî değil, amelîdir ve madem ki dinin amelî hükümleri (dine ait özün korunabilmesi için) zamanın ve hayat şartlarının değişmesile değişir, o halde, geçmişte olduğu gibi bu gün de din ile devletin birleşmesi lâzım gelmez. Çünkü zaman ve şartlar değişmiştir. Binaenaleyh, değişen zamanın ve hayat şartlarının icabına göre hareket etmeye, dinin her ameli meselesi gibi bu meseleyi de sosyal realitenin şartları altında mütalâa ve halletmeye mecburuz demektir.

Fakat, acaba bütün bu izahlarımızdan çıkarılması gereken netice, (İslâmın özünde zaten lâiklik olduğu cihetle) dünya işleri ile inanç meseleleri arasındaki ayrılığın mahiyeti icabı, idarecilerin dindarlık vasfından mahrum olmalarının hiç bir mahzur teşkil etmeyeceği hususu mudur?

Bu soruyu ortaya atarken *dindar* kelimesi ile sadece İslâmın özüne (yani tevhîd âkidesine) sâdık olma hususunu kastediyoruz. Yoksa, namaz ve oruç gibi ferdî ibadetlere ve

---

(105) Bk: Mecellei Ahkâmı Adliye Matbaa Osmaniye, İstanbul, 1308, sf. 27, Madde: 39. «Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz»; keza bk: Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İst., 1973.

bunların bilhassa şekle ait özelliklerine (ibadet ihlâsını arka plâna atarak) titizlikle bağlılık gösterme halini, dindarlığın sadece tatbiki teferruatı olarak kabul ediyor ve bu türlü dindarlığın cemiyet menfaatlerini doğrudan doğruya alâkadar etmekten ziyade, ferdî vicdanları ilgilendirdiği kanaatini taşıyoruz. Hatta, bu teferruata ait şeklî özelliklere fazla önem verilmesinin (tevhîd dînî olmasına rağmen) İslâm dinine mensup kütleleri, İslâm Peygamberinin asla uygun görmediği tarzda, çeşitli mezheplere bağlı guruplar halinde parçalanma durumuna düşürdüğü fikrini de taşıyoruz.

Sorumuzun mahiyetini bu şekilde açıkladıktan sonra, ona vereceğimiz cevap, bir bakıma «evet», bir bakıma «hayır» cevabı olabilir. Mamafi, bu cevapların her ikisinin de aynı gerçeği dile getireceğini ifade edebiliriz.

Soruya evet cevabı verilebilir ve devlet veya idare adamlarının dindar olup olmamalarının dünya işleri bakımından farketmeyeceği belirtilebilir. Çünkü sosyal ilimler zaten, ictimaî hayatiyetin birlik prensibinde olduğu gerçeğinin ispatında o kadar büyük bir başarı elde etmişlerdir ki, kendilerini o ilimlerle techiz etmiş olması ve yine müspet ilimlerle yetiştirilmiş bir mütehassıs elemanlar kadrosu'nu istihdam etmesi gereken idareciler sadece ilmî hakikatlere sâdık kaldıkları ve bu vasfı kendi yardımcılarında da görebildikleri takdirde aynı zamanda İslâmın özüne sâdık kalmış olacaklar ve böylece dindar olup olmamaları önemsiz telâkki edilebilecektir.

Fakat, şu noktanın da dikkatten uzak tutulmaması gerekir; insanın ilimle teçhiz edilmesi başka şey, ilmi cemiyet hayrına kullanması başka şeydir. Kendisi belirli bir sahada yetişmiş ve başka sahaların uzmanları durumunda olan kimseleri de emrinde kullanabileceği bir mevkie gelmiş bulunan bir idareci, aynı zamanda tevhîd âkidesine îman et-

miş bir dindar ise, müşahhas (somut) vak'alarda ve misâllerde gizli olan soyut gerçeği hem ilim yolile idrâk eder, hem de ettirebilir. Bilgisini, grubuna veya şahsına ait menfaatleri lehine istismar edemez. İlim adamına ve ilimle mücehhez siyaset ve idare adamına yakışan bir asilâne tarafsızlık, inkılâpvarî ilmî ilerlemeleri sahneye koyan yirminci asrın, aydın sınıfa yüklediği şerefli bir mecburiyettir. Çünkü yirmici asır, bir çok meselelerde hangi tedbirlerin doğru, hangilerinin yanlış olduğu hususunun ancak ihtisas erbabı aydınlar tarafından anlaşılabileceği derecede giriftleşmiş teknoloji ve ileri ekonomi cemiyetlerinin göze çarptığı bir asırdır. Halkın büyük ekseriyeti, ilmini kötüye kullanan ihtisas erbabının işbirliği ile pekâlâ aldatılabilir, gruplar ve milletler istismar edilebilir. Kanunların elâstikiyetinden faydalanan kötü niyetli hâkimler tarafından, halkın mahkemeye itimat motifi yok edilebilir ve en büyük, en kudretli birleştirici faktör olan hukuk, işe yaramaz hale getirilebilir. Bu durumda, sadece ilim sahibi olmak, hatta tevhîd prensibinin ilmen doğru kabul edildiğini bilmek yetersiz olup, o prensibe gönül vermiş olmak lâzımdır ki, bu vasıf ancak gerçek mânâda dindarlıkla elde edilebilecek bir vasıftır.

Diğer taraftan, tevhîd prensibine ilimden mahrum ferdin gönül vermesi ve böylece gerçek mânâda dindarlık vasfına kavuşması da, ancak o ferdi (şahsen) mânevî tatmine ulaştırabilse dahi, bundan cemiyetin sağlayacağı istifâde az olacaktır. Aynı prensibi ilmî gerçeklerde görüp kavrayan, fakat kendi şahsı veya grubu ile ilgili menfaâtı söz konusu olduğu zaman o prensibin ilmî hakikatını görmemezlikten gelebilen (imândan yoksun) ilim adamlarının ve idarecilerin tevhîd gerçeğini çeşitli realite parçalarında müşahade etmelerinden de bir fayda hasıl olmayacaktır.

Şu halde, birlik içinde hayâtiyet gerçeğini, ilmî olarak izah ve ispat edebilen *mü'min ve aydın* fert, İslâmî âkidelere göre bütün halkın bey'at etmesi (yani idaresi altına gir-

mek için kendisine muvafakat etmesi) gereken öyle bir *tabiî liderdir* ki, onun idaresi aynı zamanda halka tevhid prensibinin faydalarını izah ve ispat ederek öğreten bir idaredir ve o fert, kendisi de adetâ din öğreticisi durumunda bulunan ve kendi şahsında (lâik bir idare içinde iken dahi) *gayri-resmî* dinî liderlik ve *resmî* idarecilik vasıflarını birleştirebilen bir kimsedir.

İşte, Hz. Muhammedin İslâmda ruhbanlık olmadığını, yani ruhbanlığın bir makam ve müessese olarak İslâmiyette bir yeri bulunmadığını belirtmesi, buna mukabil, her türlü ilmî faaliyeti alabildiğine teşvik etmesi bu yüzdendir. İslâm Peygamberi çok iyi biliyordu ki, İslâmın özü, bütün ilimlerin çeşitli yollardan ispat edecekleri bir prensiptir. O halde, onu ispat edebilen ve bizzat kendisinin aşırı egoizmini tevhîd gerçeğinde yok edebilen fert, siyasî lider de olsa, onun kurduğu lâik idare, aslında İslâmın özüne tam mânâsile sâdık bir idare olacaktır.

Bundan ötürü, Kur'anın bir çok âyetlerinde, insanın kendi kitabını okumaya bizzat kendisinin yeterli olduğu belirtilmiştir. Bu kitap, bütün kâinattır ve bu okuma ancak ilimle mümkündür. İnsan, (eğer muktedir olabilirse) onu Hak olarak genel hatlarile yazan ve kul olarak okuyan küllî beyne dahil olduğunu idrâk eder ve bu dünyadaki faaliyetlerinde işin âhîrine varmadan (yani sonuna erişmeden) evvel kendi kitabını okur. Gerçi Kur'anda bu okuma fiilinin âhîriyette vuku bulacağı bildirilmiş ise de, tasavvuf ehli, ahiret kavramına sadece fizikî ölümden sonraki hayatı değil, dünyadaki fiillerin dünyada verdiği, âhirdeki (yani işin sonundaki) neticeleri de dahil etmektedirler. Nitekim Mevlânâ, Fih-i Mâfih'de, âhiret ve âkibet (işin sonu) kavramlarını, fizikî ölümden önceki ve sonraki hayatı ayırt etmeksizin aynı anlamda kullanmaktadır [106].

---

(106) Bk: Mevlâna, aynı eser, sf. 158-159.

Şu halde, tasavvuf açısından, insanın kendi kitabını işin âhirinden evvel okuyabilmesi ancak ilimle olur ki, bu ilim de sadece fizikî ve sosyal ilimlerden ibaret olmayıp, aynı zamanda «kendini bilme» ilmidir. Böyle bir ilmî seviyeye sahip birer hakikî mü'min durumunda olmayan kimselerin kendi kitaplarını okuyuşu, ancak işin sonunda, zarara uğradıktan ve cemiyete de zarar verdikten sonra vuku bulan bir okuyuştur.

İşte, hemen her devirde ve her cemiyette insanların maddî menfaate tapanlarının nüfusun önemli bir kısmını teşkil ettiği bir gerçek olduğuna göre, bütünlüğü bozan zararlı hareketleri yapanların terbiye olmaları için (hele bu fertler birer idareci ise) işlerin sonunu idrâk etmelerini beklemeye hiç kimse tahammül edemez. Bundan ötürü lâik kanunların müeyyidelerini kullanmak zarureti en kaçınılmaz bir zarurettir. Fakat, kanun koyucu da, kanunu tatbik eden icracı ve icraattaki ihtilâfları halle memur edilen hâkim de insandır. Eğer bunlar, sadece dış görünüşleri itibarile insan durumunda iseler, ezilen mazlum fertlerin adalet ihtiyacının garantisi ne olacaktır?

Şu halde, idarecilerin tevhîd akîdesine gönülden bağlı birer müvehhit (yanî tevhîd ehli) olarak terbiye edilmiş olmaları bundan ötürü son derece faydalıdır ve lâiklik prensibine de asla aykırı değildir. Bu durumdaki idareciler ilme saygılı ve bilgili oldukları nispette fiilen dînî lider durumuna geçmeye (yani tevhîd âkidesinin gerçekliğini ilmen görüp göstermeye) muktedir kimselerdir. Onların ne imam cüppesine ve ne de sarığa ihtiyaçları yoktur. Fakat yaptıkları iş, namaz ve orucun usul ve kâidelerini öğretmekten çok daha önemli olan tevhîdin gerçekliğini ispat edebilme ve dolaylı şekilde öğretebilme işidir. Bu ispatı çeşitli sahalarda ilmî izahlarla yapabilecek mütehassıs fertleri etrafına toplayan ve icraatının gerekçelerinin haklı olduğunu ortaya koyabilen siyasetçi veya idareci fert, işgal ettiği mevkide

kalmak üzere yeniden o mevkie getirilme ve oraya lâyık görülme konusunda hiç bir ihtirasa sahip olmasa da milletin itimâdına lâyık olmuş ve iş başında kalması hususunda millî desteği kazanmış durumdadır. Yüksek mevkilere geçmek için birbirleri ile mücadele eden menfaatçilerin değil, fakat bu türlü idarecilerin iş başına getirildiği memleketlerde seçmen kütlesi, kendisine lider olarak seçmek istediği müvehhid ferde (veya fertlere) davranışları ile sanki şunları demek isteyecektir :

«Bütün cemiyetin dert ve ızdırabını (bir küllî beyin gibi) hisseden ilim, adalet ve îman sahibi idareci,' ey dünyevî liderliğini ifâ ederken, bize tedbirleri ile, İslâmın özünün gerçekliğini ispat edebilecek ve böylece aynı zamanda en mükemmel bir mânevî lider gibi vazife görecek kemâle ermiş insan, ey, dindarlığı lâikliğine ve lâikliği dindarlığına gölge düşürmeyen hakiki mü'min, sana uygun gördüğümüz mevkie geçmek ve onu muhafaza etmek hususunda en ufak bir ihtirasa sahip olmadığını bildiğimiz halde (ve zaten buna emin olduğumuz için), seni seçmemize, imkân vermeni istiyoruz. Çünkü, senin aydınlatışınla biz, bütün icraatın sırasında, sana öylesine bağlı ve senden başka bütün kaynaklardan gelecek tesirlere karşı öylesine kendimizi örtürücü bir duruma geldik ki, senin sözlerinden ve sözlerine uygun düşen icraatından edindiğimiz müspet tesirler, mânâ rahimi halinde olan dimağlarımıza ve kalplerimize *Allah, millet, vatan* ve *ilim* aşkı telkin eden birer mânevî tohum gibi serpildi. O tohumların gelişmesi ile her birimizden (hayırlı evlâtlar gibi) en iyi faaliyetler doğacak ve biz, senden (ve senin gibilerden) başka, bütün tesir kaynaklarına karşı örtülü kalan ve teaddüdü zevcatı (poligamiyi)' bu mânâda, dört grup halinde sana bağlılığımız olarak anlayan temiz zevceler gibi olacağız.

Ey, âdil ve dürüst icraatı ile bizlere Kur'anın iç mânâsını öğreten gerçek mü'min, ey, kadın da erkek de olsa, ha-

kiki er kişi olan fert, bizler, kadın da erkek de olsak, dört zevceyi temsil eden ve gelip geçici olmayıp meşruluk sıfatından da hiç bir zaman ayrı düşmeyen Allah, millet, vatan ve ilim aşkımızla senden gelen tesirlere kalplerimizin ve dimağlarımızın bütün mahremiyetini açmış olan kimseleriz [107].

---

(107) Aslında bu dört grubun tek'e irca edilmesinin ve tek zevceyle yetinilmesinin Allah'ın isteğine uygun olduğu hususu, Kur'ân'ın En Nisâ sûresinde belirtilmektedir. Böylece Kur'ân, hem dış mânâsı itibariyle monogomiyi (tek kadınla evlilik müessesesini) getirmekte, hem de vatan, millet ve ilim aşklarının aslında Allah aşkından başka birşey olmadığının idrâkine varılmasını, yani dört grubun teke inmesini istemektedir. Bu bir idrâk işidir ve bu idrâk vatan, millet, ilim kavramlarından Allah kavramına, vahdet prensibinin gösterdiği yoldan vukubulan manevî bir gidişle mümkün olur. Bu manevî gidiş sonunda insan, ilmin de bir nevî Allah vuslatı olduğunu anlar. Nitekim Yunus Emre, bu gidişi gerçekleştirme hususundaki iştiyakını dile getirdiği bir şiirinde gönlüne gerçek vatan'ın (yani Allah'ın) muhabbeti dolduğunu belirterek söze başlayıp, o gerçek vatana mânevî bir seferle (bir idrâk yolculuğu ile) gidip, ona ulaştıktan sonra, artık ondan geriye dönüş (yani tekrar idrâksizliğe geçiş) olmayacağını şu mısralarla ifade etmektedir:

Düştü gönlüme hübbül vatan
Gidem hey dost deyi deyi
Anda varan kalır heman
Kalam hey dost deyi deyi...

Mamafi, asıl menşeinin ve dolayısıyla gerçek vatanının, gerçek milletinin ve ilminin Allah kuvvesinden ibaret olduğunu herkesin idrâk edebilmesine imkân olmadığı içindir ki, insanların en büyük ve ebedî bağlılıklarını Allah'a, vatan'a, millet'e ve ilim'e yöneltmiş olma durumlarına göre bu dörtlü tasnifle ele alınmaları zarureti vardır. Kadına veya erkeğe duyulan sevgi gelip geçici olduğu ve bazen meşru olmamak vasfına da bürünebildiği için, bu dört grup, Kur'ân'da beş'e çıkarılmamıştır. Bu şiirde Yunus'un coğrafî mânâda vatan sevgisini hor gördüğü de zannedilmemelidir. Tam tersine olarak insan, evvelâ millet, vatan ve ilim aşkına müptelâ olmamışsa, bu mukaddes ve müşahhas değerlere sadakatini ispat edememişse, mücerret Allah âşkına zaten lâyık değildir ve gerçek vatan'a manevî bir idrâkle sefer yapabilmesi de çok güç, hatta imkânsızdır.

Kur'anda örtünme emrini dile getiren ve mü'min kadınların ziynet yerlerini kapatmaları hükmünü ihtiva eden sûrenin (Sûre 24, âyet 31) hakikî mânâsını ancak senin sayende kavradık. Hepimizin mânen sana zevce olduğumuzu ve senden başka kaynaklardan gelecek tesirlere örtülü olması gereken *gerçek mânâda ziynet yerlerimizin de dimağlarımız* ve gönüllerimiz olduğunu anladık.

Ey, tevhîd bilgisinin ve onu teyit eden müspet ilminin nurları ile kalplerimizi aydınlatan ve gönüllerimizin derinliğinde vaktile bizi kin ve ihtiras alevleri ile yakmış *haksız menfaat* cehennemimizi (güneş ışığına mâruz bir mum gibi) sönükleştiren müvehhit, senin tevhîd ve ilim güneşinden yayılan nurla, kin ve ihtiraslarımızın mânâsızlığını anladık. Bunu anladığımız andan beri, İslâm Peygamberine ait bir hâdisin de iç mânâsını anlıyor ve cehennemden tevhîd ehli mü'mine hitaben yükselen ve onun ilminin nuru ile sönme isteğini dile getiren yalvarışın ne demek olduğunu kavrayabiliyoruz. Lütfen *sendeki ilm ve tevhîd güneşinin* ışınlarına hepimizi mâruz bırakmak üzere, o yüksek mevkie geç ve *orada kal ki*, alacağın tedbir ve kararların ve bütün icraatının tesirleri ile Allah aşkı, vatan ve millet sevgisi ve ilim iştiyakı halinde kalplerimize ve dimağlarımıza nüfuz edebilmen mümkün olsun.

Bu dört gruba dahil fertler olarak, senin aydınlatmalarınla ateşi sönükleşen kendi gönüllerimizdeki ihtiras cehennemlerimizden, her birimiz, işte bunun için sana sesleniyor ve bir hâdisi tekrarlıyarak diyoruz ki;

«Ey mü'min, gir. Senin nurun benim ateşimi söndürdü» [108].

---

(108) Bu hâdis için bk: Mevlâna, Fihr-l Mâfih, sf. 194.

BİBLİYOGRAFYA

(KİTAPLAR VE MAKALELER)

AYNÎ, Mehmet Ali : Tasavvuf Tarihi, Vatan Matbaası İstanbul, 1924.

ARABÎ, Muhyiddin-î : Füsus ül Hikem, Çeviren; Nuri Gençosman, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1964.

ALTINDAĞ, Şinası : Osmanlılarda Kadıların Selâhiyet ve Vazifeleri, VI. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1967.

AUSTRUY, Jacques : Kapitalizm, Marksizm ve İslâm, Çeviren; Agâh Oktay Güner, Hulbe Yayınları, No. 3, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1974.

BAŞGİL, Ali Fuat : Din Nedir ve Din Hürriyeti, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1954.

BARANSAL, A. : Gayri Resmî Guruplar ve Liderlik, «Organizasyonların beşerî yönü» kitabın içinde, Cilt I, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul, 1966.

BEŞİRÜDDİN Mirza - Ahmet Mahmud : İslâmiyet ve Yeni Dünya Nizamı, Çeviren; Şinasi Siber, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1959.

BİNNEBÎ, Malik : İslâm Dâvâsı, Fr. Çeviren; Ergun Göze, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1967.

BLACHERE, Regis : Türkler ve Müslümanlık, Çeviren; İsmail Hami Danişmend, İstanbul, 1959, Okat Yayınları.

BERNARD, Jessie : American Community Behavior, The Dryden Press Publishers, New York, 1950.

ÇANTAY, Hasan Basri : Kur'an-ı Hakîm ve Meal'i Kerîm, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1953.

DOĞRUL, Ömer Rıza : İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1948.

EL - HÜSEYNÎ, M. Reşit Rıza : İslâmda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri, Çeviren; A. H. Akseki, Diyanet İşleri Başkanlığı Neşriyatı, Ankara, 1974.

EBU ZEHRA, A. : İslâmda Siyasi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi, Çevirenler; E. R. Fığlalı ve O. Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1970.

FINDIKOĞLU, Z. F. : Metedoloji Nazariyeleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1958.

FINDIKOĞLU, Z. F. : Hukuk Sosyolojisi, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1958.

FENNÎ, İsmail : Vahdet-i Vücut ve Muhyiddini Arabî, Orhaniye Matbaası, 1928.

GÖKALP, Ziya : Yeni Türkiyenin Hedefleri, Hür Basın Yayınevi, Ankara, 1956.

HAMİDULLAH, Muhammed : İslâm Peygamberi, Çeviren; M. Sait Mutlu, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1967.

HACI ZIHNÎ : El - Muhtesarat, Kanaat Matbaası İstanbul, 1923.

JOUN Davenport : Hz. Muhammed ve Kur'anı Kerîm, Âmedî Matbaası, İstanbul, 1928, Çeviren; Rıza Doğrul.

KRECH David and CRUTCHİELD Richard: Sosyal Psikoloji - Nazariye ve Problemler, Çeviren; Erol Güngör, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Baha Matbaası, İstanbul, 1965.

KURTKAN, Âmiran: Genel Sosyoloji, İktisat Fakültesi Neşriyatı, Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, İstanbul, 1977 (ikinci baskı).

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi: Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1968.

KURTKAN, Âmiran: Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları, İktisat Fakültesi Neşriyatı Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, İstanbul, 1977, (ikinci baskı).

LEBON GUSTAVE: Kitleler Psikolojisi, Çeviren; Selâhattin Demirkan, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1974.

MEVLÂNÂ, Celâleddin-i Rûmî: Mesnevî, Şark - İslâm Klâsikleri, No. 1, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956.

MEVLÂNÂ, Celâleddin-i Rûmî: Fih-i Mafih, Çeviren; Meliha Ülker Tarikahya; Maarif Vekâleti Yayını, Şark - İslâm Klâsikleri, Maarif Basımevi, İstanbul, 1954.

MİLLER, Frank: Sanayi Sosyolojisi, Çeviren; A. Kurtkan, Sosyoloji Konferanslar Serisi, İktisat Fakültesi Neşriyatı.

MECELLE-İ Ahkâm-ı Adliye: Matbai Osmaniye İstanbul, 1308.

MC CLELLAND, David, C.: Changing Values for Progres. «Education and the Development of Nations» kitabı içinde, Syracuse University Press, New York, 1963.

MAC IVER, R. M. - Page, Charles H.: Cemiyet, Cilt I, 1000 Temel Eser, Çeviren; A. Kurtkan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, (İkinci baskı).

MANNHEİM, Karl: Essays on Sociology and Social Psychology, Routledge and Kegan Paul Ltd. Londra, 1966.

MEAD, George Herbert: On Social Psychology (Selected Papers) Editeb by; Anselm Strauss, The University of Chricago Press, 1964.

NİYAZİÎ MISRÎ Divanı: Erkin Matbaası, Sağlam Kitabevi, İstanbul, 1976.

ÖZTÜRK, Osman: Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul, 1973.

ROHLEN, Thomas P.: Bir Japon Bankasında Mâneviyat Eğitimi, Çeviren; Turan Yazgan, Töre, Sayı: 44-45.

SOROKİN, Pitirim A.: Causal - Functional and Logico - Meaningful İntergration «System, change and Conflict» kitabı içinde (Edited by: N. J. Demerath and Richard A. Peterson), The Free Press, New York, 1967.

SOROKİN, Pitirim A.: Social and Cultural Dynamics, American Book Company, New York, 1941, Cilt: I - IV.

SOROKİN, Pitirim A.: Contemporary Sociological Theories, Harper and Row Publichers, New York, 1964.

SOROKİN, Pitirim, A.: Society, Culture and Personality, Cooper Sguare Publishers, New York, 1962.

SEYYİD NESİMİ DİVANI'ndan Seçmeler: Kemal Edip Kürkçüoğlu, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Türk Kültürü Kaynak Eserleri, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973.

SHERİF and SHERİF: An Outline of Social Psychology, Harper and Row Pubilshers, New York, 1956.

SULTAN Abdülhamid'in Hatıra Defteri : Sadeleştiren ve Yayınlayan İsmet Bozdağ, Tercüman Gazetesi Tefrikası, 1974.

ŞEHBENDERZÂDE, Ahmet Hilmi : İslâm Tarihi, Cilt II., Hikmet Matbaası, İstanbul, 1911.

ŞUAYİP, Ahmet : Hukuk-u İdare, İstanbul, 1912.

ŞEMSETTİN, M. N. : Miftah-ül, Kulûp Yaylacılık Matbaası, İstanbul, 1968.

TELİMEN, Osman : Yüksek Sevk ve İdarede Duyarlılık Eğitiminin katkısı ve Sağladığı Yarar, İstanbul Sanayi Odası Dergisi, Sayı 94.

YUNUS EMRE Divanı : A. B. Gölpınarlı, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1971.

ZEYDAN, Corci : İslâm Medeniyeti Tarihi, Doğan Güneş Yayınları, No. 16, İstanbul, 1974.

ZİMMERMAN, Carle C. : Yeni Sosyoloji Dersleri, Çeviren; A. Kurtkan, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964.

Prof. Dr. ÂMİRAN KURTKAN'ın Yayınlanan Kitapları

— *Türkiye'de Küçük Sanayiin İktisadî Ehemmiyeti,* Fakülteler Matbaası İstanbul, 1962, (Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği Yayımı).

— *Yeni Sosyoloji Dersleri* (Carle C. Zimmerman'dan Tercüme), İktisat Fakültesi Yayını, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964.

— *Mâlî Sosyoloji;* İktisat Fakültesi Yayını, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1968.

— *Köy Sosyolojisi;* İktisat Fakültesi Yayını, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1968.

— *Adapazarının Sanayileşmesi;* SSAM Neşriyatı, İstanbul, 1968.

— *Cemiyet: I;* (Maclver and Page'den Tercüme), 1000 Temel Eser, No. 2, İstanbul, 1971, Devlet Matbaası, (İkinci baskı).

— *Eğitim Yolu İle Kalkınmanın Esasları;* İktisat Fakültesi Yayını, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1972, (İkinci baskısı yapılmaktadır).

— *Genel Sosyoloji;* İktisat Fakültesi Yayını, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1976 (İkinci baskı).

— *Sosyoloji: III;* M.E.B., Lise Ders Kitabı, Tifdruk Matbaacılık Sanayii, İstanbul, 1976.

— *Türk Milletinin Mânevî Değerleri;* (M.E.B. neşriyatı arasında çıkmaktadır), İstanbul, 1977.

— *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik;* Fakülteler Matbaası, Istanbul, 1975.