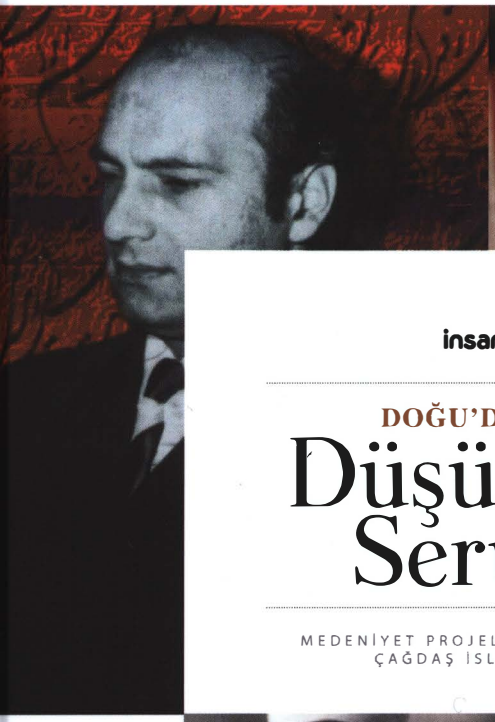
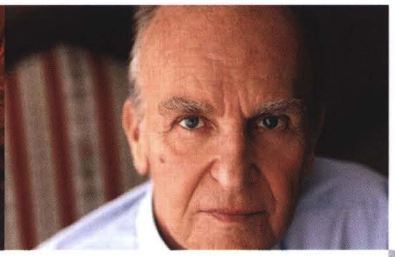
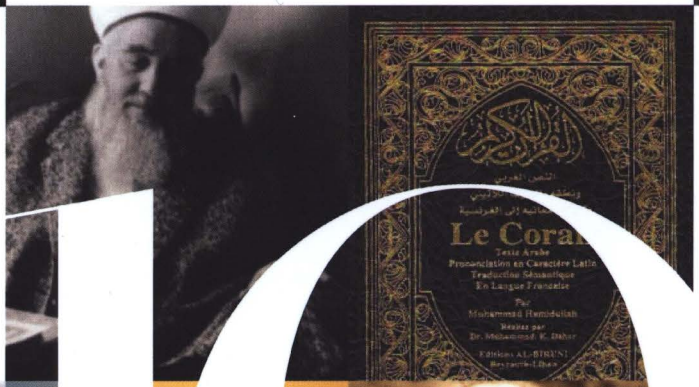




insan yayınları

DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

MEDENİYET PROJELERİNİN İNŞÂ SÜRECİNDE
ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ-II



PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA




DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

MEDENİYET PROJELERİNİN İNŞA SÜRECİNDE ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© **insan yayınları**

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-768-2

doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
medeniyet projelerinin inşa sürecinde çağdaş islâm düşüncesi

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörleri
doç. dr. selim eren
doç. dr. ali öztürk

editör yardımcıları
arş. gör. mustafa özağaç
arş. gör. zeynep kot tan

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir malı. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

MEDENİYET PROJELERİNİN İNŞA SÜRECİNDE ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

10. Cilt

Proje Editörü
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

10. Cilt Editörü
Doç. Dr. Selim EREN
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK

İNSAN

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)
prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)
prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)
prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)
prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)
prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)
prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)
doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)
yrd. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)
ilhan akıncı (insan yayınları)
ismail akıncı (insan yayınları)
dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)
erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
8. cilt editörü: doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)
yrd. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)
prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)
doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)
doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
yrd. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)
yrd. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)
arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)
arş. gör. adem irmak (istanbul üniversitesi)
arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)
arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt	Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri
2. Cilt	Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt	Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt	Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt	İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt	Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt	Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt	Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce
9. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

GİRİŞ / Selim Eren - Ali Öztürk 9

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ (1878-1960) / Alparslan Açıkgenç 13

İLİM VE SİYASET KAVŞAĞINDA BİR MÜNEVVER ŞEMSEDDİN GÜNALTAY / Bayram Ali Çetinkaya 33

MEHMET EMİN ERİŞİRGİL / Levent Bayraktar 73

ALİ ABDURRÂZIK / Ramazan Yıldırım 109

ORD. PROF. DR. MEHMET FUAD KÖPRÜLÜ HAYATI, ESERLERİ VE TARİHÇİLİĞİ / M. Hanefi Palabıyık 137

İHRAMCIZÂDE İSMÂİL HAKKI / Alim Yıldız 165

ÖMER NASÛHÎ BİLMEN'İN "YENİ İLM-İ KELÂM" ANLAYIŞI / Ramazan Altıntaş. 175

ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN İSTANBUL MÜFTÜLÜĞÜ VE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI HAKKINDA / Ahmet Hamdi Furat 187

HİLMİ ZİYA ÜLKEN: ŞEYTANLA KONUŞMALAR'DAN TARİHÎ MADDECİLİĞE REDDİYE'YE / Mehmet Vural 197

NURETTİN TOPÇU / Hüseyin Karaman 227

ALİ ŞERÎATÎ: AYDIN, ENTELEKTÜEL VE AKTİVİST / Şamil Öçal 263

İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU / Levent Bayraktar 281

MEHMED ZAHİD KOTKU EFENDİ VE SOSYAL YAPI: HAYATI, MANEVİ HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ / Mehmet Elmaz 327

EROL GÜNGÖR, HAYATI, ESERLERİ, DÜŞÜNCELERİ / Mehmet Akgül 361
NECİP FAZIL KISAKÜREK VE BÜYÜK DOĞU DÜŞÜNCESİ / İbrahim Baz 385
BİR ZİHNİYET ÇÖZÜMLEMECİSİ: SABRİ FEHMİ ÜLGENER / Mustafa Aydın..... 425
MAHMÛD SÂMÎ RAMAZANOĞLU / Necdet Tosun 455
TİTUS BURCKHARDT (SİDİ İBRAHİM İZZEDDİN) / Nurullah Koltaş..... 461
"ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ" VE İSMÂİL RÂCÎ EL-FÂRÛKÎ / Mevlüt Uyanık 481
FAZLUR RAHMAN / Alparslan Açıkgenç..... 507
ÂYETULLAH SEYYİD RÛHULLAH MÛSEVÎ HUMEYNİ / Alev Erkilet..... 527
MUHAMMED ESED / İsmail Çalışkan..... 543
M. ES'AD COŞAN / Necdet Yılmaz..... 573
MUHAMMED HAMÎDULLAH / M. Kâmil Yaşaroğlu 601
ALİYA İZZETBEGOVİÇ / Alev Erkilet 619
ALİYA İZZETBEGOVİÇ / G. Haluk Erdem..... 633
MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ: ARAP/İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN
YAPISAL ANALİZİ VE YENİDEN YAPILANMA PROJESİ / İbrahim Keskin..... 645
MUHAMMED ARKOUN / Necdet Subaşı..... 673
ROGER GARAUDY / Cemal Aydın..... 681
SYED MUHAMMAD NAQUİB AL-ATTAS / Alparslan Açıkgenç 709
SEZAİ KARAKOÇ / Münire Kevser Baş..... 723
GELENEKSELCİ EKOL / Adnan Aslan..... 749
"DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ" -GELENEKSELCİLERİN DİN ANLAYIŞI- /
Hüseyin Yılmaz..... 773
GELENEKSELCİ EKOL VE DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ / Zeynep Kot Tan 811
GELENEKSELCİ EKOLÜN KUTSAL SANAT DOKTRİNİ / Muharrem Hafız..... 827
BÜYÜK BRİTANYA'DAKİ İSLÂMİ AKIMLAR / Aydın Bayram..... 859
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ..... 879

GİRİŞ

Selim Eren* - Ali Öztürk**

Onuncu Cilt Editörleri

Bilginin ve kültürel kazanımların zamanın şartlarına göre işlenilebilir ve kullanılabilir hale getirilmesi, her şeyden önce insanlığın üzerindeki önemli sorumluluklardan biridir. Burada asıl sorumluluk ise, Kur'an'ın ifadesiyle "bilenler" in üzerindedir.

İnsanın düşüncesi ve eylemine yön veren faktörler, onun yaşadığı dönem öncesiyle ilişkili olmakla birlikte, ekseriyetle kendi zamanına ait konular ve sorunlar üzerinde yoğunlaştığı müşahede edilmektedir. Düşünürler, kendi zamanlarını olgusal olarak değerlendirirken ve daha çok da sorun bazlı çözüm arayışlarında doğal olarak yaşadıkları zaman diliminde karşılarına çıkan problemler üzerine kafa yormuşlardır. Bunun pek çok sebebi sayılabilir. Onuncu ciltte yer alan yazılar dikkatlice okunduğunda, düşünürlerin her birinin benzer sebeplerden kaynaklandığı anlaşılan problemin tespitinde seçicilik, meseleyi kavrama/tanımlama ve çözüm arama tarzlarında benzeştikleri görülmektedir. Bunun birkaç temel sebebinden en başta yer alanı, Müslüman düşünürlerin, düşünce ve bilim üretmede çok temel bir prensibi ilke olarak kabul etmeleriyle doğrudan alâkalıdır. Buna göre; "Faydasız ilimden Allah'a sığınma", ilimle iştigal edenlerin temelde dikkate almak durumunda oldukları ana belirleyicilerin başında gelmektedir. Yine bunun açılımı da sayılabilecek bir belirleyici faktör; ilimle

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi.

iştigalin, insanlığın mevcut ya da muhtemel bir müşkülünü çözme üzerine yoğunlaşmanın ana esaslardan olmasıdır. Dolayısıyla; evreni anlamak, insanı anlamak, insanın mevcudatla her türlü ilişkisini çözebilmek güdüsüyle bir ilmî çaba içerisine girmek öncelenirken, insanlık açısından sadra şifa olamayacak konular üzerine eğilmek de pratikte ikinci planda kalmıştır.

Onuncu cilde konu olan düşünürlerin yaşadıkları zaman dilimi, gerek dünyada, gerekse İslâmİslâm âleminde coğrafî ya da beşerî can alıcı değişimlerin meydana geldiği bir döneme tekabül etmektedir. İnsanların öncelikli olarak yaşanılan zamanın durumunu dikkate alır tarzda düşünce üretme temâyülü, söz konusu dönemde ortaya çıkan fikrî hareketlerin sorun ve soruna çözüm üretme üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur.

Bu ciltte yer alan düşünürler, bazı noktalardan diğer ciltlerde ele alınan ilim ve fikir adamlarıyla benzer özellikler taşıyor olsalar da, yaşadıkları dönemin insanlık ve Müslümanlar açısından son derece hareketli bir dönem olduğu hatırlanırsa, bazı konularda diğerlerinden farklılaştıkları görülmektedir. İslâm dünyasının maddi güç bakımından zayıflaması, toprak kayıpları, Müslüman coğrafyanın etnik ve siyasi temelli parçalanması ve bölgelerinde yeni devlet ya da devletçikler oluşturularak daha önce tesis edilmiş olan güçlü bütünlüğün parçalanması ve bu parçalanmaya bağlı birçok sorun ortaya çıkarmıştır. Sorun bazlı düşünmenin sebeplerinden biri de, o dönem için mutlaka çözülmesi gereken aciliyette konuların art arda Müslümanların karşısına dikilmesidir.

Arayış içerisinde olmak, değer yönünden çözüme ulaşmaktan daha önde gelmektedir. Bu bakımdan İslâm dünyasının ve bütün insanlığın yaşadığı ve yaşaması muhtemel sorunlar üzerinde İslâm kültür coğrafyasında oluşan geleneği bilmek önemlidir. Sorunlarımızın tamamıyla günümüze ait olamayacağını gördüğümüz hâlde, çözüm yollarımızın ve çözüme dönük düşünme tarzımızın da, geçmişten tevarüs etmeden gerçekleştiğini söylemek, yanlış olacaktır. Bu, "kök"leri inkârdır. Oysa, insanlar "kök"ünü inkâr etse bile, kökler onu varlığıyla çepeçevre sarmaktadırlar.

Onuncu cilt, İslâm dünyasının düşünce serüvenini kapsamlı bir şekilde ele alan eserin en hacimli cildi olma özelliğini taşımaktadır. Bu ciltte ağırlıklı olarak yakın geçmişte yaşayan kişi ve fikirler ele alınmakla birlikte, birkaç başlıkta da hâlen hayatta olan düşünürler ve hareket adamları üzerinde durulmuştur.

Kuşkusuz kaleme alınan dönem ve fikirlerin günümüze çok yakın bir zamanda tebarüz etmiş olması, inşa sürecinin devam ediyor olması da dâhil, birçok sebepten ötürü üzerinde yapılan tartışmaların ve fikir yürütmelerin hâlâ canlılığını korumasına birçok sebep bulunmaktadır. Hâl böyle olunca da oku-

yucu, uzmanların kaleme aldığı konuları değerlendirirken bazen kendi yorumlarıyla örtüşen, bazen de tamamıyla farklı yaklaşımları görme şansı yakalayacaktır. Farklı anlama ve yorum tarzlarının bir kısmı, bizzat cildin içinde yer alan, aynı isim ya da fikrin farklı müellifler tarafından gerçekleştirilen değerlendirmesinde bulunabilir. Ancak, yukarıda zikredildiği gibi, fikri doğuran olgunun ve fikrin oluşum sürecinin doğrudan ya da dolaylı olarak sürüyor olmasından kaynaklı olarak, ilgili farklı yaklaşımlar ve tartışmalar canlı bir şekilde devam etmektedir/edecektir.

Onuncu ciltte yer alan düşünür ve fikirlerin günümüz düşünce ve pratik sorunları açısından somut katkı sağlayıcı özelliği bulunmaktadır. İslâm dünyasında birkaç asırdır yaşanan sorunlara ilişkin çözümlemeler ve uygulanabilir çözüm önerileri sunulmaktadır. Bu yaklaşımların bir kısmı lokal konularda yoğunlaşmakla birlikte, birer medeniyet projesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar içerisinde İslâm dünyasının gerilemesine sebep olan faktörler, bu bağlamda İslâm medeniyetinin kurucu unsurlarından nelerin kaybedildiği ve bu kaybın neticeleri üzerinde ciddi analizler bulunmaktadır. Bütün bunların yanında asıl önemli olan, yeni bir medeniyetin kurulma imkânı ve kurulma ihtimalinde hangi temeller üzerinde oturacağı konusunda zihin açıcı tartışma ve öneriler yer almaktadır. Bu cilt, salt düşünceleri ile temayüz etmiş ilim ve fikir adamlarının yanında, fikre dinamizm kazandıran Hasan el-Bennâ, Mehmet Akif, Aliya İzzetbegoviç ve Ali Şeriati gibi aktif fikir ve eylem önderlerini, geçmişten gelen sağlam kökleri canlı tutan ve günümüze uygun hâlde yeniden yorumlayan Ramazanoğlu Mahmud Sami, Mehmed Zahid Kotku ve M. Esat Çoşan gibi, irfânî geleneğin temsilcilerini bir araya getirmektedir.

Kuşkusuz İslâm dünyasının düşüncenin inkırazıyla karşı karşıya kaldığı her türlü kriz, yine öncelikli olarak sahih düşüncenin izi sürülerek çözülebilecektir. Mağlubiyet psikolojisiyle "kök"ten sıyrılarak yabancı medeniyet tecrübeleriyle entegre olunarak varlık gösterilemeyeceği, dahası başkalarının krizleriyle boğuşmanın zaman kaybından başka bir şey olmadığı bugün net biçimde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla; farklı yaklaşımlarla İslâm ve Müslümanlarının akla gelen her türlü sorununa değinen, "yeniden harekete geçme"nin şartları ve imkânı üzerinde ortaya konulan fikirlerin günümüz insanı tarafından bilinmesi iyice zaruri hâle gelmiştir.

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ (1878-1960)

Alparslan Açıkgenç*

Bitlis'in Hizan İlçesi'ne bağlı Nurs Köyü'nde 1878 yılında doğduğu tahmin edilen Said Nursi, son dönem İslâm düşünürlerinden ve ihya hareketi olarak görebileceğimiz çalışmaları ile bilinmektedir. İslâm'a yapılan eleştirilere cevap vermek maksadıyla 25 Şubat 1918'de Sultan Reşad zamanında kurulan Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Reisliği'ne sunduğu özgeçmişine göre, doğum tarihi Hicrî 1295'dir.[1] Nursi, ilk öğrenimine kendi köyünde ağabeyi Molla Abdullah'ın yanında başladı ve çevredeki medreselerde eğitimine devam etti. Tahsil hayatı onun zeki ve kabiliyetli bir öğrenci olduğunu göstermektedir. Konuları çok hızlı kavrayabildiği için o zaman medreselerde takip edilen kitap sırasına uymak istemiyordu ve bu yüzden hocaları kendisinin dersleri atlayarak takip etmesinden hoşlanmıyordu. Bu durum onun sık sık hoca değiştirmesine yol açmıştır. Sonunda Doğubayazıt'ta Şeyh Muhammed Celâlî'nin ders halkasına girerek aldığı kesintisiz üç aylık bir eğitimden sonra 1892 yılında henüz on dört yaşında iken icazet aldığını kendisi ifade etmektedir.[2] İcazet aldık-

---

* Prof. Dr., Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.

1. Sadık Albayrak, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", *DİA*, cilt 8, 506. Ayrıca bkz. *Risale-i Nur Külliyatı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 835. Bediüzzaman Said Nursi'nin Arapça telif ettiği eserleri hariç, diğer eserlerinin neredeyse tamamı iki cilt hâlinde bu Külliyat içerisinde yayınlanmıştır. Atfı kolaylığı açısından bu eseri *Külliyât* olarak kısaltarak kullanacağız.
2. *Külliyât*, 834. Bulma kolaylığı için bu atıf ana eser olan *Şu'alar*'a bakılabilir: Birinci Şu'a, "Resâili'n-Nûr'a İşaret Eden İkinci Âyet".

tan sonra tekrar Bitlis'e dönen Said Nursi, burada kısa bir müddet Şeyh Emin Efendi'nin derslerine devam etti. Ardından Siirt'te Molla Fethullah Efendi ile görüşmeye gitti. Fethullah Efendi'nin yaptığı imtihanda soruların hepsini doğru cevaplandırdığı, bu arada Harîri'nin *el-Makâmât*'ından verilen metni bir defa okuduktan sonra ezberden tekrarladığı, bunun üzerine hafızası ve zekâsı ile ün salan diğer bir *Makâmât* yazarı Bedîüzzaman el-Hemedânî'ye atfen, kendisine Bedîüzzaman lakabının verildiği nakledilmektedir.[3]

Nursi, eserlerinde bazen hatıralarını anlatır ve Bitlis Valisi Ömer Paşa (ö. 1899)[4], Van Valisi Tahir Paşa (ö. 1913) ve bunlar gibi ilim adamlarına saygı duyan devlet ricalinin; yine Hasan Paşa (ö. 1896) gibi zevatın daveti üzerine onların konaklarında kalmış ve konaklarındaki zengin kütüphanelerinden istifade etmiştir. Bu kitapları yanında taşıma imkânı olmadığından istifadesini en yüksek düzeye getirebilmek için de mümkün olduğu kadar büyük bir kısmını seçerek ezberine almaya çalışmıştır.[5] Özellikle, Van'da genç Said, Tahir Paşa'nın konağında ilim alanında önemli yeni değişiklikler olduğunun çok açık bir şekilde farkına varmıştır. Nitekim, burada ele geçirdiği tarih, coğrafya, matematik, jeoloji, fizik, kimya ve astronomi kitaplarını her gün derin derin incelemiş ve diğer ilimlerde olduğu gibi tetkikatı neticesinde bu ilimler hakkında da epey bir miktar bilgi elde etmeye çalışmıştır. Muhtemelen bilahare, İstanbul seyahatlerinde de bu konularda bulduğu eserleri inceleyerek kendisinin '*fünun-u medeniye*' tabir ettiği gününün kevnî ilimlerini de mümkün olduğunca yüksek düzeyde elde etmeye gayret etmiştir.[6] Çağdaş bilimlerde bu araştırmalarını yaparken geleneksel ilimlerle bunları nasıl mezc edileceğini çok düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira bu yeni keşfedilen bilimler onda, medrese eğitiminde bir yenilik (teceddüt) yapmanın zorunlu olduğu fikrini kendisinde uyandırmıştır. Medreselerde okutulan klasik eserler, çağın bilimsel bilgileri dikkate alınmadan çalışılmakta idi. Anlaşılan o ki, bir değişime ve yeniliğe ihtiyaç vardı. Bu düşünceden hareketle "Medresetüzzehra" adını verdiği bir "darülfünun"un kurulması gerektiğini savunmaya başladı. Bu üniversitede din ve bilim dersleri birbiri içinde, bir bütün hâlinde okutulacak ve zamanla ülkenin her tarafında bunlar eski medreselerin yerini alacaktı. Bunun için Nursi, medreselerde tecdidin gerektiğini ve sadece dinî ilimlerin okutulmasının yetersiz olduğunu şöyle savunuyordu.

---

3. *Emirdağ Lahikası*, Nursi'nin talebelerinden Mustafa Sungur nezdindeki el yazma nüsha, s. 76.
4. Bkz. *Külliyat*, 1792.
5. Necmettin Şahiner. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 72; ayrıca bkz. *Külliyat*, 2128-9, 2089.
6. Bkz. Şerif Mardin. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, New York: State University of New York Press, 1989), 75–6.

> Vicdanın ziyası, ulûm-u dîniyedir. Aklın nuru, fünun-u medeniyedir. İkisinin imtizacıyla hakikat tecellî eder. O iki cenah ile talebenin himmeti pervaz eder. İftirak ettikleri vakit, birincisinde taassup, ikincisinde hile, şüphe tevellüd eder.[7]

Nihayet bu emelini gerçekleştirmek için İstanbul'a gitmeye karar verir. Tahir Paşa Sultan Abdulhamid tarafından takdir edilen bir devlet adamı olduğu için genç Said İstanbul'a giderken Tahir Paşa'nın, Padişah yanındaki nüfuzunu kullanmak istemiş ve ondan Padişahla görüşmesini kolaylaştıracağını umduğu bir mektup almıştı. Mektubun tarihinden (3 Teşrin-i Sani, 1323; 16 Kasım, 1907) Bediüzzaman'ın yaklaşık ne zaman İstanbul'a geldiği ve Abdülhamit'e dilekçesini sunduğu tahmin edilebilmektedir.[8] Nursi, Doğu'da bir darülfünun açtırma teşebbüsünden istediği sonucu alamamıştır. Bir hatırasında bu fikrini şöyle özetlemektedir:

> Altmış beş sene evvel Câmiü'l-Ezhere gitmek istiyordum. Âlem-i İslâmın medresesidir diye, ben de o mübarek medresede bir ders almaya niyet ettim. Fakat kısmet olmadı. Cenab-ı Hak rahmetiyle bir fikir ruhuma verdi ki, Câmiü'l-Ezher Afrika'da bir medrese-i umumiye olduğu gibi, Asya Afrika'dan ne kadar büyük ise, daha büyük bir darülfünun, bir İslâm üniversitesi Asya'da lâzımdır. Ta ki İslâm kavimlerini, meselâ: Arabistan, Hindistan, İran, Kafkas, Türkistan, Kürdistan'daki milletleri, menfi ırkçılık ifsat etmesin. Hakikî, müspet ve kudsî ve umumî milliyet-i hakikiye olan İslâmiyet milliyeti ile "mü'minler kardeştir" (49/Hucurat, 10) Kur'ân'ın bir kanun-u esasîsinin tam inkişafına mazhar olsun. Ve felsefe fünunu ile ulûm-u diniye birbiriyle barışsın ve Avrupa medeniyeti, İslâmiyet hakaikiyle tam musalâha etsin. Anadolu'daki ehl-i mektep ve ehl-i medrese birbirine yardımcı olarak ittifak etsin.[9]

İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra 1909'da olan 31 Mart Vakası'na kadar Said Nursi'yi hürriyet ve meşruti idarenin yerleşmesi için ateşli bir çalışma içerisinde olduğunu görmekteyiz. Özellikle Doğu'da Kürtlerin bu fikirlere hazır olmadığını düşünerek, İstanbul'un çeşitli yerlerinde onlara yönelik hürriyetin ve katılımcı idare sisteminin anlamını ve insanlığa olan yararlarını anlatmakla ve değişik günlük gazetelerde yazılar yazmakla uğraşmıştır. Bununla ilgili konuşmalarında ve yazılarında toplum hayatının birlik ve beraberliğe (ittihat) bağlı olduğunu ve muhabbet-i millînin devletin güçlenmesini sağlayaca-

---

7. *Münazarât*, *Külliyat* içerisinde, 1956.
8. Mardin, *a.g.e.* 79.
9. *Külliyat*, 1904–5.

ğını savunuyordu. İkinci Meşrutiyet'in Said Nursi üzerinde bıraktığı unutulmaz iz, şüphesiz ki, 31 Mart Olayı'dır. Bu olaydan sonra 30 Nisan 1909'da tutuklanmış ancak harika bir müdafaadan sonra beraat etmiştir.[10] Beraatını takiben Nursi, 1910 yılının ilk aylarında Van'a döner. Burada Kürt aşiretlerini dolaşarak onları meşrutiyet, hürriyet, istibdat, meşveret ve şura gibi kavramların anlamını anlatarak, onları günün İslâmî konularında aydınlatmaya çalışmıştır. Kürt aşiretlerine yönelik yaptığı bu irşat konuşmalarını *Münazarât* adıyla Osmanlıca olarak yayınlamıştır.[11]

Hürriyetin ilanından sonra İstanbul'a gelir ve davet edilmesi üzerine Sultan Reşad ile Selanik, Üsküp, Piriştina ve Kosova'yı kapsayan Rumeli seyahatine eşlik eden heyette yer alır (5–26 Haziran 1911). Sultan Reşad Balkanlar'ın karışık durumuna bir çare olarak planladığı bu seyahatte on dokuz bin altın lira bütçe ile Kosova'da bir üniversite kurulmasını karara bağlar. Ancak Birinci Balkan Savaşı'nda Kosova kaybedilince Bediüzzaman, Sultan Reşad'dan bu bütçenin kendi üniversitesine tahsisini rica eder ve ricası kabul edilerek bu para Van'da Medresetüzzehra'nın kurulmasına ayrılır. Bunun üzerine Nursi, Van'a döner ve gerekli çalışmalardan sonra Van Gölü kıyısında üniversitesinin temelini, günün valisi Hasan Tahsin Paşa'nın da katıldığı bir törenle 1913 yazında atar. Yaklaşan kış şartları dolayısıyla inşaata ara verilir, Valilik, Nursi'ye binaları bitinceye kadar Van Kalesi'nde Horhor Medresesi'ni tahsis eder ve eğitim öğretim burada başlar.

Böylece tekrar gerçek anlamda bilimsel çalışmalarına dönen Nursi, verdiği dersleri kitap hâlinde yayınlamayı da düşünmüştür. Önce mantığa dair İsmail Gelenbevi'nin (ö. 1791) *al-Burhan* adlı eserine bir *Ta'likât* ile *Kızıl İ'câz 'ala Sullem* adlı eserini telif eder. Ancak 1914 yılında Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na girmesiyle Bediüzzaman'ın kendi ifadesiyle "büyük bir musibet"e düşmüşlerdir.[12] Talebelerini silahlı eğitimle savaşa hazır tutan Bediüzzaman'ın, bir defa daha üniversite fikri gerçekleşmemiştir. Savaş sırasında kendi ifadesine göre, talebesi Molla Habip kâtipliğini yaparak *İşarâtu'l-İcaz* adlı tefsirini bu sırada Pasinler cephesinde yazmıştır.[13] Böylece tahminen Enver Paşa'nın teklifiyle 1915'te Nursi, bir milis gücü oluşturarak albay muadili kaymakam rütbesi ile ülkenin müdafaası için çarpışmaya başlamıştır. Bu sırada Bitlis ve Muş düşmek üzere iken Nursi'ye milis kuvvetleriyle buranın müdafaası verilir. Kurduğu milis alayı ile Van, Bitlis ve Muş'u Ermenilere ve onları silahlandıran Rusla-

10. Nursi bu mahkemedeki savunmasını Osmanlıca olarak *Divan-ı Harb-ı Örfî veya İki Mekteb-i Müsibetin Şehâdetnamesi* adıyla yayınlamıştır. Yeni harflerle baskısı için bkz. *Külliyat* içerisinde 1920–1928.
11. Yeni harflerle basılı nüsha için bkz. *Külliyat*, 1939–1958.
12. *Külliyat*, 1847.
13. *A.g.e.* 1812.

ra karşı korumaya çalışırken bu çarpışmalar sırasında birçok talebesiyle, Mola Habip ve yeğeni Ubeyd 1916'da şehit düşerler. Kendisi de Bitlis'te yaralanır ve Ruslar tarafından esir alınarak Volga Nehri kıyısında Kosturma'ya gönderilir. Yaklaşık iki yıllık esaretinden sonra firar ederek İstanbul'a geldiğini kendi ifadesiyle şöyle anlatır: "Gayet hilâf-ı me'mul bir sûrette, yayan gidilse bir senelik mesafede, tek başımla, Rusça bilmediğim hâlde firar ettim. Zaaf ve aczime binaen gelen inâyet-i İlâhiye ile harika bir sûrette kurtuldum. Tâ Varşova ve Avusturya'ya uğrayarak İstanbul'a kadar geldim."[14]

Nursi, 1918 yılında İstanbul'a gelmiş ve henüz kurulan Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'ye üye olarak atanmıştır. Osmanlı Devleti, Birinci Dünya Savaşı'nı kaybedince İstanbul İtilaf Güçleri tarafından işgal edildi. Bu durum onu çok sarsmıştı. Yeğeni Abdurahman kendisine: "Neden bu kadar sarsıldın?" diye sorduğunda şöyle cevap vermiştir: "Kendi elemlerime tahammül ettim. Fakat İslâm'ın âlâmından gelen teellümat beni ezdi. Âlem-i İslâm'a indirilen her bir darbenin en evvel kalbime indiğini hissediyorum. Onun için bu kadar sarsıldım. Fakat bir ışık görüyorum ki, o elemleri unutturacak inşallah."[15] Bu haleti ruhiye içerisinde Nursi, 1920'de İstanbul'u işgal eden İngilizlere karşı direnerek işgale karşı mücadeleye teşvik eden *Hutuvat-ı Sitte* adlı eserini yayınlayıp bedava İstanbul'da dağıttırır. Bu sırada Anadolu'da Kuva-yı Milliye kurularak bağımsızlık mücadelesi başlamıştı. Ancak Şeyhülislâm Dürrizade Abdullah Efendi bağımsızlık mücadelesi aleyhine 11 Nisan 1920 tarihli bir fetva vermişti. Nursi, hür bir ortamda verilmediği için bu fetvanın geçersiz olduğunu savunmuştur. Nursi'nin verdiği bu mücadele, onun Ankara'ya, yeni kurulmakta olan hükümete katılmaya davet edilmesini sağlamıştır.[16]

Nursi, esaretten döndükten sonra 1918–1922 yılları arasındaki İstanbul hayatında bir değişiklik geçirdiğini belirtmektedir. Bu sıradaki hayatına ve özelikle bazı hatıralarında anlattığı hissiyatına bakılırsa artık dünya hayatına karşı bir çekilme hissettiği görülmektedir. Buna mukabil, ahirete olan bir tutkunluk ve bunun eseri olarak da zühd ve takva ile yaşamayı arzulayan bir tavır içindedir. Nitekim, Ankara'da siyasî hayatı terk etmesinde bu tavrının önemli bir etkisi olmuştur. Bu dönemini Nursi, "Eski Said'den Yeni Said'e inkılâp" olarak yorumlamaktadır.[17] Bu tanımlama ile Nursi kendi hayatını üç devreye ayırmış oluyordu: Eski Said Dönemi (1878–1918); Geçiş Dönemi (1918–1923); Ye-

14. *A.g.e.* 708.
15. *Âsâr-ı Bedî'iyye*, yayınlayan Abdulkadir Badıllı (İstanbul: Elmas Neşriyat, 2004), 663.
16. *Külliyat*, 1028; ayrıca bkz. "TBMM, Birinci Devre, Üçüncü İçtima Senesi Zabıt Ceridesi", cilt 24, 2. 457, 9 Teşrinisani 1338.
17. Uzun uzun bu hatıralarını anlattığı ve "İhtiyarlar Risalesi" adını verdiği eserinde bunlar açıkça görülmektedir. Bkz. *Külliyat*, 705. Bulma kolaylığı için bkz. *Lem'alar*, 26. Lem'a, Yedinci Rica.

ni Said Dönemi (1923–1950). Daha sonra 1950'den 1960'da öldüğü zamana kadar olan hayatını da Üçüncü Said olarak adlandırmıştır. Hayatını bu şekilde dönemlendirmesi fikir ve görüşlerinde olan değişmeden dolayı değildir. Daha ziyâde kendisinin de gayet açık olarak ifade ettiği gibi bu dönemlendirme sadece, İslâm'a hizmet ederken takip ettiği yöntem ve tarz açısındandır. Yeni Said'in tavrında çok açık ve net bir değişme söz konusudur. Eski Said siyasetin içine girerek İslâm'a hizmet etmeyi amaçlarken Yeni Said siyaseti terk ederek insanları irşad etme yolunu seçmiştir. İstanbul ve Ankara'nın yoğun siyasî hayatını terk ederek, 1923 yılında Van'a gelerek toplum hayatından çekilmiş kendini İslâm'a adayan talebeler yetiştirmeye vermiş ve Gazalî'ye benzer bir tarzda Erek Dağı'na çekilerek inziva hâlinde bu yeni edindiği hedefleri gerçekleştirmek için çalışmıştır. Bundan sonra artık çile ve eziyetlere katlanarak, İslâm'a hizmet etmeye çalışan bir Nursi görmekteyiz. Geceleri kendini tamamen ibadete veren ve talebelerini de buna teşvik eden bir zühd ve takva yaşantısı içerisine girmiştir.

Bediüzzaman Van'da sadece bir buçuk yıl kadar kalabilmiştir. Bu sırada Şeyh Said İsyanı çıkınca daha fazla olayların büyümemesi için 1 Mart 1926'da Van'dan alınarak Erzurum'a, buradan Trabzon ve Karadeniz yoluyla İstanbul'a getirtilerek aynı yılın yazında Burdur'a sürgün edilmiştir. Bundan sonraki hayatını "Risale-i Nur" adını verdiği eserlerinin yazılmasına, çoğaltılmasına ve bu eserlerde ortaya konan dünya görüşü çerçevesinde talebe yetiştirmeye adamıştır. Artık İslâm'a hizmet için seçtiği ve talebelerine hararetle tavsiye etiği yöntem budur. Bir hatırasında yeni hizmet şeklini şöyle dile getirmektedir:

> Van valisi Tahir Paşa, konağında bana üst kısmında bir oda vermişti, ben orada kalıyordum. Gece odama çıktığımda o zaman hakâikten doksan kitap ezberimde idi; her gece üç saat okuyarak üç ayda bir devrediyordum. Cenab-ı Hakk'a şükür kardeşlerim, o mahfuzâtım, o tekrarlarım Kur'an'ın hakâikine çıkmaya bana basamak oldular. Sonra ben, Kur'an'a çıktım; baktım, her bir âyât-ı Kur'an, kâinatı ihata ettiğini gördüm.[18]

Bundan sonraki hayatı, sürgün, hapis ve mahkemelerle geçmiştir. Nitekim, Burdur'dan 1927 baharında Isparta'nın Barla Köyü'ne sürgün edildi. Barla'da kaldığı sekiz yıl içerisinde eserlerinin büyük bir kısmını yazdı. Yetiştirdiği yeni talebeleri *Risale-i Nur*'ların yayılması için çalışırken hükümet bir taraftan endişe duymaktadır. Bunun üzerine önce 1934 yazında Isparta'ya getirtilir ve buradan da 27 Nisan 1935'te tutuklanarak mahkeme edilmek üzere 120 kadar talebesiyle birlikte Eskişehir Hapishanesi'ne gönderilir. Bu tür tutuklama-

18. Rahmi Erdem. *Davam* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 94–5; ayrıca bkz. Külliyat, 1858.

larda genellikle ileri sürülen suçlar, "gizli cemiyet kurma, rejim aleyhine çalışma, Cumhuriyet'in temel nizamlarını yıkma ve laikliğe aykırı davranma" gibi iddialar olmuştur. Nursi, Eskişehir Mahkemesinde kendisini müdafaa etmiş ve müdafaasını *Lem'alar* adlı eserinde 27. Lem'a olarak yayınlamıştır.[19] Buradan Kastamonu'ya sürülen Nursi, Kastamonu'da da sekiz yıl kalmıştır. 20 Eylül 1943 tarihinde yapılan bir aramada polisin ele geçirdiği kitapların kanuna aykırı olması gerekçesi ile tutuklanarak tekrar mahkemeye verilmek üzere Ankara üzerinden Denizli'ye gönderilir. Denizli'de Isparta, Kastamonu ve diğer birçok illerden toplanan yaklaşık yine 126 talebesiyle birlikte mahkeme edilmiş ve sonrasında Nursi ve talebeleri beraat etmişlerdir. 1944 yazında Nursi, bu defa Emirdağ ilçesi'ne sürgün olarak gönderilir. Ancak dört yıl sonra aynı şekilde Nursi tutuklanır ve Afyon Hapishanesi'ne sevk edilir. Aynı suçlamalarla mahkeme edildikten sonra 20 ay hapse mahkûm edilir fakat temyiz bu kararı bozarak beraatının gerektiğine hükmedince mahkeme tekrar başlar ve nihayet mahkeme temyiz kararına uyarak beraat kararı verir. Nursi, tekrar Emirdağ'a gönderilir ve 14 Mayıs 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle genel af ilan edilir. Bediüzzaman da bununla biraz rahatlar. Bu tarihten sonra Nursi'nin hayatında Üçüncü Said dediği dönem başlar. Bu dönemde artık biraz daha toplum içerisine dönerek oluşturduğu yeni anlayış çerçevesinde yaşantıya yönelik örnekler sunmaya çalışır. Artık 73 yaşına gelen Nursi, buna rağmen, sürekli bir yerden bir yere giderek fikir ve görüşlerini yaymaya çalışmaktadır. Eski Said olarak adlandırdığı hayatına benzer bir tarzda ancak kendisinin ifadesiyle *Risale-i Nur*'ların hizmet anlayışına uygun olarak çalışmalarını sürdürmüştür.

Bu sırada durmadan İstanbul, Ankara, Isparta'yı dolaşıp görüşlerini yaymaya çalışıyordu. Bu arada *Sebilürreşad* gibi bazı İslâmî eğilimli gazetelerde yazıları veya mülakatları yayınlanmıştır. Bu vesilelerle gittiği yerlerde özellikle üniversite gençleri ile görüşüp onlara İslâm'ı anlatmaya çalışıyordu. Bu döneminin bir özelliği de günün siyasî meseleleriyle ara sıra da olsa ilgilenmesi idi. 1955 yılında Türkiye, Pakistan, İran ve Irak ile CENTO Anlaşması'nı imzalayınca Cumhurbaşkanı Celal Bayar ve Başbakan Adnan Menderes'e "İslâm dünyasının birliğini güçlendiren" bu girişimden dolayı tebrik mektubu göndermiştir.[20] Yeni Said döneminde hemen hemen hiç gazete okumazken ve siyasetten tamamen çekilmiş olmasına rağmen şimdi günlük gazeteleri takip ettiği de anlaşılmaktadır. 1926'dan 1950'ye kadar olan hayatı sırasında bu tür faaliyetler içinde olmamasına rağmen, şimdi her türlü toplumsal hareketin neredeyse ya içinde olması veya takip etmesi, zaman ve zeminin İslâm'a hizmet tarzında bazı farklılıklar getirebileceğine inandığını göstermektedir. Yaşı çok ilerlediğin-

19. *Külliyat*, 2148–2175.
20. Şahiner, *a.g.e.* 422.

den bu tür hareket sağlığını çok ağır etkiliyordu. Yanında olan talebelerinin anlattığına göre, hayata veda etmenin yaklaştığını anlaması üzerine Urfa'ya gitmek istediğini söyler ve çok ağır hasta bir hâlde arabayla Emirdağ'dan Urfa'ya gider. Orada hükümet, kendisini Emirdağ'a geri dönmeye zorlarken 23 Mart 1960 yılı Ramazan ayında vefat eder.

SAİD NURSİ'NİN DÜŞÜNCESİ

Hayat hikâyesinden de anlaşıldığı gibi Nursi, ilk dönemlerde tamamen ilmî çalışmalarla öğrenci yetiştirmeyi hedeflemektedir. Bir ülkenin kalkınmasının en önemli şartı olarak bunu gördüğü hâlde daha sonraki hayatında bu hedefinden vazgeçtiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bunun nedenini kendisi şöyle açıklamaktadır:

> Câ-yı dikkat ve ehemmiyetli bir tevafuktur ki, Risaletü'n-Nur müellifi 1316 sıralarında mühim bir inkılâb-ı fikrî geçirdi. Şöyle ki: O tarihe kadar ulûm-u mütenevviayı, yalnız ilimle tenevvür için merak ederdi, okurdu, okuturdu. Fakat birden o tarihte merhum vali Tahir Paşa vasıtasıyla Avrupa'nın Kur'ân'a karşı müthiş bir suikastları var olduğunu bildi. Hattâ bir gazetede İngiliz'in bir Müstemlekât Nâzırı demiş: "Bu Kur'ân, İslâm elinde varken biz onlara hakikî hâkim olamayız. Bunun sukutuna çalışmalıyız" dediğini işitti, gayrete geldi. Birden, makam-ı cifrîsi 1316 olan "Onlardan yüz çevir." En'âm Sûresi, 6: 68 fermanını mânen dinleyerek bir inkılâb-ı fikrî ile merakını değiştirdi. Bütün bildiği ulûm-u mütenevviayı Kur'ân'ın fehmine ve hakikatlerinin ispatına basamaklar yaparak hedefini ve gaye-i ilmiyesini ve netice-i hayatını yalnız Kur'ân bildi. Ve Kur'ân'ın i'câz-ı manevîsi ona rehber ve mürşid ve üstad oldu. Fakat maatteessüf o gençlik zamanında çok aldatıcı arızalar yüzünden bilfiil o vazifenin başına geçmedi. Bir zaman sonra harb-i umumînin tarraka ve gürültüsüyle uyandı. O sabit fikir canlandı, bilkuvveden bilfiile çıkmaya başladı.[21]

Buradan anlaşılıyor ki, 1918–20 yılları arası Daru'l-Hikmet'te çalıştığı sıralarda Eski Said döneminden Yeni Said dönemine geçiş sancılarını çeken Nursî, kendi deyimiyle; Kur'an'ı kendine tek rehber olarak seçmiş ve ondan aldığı ilhamla eserlerini yazmaya başlamıştır. Her bir risalesini değişik zamanlarda farklı konular üzerine yazmış ve bunları kendi mantığı içerisinde bir sıraya dizerek *Risale-i Nur* adını verdiği külliyatını, *Sözler*, *Mektubat*, *Lemalar* ve *Şualar* olmak üzere dört temel eserden teşkil etmiştir. Sonra Eski Said döne-

21. *Külliyat*, 840.

mine ait eserlerini de bu külliyatına dâhil etmiş, ayrıca talebeleriyle olan mektuplaşmalarını da *Barla*, *Kastamonu* ve *Emirdağ Lahikaları* şeklinde ekleyerek tüm külliyatını bütünleştirmiştir. Buna göre Nursi'yi İbn Sina, Fahrettin Razi ve Sadreddin Konevi gibi ilmî eserler veren; kendi deyimiyle; "ulûm-u mütenevviayı, yalnız ilimle tenevvür için merak edip" çalışan ve ders veren soyut bir ilim adamı olarak değil, daha ziyâde bu ilimleri Müslümanların uyanması için bir basamak yapan mütefekkir bir hareket adamı gibi görmek daha doğru olur. Onun için, eserlerinde soyut felsefî nazariyeler aramak meselâ; bir varlık teorisi, bilgi teorisi, insan ve toplum teorisi bulmaya çalışmak yanlış olacaktır. Ancak Kur'an'ın yorumuna dayalı halkı aydınlatıcı bilgi ve varlık anlayışı, insan ve toplum anlayışı gibi felsefi nazariyelere temel teşkil edecek görüşler bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Bu düşünceden hareketle Nursi'nin eserlerinden onun düşünce bütünlüğünü oluşturabilmek için *İşaratu'l-İ'caz* adlı tefsiri esas alınabilir. Bu eserinde Nursi, Kur'an'ın işlediği tüm konuları anasır-ı esasiye adı altında dört başlığa indirgemektedir: tevhid, nübüvvet, haşir, ibadet ve adalet. Fıkhı ilgilendiren konularda Nursi, bir eser kaleme almamıştır. Ancak eserlerinde ibadetlerin ve İslâm'a uygun bir hayatın önemi ve anlamı üzerinde etraflıca durmaktadır. Bu açıdan dördüncü konu olan ibadet ve adalet, "muamelât" başlığı ile fıkıh kitaplarına havale edilmiştir. Nursi, bu klasik eserleri bu açıdan yeterli bulmakla beraber yeni çıkacak olan sorunlara fıkhî cevapların ancak ileride güçlü imana sahip yeni yetişen âlimler tarafından verilebileceğini savunmuştur.

TEVHİDİN İSPATI

Nursi, ancak imanın takviyesi ile Müslümanların sorunlarını çözebileceğini defalarca eserlerinde vurgulamaktadır. Tahkiki iman olarak adlandırdığı bu durum evvelâ Allah'ın varlığı hakkında günümüz bilimlerinde uyandırılan şüphelerin izalesi ile mümkündür. Bu da, sebep ile sonuç arasındaki bağın iyi anlaşılmasına bağlıdır:

> Ölümün ehl-i iman hakkında hakikî güzel yüzünü görmeyen ve ondaki rahmetin cilvesini bilmeyenlerin küsmeleri ve itirazları Zât-ı Hayy-ı Kayyûma gitmemek için Hazret-i Azrâil'in vazifesi de bir perde olduğu gibi, sair sebepler dahi zâhirî perdedirler. Evet, izzet, azamet ister ki, aklın nazarında sebepler kudret eli için birer perde olsunlar. Fakat vahdet ve celâl ister ki, esbap ellerini çeksinler tesir-i hakikîden.[22]

22. *Mesnevi-i Nuriye*, "Lem'alar"; bkz. *Külliyat*, 1279.

Nursi'ye göre, Allah'a imanı ifade eden tevhid iki kısımdır: Birincisi, "icmali ve amiyanedir"; ikincisi ise, hakikidir. İcmali olan tevhid zahiridir, kolayca kaybedilebilir. Nursi bütün çalışmalarını hakiki tevhidin insana yerleşmesi için harcamaktadır. Çünkü tevhid hakiki olursa her varlık üzerinde sahibinin damgasını okuyarak mahlûkatın bizzat Allah'a ait olduğunu bilmeye benzer. Bu ikinci inanç, katiyen sarsılmaz çünkü her bir mal üzerinde damgalar görülerek bizzat okunduğundan aksi yönde bir delil üretilemez. Tevhidi inkâr eden tabiatçılık ve maddecilik gibi görüşlere reddiye yazan Nursi Tevhidin ispatını konu alan *Tabiat Risalesi*, 22. Söz, 32. ve 33. *Sözler*, 30. *Lem'a*, 2. ve 7. *Şualar* gibi risaleler kaleme almıştır.[23]

NÜBÜVVETİN (PEYGAMBERLİĞİN) İSPATI

Nursi, nübüvveti Peygamberimizin şahsında on dokuz delile dayandırır.[24] Buna göre, Rabbimizi bize tarif eden üç büyük öğretici vardır: Birincisi, Nursi'nin kâinat kitabı olarak adlandırdığı önümüzdeki varlık âlemi; ikincisi, bu koca kitabın büyük âyeti olan Hâtemü'l-Enbiyâ Muhammed (a.s.m); üçüncüsü de Kur'an'dır. Nursi burada günümüz bilimlerini önemli görmektedir. Çünkü birinci delil olan kâinatın mahiyetini fenlerden öğrenmekteyiz ki; bunların nasıl delalet ettiklerini Nursi eserlerinin daha başka yerlerinde çeşitli şekillerde ele almıştır. Nübüvvetin ispatı Peygamberimizin peygamber olduğunun ispatına bağlanmıştır. Gerçi nübüvveti ispat için söylenen çok güçlü ifadeleri de görmekteyiz. Buna göre Nursi, nübüvvetin insanlık âleminde zorunlu olduğunu şöyle savunur: "Karıncayı emirsiz, arıyı yâsupsuz bırakmayan kudret-i ezeliye, elbette, Beşeri de bırakmaz şeriatsiz, nebîsiz. Sırr-ı nizam-ı âlem böyle ister elbette."[25] Buna göre, yaratılışta bir gaye vardır ve bu gayenin insanlığa anlatılabilmesi için ve buna uygun bir toplum düzenin kurulabilmesi için peygamberlere ihtiyaç vardır.

O hâlde Allah elçiler göndermiştir ve Muhammed (a.s.v.) da bu elçilerin sonuncusu olduğunu o günün vahşî ve âdetlerine mutaassıp ve inatçı Araplarına, ne çabuk kötü ahlâk ve âdetlerini değiştirdiğinden anlıyoruz. Üstelik o zat bununla da kalmayıp değiştirdiği kötü hasletler yerine çok yüksek hasletler, davranışlar ve âdetler getirmiştir. Bir hiç olan o kültürsüz insanları "bütün âleme muallim ve medenî toplumlara üstad eyledi." Onların sadece görünüşlerini değiştirmekle kalmayıp akıllarını, ruhlarını, kalplerini, nefislerini fethede-

23. Daha geniş açıklamalar için bkz. *Mektubat*, "Yirmi Altıncı Mektup, İkinci Mesele"; *Külliyat*, 503.
24. *Sözler*, "On Dokuzuncu Söz"; *Küliyat*, 91–96.
25. *Sözler*, "Lemeât", *Külliyat*, 321.

rek terbiye etmiştir. Hâlbuki, sigara gibi küçük bir âdeti, küçük bir toplumda, büyük bir insan, çok uğraşarak ancak daimî kaldırabilir. Ancak Hz. Peygamber (a.s.m.), büyük ve çok âdetleri, hem inatçı, mutaassıp, büyük kavimlerden az bir kuvvetle, küçük bir himmetle, az bir zamanda kaldırıp, yerlerine öyle yüksek hasletleri dem ve damarlarına karışmış derecede sabit olarak yerleştirmiştir. "İşte, şu Asr-ı Saadeti görmeyenlere, Cezîretü'l-Arabı gözlerine sokuyoruz. Haydi, yüzer filozofu alsınlar, oraya gitsinler, yüz sene çalışsınlar! O zâtın o zamana nisbeten bir senede yaptığının yüzden birisini acaba yapabilirler mi?"[26]

Ayrıca Nursi'ye göre, her bir peygamber geldiği topluma bugün insanlığın sahip olduğu medeniyet unsurlarını hediye getirmiştir. Yani peygamberler ve nübüvvet kurumu insan toplumlarına sadece manevî açıdan değil, aynı zamanda maddî açıdan da katkıda bulunmuştur. Meselâ;, ahlâk ve âdâbı manevî yolla öğretmekle toplumda bir düzen oluşmuş ve bilgiye verilen önemle bu düzen içerisinde bilimsel çalışmalara uygun eğitim ortamları oluşturulmuştur. Nübüvvetin bu katkısıyla toplumlar medeniyet açısından da ilerlemiştir.[27]

HAŞRİN İSPATI

Nursi "Haşir Risalesi" olarak adlandırdığı Onuncu Söz'de haşrin delillerini açık ve güçlü bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır.[28] Bu risaleyi Nursi, Rum Sûresi'nin 50. âyetinden ilham alarak yazdığını söylemektedir: "Şimdi Allah'ın rahmet eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünün ardından nasıl diriltiyor? Bunu yapan elbette ölüleri de aynı şekilde diriltecektir. O her şeye kadirdir." Bu risalede, dünyamız İlâhî isimler açısından ele alınır; varlıklarda ve olaylarda görünen eserlerinden, Esmâ'nın ispatı yoluna gidilir. Sonra da bu isimlerin ebedî bir âlemi gerektirdiği sonucuna ulaşılır. Bunu da Nursi on iki cihetle dile getirmektedir. Her bir cihet, Allah'ın bir ismine dayanmaktadır. Meselâ; Adalet ismini ele alacak olursak bu ismin hikmeti icabı tam bir adaletin tecellî etmesi gerekir. Hâlbuki, bu dünyada birçok kimse yaptıkları ile gitmekte ve beklenen mükâfat ve ceza görülmemektedir. O hâlde bunların mükâfat ve cezalarının başka bir yere ertelendiğini mantıken çıkarabiliriz. Bunu kabul etmezsek Allah'ın "Âdil" ismini kabul etmemiş oluruz. O hâlde Esma-yı Hüsna'nın tecellî edişleri Nursi'ye göre, haşire işaret etmektedir.

---

26. *Külliyat*, 93. Bunun dışında Peygamberimizin ayrıca mucizelerine dayalı olan ispatları için Nursi'nin şu eserlerine bakılabilir: *Mektubât*, "On Dokuzuncu Mektup", *Külliyat*, 387–447;
27. *Sözler*, "Yirminci Söz'ün İkinci Makamında", *Külliyat*, 101–109.
28. *Külliyat*, 19–43.

Sonuç olarak denebilir ki, şu görünen faaliyetler, dünyadaki bu kadar büyük topluluklar ve çok hızlı akıp giden yaşantılar, ölümler ve doğuşlar, toplanmalar ve çabuk dağılmalar ve onların bu âleme ait, bu fâni dünyada kısa bir zamanda, önemsiz ve geçici amaçları anlaşılmadığından, daha anlamlı bir hayata ihtiyaç vardır. Şayet ahiret olmazsa küçük bir taşa bir büyük dağ kadar hikmetler ve gayeler veya büyük bir dağa az anlam ve hizmet yüklemek gibi olacaktır. Bunu ise hiçbir akıl kabul edemez. Demek, şu varlıklar ve faaliyetler ile dünyaya ait gayeleri arasında bu derece dengesizlik kesinlikle gösterir ki, bu varlıkların yüzleri başka bir âleme yöneliktir. O hâlde haşire engel olacak hiç bir şey yoktur. Haşri gerektirecek anlam ve içerikler ise her şeydir.[29]

İNSAN ANLAYIŞI

Nursi'ye göre, iman hakikatleri birbirine çok sıkı bağlıdır ve bir bakıma İslâm'ın özünü teşkil etmektedir. Bu yüzden iman, ona göre yaratılışın bile gayesi olduğundan insanın âleme ve kendisine bakışının da temeli olmalıdır. Çünkü "iman hem nurdur, hem kuvvettir. Hakiki imanı elde eden adam kâinata bile meydan okuyabilir."[30] Onun için iman, insanı en yüksek mertebelere çıkarır (Tin Suresi). İnsana sadece maddî bedeni itibariyle bakıldığında düşünen bir hayvan olmaktan öteye gidemezken iman ile kendi maddî varlığını aşar ve melekler seviyesinin bile üstüne çıkabilir. Küfrün karanlığı ise, insanı hayvanlık mertebesinin bile altına düşürür ve tam cehenneme layık bir vaziyete girer. Çünkü Nursi'ye göre iman, insanı yaratıcısı ile çok nazik ve dengeli bir irtibata geçirir; bir nispet kurar. Onun için iman bir intisaptır. Demek ki, insan, iman ile insanda açığa çıkan Allah'ın yüksek sanatı ve O'nun isimlerinin tezahürü ile bir değer kazanır. Küfür, yani inkâr ise o yaratıcı ile kulu arasındaki o ince ilişkiyi ve nispeti keser. Fakat iman ve küfür, yani inkârcılık arasındaki fark sadece bununla kalmaz. Çünkü iman nasıl ki bir nur olarak insanı aydınlatır ve üstünde yazılan bütün "mektubât-ı Samedâniyeyi" okutturur, aynı şekilde kâinatı dahi aydınlatır. Yani âlemdeki her bir varlık, sadece kendi varlığı değerinden bir sanatsal değere dönüşür ve böylece onlar da antikacılar çarşına getirilmiş gibi değerleri birden milyonlara çıkıverir.[31] İman ile âleme bakınca, insanın yaratılış gayesi ve varlığın anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu âlemin bir başlangıcı vardır, çünkü yaratılmıştır. Haşir olduğuna göre, âlemin bir sonu da vardır. Ancak bu son, varlığın son bulması değil, değişik bir boyuta geçmesidir. Bu varlık bo-

29. *A.g.e.* 36.
30. *Sözler*, "Yirmi Üçüncü Söz", *Külliyat*, 133.
31. *A.g.e.* 132–142.

yutları içinde bir insana yönelik gaye ve hedefler vardır; bir de âlemin yaratıcısına yönelik hedef ve gayeler vardır. Bu her iki tür hedef ve gayeleri bizim aklımızla bulup çıkarmamız mümkün değildir. Felsefe bunu yapmaya çalıştığından sapıtmıştır. Bunu ancak dinden öğrenebiliriz. Onun için "dinsiz felsefe hakikatsiz bir safsatadır ve kâinata bir tahkirdir".[32] Çünkü Nursi'ye göre, Kur'an şu kâinatın en yüce bir müfessiridir. Zira kâinatın sayfalarında ve zamanların yapraklarında kudret kalemi ile yazılan tekvini âyetleri şuurlu varlıklara o ders verir. Onun için varlığa "mânâ-yı harfî" ile; yani onların yaratıcısı olan Allah hesabına bakar. "Ne kadar güzel yapılmış; ne kadar güzel bir sûrette yaratıcısının güzelliğine delâlet ediyor" der. Bu yaklaşımla kâinatın hakikî güzelliği ortaya çıkar. Ancak felsefe varlığa "mânâ-yı harfî" ile; yani Allah hesabına bakmak lâzım gelirken, "mânâ-yı ismî" ile, yani varlığa varlık adına bakar ve onlardan bu şekilde bahseder. "Ne güzel yapılmış"a bedel "Ne güzeldir" der ve onları çirkinleştirir. Nursi'ye göre bu yaklaşım, kâinata hakaret etmek demektir; çünkü onlar haykırarak yaratıcısına işaret ettiği hâlde onların yüzüne "hayır sizler yaratılmadınız" demekle onları yalancı durumuna düşürmektedir. O hâlde âlemin yaratıcısına yönelik hedefi Kur'an tarafından belirlenmiş ve vahiyle Peygamberimize bildirilmiştir. Bu âlem Allah'ın esmasının tecellî ettiği bir varlık alanı ise demek ki, yaratıcıya yönelik amaç esmânın tecellî ederek güzelliklerini sergilemesidir. İnsana yönelik varlığın amacı ise insanın kendisine verilen kabiliyetlerini ne kadar geliştirebileceğinin sınanmasıdır (bk. 67/Mülk, 2).

İNSAN CÜZ'İ İHTİYARİSİ VE KADER MESELESİ

İnsan konusu ele alınınca incelenmesi gereken önemli bir konu da İslâm düşünce geleneğinde cüz-ü ihtiyarî olarak ifade edilen insanın davranışlarında ne kadar irade sahibi olduğu meselesidir. Bununla yakından ilgili olan bir konu da kader meselesidir. Nursi, bu konuyu eserlerinin çeşitli yerlerinde ele almış olmasına rağmen tek bir risalesinde bunları derli toplu bir hâlde açıklamaya çalışmıştır.[33] Nursi, önce kader ve cüz-ü ihtiyarînin, İslâmiyetin ve imanın nihayet sınırlarında olan ve ancak yaşanarak (hâlî) anlaşılabilecek bir iman konusu olduğunu belirtir. Onun için bilimsel olarak incelenebilecek konu olmadıklarını savunur. Ona göre, mü'min, kendi davranışları ve nefsi de dâhil, her şeyi Allah'a vere vere öyle bir duruma gelir ki, artık sorumluluk almayacak bir hâlde iken, teklif ve mesuliyetten kurtulmamak için, cüz-ü ihtiyarîyi kabul etmek zorunda kalır. Ayrıca, bir kimse kadere inanırsa, tüm fiillerini Allah'a dayandıracağı için yaptıkla-

32. *A.g.e.* 50.
33. *Sözler*, "Yirmi Altıncı Söz", "Kader Risalesi", *Külliyat*, 204–9.

rı iyilik ve elde ettiği faziletlerden mağrur olamaz. "Demek, kader meselesi, teklif ve mesuliyetten kurtarmak için değil, belki fahr ve gururdan kurtarmak içindir ki, imana girmiş. Cüz-ü ihtiyarî, günahlara kaynak olmak içindir ki, akideye dâhil olmuş; yoksa insanın işlediği iyiliklere kaynak olarak gururlanmak için değildir."[34]

Nursi, Kur'an'a göre insanın günahlarından sorumlu olduğunu belirtmektedir. Çünkü günahları isteyen insan ve nefsidir. Günahlar ise, tahribat gibi olduğundan insan bir kötülükle çok tahribat yapabilir ve böylece büyük bir cezayı hak eder. Burada tahribat bir kibritle bir evi yakmak gibidir; pek fazla bir gayret ve oluşu gerektirmez. Ancak iyiliklerde övünmeye hakkı yoktur. Çünkü iyilikleri isteyen ve olmasını gerektiren Allah'ın rahmetidir. Bu açıdan bunları gerçek anlamda yaratan Allah'tır. İnsan yalnız dua ile iman ve şuur ile rıza ile iyiliklere sahip olur. Diğer taraftan kötülüklerden Allah razı olmaz. Ancak yaratma ciheti ile bizim kötülük olarak algıladığımız şeyler Allah'a aittir fakat bunların yaratılması, güzel neticelere baktığı için kötü değildir. Meselâ; yağmurun yaratılması rahmettir. Ancak tedbirini almayan insanların sel ve yağmurun diğer sıkıntılı durumlarında kalması kendi suistimâllerindendir.

HÜSÜN-KUBUH MESELESİ

Nursi'ye göre, kâinatta bir şey yaratılırken asıl maksat mükemmelliktir; hayırlar, hüsünler yani güzelliklerdir. Şerler, kubuhlar yani çirkinlikler ise güzelliklerin ve hayırların arasında görülmeyecek kadar dağınık ve tebeî olarak yaratılmışlardır. Bunların bu şekilde yaratılmaları hayırların, güzelliklerin, kemallerin; mertebelerini, çeşitlerini göstermeye vesile olmaları içindir. Ayrıca bunların göreceli gerçekliklerini ortaya çıkarmak ve karşılaştırılmalarına yardımcı olmak içindir. Bu tür niteliklere Nursi, "hakaik-i nisbiye", yani "göreceli gerçeklikler" demektedir. Göreceli gerçekliklerin anlaşılabilmesi, kendilerinin nitelikçe azalıp çoğalması ile veya zıtlarının bulunup bunlarla karşılaştırılması ile mümkündür. Burada çok önemli bir husus, "kâinattaki nizamın, ancak hakaik-i nisbiyeden doğmuş" olmasıdır. "Hakaik-i nisbiyeden kâinatın envaına bir vücud-u vâhid in'ikâs etmiştir. Hakaik-i nisbiye, büyük bir ölçüde hakaik-i hakikiyeden çoktur. Hatta bir zatın hakaik-i hakikiyesi yedi ise, hakaik-i nisbiyesi yedi yüzdür. Binaenaleyh, kubuh ve şerde şer varsa da azdır. Malûmdur ki, az bir şer için çok hayırlar terk edilmez. Terk edilirse, çok şerler işlenmiş olur; zekât ve cihadda olduğu gibi."[35] Buradan, Nursi'nin çıkardığı sonuç, kâinatta mutlak anlamda şer yoktur ve olamaz.

---

34. *Külliyat*, 204.
35. *A.g.e.* 1165.

O hâlde kâinatta her şeyde bir güzellik ve iyilik ve hayır vardır. Şer ve çirkinlik gayet cüz'îdir ve karşılaştırmaların yapılabilmesi içindir. Güzellik ve iyilik mertebelerini ve hakikatlerinin çokluğunu gösterdiği için, bize şer olarak görünen şey hayır ve çirkin görünen şey de güzellik olur. Ancak insan aklı yine de yanılıp bu güzellikleri çirkin görebileceği için Allah bu şeylerle insan aklı arasına sebepleri koymuştur ki insan çirkinliği doğrudan Allah'a vermesin, aksine o sebebe versin.[36]

TASAVVUF

Nursi'ye göre kelâm vasıtasıyla elde edilen marifetullah tasavvuf ehline ne kadar eksik görünüyorsa, "tasavvuf mesleğiyle alınan marifet dahi, Kur'an'dan doğrudan doğruya, veraset-i nübüvvet sırrıyla alınan marifete nispeten o kadar noksandır." Çünkü tasavvufta Muhyiddin-i Arabî gibi birçok kimseler "huzur-u daimîyi kazanmak için *lâ mevcude illâ Hû* deyip, kâinatın varlığını inkâr edecek bir tarza kadar gelmişler. Diğer bazı mutasavvıflar ise, yine huzur-u daimîyi kazanmak için, *lâ meşhûde illâ Hû* deyip kâinatı mutlak anlamda unutmak gibi acip bir tarza girmişler. Kur'an-ı Hakîm'den alınan marifet ise, huzur-u daimîyi vermekle beraber, ne kâinatı yokluğa mahkûm eder, ne de nisyan-ı mutlakta hapseder. Belki, başıbozukluktan çıkarıp Cenâb-ı Hak namına istihdam eder; her şey mir'ât-ı marifet olur.[37]

Tasavvufa ve hem felsefe hem de kelâma getirilen eleştiri burada açıkça görülmektedir. Nursi'ye göre, bu mesleklerin her biri, insanı sadece bir yönü ile ele alıp diğer yönlerini terk etmişlerdir. Felsefe ve kelâm, sadece akıl yönünü, tasavvuf ise kalp yönünü esas alıp insanı yarım insanmış gibi düşünmüşlerdir. Hâlbuki, Kur'an'ın yöntemi insanı akıl ve kalpten bütünleşmiş bir varlık gibi ele almaktadır. O hâlde bütün bu mesleklerin birleştirilmesi ile ancak hakikat bütün bir şekilde anlaşılabilir. Burada Nursi'nin savunduğu açıkça, felsefe, kelâm ve tasavvufun uyumlu bir şekilde Kur'an'da birleşerek hakikati aramalarıdır. Ancak, bu eleştirinin yanı sıra, Nursi, tasavvufun meziyetlerini de konuyla ilgili bir eserinde geniş şekilde ele almıştır. Buna göre, tasavvuf şöyle tanımlanmaktadır: "tarikatın gaye-i maksadı, marifet ve inkişaf-ı hakaik-i imaniye olarak, Mirac-ı Ahmedînin (a.s.m.) gölgesinde ve sâyesi altında kalp ayağıyla bir seyr ü sülûk-i ruhanî neticesinde, zevkî, hâlî ve bir derece şuhudî hakaik-i imaniye ve Kur'âniyeye mazhariyet; 'tarikat' ve 'tasavvuf' namıyla ulvî bir sırr-ı insanî ve bir kemâl-i beşerîdir."[38]

---

36. *Lem'alar*, Otuzuncu Lem'a, İkinci Remiz; *Külliyat*, 813.
37. *A.g.e.* 503.
38. *Mektubat*, Yirmi Dokuzuncu Mektup, Dokuzuncu Kısım, "Telvihat-ı Tis'a" veya "Tasavvuf Risalesi", *Külliyat*, 561–569.

TEFSİR VE TEFSİR USULÜ

Nursi, *Risale-i Nurları* geleneksel mânâda olmasa dahi bir açıdan tefsir saymaktadır. Buna göre, *Risale-i Nurlar* Kur'an'ın manevî tefsiridir.[39] Tefsir usûlü ile ilgili ayrıca bir risalesi bulunmaktadır. Bu eserlerinde Nursi, tefsir anlayışını ve tefsir usûlünü Kur'an'ın i'cazına dayandırmaktadır. Bu açıdan Kur'an'ın i'cazı, yani mucize oluşu tefsir usûlünün temelini oluşturmaktadır. Bu konuda birkaç risalesi bulunmaktadır.[40] Nursî, bu eserlerinden başka, *Risale-i Nur Külliyatı*nın daha başka bölümlerinde de Kur'ân'ın mucizeliği konusunu değişik açılardan ele alır ve konuyu Kur'ân'ın belâgatı, kapsamlılığı, gayb haberleri, bütün insan tabakalarına birden hitap etmesi, binlerce sene boyunca tazeliğini koruması, ifadesinin özlülüğü, tekrarının usandırmaması, ondan çıkan medeniyetin üstünlüğü, bütün varlık âlemlerini kuşatan açıklamaları gibi başlıklar altında inceler.

HADİS VE HADİS USULÜ

Nursi'nin hadise bakışı geleneksel İslâm anlayışı ile örtüşmektedir. Bilinen altı hadis kitabının güvenirliliğini sorgulamamakta ve tasavvufta sıkça kullanılan zayıf hadisleri de eserlerinde zikretmektedir. Bunun yanında hadislerin sıhhati için bazı ölçütler de geliştirir. Bunlardan en önemlisi günümüzde en çok sorgulanan gelecekten haber veren hadislerle ilgilidir. Buna göre Nursi, ahir zamanda olacak olaylarla ilgili hadislerin bir kısmı, Kur'an'daki müteşabih âyetler gibi, derin anlamlar içerdiğini savunur. Bu yüzden muhkem âyetler gibi tefsir edilmez ve herkes bilemez. Bu hadisler tefsir değil, tevil edilirler.[41]

Hadis usûlünde Nursi'ye göre dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, Peygamber Efendimizin (a.s.m.) şahsiyetidir. Çünkü o hem bizim gibi beşerdir, bu itibarla beşer gibi davranır; hem resuldür, elçi olması itibariyle Allah'ın elçisidir. Onun peygamberliği, vahye dayanır ancak vahiy iki kısımdır: Birincisi, "sarih vahiy" (vahy-i sarihî) ki, bu Kur'an ve sahih kudsi hadislerdir. Peygamberin, buna müdahalesi olamaz. İkincisi, vahy-i zımnîdir. Hadislerin çoğu bu kısma girmektedir. Bunlar özleri itibariyle vahye ve ilhama dayanırlar; fakat ayrıntıları ve açıklamaları Peygamberimiz tarafından verilmiştir. Ancak "kendi

---

39. *Emirdağ Lahikası*, Mektup no: 71, *Külliyat*, 185; ayrıca bkz. *Şuâlar*, Birinci Şua, *Külliyat*, 831.
40. *Sözler*, "Yirmi Beşinci Söz", *Külliyat*, 160–203; ayrıca bkz. *İşaratul-İ'câz*, adlı tefsiri, *Külliyat*, 1155–1273.
41. *Şualar*, Beşinci Şua, *Külliyat*, 883.

içtihadıyla yaptığı tafsilât ve tasvirâtı ya vazife-i risalet noktasında ulvî kuvve-i kudsiye ile beyan eder veyahut örf ve âdet ve efkâr-ı âmme seviyesine göre, beşeriyeti noktasında beyan eder."[42] Nursi'nin ele aldığı hadislerden en önemli kısmı mütevatir hadislerdir. Ona göre, tevatür iki kısımdır: Sarih tevatür, manevî tevatür. Manevî tevatür de ikiye ayrılır: Birincisi, sükûtî; yani, sükût ile kabullenilmiş hadisler. Meselâ; bir cemaat içinde bir adam, o cemaatin nazarı altında bir hadiseyi haber verse, cemaat onu yalanlamazsa sadece susmakla yetinse onu kabul etmiş olur. Özellikle hatayı kabul etmeyen ve yalanı çok çirkin gören bir toplumda bu sessizlik o olayın olduğunu gösterir. İkinci tür manevî tevatür, aynı hadisin bir topluluk önünde cereyan etmesi ile ayrı tariklerden rivayet edilmesidir. Meselâ; az bir yiyeceğin iki yüz adama yetmesini haber veren bir hadis mucize olarak haber verilmiş ancak onu haber verenler ayrı ayrı sûrette haber nakletmişler. Dolayısıyla; aynı hadis değişik ifadelerle bize ulaşmıştır. İfadelerin ve değişik nakillerin bulunması bu olayın olmadığını göstermez. Aksine, böyle bir olayın olduğunu ve orada bulunanların kendi anlayışlarına göre nakletmeleri ile ifade farklılıklarının ortaya çıktığını gösterir. Buna Nursi "*mütevatir-i bilmânâ*" demektedir.[43]

TOPLUM VE SİYASET ANLAYIŞI

Nursi'ye göre insan toplumu kâinatta cârî olan teavün düsturu çerçevesinde fıtraten medenî olan insanın bir araya gelerek oluşturduğu düzenli bir topluluktur. Ancak insan toplumları tarih içerisinde günümüze kadar bir gelişim süreci geçirmiştir. Bu süreçleri Nursi beş temel devre ayırmaktadır: 1. Genel geçerli kuralın "güç" olduğu Vahşet Devri'dir. Kelimenin anlamından da anlaşılacağı gibi insanlığın vahşet içerisinde yaşadığı ilkel dönemdir. 2. Toplumun biraz düzen kazandığı göçebe döneme de, "Bedeviyet Devri" demektedir. 3. İnsanlığın yerleşik düzene geçerek mülk edinme hakkını elde ettiği dönem de, "Memlûkiyet Devri" olarak adlandırılmaktadır. 4. İnsanlığın diğer insanları da esir ederek onları da mülk edinme seviyesine getirdikleri döneme de, "Esaret Devri" demektedir. 5. Nursi'ye göre insanlık, bütün bu yanlışlıklara karşı direnmiş ve bunları aşmasını bilmiştir. Böylece esirliği kaldırıp yerine ücret karşılığı anlaşmaya dayalı düzene geçmiştir. Toplumun ulaştığı bu aşamaya da "Ecîr Devri" demektedir. Nursi, insanlığın bundan da memnun olmadığını ve ilerde bunu da aşıp daha hür bir iktisadî ve toplum düzenine erişeceğini savunmaktadır.[44]

---

42. *Külliyat*, 401.
43. *Külliyat*, 390.
44. *Sözler*, Lemeât, *Külliyat*, 325.

İnsanlık ancak bunu din sayesinde başarabilecektir ve bu din de şüphesiz ki İslâm'dır. Çünkü diğer dinler geçirdikleri evrim içerisinde tahrife uğramışlardır.

Burada insanlığın medeniyet olarak ulaşabileceği temel hususlar da, Nursi tarafından ayrıntılı olarak tahlil edilmektedir. Ona göre, insanlığı gerçek anlamda mutlu edecek olan medeniyet, ancak din kaynaklı olabilir. Buna göre; hakiki medeniyet, Kur'an'ın "teavün" düsturunu esas alıp hayatı, yardımlaşma olarak görür. Kâinata bakıldığında bunun işaretlerini de görürüz. Allah, güneş, ay ve yıldızları insan, hayvan ve bitkilerin hayatının devamı için onlara yardıma göndermiştir. Yeryüzünü bir döşek gibi rahat yaparak hava, su ve toprak gibi unsurları onların yardımına koşmuştur. Demek, hayat ancak yardımlaşma ile mümkündür. Toplum hayatı da böyledir. Felsefe kaynaklı medeniyet ise, hayatı mücadele olarak algılamaktadır. Her şey birbiri ile mücadele içerisinde hayatını sürdürmeye çalışırsa ne toplumda ne de maddî âlemde hayat mümkün olmazdı.[45] Yine Ecîr Devri'ni aşmak isteyen insanlık medeniyeti, her şeyin kendi nefsine mâlik olmadığını, Allah'ın her şeye mâlik olduğunu kabul etmektedir. Akla dayalı olan ve vahiy kaynağını kullanmayan medeniyet ise, dayanak noktası olarak "gücü" esas alır, hâlbuki, vahiy kaynaklı medeniyet dayanak noktası olarak "Hak"kı alır. Güce dayanan bir toplum işlevini devamlı tecavüz etmek olarak algılayacaktır. Bu da medeniyetleri çatışmaya çeker. Ayrıca bu medeniyet, menfaati hedef aldığından insanlık tarihinde çarpışma, düşmanlık ve karışıklığa yol açmıştır. Vahye dayalı medeniyet, fazileti hedef aldığından bunları önler. Yine vahyi dışlayan medeniyet, toplumda hizmet alanlarını insanın nefis ve hevasını tatmine yönelik olarak verdiğinden, sadece eğlence ve sefahate yol açar. Vahiy kaynaklı medeniyet, toplumda hizmet alanlarını fazilet ve hidayet tarafına çektiğinden amacı refah, huzur ve kalkınma olacaktır. Bu açıdan toplumdaki sınıflar arası birlik bağlarını iman, din ve vatan gibi kavramlar üzerine kuracaktır. Bu anlayıştan hareketle olumlu bir milliyetçilik toplumda yerleşecektir. Vahyi dışlayan medeniyet ise, olumsuz milliyetçilik üzerine kurulmuştur. Bu da, ırkçılığa yol açtığından milletler arası çatışmaya sebep olmuştur. Buradan hareketle Nursi, "menfî milliyetçilik" dediği ırkçılığı, İslâm'ın yasakladığını belirtmektedir. Olumlu milliyetçilik ise, iman bağlarını güçlendiren ve inanç birliğini koruyarak toplumun refah ve mutluluğu için gereken her şeyi yapmak olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan milliyet, İslâmiyet'e hizmet edecek bir şekilde algılanmalıdır.[46]

Vahye dayalı bir medeniyet anlayışı ile oluşan toplumun devlet şekli, Nursi'ye göre cumhuriyet olmalıdır. Cumhuriyet ise, "adalet ve meşveret ve kanunda inhisar-ı kuvvetten ibarettir."[47] Adaletin vurgulanması şüphesiz ki, devletin

45. *Külliyat*, 322.
46. *A.g.e.* 500.
47. *A.g.e.* 1930.

bir hukuk devleti olarak; meşveret ise, cumhuriyetin halk tarafından seçilmiş bir meclis ile idare olarak algılanması gerektiğini gösterir. Bu anlayıştan hareket edilirse, güç kanunda olur, aksi hâlde "istibdat çeşitli kesimlere dağıtılmış olur."[48] En kötü dikta rejimi ise, istibdadın çeşitli kesimlere yayılmasıdır ki "istibdad-ı mutlak" olarak tanımladığı bu idarede katı bürokrasi anlayışı da sayılmaktadır.[49] Özellikle istibdat bilimsel kuruluşlara girerse artık bilimsel ve teknolojik ilerlemeden bahsedilemez. Nursi buna, "istibdad-ı ilmî" demektedir.[50] Bu durumda bilime hizmet edilmesi gerekirken bilim, hizmetçi olarak kullanılmaya başlar. O hâlde hürriyet, gerçek anlamda insanın kabiliyetlerinin gelişmesi için serbest bırakılması demektir. Ancak olumlu anlamda gelişmeye yol açmayan hürriyet, hürriyet değil, tam tersine esarettir. Bu durumda fazilet ve hakta insanlığın mutluluğuna götüren hürriyete, Nursi, "hürriyet-i meşrua" demektedir. Sefahat ve kötülüğe yol açan hürriyetler insanı, nefis ve hevesine esir etmektedir. Bundan insanın kendisi kaçınmalıdır. Zira "insanlar hür oldular ama yine abdullahtırlar."[51]

Günümüzde siyaset Nursi'ye göre çoğunluğun huzuru için azınlığı feda etmektedir. Hatta bazen, ben çok oy aldım, diyerek, çoğunluğu dahi azınlığa feda etmektedir. Hâlbuki, gerçek faziletli siyasî bir idare sisteminde hiç kimsenin hakkının zayi olmamasına çalışılmalıdır.[52] Günümüzün önemli bir sorunu da dinin siyasete alet edilmesidir. Siyaset dine hizmet için kullanılabilir ancak aksi olamaz. Ayrıca günümüzde siyasî eğilim dolayısıyla bazen karşı partide olan iyi bir insan da olsa kötü olarak algılanmaktadır. Bu yüzden Nursi, siyasetten tamamen çekilmeyi tercih etmiştir.

SONUÇ

Nursi, Türkiye'de büyük bir kitleyi etkilemiş olmasına rağmen diğer İslâm ülkelerinde etkisi oldukça az olmuştur. Günümüzde eserleri diğer dünya dillerine çevrilmektedir. Bu husus, yakın bir gelecekte ancak etkilerinin görülebileceğine işaret etmektedir. Ayrıca birçok üniversitede eserleri ve hayatı üzerinde yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmaktadır. Bunlara ek olarak düzenlenen ulusal ve uluslararası bilimsel toplantılarda Nursi'nin fikirleri akademik camia tarafından hızla tartışılmaya ve bilimsel değerlendirmeye alınmaya başlamıştır. Nursi üzerine yapılan çalışmalarda özellikle dikkati çeken husus, Şe-

48. A.y.
49. *A.g.e.* 1940.
50. *A.g.e.* 1991, 2000.
51. *A.g.e.* 1930.
52. *A.g.e.* 329.

rif Mardin'in çalışması istisna tutulacak olursa, ilim camiasından gelen bir ilgi ile değil, daha ziyâde Nursi'nin takipçileri tarafından yapılan girişimlerin sonucu olarak yapıldığı şeklindedir. Bu tür çalışmalar da maalesef keyfiyet açısından yeterli olmamaktadır. Belki araştırmacı destek olunan projede kendini müstağni göremediğinden ilmî açıdan kaliteli bir çalışma çok az olmuştur. Üzücü olan diğer bir husus, Türkiye'de Nursi araştırmalarına olan ilginin çok az olmasıdır. Hâlbuki, böylesine etkili olan bir düşünür ve hareket adamının mutlaka Şerif Mardin gibi bağımsız cephelerden olması beklenirdi. Böylece onun düşünce ve görüşlerini hayatının akış safhalarını daha bağımsız bir açıdan anlama imkânı elde etmek mümkün olurdu.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. "Said Nursi", *DİA*.

Beki, Niyazi. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Açısından Bediüzzaman Said Nursi'nin Eserleri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.

Köprü. Bu derginin neredeyse bütün sayıları Said Nursi'nin çeşitli konulardaki görüşleri üzerine makaleler yayınlamaktadır.

Kösoğlu, Nevzat. *Bediüzzaman Said Nursi: Hayatı, Yolu, Eseri*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1999.

Markham, Ian ve İbrahim Özdemir, hazırlayanlar. *Bediüzzaman'ın Gözüyle Küreselleşme ve Ahlâk*, çeviren Cüneyd M. Şimşek, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.

Michel, Thomas. *Insights from the Risale-i Nur: Said Nursi's Advice for Modern Believers*, New Jersey: Tughra Books, 2013.

Mürsel, Safa. *Bediüzzaman Said-i Nursi ve Devlet Felsefesi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2010.

Nursi, Bediüzzaman Said. Dipnotlarda ve metin içinde zikredildiğinden burada ayrıca verilmemiştir.

Sempozyumlar. Belli aralıklarla düzenlenen ilmî toplantılarda sunulan bildirilerin yayınlanmış metinleri, İstanbul İlim ve Kültür Vakfı tarafından yayınlanmıştır; ayrıca bk. Nesil Yayınları.

Şahiner, Necmettin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2004.

Turner, Colin. *The Qur'an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*, Berlin: Gerlach Press, 2013.

Vahide, Şükran. *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany, New York: State University of New York Press, 2005.

İLİM VE SİYASET KAVŞAĞINDA BİR MÜNEVVER: ŞEMSEDDİN GÜNALTAY

Bayram Ali Çetinkaya*

Toplumlar kültür, inanç, âdet ve geleneklerini, nesilden nesile aktarabildikleri ölçüde ayakta kalmaya muvaffak olurlar. Özellikle yaşadığımız çağda, belirttiğimiz faktörler daha da önem kazanmaktadır. Tarihi yüzlerce asra dayanan bir milletin evlatları olarak, geçmişe, kültüre, inanç ve benliğe sahip çıkmak ve bu değerleri muhafaza etmek, şu anki ve sonraki nesiller için bir güvence olacaktır. Cemiyetlerde, en geç dejenerasyona uğrayan ögelerin başında din ve kültür gelmektedir. Bunların gelecek nesillere ulaştırılmasında yazılı ve sözlü bilgi birikimi, elbette milletlerin kaderlerini belirlemektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun üç kıtada farklı din, dil ve ırka mensup insanlara bir arada barış içinde yaşayabilme ortamını hazırladığı Orta Çağ'da, Batı karanlık dönemini yaşamıştır. Fakat İmparatorluk, zaman içerisinde duraklama ve gerileme dönemlerinden geçmiş, nihayet yıkılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu, son iki yüzyılında Batı'ya yönelik ve ona açık bir siyaset uygulamıştır. Özellikle XIX. yüzyıl, çok farklı düşünce ve uygulamalara sahne olmuştur. Kuşkusuz bunda, Tanzîmat (1839), Islâhat (1856) ve Meşrûtiyet Dönemleri'nin (1876) etkisi büyüktür.

İşte çalışmamızın konusu M. Şemseddin Günaltay da, Osmanlı Meşrûtiyet Dönemi fikir cereyanlarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Yaşadığı zaman diliminin, farklı yönetim biçimlerinin hâkim olduğu bir döneme rast gelme-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

si, onun ehemmiyetini bir kat daha arttırmaktadır. Günaltay'ın bu özelliklerine bir de siyasî kişiliğinin eklenmesi, fikir ve düşüncelerini araştırmamıza vesile oldu. Zira Türk siyasî ve fikir hayatı, en yoğun düşünce hareketliliklerine ve tartışmalarına bu dönemde sahne olmuştur. Ne yazık ki bu dönemle ilgili inceleme ve araştırmalar yeterli olmamakla birlikte, gündemimizi de uzun süre işgâl etmemiştir. Hâlbuki gerek Osmanlı Devleti gerekse yeni Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili alınan kararlara ve uygulamalara, bu dönemdeki fikir ve eylemler kaynaklık etmiştir. Günaltay'ın hayatı ve düşünceleri, bu dönemi yansıtması ve Türk Düşünce Tarihine ışık tutması açısından önemlidir.

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Şemseddin Günaltay, 1883 yılında yeni adı Kemaliye (bugün Erzincan'a bağlı ilçe) olan Eğin'de dünyaya geldi. Ailesi, Uygur ve Çağatay Türklerinin yaşadığı topraklar olan Urik adlı bir köydendi.

Babası huzur derslerine çıkmış müderris Ethem Efendi, annesi Sâliha Hanım'dır. Günaltay'ın babası, ulemâ sınıfında önemli bir yeri ve şöhreti olan dar gelirli bir aileden gelmekteydi. Böyle bir aile çevresinin Şemseddin üzerindeki etkisini, şu olay açıkça ortaya koymaktadır. "Bir gün Eğin eşrâfından bir zat kendi çocuklarına bırakacağı malı mülkü saydıktan sonra, 'Ethem Efendi ben öyle bir şey bırakıyorum ki, hem ona hem de torunlarının torunlarına yeter.'" der. Onun bıraktığı miras ilimdir. İktisadî birikimlerinin karşısında bilim birikiminin değeri üzerine verilmiş bu dersi, Şemseddin hiçbir zaman unutmayacaktır.

Günaltay, Üsküdar'da Ravza-i Terakkî'de Vefa İ'dâdîsi'nde okuduktan sonra Dâru'l-Muallimîn-i Âliye (Yüksek Muallim Mektebi'ne) girmiş, fen kolundan mezun olmuştur. Bilimsel çalışmalar yapmak maksadıyla yurt dışına giderek, İsviçre'nin Lozan Üniversitesi'nde fizik alanında öğrenim görmüştür. Yurda döndükten kısa bir süre sonra, Midilli İ'dâdîsi Müdürlüğü'ne atanmış, fakat bu görevde fazla kalmayarak, Kıbrıs İ'dâdîsi'nde öğretmenlik, İzmir Gelenbevî Lisesi'nde müdürlük yapmıştır.

1914'de, Dârü'l-fünûn'un Edebiyat Fakültesi'nde Türk Tarihi ve İslâm Kavimleri müderrisi olarak dersler vermiş, sonra da İlâhiyat Fakültesi dekanlığına atanmıştır. 1915'de, İttihad ve Terakkî Fırkası'ndan Ertuğrul (Bilecik) mebusu olmuş ve bu görevi 1920'de Meclis-i Meb'ûsân dağılıncaya kadar sürdürmüştür. Aynı zamanda Dârü'l-fünûn'daki derslerini de ihmâl etmemiştir.

Günaltay, bir müddet İttihad ve Terakkî'nin başkanlığında bulunduktan sonra 1918'de kurulan Teceddüd Fırkası'nın kurucuları arasına katılmıştır. Mü-

tarekeden sonra kurulan Dîvân-ı Harp'de, harp sorumlusu olarak, İttihad ve Terakkî'nin ileri gelenlerini sorgulayan komisyonda görevlendirilmiştir (1918). Günaltay, mütareke günlerinde İstanbul Dârü'l-fünûn'unda, millî davayı kuvvetle savunan ve gençlere yol gösteren başlıca hocalardan biri olmuştur.

Ankara Hükûmeti, 1920'de kurulduktan sonra, İstanbul Belediye Meclis Üyeliğine ve Reis Vekilliğine seçilmesinin ardından Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-ı Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul şubesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Mustafa Kemal'in emriyle, İstanbul Cumhuriyet Halk Partisi teşkilatını kurmaya memur edilmiştir.

1923'te, II. Büyük Millet Meclisi'ne Sivas milletvekili olarak giren Günaltay, Sivas ve ardından Erzincan milletvekilliğini 1954 yılına kadar sürdürmüştür. Milletvekilliğiyle birlikte İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Tarih Profesörlüğü yapmış, dersler vererek öğrenciler yetiştirmiştir. Hasan Saka'nın istifasından sonra 15 Ocak 1949'da, Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla tek parti devri Halk Partisi'nin son hükûmet başkanlığına seçilmiştir (15.1.1949-22.5.1950).

Ankara İlâhiyat Fakütesi'nin açılması ve dinî eğitime ağırlık verilmesi, çok partili sisteme geçilip serbest seçimlerin yapılması ve 1946'da seçimlerde şâibelerin son bulması, onun başbakanlık döneminin önemli olaylarındandır. 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Erzincan Milletvekili olarak Meclise girmiş, fakat Demokrat Parti'nin çoğunluğu almasıyla başbakanlıktan uzaklaşmış; 1954 seçimlerinde milletvekili seçilememiştir. Günaltay, 1958-1959 yıllarında Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul İl Başkanlığı'nda bulunduktan sonra 27 Mayıs 1960 İhtilali'nde, kurucu meclis üyeliğinde görev almış; 1961 yılında, Cumhuriyet Halk Partisi'nden İstanbul Senatörü olmuştur. Ancak bu göreve başlamadan vefat etmiştir. (19 Ekim 1961), cenazesi Ankara Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedilmiştir.[1]

İlmî Kişiliği

Günaltay, hayatı boyunca ilimden ve ilim çevresinden bir an için dahi olsa ayrılmamıştır. Yaşamının büyük bir bölümünü politika oluşturmuşsa da, o, po-

1. Bkz. *Türk Ansiklopedisi*, "Günaltay", Ankara 1970, XVIII, 174; *Meydan Larusse*, "Günaltay" mad.; Türk Anadolu Vakfı, Konya (trz), 5, 433; *Ana Britanica*, "Günaltay" mad., İstanbul 1988, X, 159-160; İ. Agah Çubukçu, "Cumhuriyet Devrinin Bir Düşünürü, Ş. Günaltay'ın Dini Düşüncesi", *50. Yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 50. Yıl Armağanı*, Ankara 1973, 185; İsmail Coşkun, *Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul 1991, 174; Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişâfı* (1950-1960), Ankara 1995, 23.

litika içinde dahi ilmî çalışmalarını sürdürmüş, araştırmalar yapmıştır. Millet Meclisi'ndeki konuşmalarında da sık sık tarihî olaylardan, araştırmalardan bahseden ve bunları gündeme getirmekten çekinmeyen bir tavra sahip olmuştur.

İlimden ve araştırmalarından uzak kalmadığının en somut kanıtı, onun 1930'da Türk Tarih Kurumu'nun kurucu üyeleri arasında yer almış olmasıdır. Günaltay, 1941 yılından itibaren vefat tarihi olan 1961'e kadar bu kurumun başkanlığını yapmıştır. Tarih kongrelerine katılmış, tebliğler sunmuştur. Türk Tarih tezinin geliştirilmesinde ve resmî tarih kitaplarının yazılmasında etkin görevler almıştır.[2]

Günaltay, Batı taklitçiliği karşısında milletin uyandırılması, Batılıların ve Batıcıların iddialarının aksine İslâm'ın gelişmeye engel olmadığı, yanlış anlayışlardan kaynaklanan aksaklıklar bulunduğu, İslâm'ın ana kaynaklarından öğrenilmesi gerektiği, Türk Milleti'nin İslâm Medeniyeti'nin oluşmasında ve yerleşmesinde önemli roller üstlendiği gibi konular üzerinde durmuştur. Türk ve İslâm tarihi alanındaki çalışmaları, Cumhuriyet Dönemi'nde daha çok Anadolu, Mezopotomya ve İran'ın İlk Çağ tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır.[3]

Günaltay, Batılılar ve Türk düşmanlarının yapmış oldukları tahrifleri, iftiraları, ilmî metodlarla çalışmak sûretiyle, zekâları çemberleyen fikir kapitülasyonlarından uzaklaşarak, boşa çıkarılacağına işaret etmiştir. Bunun için de Türk çocuklarının sahip olması gerekli olan ilmî metodun, tahrifleri, vesikalara ve belgelere dayanarak sonuçsuz bırakmak olduğunu; bu yöntemle de peşin fikirlerin, isnatların haksızlık ve iftiraların ortadan kalkacağını savunmuştur.

Ona göre, bunları yapabilmek için öncelikle "höyükleri kazarak, mezarları deşerek, tarihten önceki zamanları aydınlatacak eserleri meydana çıkarmak" gerekmektedir. Diğer taraftan kitâbeleri derleyerek, arşivleri didikleyerek, yabancı ülkelerin ve kendi kütüphanelerimizde tarihimizle ilgili vesikalar toplayarak, yazılı devirleri aydınlatmak lâzımdır. Şemseddin Bey, Büyük Türk Tarihi'nin ortaya çıkarılması için öncelikle yukardaki faaliyetlerin yapılmasının gerekliliğini belirtmektedir. O, yapılacak işlerin önemli, çetin ve aynı zamanda meşakkatli olduğunu ifade etmektedir.[4]

Günümüz modern tarihçiliği, masa başında ve subjektif şekilde değil, bilakis, belge, vesika ve arşivlerle beraber yapılmaktadır. Bilimsel tarihcilikte, kaynakların doğruluk ve sıhhati, birinci derecede rol oynamaktadır. Bunun için

---

2. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1978, II, 403-404.
3. Abdurrahman Küçük, "Şemsettin Günaltay'ın Din Anlayışı ve İslâm'a Bakışı", *Türk Yurdu*, sayı: 116-117, Ankara 1997, 121; krş. Günaltay, *Zulmetten Nura*, II. Baskı, 98; Günaltay, *Mâzîden Âtîye*, İstanbul 1923, 8-153.
4. "Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Şemseddin Günaltay'ın Nutku", *Belleten*, c. 2, sayı: 29, 57.

kaynakların kritiğe tâbi tutulması ve farklı düşüncelerle birlikte değerlendirilmesi, gerekmektedir. Mütefekkirimizin "*İslâm Tarihinin Kaynakları*" edlı eseri de, bu görüşlerimizin tutarlığının bir göstergedir.

Şemseddin Bey'in ilmî şahsiyetinde, "ilim ve fende çağdaş uygarlığı benimsemek" düşüncesi yatmaktadır.[5] O, fikir ve siyasette olduğu gibi, bilimsel yöntemde de Batı'nın metodunu benimsemiştir.

Eserleri

Eski Türk Harfleriyle Yazılmış Eserleri

1. *Zulmetten Nura*: İstanbul 1915, Tevsi-i Tebaât Matbaası, 405 s. (2. basım 1915, 3. basım 1925)
2. *Hurafâttan Hakikate*: İstanbul 1916, Tevsi-i Tebaât Matbası, 368 s.
3. *Maziden Atiye*: İstanbul 1923, Kanaat Kütüphanesi, 316+4 s.
4. *Felsefe-i Ulâ İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri*: İstanbul 1923, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 582 s.
5. *Târîh-i Edyân*: İstanbul 1922, I.c, Kanaat Matbaası, 320 s.
6. *İslâm Tarihi*: İstanbul 1922-1925, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 416 s.
7. *Mufassal Türk Tarihi*: İstanbul, Birinci basım 1922, Evkâf Matbaası, 106 s.; İstanbul, İkinci basım 1925, Matbaa-i Âmire.
8. *İslâm Dini Tarihi*: İstanbul 1924, Dârulfünûn Matbaası, 296 s.
9. *Fennin En Son Keşfiyatından*: İstanbul 1912, Matba-i Ahmet İhsan ve Şürekâsı, 192 s.
10. *İslâmda Tarih ve Müverrihler*: İstanbul 1923-1926, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası 464 s.
11. *Müntehab Kıraât*: İstanbul 1923, Kanaat Matbaası, 160 s.

Yeni Türk Harfleriyle Yazılmış Eserleri

1. *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umûmi Vaziyeti*: Ankara, Başvekalet Müdevvenat Basımevi, (trz), 89 s.

---

5. İ. Agah Çubukçu, "Cumhuriyet Devri'nin Bir Düşünürü Şemseddin Günaltay, Günaltay'ın Dini Düşüncesi", *50. Yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 50. Yıl Armağanı*, 185-187.

2. *Mezopotamya-Sümerler, Akatlar, Gutiler, Amürüler, Kassitler, Asurlular, Mitanniler; İkinci Babil İmparatorluğu*: İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 208 s.
3. *Suriye ve Palestin*: İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 52 s.
4. *Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri*: İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 208 s.
5. *İbrânîler*: İstanbul 1936, Akşam Matbaası, 62 s.
6. *La Decande du Monde Musûlman Est-Elle Due Al'invansion des Seldjoucides?*: İstanbul 1937, Devlet Basımevi, 16 s. (Tarih Kongresi'ne sunulan "İslâm Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstîlâsı mıdır?" başlıklı tebliğin Fransızca'sı.)
7. *İslâm Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstîlâsı mıdır?*: İstanbul 1937, II. Türk Tarih Kongresi,15 s. (Yeni Basım: 1938)
8. *Türk Tarihinin İlk Devirleri Uzak Şark, Kadim Çin ve Hind*: İstanbul 1937, Milli Mecmua Basımevi, 309 s.
9. *Türk Tarihin İlk Devirlerinden Yakın Şark, Elam ve Mezopotamya*: 1937, Devlet Basımevi, 307 s. "Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VIII. Seri, No:3"
10. *Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikatların Mâhiyeti ve Tezin Kat'î Zaferi*: (Ayrı Basım), İstanbul 1938, Devlet Basımevi, 337-365 s.
11. *Atatürk'ün Tarhçiliği ve Fahri Profesörlüğü Hakkında Bir Hatıra*: (Ayrı Basım), İstanbul 1959, Maarif Basımevi, 2 s.
12. *Tarih Lise I*: İstanbul 1939, Maarif Basımevi, XX+426 s., (2.bsm 1941)
13. *İbn-i Sînâ'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi*: (Ayrı Basım) İstanbul 1940, Maarif Basımevi 37 s. "Not: Belleten 23/24'ten ayrı basım"
14. *Abbasoğulları İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü*, (Ayrı Basım) Ankara 1942, Türk Tarih Kurumu (T.T.K.) Basımevi, 177+205 s. "Not: Belleten 23/24'ten ayrı basım"
15. *Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyası'nın Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu* (Ayrı Basım), Ankara 1943 T.T.K. Basımevi, XIX+384 s.

    "Not: Belleten 25'den Ayrı Basım"
16. *Yakın Şark II. Anadolu En Eski Çağlardan Akamenişler İstîlâsına Kadar*, Ankara 1946, T.T.K. Basımevi, XIX+384 s. "Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VIII. seri, No:3-III"
17. *İran Tarihi I*: En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar, Ankara 1948, T.T.K. Basımevi XIX+344 s.

18. *Farabi'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri*: (Ayrı Basım), Ankara 1951, T.T.K. Basımevi, 423-436 s. Not: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* VIII/4'ten Ayrı Basım"

    XIX. *İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadın'ın Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri*: (Ayrı Basım), Ankara 1951, T.T.K. Basımevi, 691-707 s.

20. *Yakın Şark*: *IV.* 2 bl., Ankara, T.T.K. Basımevi, VIII+654 s.

21. *Hürriyet Mücadeleleri*: İstanbul 1958, Gün Matbaası, 118 s.

22. *Perslerden Romalılara Kadar: Selevkoslar, Nabatiler, Galatalar, Bitinya ve Bergana Krallıkları*: Ankara-1951 T.T.K. Basımevi, 253 s.

Bu eserlerin dışında *Sırât-ı Mustakîm* ve *Sebîlürreşâd* dergilerinde çok sayıda makalesi mevcuttur.[6]

ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN DİNÎ VE TOPLUMSAL DÜŞÜNCESİ

Günaltay'ın hayatı boyunca bulunduğu bilimsel ortamlar ve siyasal çizgisinden de anlaşılacağı gibi; çok aktif, hareketli, geniş ufuklu bir insan profili çizmektedir. Dolayısıyla, onun yaşadığı dönemlere ilişkin yorumları ve tavırları açıklanmaya muhtaçtır. Ayrıca, onun Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti Dönemi düzleminde takip ettiği yaşam çizgisi, o dönemin aydınlarının fikriyâtı ve topluma sunduğu projeler hakkında önemli ipuçları verecektir. Önce, onun toplumsal hayata ilişkin görüşlerini irdeleyeceğiz.

İnsan ve Toplum İçin "Din"in Gerekliliği

İnanmak, insana özgü bir meleke olup, insanın mevcudiyetini kendisine kanıtlamış bir düşünce eylemidir. Günaltay, insanlık tarihinde insanların inançlarını değerlendirirken, her toplumun ve insanın mutlak bir inanca bağlı olduğunu bize kadar ulaşan bilgi, belge ve bulgulardan öğrendiğimizi belirtmektedir.

---

6. Bkz. *Yeni Yayınlar Aylık Bibliyografya Dergisi*, c. VII, sayı: 4, Nisan 1962, 131-132; İ. Alaettin Gövsa, "Şemsettin Günaltay", mad., *Meşhur Adamlar Ansiklopedisi*, İstanbul 1933-1935, III, 1490: Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1984, I, 97, 208, 245; Kamil Şahin, "Günaltay, Mehmet Şemsettin" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIV, 287. Ayrıca Günaltay'ın Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd'da onlarca makalesi bulunmaktadır. Makalelerin isimleri, tarihleri için bkz. Ceyhan, Abdullah, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991, 136, 413-416, 576.

En fanatik ateistler bile bir varlığa inanma ihtiyacından kurtulamamış; kendilerini bu duygudan kurtaramamışlardır. Demek ki, inanma ihtiyacı insan için gerekli olan ve aynı zamanda dinsizliğe karşı gelen bir isyandır.

Günaltay, dinin fert ve cemiyet hayatındaki fonksiyonu üzerinde dururken, mülhid ve ateistlerin fikir babalarından sayılan Dante'den (1265-1321) alıntılar yapmıştır. Onun Dante'nin düşünceleriyle dinin gerekliliği meselesini işlemesi, enteresan bir yöntem olarak görülmektedir. Dinin tamamladığı ve yaptığı icraatın önemini Dante'nin şu sözleriyle ortaya koymuştur: "İnsanların en hassas yönleri dinleri ve itikadlarıdır. Bir insan kendi düşüncesi ne olursa olsun, karşısındakinin fikirlerini ve inançlarına saygı göstermek durumundadır. Bunun aksi davranışları sergileyen insanlar, ahlâksız ve alçaklık adına hareket etmiş sayılırlar."[7]

Düşünürümüz, dini, tarihin her devresinde insanlığın maneviyâtına, hatta maddiyâtına hâkim olarak görülen tek âmil şeklinde vasıflandırmaktadır. Dünya üzerinde yetişmiş büyük mütefekkirlerin birçoğu, dini incelerken şu soruları sormuşlardır: Din toplum ruhundan doğmuş bir şey midir? Veya haricî bir kaynaktan mı doğmuştur? Veyahut insanlığın idrakinin alamayacağı bir sebepten mi ortaya çıkmıştır? Durkeim (1858-1917) ekolü ise, dinlerin tahlil ve izahında yeni bir yol açmış, daha çok ibtidaî dinlere tatbik edilen metodların dışında, meseleyi sosyolojik boyutuyla ele almış ve fikirler ileri sürmüştür.

Mütefekkirimize göre, din, tamamıyla cemiyet hayatıyla ilgili olup toplumun içinde bulunan fertlerin zorunlu olarak kabul ettikleri birtakım telakkî ve amellerin hey'et-i mecmuasından ibaret olan içtimaî bir müessesedir.[8]

Bu tanım, Günaltay'ın dönemine kadar İslâm literatüründe hâkim olan klasik din tanımının çerçevesini aşmış bir tanım olup daha çok sosyolojik açıdan yapılmıştır ve diğerlerine (İslâm âlemine) göre oldukça bilimsel, genel ve kapsamlıdır.

İslâm Dini İlerlemeye Engel Midir?

Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında -hatta sonraki yıllarda bile- münevverlerimiz tarafından, toplumumuzun gerilemesi, ilim ve fendeki donukluğumuz, yeni fikirlerin ve icatların üreticileri arasında insanlarımızın olmayışı gibi meselelerimizin sebebi, hep İslâm'a ve Müslümanlara mâl edilmeye çalışılmıştır. Bu çevreler, İslâm Dini'nin bizzat

7. Günaltay, *Zulmetten Nura*, 55-56.
8. Günaltay, *a.g.e.* 56-59; ayrıca bkz. Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış (Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce)*, İstanbul 1994, 96.

kendisinin, bu duruma sebep olan fikir, Müslümanları da bu ortamın müsebbibi olarak suçlamışlardır. Tabiî ki, bu düşüncede olan mütefekkir ve münevverlerimiz bir fikrin mümessilleri olarak, bu nitelendirmelerde bulunmuşlardır.

Millî kültür ve dinî kaygı içerisindeki mütefekkir ve aydınlarımız ise, bu fikirlere oldukça seviyeli ve ilmî cevaplarını "*Sırât-ı Müstakîm*" ve "*Sebîlürreşâd*" gibi süreli yayınlarda vermişler ve ithamların ilmî dayanaklardan yoksun olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Şemseddin Bey, konu başlığı olarak da aldığı soruya çok açık ve kesin cevap vererek, meseleye eğilmiş, konuyu derinlemesine izah etmiştir. Ona göre, İslâmiyet, ilmin düşmanı değil, bilakis, ilmin hâmîsidir. Fennin dayanağı nasıl akıl ise, İslâm'ın teklifi de aklı kullanmaktır. "Kişinin dini aklıdır. Aklı olmayanın dini yoktur."[9] hadisi bu gerçeğin anlatılmasına yardımcı olacak en somut delillerdendir.[10]

Düşünürümüz, Mu'tezile gibi düşünerek akıl ile nakil çatışırsa, aklî delilin tercihi ve naklî delilin ise te'vîlinin İslâm'ın esasında olduğunu savunmuştur. İstidlâl ve ictihad, metodlarının kullanılmasına dînen memur olduğumuz, İslâm'ın esaslı noktalarındandır. Dolayısıyla; yeni yeni ortaya çıkan mesele ve problemlerin çözümsüz olmayacağı, kıyas ve ictihad yollarıyla bunların üstesinden gelineceği aşikârdır. Böylece ilerlemeyi engelleyici ve sınırlandırıcı bir sıkıntının İslâm Dini'nde yerinin olmadığı bir gerçektir. Yeni nesillerin eğitim ve öğretiminin yapılması, ancak Müslüman kadınların ilim, irfanla donatılıp geleceğin insanlarını yetiştirebilecek bir seviyeye ulaştırılmasıyla mümkündür.[11]

Bu nokta, özellikle XX. yüzyıla kadar ihmâl edilmiş ve toplumun gerilemesinde etkili olmuş bir faktördür. Günaltay, bu açık kapatılmadığı müddetçe, ilim ve teknoloji transferinin sürekli Avrupa'dan olacağını; bunun için yurt dışına öğrenciler gönderilmesinin gerekliliğini; kurtuluşumuzun da bu olacağını, aynı zamanda bunun İslâm'ın bize emrettiği bir emir olduğunu savunmuştur. İslâm'ın ilme ve ilerlemeye mânî olduğunu iddia edenler, İslâm'ın bu hususdaki fikirlerini ve emirlerini tedkik etseler ileri sürdükleri düşüncelerin ne kadar haksız olduğunu göreceklerdir. Ayrıca İslâmiyet'te insanların eşitliğini sürekli belirtmesine rağmen, ilim erbâbına imtiyaz pâyeleri verilmiş ve toplum içerisindeki statülerini en üst düzeyde tutulmuştur. Yine bu din ki, müntesiplerine, "Hiç bilenlerle, bilmeyenler bir olur mu?"[12] ilâhî prensibini getirmiştir.

---

9. Günaltay'ın kullandığı bu hadis muhtevâ olarak makûldur. Ancak, metin açısından Hz. Peygamber'e nisbeti mevzûdur. Bkz. el-Elbânî, Silsiletu'l-Ehâdîsi'd-Daîfe, Riyad 1988, I, 13; Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul 1996, 211-212.
10. Günaltay, *a.g.e.* 73.
11. Bkz. Günaltay, *a.g.e.* 99-100; krş. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 210; Mert, *a.g.e.* 74.
12. 39/Zümer, 9.

Günaltay, bu konudaki görüşlerine şunları da eklemiştir: "Ancak İslâm milleti derin bir uykuda bulunmaktadır. Bundan dolayı bu millet uykudan uyanmak ve varlığını tehdit edenlere karşı ilmî çalışmalarını arttırmak zorundadır. İlmî, dinî ve fennî diye ayırıp, fennî ilimler karşısında bulunanlar veya Müslümanları böyle algılayanları uyarmak lâzımdır. Gerek fen ilimleri, gerekse dinî ilimler, Müslümanların ilerlemesi için gereklidir."[13]

Görüldüğü gibi Günaltay, ilimlerin seküler bir çerçevede tasnifine karşıdır. Zaten böylesi bir ayrım Müslümanların tarihte geri kalışlarının mîlâdını oluşturmuştur.

Maarif, Mektepler ve Muallimler

Günaltay, eğitim ve öğretim meselesini sürekli işleyerek bu konudaki hassasiyeti göstermiştir. Gerek makalelerinde, gerekse eserlerinde ve hatta meclis kürsülerinde bunu gündeme getirmiştir. O, toplumun dayanağı olan kitleyi münevver ve üretken olarak yetiştirmek, bütün hükûmetlerin ve yöneticilerin en önemli görevlerinin başında geldiğini belirtmiştir.[14] Bunun için de, öğretmenlerin nitelikli ve kaliteli yetiştirilmelerini daima savunmuştur.

Bu fikirlerden de anlaşılıyor ki, maarifin temelini oluşturan öğretmenlerin tedrisatı ve yetiştirilmeleri meselesi, XX. yüzyıl Türkiyesi'nde sık sık işlenip aynı zamanda da fikrî tartışmalara sebep olurken, bugün de hâlâ tazeliğini korumaktadır. İçinde bulunduğumuz yıllarda Millî Eğitim Bakanlığı'nın, öğretmen yetiştiren kurumların ve öğretmenlik mesleğinin saygınlığının korunması ile ilgili çalışmaları gündemine alması, bu konuya olan hassasiyeti birlikte getirmektedir.

Şemseddin Günaltay, eğitim konusunda, bizzat gidip gördüğü Bulgaristan ve İsviçre örneğini vermiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında henüz ilçelerde dahi ilkokulların olmadığı bilinirken, aynı dönemde İsviçre'nin köylerinde bile mükemmel bina ve her türlü araç gereçlerle donanımlı ilkokulların olduğu bir vakadır. Ayrıca bu okullarda okuyan öğrencilerin bütün okul ve eğitim masrafları devlet tarafından finanse edilmekte olup her türlü kitap ve kütüphane ihtiyaçları karşılanmaktadır. Burada verilen örnek XXI. yüzyılın başında değil, XX. yüzyılın başında gerçekleşmiştir.

Mütefekkirimiz, öğretmenliğin özel ve saygın bir meslek olduğunu bunun için de her önüne gelenin -"lalettayın bir mektep şehâdetnâmesi veya sathî bir imtihana istinâden tayin edilen muallimlerin"- muallim yapılmamasını, bilmek

13. Bkz. Günaltay, *a.g.e.* 100-159.
14. Günaltay, *a.g e.*, 301.

ile "ta'lîm"in farklı durumlar olduğu inancını belirtmiştir. Yine okullarda uygulanan programların insanımıza uygun olmayışını; "körpe zihinlerin" ne kadar faydasız ve gereksiz bilgilerle meşgûl edildiğini şiddetle eleştirmiştir.[15] Ayrıca, o, ezberciliğe dayalı bir eğitim anlayışını değil, analitik düşünceyi temel alan bir anlayışı benimsemiştir.

Günaltay'ın (o dönemde) maarifimizi tenkid ettiği konularla[16], eğitim sistemimizin bugünkü meseleleri (sıkıntılar) arasında bir paralellik kurmak mümkündür. Burada, eğitim konusunda getirilen yapıcı müsbet eleştirilerin güncelliğini koruması sebebiyle, *Zulmetten Nûra* adlı eserden şu cümleleri aktarmak yerinde olacaktır:

"Tedrîsâtımız, öteden beri memlekete müstehlik yetiştirmek esâsına istinâd ettirmiştir. Mektepten çıkan her şâkird, devlet kapısından başka sığınacak bir yer bulamıyor. Çünkü okuduğu şeylerle kendi kendine geçinmek iktidârından mahrum bulunuyor.

Programlar, memlekete müstehlik yetiştirmek esâsından inhirâf etmeyecekse, fazla mektep küşâdı âtî için faydadan ziyâde mazarratı mûcib olabilir. Hele İstanbul'daki tedrîsâtla Van'daki tedrîsâtın, İzmir'le Erzurum mektepleri programlarının birbirinin aynı olması kadar garip şey olmaz."[17]

Günaltay, okul programlarının hazırlanmasında, yörenin ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması gerektiğini, aynı zamanda hazırlanan müfredatlarla mektepten çıkan insanımızın tüketen bir yapıdan ziyâde, faydalı ve üretken olarak topluma entegre olmasının gerekliliğine inanmaktadır. Günaltay'ın, eğitim programları ve müfredatları hakkındaki bu tesbiti yerinde bir düşüncedir. Zira, memleketin bütününde aynı programların uygulanması birtakım sıkıntıları da beraberinde getirmektedir. Meselâ; Karadeniz Bölgesi'ndeki teknik okulların programlarına, denizcilik, balıkçılık, fındık ve çay üretimiyle ilgili derslerin eklenmesi nasıl yerinde bir karar olarak kabul görecekse, aynı şekilde Marmara Bölgesi'nin sanayi şehirlerindeki teknik okulların programlarına makina, tekstil, motor vb. gibi derslerin programlara alınması da, aynı oranda kabul görecektir. Yine bu bağlamda, üreten ve verimli bir nesil yetiştirilecekse, bunun yolu da elbette eğitimle olacaktır. Bunun için, bölgelerin yeraltı ve yerüstü gelir kaynaklarına göre, teknik ve meslek liselerinin açılması ve sayılarının çoğaltılması gereklidir. Aynı zamanda eğitim programları ve müfredatlar, bu şartlara uygun bir şekilde hazırlanmalıdır.

---

15. Günaltay, *a.g.e.* 303.
16. Bu dönemdeki eğitim ve öğretimin muhtevâsı ve hedefleri ile ilgili ileri sürülen öneriler ve yapılan tartışmalar için bkz. Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 113-117.
17. Bkz. Günaltay, *a.g.e.* 304; krş. Muhammed Şevki Aydın, "Mehmed Şemseddin'in Eğitim Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Kayseri 1988, 245.

Bu meyanda öğretmenlik mesleğinin de, iş bulamayanların veya açıkta kalanların yaptığı bir meslek olmaktan çıkarılıp, aslî mevkiine çıkartılması gerekmektedir.

Münevver öğretmenlerimiz sayesinde insanımız, köylümüz, şehirlimiz... tembellikten, aşiret baskısı ve benzeri zararlı akımlardan kurtulacak; halkımızın içerisinde yerleşmiş olan hurafeler, bâtıl inançlar mezhep taassuplarının ve itikadlarının kaynakları da kurutulacaktır. Maarif meselesinde, yalnızca çocukların eğitimi ve terbiyesi değil, büyüklerin (olgunların) de eğitimleri ve topluma faydalı olarak yetiştirilmeleri gerekmektedir.[18] Çocukların eğitimlerinin okul ve aile işbirliğiyle gerçekleşmesi hâlinde, daha fazla fayda temin edilecektir. Bu noktada, öğrenci velilerine ve okul idarecilerine büyük görevler düşmektedir. Büyüklerin eğitimleri ise, okuma-yazma kursları veya meslek kursları şeklinde yapılabilir. O günün şartlarında Günaltay'ın teklifleri, eğitimde radikal bir reform örneğidir. Bu düşünceler, hâlâ modern zamanlarda bile güncelliğini kaybetmiş değildir.

İctihâd ve İctihâd Kapısı

Bilindiği gibi İslâmcıların kahir ekseriyeti, İslâm toplumlarının ayağa kalkması ve ilerlemelerini sağlamaları için üç öneride bulunmuşlardır. Bunlar, Kur'an ve Sünnete dönüş, ictihad kapısının açılması ve cihad. Bir İslâmcı olan Günaltay da bu fikirleri, hayatı boyunca konuşma ve yazılarında seslendirmekten geri kalmamıştır. O, kaleme almış olduğu eser ve makalelerde ve inceleme-araştırmalarda, gerilemenin (inkırâz), hurafelerin ve ataletin sürekli karşısında olmuştur. Hayatını, adeta bu mücadeleye adamıştır. İctihâd ve ictihadın gerçekleşmesi meselesiyle de oldukça fazla ilgilenmiştir.

Bundan dolayı Gotthard Jaschke, Günaltay'ın "reformculuk ve milliyetçilik arasında bocaladığını" ileri sürmüştür.[19] Zira Günaltay, İslâm reformistlerinin öncüleri Cemaleddîn Efgânî (1838-1897) ve öğrencisi Muhammed Abduh'un (1845-1905) fikirlerinden etkilenmiştir.[20] Günaltay'ın özellikle Abduh'a karşı sempatisini, eserlerinde görmek pekâlâ mümkündür.

Muhammed Abduh, Cemaleddîn el-Efgânî'nin en ateşli öğrencisi idi. Muhammed Abduh, gerekçeleri kültürel olmaktan çok dinî olan Mısır reformculuğunun kurucusu olmuştur. Abduh, hocasının fikirlerini savunanların en başında gelmekteydi. Abduh, İslâm Medeniyeti'nin gelişmemesinin en büyük se-

18. Günaltay, *Mâzîden Âtîye*, 310-311.
19. Jaschke, Gothard, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, 13.
20. Bkz. Günaltay, "Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri", *İslâm Mecmuası*, c. 1, sayı: 4, 110-111; Sadık Albayrak, *Şeriatten Laikliğe*, İstanbul 1977, 301-302.

bebini, Şeriat'ın donmuş hâlinde görmektedir. Bunun için, dört büyük mezhebin ve ulemânın yetkilerinin kayıtsız şart kabul edilmesi ve onların arkasından körü körüne gidişi eleştirmektedir. Günaltay'ın fikirlerinde büyük etkisi olan Abduh, çözüm olarak şu reçeteyi sunmuştur: Ulemâya bağımsız ictihad kapılarını açmak ve bu yolda zamanın şartlarına ve Müslümanların saadetine uygun yeni "icma"lara ulaşmak gerekir. Onun ideali, bunun sonucunda selef-i sâlihînin yoluna ulaşmayı amaç edinen bir din anlayışına varmaktır. Muhammed Abduh'un başarısı, Sünnî Müslümanlara Batı yolunun kapısını açmak ve bu yolda onları birkaç adım ilerletmek olmuştur.

Türkiye'nin, Modernizmin etkisine girmesi, Tanzimat'la birlikte Batı'ya yönelişle başladığı kabul edilmektedir. Jaschke, "Muhammed Abduh'un anladığı anlamda bir reform, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Türkiye'de hiç bahis konusu olmamıştır." fikrini ileri sürmektedir.[21]

Abduh'un kısa olarak vermeye çalıştığımız bu fikirlerinin Günaltay'ın düşüncelerindeki etkisini ortaya koymak yerinde olacaktır. Bu bağlamda, mütefekkirimiz en son düşüncelerini ifade ettiği, TBMM'de 1949 yılında "Türk Ceza Kanununun bazı maddelerinin değiştirilmesi" hakkında yaptığı konuşması önemlidir. Günaltay, bu konuşmasında şu fikirleri savunmuştur: "Arabistan'ın Hicaz çöllerinde yetişmiş olan İmam Malik'in bin, bu kadar sene evvel o zamanın ve muhitin icab ve ihtiyacına göre yaptığı ictihadlarına ittibâ edecek değiliz. Yine söyleyeyim, Afrika'da Berberîler arasında yaşayan İmam-ı Hanbelî'nin, memleketinin icab ve ihtiyaçlarına göre kurduğu esasları kabul edecek değilim. Bizim kabul edeceğimiz kanunlar, bu memleketin ihtiyaçlarını bilen, yine bu memleketin en güzide evlatları olarak seçilip B.M.Meclisi'ne gelen milletvekillerinin tanzim edecekleri kanunlardır."[22]

---

21. Jaschke, *a.g.e.* 13-14.
22. *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Dönem VII., İçtima: 3, XX, 596. Pakistanlı düşünür Muhammed İkbâl'in (1873-1838)'de tıpkı çağdaşı Günaltay gibi, ictihad gücünü, TBMM'nin kullanmasına olumlu baktığı, hatta desteklediği görülmektedir. İkbâl'in bu konudaki düşünceleri şöyledir: "(...) Türkiye Büyük Millet Meclisi, Hilâfet müessesesi meselesinde ictihad kudretini nasıl kullanmıştır. Sünnî görüşe göre bir İmam veya Halife'nin tayini bir emr-i vâcip, yani yerine getirilmesi gereken mutlak bir emirdir. Bu hususta ilk akla gelen soru şudur: Halifelik unvânı ve makamı bir tek kişiye tevdî edilebilir mi? Türkiye'nin ictihadı odur ki, İslâm'ın ruhuna göre, Halifelik veya İmamlık görevi bir grup insana veya halk oyuyla seçilen bir Meclis'e devredilebilir. Bildiğim kadarıyla, Mısır ve Hindistan'daki Müslüman din adamları ve âlimler, bu konuda görüşlerini henüz açıklamamışlardır. Ben şahsen, Türk görüşünün doğru olduğuna inanıyorum. Bu konuda gereksiz tartışmaya lüzum yoktur. Demokratik hükümet düzeni sadece İslâm'ın rûhuna tamamıyla uygun olmakla kalmıyor, İslâm dünyasında hâlen etkinliklerini göstermekte olan yeni güçler karşısında bir zarûret haline de gelmiştir." Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev: N. Ah-

Şimdi düşünürümüzün, ictihad mevzuunda ortaya koymuş olduğu tedkiklerin tahliline geçebiliriz. Ona göre, ictihad her çağ için gerekli olan bir ihtiyaçtır. İnsanların uygarlık alanında terakkiyâtı ile birlikte insanların ihtiyaçları ve hemcinsleriyle olan ilişkileri de o oranda artış göstermektedir. Afrika'nın iç kısımlarında yaşayan bir yerli ile Nil çevresinde yaşayan bir ferdin ahlâk ve yaşayışları, ihtiyaçları, geçim şekli, hayat standardı büsbütün farklıdır. Birkaç esaslı örfe dayalı kabîle reislerinin keyfî yönetimleri, bedevîlerin kendi aralarındaki hayatlarının intizâmını yeterli ölçüde sağladığı hâlde, ciltler dolusu hatta kütüphaneler dolusu kanunlar, uygar insanların ihtiyaçlarını ve ahengini temin edemiyor.

İhtiyaçların çeşitlenmesi ve artışı toplum içindeki muamelelerin de genişleme ve artmasını, buna bağlı olarak da örf ve nizamların genişlemesini gerektirir. Daha başka ihtiyaçlara, daha önceki zamanlara göre, ictihad edilerek va'zolunmuş usûller yeni sıkıntı ve problemleri çözemez; yeni yeni ihtiyaçlar, sürekli bir şekilde yeni kanunlar ve düzenlemeler ister.

Bu kanunlar yapılmaz, yeni düzenlemelere gidilmeyip toplumun beklentilerine cevap verilmezse, cemiyet felç olur, medeniyet sahasında bir ilerleme kaydedilmez, gelişmelere ve ilerlemelere kapalı kalır, belki de geri kalır.[23] Günaltay, bu noktalardan hareket ederek, bazı kesin sonuçlara varmıştır: Milleti çürüme ve dökülmeden kurtarmak, ancak her çağda o zamanın ihtiyaçlarına göre ictihadlarda bulunmakla mümkündür. Zira "zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği (zamanın tegayyuriyle ahkâmın da tegayyur edeceği), İslâm Hukûku'nun esas kâidelerindendir. Peygamberimizin uygulamalarının ve sahâbeyi bu mevzudaki yönlendirmesinden örnekler sunan Günaltay, İslâm milletinin saadeti ve refaha ulaşması için, mutlak olarak ictihadın gerekli olduğu düşüncesinde olmuştur.[24]

O, "ictihad ne gibi hükümlerde yapılabilir?" sorusunu ictihadı, itikadlar, ibadetler, melekât (ahlâk) ve muâmelât diye dört kısma ayırarak cevaplamıştır. İtikadlar, Kur'an-ı Kerim'de ve mütevâtir hadislerde geçtikleri için, bu konuda ictihad câri değildir. İbadetler, Şeriat (Kanun) Koyucunun va'zettiği esaslar olduğu için değişmezdir. Bunlarla ilgili hükümler tamamlanmıştır. Ancak burada dikkat edilecek bir nokta var. O da bu hususta, muhtelif rivâyetlerden en sahih olanını tercih etmek, kapalı olan bir tabiri açıklamak sûretiyle derinliğine ictihadî araştırmalar yapmaktır. Yoksa hiçbir müctehid farz olan ibadetlerden birini, kendi ictihadıyla değiştirme yetkisine sahip değildir.

---

met Asrar, II. baskı, İstanbul (trz), 213. Daha fazla bilgi için eserin 214-240 sayfalarına bakılabilir.

23. Günaltay, *Zulmetten Nura*, 381-382.

24. Bkz. Günaltay, *a.g.e.* 383-386; Günaltay'ın da içinde bulunduğu *Sebîlürreşâd* ekibinin "ictihad" hakkındaki fikirleri için bkz. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 20-21.

Mütefekkirimiz, âhiret hayatıyla ilgili hükümlerde de insanların diledikleri gibi hareket edemeyeceklerini, bu konuda Kanun Koyucu neyi va'zetmiş ise ona uymanın zorunlu olduğu fikrindedir. Ahlâkî konulara gelince; müctehidin ahlâkî esaslara dokunmaması, ilerleme ve tekâmüle engel değildir. Aksine bunların değişmez olması, millî ve terbiyevî birlikle sonuçlanacağı gibi, fertlerin bir seviyede ahlâkî faziletlerle kuşanmalarını temin eder. Günaltay'a göre, müctehidlerin zamanlarını meşgûl edecek olan esas alanın dünyevî muameleler kısmı olmaktadır. Çünkü dünyevî muameleler, örf, âdet, zaman ve mekânın değişmesi ile değişir. Bunlar hakkında, her asırda o çağın gereksinimlerine, o mahallin (yörenin) zorlamalarına göre ictihadlarda bulunmak gerekir. Çünkü muamelelerin alt kısımlarını, parçalarını sınırlamak mümkün değildir.

Günaltay'ın ictihadla ilgili düşüncelerini, birkaç cümle ile noktalamamız yerinde olacaktır: "Muâmelelerde esas, menfaati temin, hayatı tanzim ve geçim işlerini düzenleyecek güçlü bir tarz va'zederek dünyevi saâdeti hazırlamaya çalışmaktan ibaret olduğundan muâmelelerin bu gâyelere göre ıslah ve takdîre muktedir olabilecek mütefekkir dimağlara ihtiyaç vardır. Fer'î hükümlerin istinbâtı hususunda bu gibi mütefekkir ulu'l-emrlere, yani ictihad erbâbına ait olduğu şer'î emirler cümlesindendir."[25]

Ona göre, ictihad kapısı kapandığından beri, İslâm ümmetinin, terakki kapıları da kapanmıştır. Bunun için ictihad kapısı açılmalı, ancak bu, ilmî bir heyetle olmalıdır.[26] İctihâd konusu[27], günümüzde daha çok gündeme gelmektedir. Zira yeni çıkan meseleler ve problemlerin nasıl çözümleneceği ve hükümlerinin ne olduğu konusu, günümüz Müslümanlarının en büyük sorunlarından biridir. Meselâ; "organ nakli, borsa, enflasyon" gibi olgular, İslâm Hukuku açısından nasıl değerlendirilmelidir? Bu ilmî faaliyet, günümüzde "İctihâd kapısı kapanmıştır." gerekçesiyle yerine getirilmiyor denilse de, fikrî olarak ictihad yapılmaktadır. Sahalarında uzman âlimler, İslâm'ın şer'î naslarını esas ve kaynak alarak, az da olsa çözümler sunabilmektedirler. Ancak bu yeterli düzeyde değildir. Belki, bugün İslâm toplumlarının sıkıntısı realite olarak "ictihad kapısının kapatılması" değil. Zira, bu somut bir kapı değildir. Tamamen zihinsel, soyut bir adlandırmadır. Önemli olan ictihad yapabilecek düzeyde "ehil/uzman" bilim adamlarının istenilen performansta yetiştirilmemesi meselesidir. Günümüzün yoğunlaşan problemlerine çözümler bulmak için, artık "müctehidler kurultayı" düzeyinde yeni çabalara ihtiyaç vardır. Çünkü ictihad, her zaman İslâm'ın aktüel değerini güçlendirecektir.

---

25. Bkz. Günaltay, *a.g.e.* 387-402. Krş. Günaltay, "İctihad Ne Demektir? Ve Ne Gibi Ahkâmda İctihâd Olunabilir" *Sebîlürreşâd*, c. 10, sayı: 246, İstanbul 1329,195.
26. Günaltay, *a.g.e.* 395-405.
27. Geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihâd*, Ankara 1971.

ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN DİL, NÜFUS VE BATI HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Türkçe ve Yabancı Dil Meselesi

Günaltay'ın akademik çalışma sahası, felsefe ve tarih ağırlıklı olsa da toplumun meseleleri, memleketin sıkıntıları ve insanların problemleri ile alâkalı konuları da gündemine almıştır. İşte bu meselelerden birisi de, Türkçe ve yabancı dil öğretiminin gerekliliğidir. Düşünürümüz, fikirlerini ağırlıklı olarak ifade ettiği *Zulmetten Nura* adlı eserinin ilk baskılarında yabancı dil öğretimine değinirken, Arapça ve Farsça öğretiminin önemi üzerinde durmuştur.[28] Fakat eserinin daha sonraki baskılarında Arap ve Fars dili öğretiminin üzerinde durmadığı gibi, o bölümleri eserinden çıkarmıştır. Kanaatimizce bunun sebebi, zamanın devlet politikalarıyla uyuşmak ve mevcut iktidara karşı muhalefet etmemek gibi sebeplerdir. Zira Cumhuriyet Türkiyesi'nin hedefleri, Batı medeniyetinin standart ve kriterlerine ulaşmak olmuştur. Zaten Şemseddin Bey, kitabının son baskılarında, yabancı dil öğretiminden bahsederken de, o günün şartlarında revaçta olan Fransızca öğretimini kastetmektedir.

Türkçenin iyi öğretilmesi, güzel konuşulması, arı bir dilin (yabancı kelimeler olmadan) kullanılması, çalışmamızın birinci bölümünde zikrettiğimiz fikrî cereyanlardan "Türkçülük Akımı'nın" fikirlerinden olmuştur. Türkçe'nin öğretimi, yabancı kelimelerden arındırılması... gibi meseleler hâlâ gündemimizi işgâl etmektedir. Özellikle yaşlı kesimle yeni neslin anlaşamaması veya henüz XX. yüzyılın başında yazılan Türkçe bir eserin bugünün orta öğretim okullarındaki (hatta üniversitedeki) bir gencimiz tarafından anlaşılamaması gibi dil problemlerimiz hâlâ sürmektedir.

Günaltay, okullarımızda en çok önem verilmesi gereken derslerden birisi olarak lisanımız Türkçe'yi görmektedir. Ona göre, Arapça ve Farsça'dan alınan kelimeler yetmiyormuş gibi, her gün yabancı dillerden alınanlarla büsbütün şeklini kaybeden Türkçe acınacak bir durumdadır.[29] XX. yüzyılın ortalarına kadar Batı dili olarak Fransızca kelimeler Türkçe'ye katılırken bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bunun yerini İngilizce kelimeler almıştır. Günümüzde de devlet ve siyaset adamlarımız bile yabancı kelimeler konusunda yeterli duyarlılığı maalesef göstermemektedirler. Hâlbuki bir milletin dili o toplumun ilerlemesinde yol gösterici en önemli araçtır.

Dilde sadelik, gelişme kabul edildiği için gramer kaidelerini derli toplu kaydetmek ve öğrenilmesi kolay bir şekle sokmak sûretiyle tekâmül sağlanabilir.

---

28. Günaltay, *Zulmetten Nura*, 342.
29. Günaltay, *a.g.e.* 345-346.

Bu açıdan Şemseddin Bey, dil kurallarının ve imlâ usûlünün belirli ve sabit olması gerektiğini savunmuştur. Çocuklarımız bu sebeple Türkçeyi öğrenirken, bir yabancı lehçe kadar zorlanmaktadırlar. Ayrıca her öğretmenden farklı tarzda imlâ öğrenen, her yazarda yabancı bir kelimeyle karşılaşan çocuklar, iki satırlık bir yazı yazarken dahi büyük sıkıntılara düşmektedirler.

Bundan dolayı, bir dilin kaideleri gibi, kelime ve imlâsı da derli toplu kaydedilmedikçe, öğretiminin kolay olması mümkün olmaz. O zaman herkes istediği yabancı bir kelimeyi dile katıp kullanır, isteyen imlâyı dilediği şekle sokabilir, kısaca dilin özelliği karmaşık bir hâl alır.

Mütefekkirimiz, bütün sıkıntılara karşı -yaşadığı dönemde- bazı çözüm yolları önermiştir:

1. Millî Eğitim Bakanlığı, dil ve edebiyatta otorite sahibi kişilerden oluşan bir komisyon oluşturmalıdır.
2. Bu komisyon, bir sözlük ve gramer kitabı neşretmelidir.
3. Bu sözlükte bulunan kelimeler ve imlâ tarzı, o kitaptaki kaideler, okullar için zorunlu olmalı, hiçbir öğretmen bunun dışına çıkmamalıdır.
4. Türkçe'ye girecek yeni kelimeleri ancak otorite sahibi akademisyenler tayin etmelidir.

Günaltay'a göre, okullardaki Türkçe derslerinden maksat, öğrencinin yazarken ve söylerken dürüstçe meramını ifade etmek olduğu hâlde, çeşitli sanat ve kaideler sebebiyle, öğrencilerin birçoğu imlâ ve ifadeleri düzgün bir yazı için zorluğa düşüyorlar. Henüz dil kurallarını öğrenmemiş, düzgün bir ifadeyi kullanma özelliğine sahip olmayan öğrenciye, kapalı ve yüksek bir üslûpla yazılmış edebî incelikleri öğretmeye kalkışmak, insan yapısını ve kapasitesini bilmemektir.[30]

Fakat şu da bir gerçektir ki, bir öğrenci ilkokuldan, üniveristeye kadar Türk Dili dersini gördüğü hâlde, dil kurallarını, yine de yeterince uygulamamaktadır. Esas mesele, dilde yaşanan dejenerasyon ve yozlaşmadır. Bu handikapı aşmak için, öncelikle öğrenci serbestçe okumaya, düzgün ifadelerle konuşmaya alıştırılmalı; sonra dilin esas ve kuralları öğretilip, edebiyat derslerine geçirilirse, zaman ve emek kaybı önlenmiş olur.

Türkçe öğretiminde, alıştırma ve uygulamaya özen göstermek, edebî kuralları ezberletmekten ziyâde anlatmak gereklidir. Düşünürümüz, ayrıca öğrencilere edebiyat tedrisatının verilmesi hâlinde de, bunu şefkat, insaniyet, mürüvvet ve vatanperlik gibi melekelerin uyandırılmasında katkıda bulunacağına işaret etmektedir.[31]

---

30. Günaltay, *a.g.e.* 347.
31. Günaltay, *a.g.e.* 347.

Şemseddin Bey, yabancı dil öğretimiyle ilgili tespitlerinde, özellikle bizim gibi ekonomik seviyesi düşük, ilim ve irfanda geri kalmış olan milletlerin bir veya birden fazla yabancı dil öğrenmelerinin lüzumunu belirtmektedir. Ona göre bugünün insanı bir veya birkaç yabancı dil konuşma istidadındadır. Gelişmiş toplumların ilim ve irfandan haberdar olmamız, bu milletin lisanlarını bilmemize bağlıdır.

Yabancı bir lisanın öğretiminden amaç, gençlerimize serbest düşünme kabiliyeti kazandırmak, yabancı lisanlarda yazılmış eserlerden istifade ederek, faydalı olanların kendi dilimize nakil ve tercümesi yapılmak sûretiyle, halkı bu faydalı fikirlerden haberdar etmek ve vatana büyük bir hizmet yapmaktır.[32]

Bu noktada, öğretim kurumlarımızdaki yabancı dil öğretiminin durumuna bakmamız gerekmektedir. Yabancı dil öğretimi, öğretim kurumlarımızın ilkokul hariç diğer kısımlarında mecburi olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak ortaöğretimden başlıyarak, üniversitenin bitimine kadar olan süreçte (yaklaşık 10 yıl) gencimiz, bir yabancı dili rahatlıkla konuşup fikirlerini ifade etme melekesini kazanamamaktadır. Bu menfî durumun altında yatan sebeplerin başında, dil öğretim plan ve programlarının yeterli düzeyde olmaması, kaliteli filologların az olması, hızlı ve düzenli dil metodlarının olmaması gibi durumlardır. Mütefekkirimiz de bu hâli eleştirerek şu sonuçlara varmaktadır. "5-6 yıl sürekli Fransızca (döneminde bu dilin öğrenimi revaçta) okuduktan sonra toplumda alelâde bir ibârenin dürüstçe okumasından aciz gençler yetiştirirsek, hem onlara hem de bize yazık olmaz mı?"[33] Yine Günaltay, bir Fransızın bile öğrenmek ihtiyacı duymadığı kuralları, ezberletmenin faydasızlığının yanı sıra, yabancı dil öğretiminin daha çok uygulamalı (pratik) hâle getirilmesi ve programların da bu amaca yönelik olarak hazırlanması tavsiyesinde bulunmaktadır.[34]

Yukarda belirttiğimiz gibi düşünürümüzün, *Zulmetten Nura* adlı eserinin sonraki baskılarında çıkardığı "Arapça ve Farsça Tedrîsâtı" bölümündeki bazı görüşleri üzerinde biraz durmak yerinde olacaktır. Ona göre, Müslüman mütefekkirlerin arasında Arapçanın ortak bir dil olarak kullanılması gereklidir. Fakat Arapçanın ve Farsçanın öğretilmesi acaba böyle bir gaye gözetilerek o lisanları, lisan olarak öğretmek için mi tedris olunuyor. Böyle ise, Arapçanın bazı kısımlarının dışına çıkmayan öğretmenler, Arapçayı öğretebilecekler mi? Şeyh Sa'dî'nin (1213?-1292) birkaç beyit ve hilyesini bilen insanların Farsçayı öğreteceklerine inanmak safdillik olur. Eğer Arapça ve Farsça dersleri, bu dillerin Türkçeyle olan münasebetleri için okutuluyorsa, Osmanlıca öğretim bu gayeyi temin etmez mi? Bunun için, bu dillerin ders program ve saatleri, zamanı he-

32. Günaltay, *a.g.e.* 339-340.
33. Günaltay, *a.g.e.* 341.
34. Günaltay, *a.g.e.* 341.

der etmeyecek bir şekilde düzenlenmelidir. Günaltay bu konudaki düşüncelerini şöyle noktalamaktadır: "Mübtedâ ne demek? Fâil ne demek?" gibi Türkçe tarifleri ezberlemekten ibaret olan bugünkü tarzdaki öğretim, hiçbir zaman bu gayeyi temin edemez.[35]

Nüfus Meselesi

Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, nüfus olgusu sık sık devlet adamlarının gündeminde bulunmuş konulardan birisi olarak görülmüştür. Zira Osmanlı Devleti, Doksan Üç Harbi (Osmanlı-Rus Savaşı), Trablusgarp, Balkan, I. Dünya Savaşı ve son olarak da Kurtuluş Savaşı'yla birlikte uzun bir zaman diliminde, savaşlarla iç içe olmuştur. Bu durum, nüfusun azalmasına sebep olmuştur. Hâlbuki nüfusun azalması, sağlıklı ve verimli (üretken) toplumun önündeki en büyük açmazlardan birisidir.

Şemseddin Bey, bu problemi, "Teksîr-i Nüfûs (nüfusu arttırma) Meselesi" olarak ele almış, izlenilmesi gerekli olan politikalardan bahsetmiştir. Ona göre, yeni Cumhuriyet'in bu meseleyi ele alıp millî bir mesele yaparak, bir nüfus politikası oluşturması gerekmektedir. Bu sorun, çok evlilikle halledilebilecek kadar basit değildir.

Meseleyi, çok çocuk doğurtmak şeklinde algılamak olumlu sonuçlar vermez. Öncelikle sorunu, ilmî bir şekilde ortaya koymak ve bilimsel esaslarla çarelerini araştırmak gerekmektedir. Nüfus problemi, ölüm oranı azaltmak, doğum nisbetini arttırmakla halledilmez. Memleketin imarı, sosyal taksimi, ailelerin refah seviyelerinin yükseltilmesi, geçimlerinin temini, köy ve kasabaların sağlıklı esaslara bağlı kalınarak düzenlenmesi, bataklıkların kurutulması, evlerin sıhhî şartlara göre inşası, ekonomik meseleler çözümü... vb. nüfus politikasıyla ilgilidir. Yine, nüfusun cinsen ıslah edilmesine yönelik tedbirler de bu sahaya dâhildir.[36]

Teksîr-i Nüfûs meselesinde şu nokta esas kabul edilmelidir. Nüfus politikası, memleketin nüfus artışından ziyade, ölüm oranının azaltılmasıyla ilişkilidir. Günaltay, bu konuda bazı örneklendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, nüfus artışıyla bilinen devletler, bu sonucu doğum sayısını artırmakla değil, ölüm oranını düşürmekle temin etmişlerdir. Nüfusun çoğaltılmasıyla, sağlam, gürbüz fertler amaçlanmaktadır. Aksi takdirde cılız, hastalıklı insanların çoğaltılması bir memleket için kuvvet ve güç değil, ancak sefalet ve gerilemedir.[37]

---

35. Günaltay, *a.g.e.* 343-344.
36. Günaltay, *Mâzîden Âtîye*, 303-306.
37. Günaltay, *a.g.e.* 307.

Yapılması gereken ilk iş, nüfus politikasında önemli bir faktör olarak kabul edilen ölümler hakkındaki istatistiklerin tutulması olacaktır. Bu istatistikler bize, ölümlerin sebeplerini, nerede, hangi yaşlarda ve ne kadar zayiat verildiğini gösterecektir. Bu sebeplerin her biriyle ilgili bilimsel tedkik ve araştırmalar sonucunda, alınacak tedbirlerle, sıkı bir mücadele yapılacaktır. Ölüm oranlarının düşürülmesine yönelik mücadelede, nüfus politikası, eğitim ve öğretim politikasıyla da ilgili olacaktır. Bu sebeplerin yok edilmesi veya en aza indirilmesi konusunda, halka dinî ve hissî telkinlerde bulunmak gereklidir. Bununla birlikte, ölüm olaylarının en fazla tahribat yaptığı çocukları kurtarmak yönü düşünülmeli, bunlara sebebiyet veren hastalıklarla sıkı mücadele edilmelidir. Köy ve kasabaları hastalıklara kaynak olmaktan kurtarıp, yeniden sıhhî ve sağlıklı meskenlerle ıslah etmek gereklidir.[38]

Şemseddin Bey, çözüm olarak önerdiği bu tedbirler sayesinde sağlıklı, sıhhatli, gürbüz, verimli bir nüfusun meydana getirilebileceğine inanmıştır. Ancak bu nüfus meselesinin hâlâ toplumumuz için, bir problem olduğu aşikârdır. Ne yazık ki günümüzde, içinde yaşadığımız topraklarda nüfus konusu efkâr-ı umûmiyede konuşulup, tartışılırken, sadece nüfus planlamasının (yani "az çocuk doğurmak") çözüm olarak sunulması sürekli ağır basmaktadır. Günaltay'ın, bu meselede teklif ettiği tedbirlere yönelik çalışmalar, nüfus planlaması önerisine karşı, daha orijinaldir.

Batı Hakkındaki Düşünceler

Günaltay, Avrupa'yı çeşitli açılardan, ama daha çok tenkid ederek ele almıştır. Diğer taraftan o, Avrupa'yı değerlendirirken yaşadığı dönemde vukû bulan olayları göz önünde bulundurmuştur. Ona göre, Avrupa sürekli insanlığın hamisi, zulmün düşmanı olduğunu, Doğu milletlerine karşı bir gurur vesilesi olarak propagandasını yaparken, şâkîlerin mel'ûn cinayetlerini (Balkanlar'da) görmeyerek, Doğu'yu ezmek ve "Hilâl"in parlayan ışığını ortadan kaldırmak için çaba sarf etmektedir. Diğer taraftan, Batı'nın, Müslümanlara medeniyet dersi vermeye çalışması, Doğu'yu barbarlıkla suçlaması, medenî Avrupa'nın "haç" namına besledikleri çirkin emelleriyle çelişmektedir. Ancak insanlık tarihi ve adalet, insanlık adına, insanlığı hunharca katledenleri, sömürenleri, kanını emenleri ve bunlara göz yumanları lânetleyecektir.

Şemseddin Günaltay, medenî Avrupa'yı ve politikacılarını iddiasında bulundukları güzel vasıflarıyla yermiştir. Şu sualleri de yöneltmeden kendini ala-

38. Günaltay, *a.g.e.* 307-308.

mamıştır: "XX. asırda, binlerce masum çocuğun, talihsiz genç kızların sırtlan yürekli cellatlar elinde hunharca katledilmeleri karşısında insancıl Avrupa'nın ulvî vicdanları nerede? Niçin mazlumları hakir gören, zâlimleri yüceltiyorlar? Dünya adalet, eşitlik, kardeşlik esaslarını öğretme iddiâsındaki bir kısım matbûât ve politikacı, ihtiraslarıyla, insanlık fazîletlerini ve ahlâkî değerlerini çiğneyerek küçülmektedir."[39]

Günaltay, gelişmiş Avrupa'nın, Doğu'ya uygarlık dersi veren ve bu hususta Müslümanları insafsız bir şekilde haksız ithamlar altında bırakan gazeteleri, kanlı haydutların zulümlerini, zafer destanı şeklinde vasıflandırmaktan hayâ etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Gerçekten, geçen yüzyılın başında ve sonunda, Batı uygarlığının, Doğu'ya, özellikle Müslümanlara ve üçüncü dünya ülkelerine karşı izlediği politikada büyük değişiklik olmamıştır. Balkanlar, Ortadoğu ve Afrika'da, Avrupa'lı devletlerin plan ve projelerinin günümüzde de devam ettiğini; ancak farklı metodlarla ortaya çıktığı görülmektedir. Bugün için Bosna-Hersek'de Batı Trakya'da ve Bulgaristan'daki, mütefekkirimizin de eserlerinde ve yazılarında sık sık ifade ettiği zulüm, baskı ve kanlı katliamlar, tıpkı bir asır önce olduğu gibi sürmektedir. Bir tarafta Batı Medeniyeti diğer tarafta kan, zulüm, sömürü. Bunlar, tarihte fanatik Hıristiyan haçlılar şeklinde belirginleşirken, günümüzde uygar Batı olarak nitelendirilmektedir.

Şemseddin Bey, Avrupa'nın Hıristiyan Fundemantalizmi konusunda da şiddetli ifadeler kullanmaktadır. Bugün için de aynı durumlar ve olaylar, maalesef geçerliliğini korumaktadır. Kasabaları, metropol şehirleri dolduran cesetler, akıtılan kanların sahipleri, boğazlanan insanlar, Müslüman çocuklar ve kadınlardır. Açlıkla, yoksullukla telef olan bu insanlar, sahibinin himayesinden uzak Müslümanlardır.[40]

Hıristiyanlığın zulme karşı bir şefkat numunesi olması gerekirken, Ehl-i Salîb'in masum kanları dökmesi ve bunlara seyirci kalması da, kinlerini ortadan kaldırmamıştır.[41] Mütefekkirimiz, bütün bunlara karşı yapılması gerekeni de şöyle belirtmiştir: "Bunu gelecekte alacağımız vaziyet gösterecektir. Felâketten aklımızı başımıza alır ve o gayretle çalışırsak mes'ûl bir gelecek için ümitvar olalım. Aksi takdirde, daha büyük felâketlere hazır olalım... Daha dün tebeamız altında bir prenslik iken ve bir vilâyetimiz hâlinde bulunurken, bugün bizi ezen, yüzümüze karşı tahrikler ve tehditler savuran düşmanlarımızdan olsun ibret almalıyız. Dinin, namusun, vatanın ve hayatın müfterislerin kanlı çizmeleri altında çiğnendiğini görmemek, ezân-ı Muhammedî yerine çan seslerini duymamak, mâbedlerimizin kapılarında sürünerek düşmanlardan ekmek par-

39. Günaltay, *Zulmetten Nura*, 22-25.
40. Günaltay, *a.g.e.* 27.
41. Günaltay, *a.g.e.* 28.

çası dilenmek zorunda kalmamak için, geceyi gündüze katıp çalışmalı, millet uğrunda hiçbir fedâkârlıktan kaçınılmamalıdır."[42]

Günaltay'a göre, Avrupa'nın memleketimizle bu derece yakından ilgilenmesindeki en önemli faktör, çıkarlarıdır. Onların faaliyet ve ihtiraslarına gerekli ortamı hazırlayan ve belki teşvik eden şey de, bizim cehaletimiz, sanat ve ticarette, ilim ve fende bu derece geri kalmışlığımızdır. Avrupalıların yurdumuza karşı hedefledikleri planları bozmak ve onları memleketimizle daha az alâkadar bir hâle getirmek için ticarette, sanatta, sanayide ileri gitmemiz; ihtiyacımızı temin edebilecek dâhilî müesseseleri yapmaya gayret göstermemiz gerekir. Bir taraftan, bankalar tesis eder diğer taraftan zengin ve esaslı şirketler ile ilerlemeye sağlam adımlar atarak yakın bir gelecekte, memleketi ekonomik esaretten kurtarmaya muvaffak olursak, emin olalım ki vatanı siyasî istilâdan kurtarmış oluruz.[43]

Mütefekkirimiz, Avrupa'nın uyguladığı çifte standartı sergiledikten sonra, "Avrupa niçin bizim parçalanmamızı istiyor?" sorusunu cevaplamaktadır. Batı, İslâm'ın yeniden doğacak güneşinin Türkiye ufuklarında olabileceğini düşündükçe, asabileşmekte, bu sebepten geleceğin siyasî kararlarına sahip bir İslâm hükûmetinin varlığını tehlikeli görmektedir. Zira bu hükûmetin, sömürgeleri altında olan Müslümanlara örnek teşkil edebileceği düşüncesi, onlara geleceği tehlikeli ve korkunç göstermektedir.[44]

Her ne kadar din faktörü Batı'da, eski önemini kaybetmiş görünse de, İslâm kindarlığı ve Hıristiyan fanatizmi büsbütün yok olmamıştır. Yaşadığımız zaman diliminde bu iddiayı destekleyecek örnekleri bulmak için zorlamaya gerek yoktur. Haçlı seferlerinin ateşli destekleyicisi Piyerlermit'ten beri, papazlar, bütün Avrupa'ya Müslümanlar hakkında, öyle korkunç, hayali hikâye ve efsaneler anlattılar ki, Batı'nın insanı adeta bunlarla yaşadı, bunlarla büyüdü. Bu hikâyeler, o derecede yayıldı ki, Batı insanı, İslâmiyet denilir denilmez bir kin ve nefret kesilir. Yine Batı'nın büyük metropol merkezlerinde (Newyork, Londra, Paris vb.) Hıristiyanlığın yayılması ve İslâm'ın yok edilmesi emellerine hizmet eden milyonlarca insan ve misyoner, binlerce dernek (cemiyet) vardır. Günaltay, bu cemiyet ve derneklerin finans kaynaklarını da, o ülkeler ve vatandaşları tarafından oluşturulduğunu belirtmektedir.[45]

Şemseddin Bey, çağdaşı olan bir Fransız üniversite yöneticisinin -Batı'nın Türklere ve İslâmiyet'e bakışını sergileyen- konferansından şu bölümleri iktibas etmiştir:

---

42. Günaltay, *a.g.e.* 29, 32, 34.
43. Günaltay, *a.g.e.* 39.
44. Günaltay, *a.g.e.* 40.
45. Günaltay, *a.g.e.* 41-42.

"Hayret edelim, takdir edelim, insâniyet şimdiye kadar bu derece ulvî, mukaddes, şanlı ve millî bir harb; Hıristiyanlık medenî âlemi bu kadar ilâhî, fedâkâr ve muazzez bir Ehl-i salîb harbi görmedi. Salîb'in Hilâl'i bu kadar şanlı bir muvaffakiyetle ezip çiğnediğini henüz beşeriyet seyretmemişti. Medenî Avrupa'nın bilhassa medenî Fransa'nın (vazifesi) Balkan düvel-i müttefikası ile tevhîd-i mesâî etmek, onlarla beraber Türkler üzerine yürümek, bu Asya'nın vahşî kâtillerini Avrupa'dan kovup defetmek idi. Avrupa diplomasisi son zamanda bu vazifesini takdir etti. Fakat medenî Avrupa'da yaşayan bazı barbarların (Almanların) mümânâtıyla (karşı gelmesiyle) İstanbul'daki müdâhalesini fiilî bir sûrette neticelendirmedi... Yunanlılar Selanik'e şan ve şerefle Türkleri eze eze yürüdüler... Bulgarlar, Edirne'de Avrupa Kıtasında Türklüğün ve İslâmlığın son enkâzı olan bu şehir önünde harikalar (!) gösteriyorlar. Eski Türk, echel, tembel, miskin, pis, şehvetperest ve hırsızdır. Genç Türk ise echel, tembel, miskin, pis, şehvetperest ve fazla olarak sarhoştur. Türk, Asya fıtratıyla vahşî ve kâtildir. Türk edyân-ı mevcûdenin en aşağılık en âdî bir şekli olan dîn-i İslâm ile mütedeyyindir. Türk'ün birçok karısı vardır... Türk'de aile fikri, aile hissi yoktur. Türk evvelâ Türk, sonra İslâm olması itibarıyla memleketini idare etmek, medeniyetin en aşağı mertebesine yetişmek, insan olmak kâbiliyet ve istîdâdından kat'iyen mahrumdur. Bulgaların, Sırpların ve Karadağlıların muhârebe esnasında yaptıkları iddiâ edilen mezâlim doğru ve haklıdır. Onlar, asırlarca boyunduruğu altında inledikleri Türkleri, çocuklarını, hemşehrilerini kesen Asya vahşîlerine, (Niş de) Sırp kellesinden müthiş bir kale meydana getiren kâfilelere eski zulüm vahşetlerini iâde etmekten başka bir şey yapmıyorlar!"

Düşünürümüz, Paris'te Kalermun-Ferran Üniversitesi'nin edebiyat şubesi müdürü olan bir Avrupalı böyle düşünürse, halkın çoğunun ne fikirde olacağını tahmin edebileceğimizi belirtmektedir.[46]

Şemseddin Günaltay, Batı'nın esas amaçlarını da şöyle belirtmektedir: Bunların hedefleri, memleketimizden zengin imtiyazlar koparmak, egemenlik hakkımızı ve bağımsızlığımızın bir kısmını almak gayesiyle, tehditlerle ve donanma nümayişleriyle bu durumu teyid etmektedir. Asıl amaçları, Türkiye'nin nüfûz ve haysiyetini kırmak, İslâm dünyasında Türkiye'yi hakir ve aciz göstermektir. Şayan-ı hakikatdir ki, fen ve medeniyette ileri olmadığı dönemlerde Avrupa'nın Şark'a, Hıristiyanlığın İslâmiyet'e karşı taassubu ne durumdaysa, bugün aynı şiddeti muhafaza etmektedir. Dünya siyasetinde, yine Hıristiyanlığın yayılmasına çalışırken, İslâmiyet'in son ümidi olan Türkiye'yi yıkmak istiyorlar. Günaltay'a göre, buna karşı yapılması gerekli olan ilk iş, bir kitle hâlinde birleşmek, sonra da bizi ezen ekonomik boyunduruktan ve ruhumuzu zehirleyen israf ve sefahattan kurtulmaktır.[47]

---

46. Günaltay, *a.g.e.* 42-43.
47. Günaltay, *a.g.e.* 45.

SİYASET DÜŞÜNCESİ

Siyaset ve Demokrasi

Şemseddin Günaltay, ilim adamlığı ve akademisyenliği ön plana çıkan birisi olmakla birlikte, siyasetle de ilişkisini hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. Hatta yukarıda belirttiğimiz gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla tek parti devri Halk Partisi'nin son hükûmet başkanı olmuştur (15.1.1949-22.5.1950).[48] Böylece o, 1 yıl, 4 ay, 7 gün başbakanlık yapmıştır.

Bu bölümde, Mütefekkirimizin gerek dünya siyaseti, gerekse Osmanlı-Türk siyasetiyle ilgili düşüncelerini irdeleyeceğiz. Aynı zamanda onun siyasî tarih hakkındaki değerlendirmeleri ve demokrasiyi algılama biçimi üzerinde duracağız.

Fransız İhtilâli

Günaltay'ın demokrasi tarihi içerisinde Fransız İhtilâli'yle sıkça ilgilenmesi ve bu olaya Osmanlı'nın bakış açısını göstermeye çalışması ilginçtir. O, Fransız İhtilâli'nin hedefini, bütün Fransız vatandaşlarını esaretten, zulümden kurtarmak gibi "âlî ve millî" bir ideale erişmek olarak almıştır. Bunun sonucu olarak da Montesquieu (1698-1775), Jean Jacque Rousseau (1712-1778), büyük ansiklopedi müellifi Filozof Diderot (1713-1784) gibi ender şahsiyetlerin yetiştiği kanaatindedir.

İstanbul İhtilâli, Osmanlı İmparatorluğu'nu ölüm döşeğine sürüklediği hâlde, Fransız İhtilâli, Fransızları Avrupa'nın hâkimi durumuna çıkarmıştır. Şemseddin Bey, Fransız İhtilâli'nin memleketimizde nasıl karşılandığı ve anlaşıldığını, Sultan Selim'in dış işleri bakanlığı vazifesini yapan Reisülküttâb Atıf Efendi'nin lâyihasıyla ortaya koymuştur. Atıf Efendi, bu lâyihasında şöyle diyor:

"Devletler, Jean Jacque Rousseau namlarıyla meşhur zındıklar ve bunlara benzeyen Dehrîler, sebb-i enbiyâ ve zemîm-i mülûk ve küberâya sâlik, edyânı ortadan kaldırmaya sâî; lezzet-i müsâvât ve cumhuriyeti tattırmağa kâfî lisân-ı avâm üzere elfâz ve ta'bîrât ile kitaplar te'lîf ederek ilhâd ve ifsâda çalışmışlardır..."[49]

Günaltay, bu lâyihadan da, dönemin Osmanlı Devleti Dışişleri Bakanı'nın zihniyet seviyesini, insan hakları beyannâmesinin ruhunu anlamaktan ne kadar uzak olduğunu, büyük bir halk hareketini, bu kadar basit değerlendirmesini anlamadığını belirtmiştir.[50]

---

48. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 404.
49. Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, İstanbul 1958, 16.
50. Günaltay, *a.g.e.* 16-17.

Tanzîmat Fermanı

Mütefekkirimiz, bir taraftan Tanzîmat'ı "şuurlu ilk hareket olarak" nitelendirirken, diğer taraftan Tanzîmatçıları eleştirmiştir. O, Osmanlı Saltanatını, Tanzîmatçılar devrinde de müstebit bir mutlakiyet olarak görmüştür. Tanzîmat Dönemi'nde, Despotizm bütün kudretiyle devlet yönetimine hâkimdi, imparatorluğu oluşturan Müslüman ve Müslüman olmayan bütün unsurlar, devlet mekanizmasında bulunmak ve memleket işlerinde oy kullanmak, fikir beyan etmek hak ve yetkisine sahip değillerdi. Ayrıca gayrimüslimler hukukça da eşitlikten mahrum bulunuyorlardı. Tanzîmat, bunlara çare bulmak amacıyla ilân edilmişti; ancak çözümler getiremedi. Tanzîmat'la birlikte millet, geleceğini idare etmede istişârî bir oy hakkına bile sahip olamadı. Yalnız Avrupa'nın baskısı karşısında Müslüman olmayan tebeaya bazı haklar verildi, yine de eşitlik gerçekleşmedi.

Zira Tanzîmat içerik itibariyle idarî bir ıslahat taasubbundan başka bir şey değildi. Bu harekette, milletin hâkimiyetine yönelik bir hâl de yoktu. Tanzîmatçıların amacı, hükümdarın keyfî idaresine set çekmekten ibaretti. Ancak Tanzîmatçılar, her türlü iyilik ve fenalığın başlangıç ve kaynağı olan padişahlık makamının yetkisine dokunmamışlardı. Her şey padişahın salâhiyeti altındaydı. Günün birinde padişahın, verilen her şeyi geri almaması için bir sebep yoktu, alabilirdi.[51]

Günaltay'a göre, eğer padişahlar kültürlü olsalardı, Tanzîmat bizde de Rusya'da olduğu gibi bazı hususlarda ıslahat ve gelişmeye vesile olabilirdi. Esasen Tanzîmatçılar, eserlerine yaşayabilme kabiliyeti de verememişlerdi. Yeniyi alırken eskiyi devam ettirerek, hem Şarklı kalıyor hem de Garplı olmak istiyorlardı. Batı hukukundan mülhem kanunlar tedvin edilirken, Doğu hukuku da "Mecelle" şeklinde çağdaşlaştırılmıştır. Adliye mahkemeleri yanında şer'iye mahkemeleri de yerinde duruyordu. Mektepler açılırken, medreseler oldukları gibi bırakılmışlardı. Bu hâl, Tanzîmatın zaafı idi.[52]

Şemseddin Bey, İttihad ve Terakkî Cemiyeti hakkındaki mütalaasında olumlu kanaatlerde bulunmuştur. Ona göre, Osmanlı tarihinde millî gayelerle vukû bulan "ilkşuurlu ve geniş hürriyet kıyâmı", İttihad ve Terakkî hareketi idi. Ancak İttihad ve Terakkî hakkında bu müsbet düşünceler, Günaltay'ın uygulamalarıyla bir tezat teşkil etmiştir. Zira mütefekkirimiz Osmanlı Meb'ûsân Meclisi'nde meb'us olarak, memleketin mukadderatıyla fiilen meşgûl olmuştur. 1918'de ise, İttihad ve Terakkî Dönemi, devlet adamlarını yargılayan Meclis-i Âlî'nin başında bulunduğu gibi, İttihad ve Terakkî'nin tasfi-

51. Günaltay, *a.g.e.* 28-29.
52. Günaltay, *a.g.e.* 35; krş. Günaltay, "Tanzimatçılık İflas Etti mi?", *Sebîlürreşâd*, c. 10, sayı: 236, İstanbul 1329, 22-23.

yesiyle yakından ilgilenmiş, İttihad ve Terakkî yerine "Teceddüd Fırkası"nın* kurulmasında rol almıştır.[53]

Demokrasi

Günaltay, Sivas Milletvekili ve Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı olarak 24 Ocak 1949'da hükûmet programını Meclis'e sunduktan sonra, yapılan konuşmalar esnasında, büyük bir inkılâp geçirildiğinden bahsederek, demokrasi hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir: "Dün büyük inkılâplar yaptık, bunlardan bazıları fes yerine şapka giymek gibi zâhirî bir değişiklik idi... Fakat bugün yaptığımız inkılâp dimağlarımızın hücrelerine işleyen bir inkılâptır. Asırlardan beri bize miras olarak gelen zihniyetlerden sıyrılarak, şimdi yeni bir anlayışa intibâka çalışıyoruz... Bir tarihçi sıfatıyla sizleri temin ederim ki, bu memleketin istikbâli için, kendi kanâatime göre, yegâne çare, sağlam esaslara müstenid bir demokrasinin bu memlekette kurulması ve işlemesidir... Demokrasiyi memlekette kat'î yapmaya ihtiyaç vardır. Demokrasi, milletlerin yükselmesinde başlıca âmil olduğu gibi bazan tarihte çok misallerini gördüğümüz gibi felâket ve izmihlâle de yol açan bir idare tarzıdır. Eğer demokrasiye demogoji hâkim olursa, demogojinin tesiri altında hırpalanırsa,

---

* Teceddüd Fırkası, Mondoros Mütarekesi'nden (30 Ekim 1918) sonra kurulmuş olan siyasal bir partidir. I. Dünya Savaşı'nın (1914-1918) Osmanlı Deveti'nin yenilgisiyle sonuçlanmasının ardından, yenilgiden sorumlu tutulan iktidardaki İttihad ve Terakkî Fırkası, olağanüstü bir kongre ile kendisini feshetme kararı aldı. 1 Kasım 1918'de toplanan kongrede Teceddüd Fırkası adıyla yeni bir parti kuruldu. 9 Kasım 1918'de kurulan Teceddüd Fırkası'nın başkanlığına Meclis-i A'yân üyesi Hüseyin Hüsnü Paşa, II. başkanlıklara ise, İstanbul Meb'usu ve eski Dâhiliye Nazırı İsmail Canbolat ile Şemseddin Bey getirildiler. Partinin fiilî yönetimi ise Saruhan Meb'usu Sabri Bey (Toprak) üstlenecekti. Fırka'nın bütün üyeleri İttihad ve Terakkî Fırkası'nın eski üyesi, büyük çoğunluğu da meb'usdu. Kuruluşunun hemen ardından muhalefetin yönelttiği suçlamalar nedeniyle Yunus Nadi, İsmail Canbolat ve Çorum Meb'usu Muhiddin Bey (Birgen) görevlerinden çekildiler. İttihad ve Terakkî Fırkası'nın bütün yapısını, olduğu gibi devraldığı için Teceddüd Fırkası Meclis-i Meb'ûsân'da çoğunluk partisi durumundaydı. Bu durum, partiyi boy hedefi hâline getirdi. Sonuçta, 5 Mayıs 1919 tarihli hükümet kararıyla Teceddüd Fırkası kapatıldı. Teceddüd Fırkası üyesi meb'usların önemli bir bölümü 12 Ocak 1920'de toplanan son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsân'ına da seçildi. İstanbul'un işgalinden (16 Mart 1920) sonra bir bölümü Malta'ya sürgüne gönderilirken bir bölümü de Anadolu'ya geçerek I. Türkiye Millet Meclisi'ne katıldı. Bkz. *Ana Britanica*, "Teceddüd Fırkası" mad., Ana Yayıncılık, İstanbul 1990, XX, 477.

53. Ö. Rıza Doğrul, "Şemseddin Günaltay" (Portreler) *Cumhuriyet Gazetesi* (18 Ocak 1949).

bunun vereceği netice ikidir. Ya inhilâl veya diktatörlük. Bu iki hâl de memleket için felâkettir."[54]

Günaltay, demokrasinin Batı'da olduğu gibi tam uygulanması için öncelikle bütün vatandaşların demokrasiyi bilmelerinin zaruretine işaret etmiştir. Ona göre, demokrasi, keyfin, arzunun, menfaat ve ihtirasın değil, yalnız kanun ve hakkın hâkim olduğu rejim demektir. Bu rejim halkın özgürce seçtiği vekilleri vasıtasıyla kendi kendini yönetme ve kontrol etmesi demek olduğuna göre, vatandaşın kendi adına olan kanunlara her zamankinden daha çok saygı duymak icab etmektedir. Nerede insan hak ve özgürlüklerine din gibi kudsiyet verilir ve saygı gösterilirse, orada tam ve sağlam bir demokrasi var demektir. Demokrasi, insan haklarının, eşitliğin ve her türlü özgürlüklerin bir mahsûlü ve muhafazasıdır.[55]

Günaltay, bugünkü demokrasinin ilk ana temeli olarak 1776'da Filedelfiya'da yapılan ve yayınlanan A.B.D. İstiklal Beyannâmesi'yle 1789'daki Fransız İhtilâli'nin doğurduğu hukuku kabul etmektedir. Ona göre demokrasinin temellerini oluşturan şartlar şunlardır: İnsanlar hür olarak doğarlar, her insan doğuşunda, kendi kendine düşünecek bir zihne, istediği gibi hareket edecek bir iradeye sahiptir. Bir insanın, diğer bir hemcinsine tâbi olması eğer kendi iradesiyle değilse, bu durum tabiata aykırıdır. Bütün insanlar eşit olarak doğmuşlardır, rahat ve saadetlerini aramak hususunda hepsi eşit haklara sahiptirler, her ferdin bu hakları temin edebilmesi, bir memleketin kendi sıfatıyla hürriyetini koruyabilmesi için, o ülke yönetiminde eşit bir hakka mâlik olması lâzımdır.[56]

Günaltay, insan haklarını, hürriyetler olarak ele almış ve hürriyetleri, şahsî hürriyet, sivil hürriyet, siyasî hürriyet ve dinî hürriyetler diye kısımlara ayırmıştır. O, şahsî hürriyetlerin ancak, vatan mücadelesi için tahdîd edilebileceği görüşündedir. Bu sınırlandırma, ancak içerde asayişi, dışarıya karşı vatanı muhâfaza için muhtaç olduğu haklar oranında olabilir. Daha ileri giderlerse, demokrasiden ayrılarak, istibdat çukuruna düşer.[57]

Basın Özgürlüğü

İnsan haklarının, en önemlileri içerisinde mütalaa edilen düşünme, düşüncesini yayma ve ifade etme özgürlüğü, demokratik yönetimlerin en belirgin gös-

54. *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, "Ş. Günaltay'ın kurduğu hükümetin programı", (24 Ocak 1949), Ankara 1949, XV, 129, Birleşim 36, oturum:1.
55. Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 68; bkz. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 18-19.
56. Günaltay, *a.g.e.* 69-70.
57. Günaltay, *a.g.e.* 71-72.

tergeleridir. Bir demokrasi aşığı olan Şemseddin Günaltay, düşünme özgürlüğünü kutsal haklardan saymış, sözü de, düşünme hürriyetinin ilk nişanesi olarak nitelendirmiştir. Fikirlerin özgürlüğüne şiddetle karşı olanlar, sonunda insanlarda bir fikir cinnetinin doğmasına sebep olurlar. Vatandaşların her şeyi serbestçe söylemeleri, hükûmetleri uyandırır, aydınlatır ve hatalarını düzeltmelerine vesile olur. Düşünürümüz, yasaklanan sözlerin mahzurlarının, söylenen sözlerin sakıncalarından daha fazla olduğunu ve saklı fikirlerin tehlikeli olabilecekleri konusunda uyarmıştır. Ona göre bir ülkede demokrasiyi yaşatan basın özgürlüğüdür. Çünkü, özgür basın gerçek olayları ortaya çıkarır.

Demokratik hükûmetler, her şeyden haberdar ve hassas bir kamuoyuna muhtaçtırlar. Bir kamuoyunun teşekkülü, ancak vatandaşların bir meselenin leh ve aleyhinde, doğru bir fikir almalarıyla mümkün olur. Bu fikirleri ulaştıracak araçlar da özgür gazete ve matbuattır.[58]

Mütefekkirimiz, Hükûmet Başkanı olarak basın ve yayın özgürlüğü konusundaki düşüncelerini, Meclis kürsüsünde şöyle aktarmıştır: "Matbûât ne kadar hür olur yani matbûât kürsüsünden memleketin münevverleri, fikir adamları kanâatlerini serbestçe söylemekte ne kadar geniş bir hürriyete mazhar olurlarsa, memlekette fikir cereyanları o nisbette feyizlenir ve çarpışır. Öteden beri duyduğumuz bir tabirle, "müsâdeme-i efkârdan bârika-i hakîkat doğar." Matbuat arasında bu hedefe uymayan bazı sesler yükselebilir. Buna önem vermemelidir. Demokrasinin aynı zamanda tasfiyeci bir kudreti de vardır. Binaenaleyh demokrasi matbuatta da aynı tasfiye edici rolünü oynar. Memleket menfaatine olmayan; ilme, irfana, tecrübeye dayanmayan yanlış yola sapıp haksız hücumlar yapan insanların pek çabuk, nihayet bir kaç sene geçmeden umumî efkâr nazarında sahneden çekilmelerini icab ettirir. Bu hususta da hiç telaş etmeden, demokrasiyi kuvvetlendirmelidir.[59]

Siyasî Partiler

Şemseddin Bey, partileri, demokrasi bünyesinin gerekli organı olarak görmüştür. Bundan dolayı, siyasî hayatın serbestçe cereyan ettiği her yerde partiler mevcuttur. Partiler, karışık ve tezatlı, zihniyet ve kanaatler taşıyan topluluklara rehberlik eder, onları düzene sokarlar. Ülkenin kamuoyunu belirli gayelere doğru hazırlayarak, sevk ve idare ederler. Partilerin iç varlıklarına dair yaptığı müzakereler, memleket meselelerini tartışmaları, kamuoyunu aydınlatır.

---

58. Günaltay, *a.g.e.* 74-75.
59. *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, "Başbakan Ş. Günaltay'ın Hükümet Programı", Birleşim:36, oturum:1, 199.

Düşünürümüze göre, partileri besleyen, yaşatan, olgunlaştıran hayatiyet kanı hürriyettir, eşitliktir. Bir memlekette siyasî hayat ne kadar hür ve ne derece canlı olursa, partiler de o oranda gelişirler. Partilerin hamleleri ve aralarındaki rekabetleri, bir memlekette en iyi ve en faydalı kurumları doğururlar. Hakiki dürüst seçimler özgür ve eşit koşullar altında, partilerin mücadelesi ile gerçekleşir. Bu durum da demokratik sistemlerde, siyasal partilerin gerekli ve zorunlu kurumlar olduğunu göstermektedir.[60]

Siyasal partilerin gelişmesi, büyümesi ve istikrarlı olması, liderlerinin nitelikleri ile paralellik göstermektedir. Demokratik rejimlerde parti, lider demektir. Günaltay, demokratik geçmişleri eski olan ülkelerdeki partilerde üç adam tipine rastlanıldığını belirterek bu tipleri değişik şekillerde vasıflandırmıştır. Öncelikle "millî liderler" vardır; bunlar külürlü, ağırbaşlı, aydın, irade sahibi, memleket çapında insanlardır. Bu insanlar kendi talihi ve kaderlerini partilerinin talihi ile birleştirmişlerdir. İkinci grup "mûtediller zümresi"dir. Bunlar da partinin gayeleri hakkında ilgi ve sempati duyan vatandaşlardır. Üçüncü kısım ise, partinin hararetli "fanatik" taraftarlarıdır. Partinin prensipleri onlar için bir akîde, amaçları ise mefkûredir. Her yerde mahallî parti teşkilatını yaşatan, teşekkül ettiren, ayakta tutan bunlardır.

Günaltay'ın parti liderlerinde (millî liderlerde) bulunması gereken vasıflar hakkındaki şu sözleri kayda değerdir: "Bir partide muârız ve muhâliflerinin nazarında isâbetli görünen ve faydalı olanları tayin ve takdîr edebilecek muhâlefetin, husûmet ve düşmanlık şekline sürüklenmesine meydan vermeyecek ihtiyatlı, uzağı gören irâdeli liderler ne kadar fazla ve ne derece nüfuzlu olurlarsa, o parti vatanın ortak çıkarlarına o kadar çok hayırlı hizmetler edebilir."[61] Çeşitli parti liderleri arasında fitne ve can düşmanlığı olması, rejim ve ülke için büyük bir felakettir. Bunlardan biri iktidarı, diğeri muhalefeti temsil ederse, vatanın ortak menfaatlerine uygun siyasette birleşemeyeceklerinden, zarar daha büyük boyutta olacaktır.

Günaltay, siyasî partilerin, değişen durumlara ve şartlara göre millî ihtiyaçlara uyum sağlamak zorunda olduklarını hatırlatmıştır. Ayrıca partiler, varlık sebebi oldukları seçimlere göre kendilerini techiz ve teşkil etmelidirler.

Çoğunluk partisi de, iktidara geçer geçmez particiliği unutarak devlet olduğunu kavrar, bütün vatandaşlara eşit muamelede bulunursa memlekette, dışarıya karşı millî birlik ve bütünlük gerçekleşir. Demokrasinin iyi uygulanması, muhalefet partilerinin haklarının tanınmasına bağlıdır. Bir ülkede tek parti-

60. Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 85-86.
61. Günaltay, *a.g.e.* 87-88; ayrıca bkz. Kocatürk, M. Utkan, "Günaltay'la Yapılan Bir Konuşma", *Ulus Gazetesi* (7 Aralık 1961).

nin varlığı, memlekette zihinlerin durmasına, fikirlerin kurumasına, toplumun kısır ve hareketsiz bir ortama sürüklenmesine sebep olacaktır.[62]

Laiklik ve 163. Madde Hakkındaki Düşünceleri

Diyanet İşleri Başkanlığı 1949 yılı bütçesi görüşmeleri yapılırken, milletvekili A. Hamid Selgil, "Ne zaman Kur'an-ı Kerim'i Türkçe'ye tercüme edecekler? Biz yabancı dilden değil, anamızın dilinden din kitabımızın okunmasını istiyoruz." sözleri üzerine Muğla Milletvekili Necati Erdem, şu cevabî sözleri ileri sürmüştür: "(...) Onda (Kur'an'da) birçok mânâlar, birçok nükteler vardır. Çevrildiği zaman Nazm-ı Celîl'in kıymeti kalmaz. Binâenaleyh Müslümanların dinine, kitabına Hükûmet müdâhale etmez."[63]

Bu konuşmalardan sonra Başbakan ve Sivas Meb'usu Günaltay da laiklikle ilgili görüşlerini, Meclis üyelerine aktarmıştır: "Laik bir devletin laik meclisinde hiç bir dinin esası hakkında hiçbir ferdin konuşma hakkı yoktur. Biz burada, din kurucu bir heyet değiliz. Devlet'in siyâsî, içtimâî, idârî, iktisâdî ve kültürel esaslarını ve milletin müdâfaası vâsıtalarını düşünmek ve nizamlamakla mükellefiz. Her dinin esası üzerinde konuşmak, o dinin ilim adamlarına aittir. Bizim kuracağımız İlâhiyat Fakültesi'nden yetişen gençler, memleketin ihtiyacı ne ise, ona göre bir veche verirler. Biz burada, bu meselelerde aslâ konuşmak hakkına sahip değiliz... Yalnız Diyanet İşleri Başkanı'nın cevap vereceği mevzû üzerinde, mes'ul hükûmet reisi sıfatıyla ben cevap vereceğim.

Bizim memlekette herkes hürdür, hür olan bir memlekette yaşayan insanların akîdelerine tecâvüz etmek, hiçbir vatandaşın hakkı değildir. Herkes kendi kanâati ile kalır. Biz falan mezhebin adamıdır veya falan dine mensup diye kimse üzerinde bir hüküm yürütemeyiz ve kendisini, "Ne için bu inanıştasın?" diye mes'ul tutamayız".[64]

Laikliğin Türkiye'de çok değişik ve farklı tanımları yapılmaktadır. Kimi çevrelere göre, laiklik "rejimin teminatıdır", kimilerine göre "din ve inanç özgürlüğüdür" yine kimilerinin düşüncesine göre de "din düşmanlığıdır veya dinsizliktir". İşte, bu gibi tariflerin çoğalması, laikliğin daha uzun yıllar konuşulup tartışılacağının ve gündemde kalacağının işaretidir.

---

62. Günaltay, *a.g.e.* 92-96.
63. *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, VIII. Dönem, içtima: 3, cilt: 16/2, 451 (23 Şubat 1949 kouşmaları).
64. T.B.M.M. Tutanak Dergisi, VIII.Dönem, içtima: 3, cilt: 16/2, 451 (23 Şubat 1949 kouşmaları).

Biz, bu bölümde laiklik konusu ve onun güvencesi kabul edilen 163. maddenin (her ne kadar bu madde günümüzde yürürlükte olmasa da)* yasalaşması sürecinde Meclis'te geçen konuşmalara yer vereceğiz. Bu konuşmalar, Şemseddin Bey'in laiklik ve 163. madde hakkındaki fikirleri konusunda bizi aydınlatacak niteliktedir. Zira bu maddenin yasalaşması, Günaltay Hükûmeti'nin icraatlarındandır.

Öncelikle 10 Haziran 1949 tarihinde, 5439 sayılı ek ceza kanunu olarak, CHP ve DP oylarıyla kabul edilen 163. maddenin metnini vermekte fayda telakkî ediyoruz:

"Madde 163 - Laikliğe aykırı olarak devletin içtimâî veya iktisâdî veya hukûkî temel nizamlarını kısmen de olsa dinî esas ve inançlara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse, iki yıldan yedi yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır. Böyle cemiyetlere girenler ve girmek için başkalarına yol gösterenler, altı aydan aşağı olmamak üzere hapis cezası ile cezalandırılırlar.

Dağılmaları emir edilmiş yukarıda yazılı cemiyetleri sahte nâm altında veya muvâzaa şeklinde olsa dahi yeniden tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare edenler hakkında verilecek cezalar üçte birden eksik olmamak üzere arttırılır.

Siyâsî menfaat temin veya şahsî nüfuz tesis eylemek veya her ne sûretle olursa olsun laiklik esasını sarsmak maksadı ile dini veya dinî hissiyatı veya dince mukaddes sayılan şeyleri âlet ederek her ne sûretle olursa olsun propoganda yapan veya telkinde bulunan kimse, bir yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır. Yayın yeri veya yayın vâsıtası veya yayın konusu bakımından az zarar umulan hâllerde fâiline altı aydan iki yıla kadar hapis cazası verilir. Bu maddede yazılı olan cemiyetler hakkında 141. maddenin son fıkrası hükmü yürür."

141. maddenin son fıkrası ise, iki kişinin dahi birleşmeleri ile cemiyetin vücud bulacağını ifade etmektedir.[65]

163. madde ile ilgili müzâkerelerde ilk sözü alan Millet Partisi Meclis Grubu Başkanı Osman Nuri Köni, laiklik hakkında uzun izahlar yaptıktan sonra, laikliğin tamamen tatbik edilip edilmediği konusunu ele almıştır. Diyanet İşleri ve Evkâf bütçesinin hükûmetçe hazırlandığını, din eğitimi işleri ile Millî Eğitim Bakanlığı'nın meşgul olduğunu söyleyen Köni:

---

* 163. Madde, 12.4.1991 tarihinde 3713 sayılı kanunun 23. maddesiyle yürürlükten kaldırılmıştır. 163. Madde'nin kabulü sırasında TBMM'nde yapılan müzakereler ve bu Madde'nin ilham kaynağı olan "Hıyânet-i Vataniye Kanunu" (1925 yılında kanunlaştı) hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmed Cemal, *Yüzaltmışüç*, İstanbul 1974, 27-90.

65. Bkz. *Türk Ceza Kanunu*, İstanbul 1990, 53; Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, İst. 1998, 213-214.

"Laiklik bu mudur?" demiş ve şöyle devam etmiştir:

"Türkiye'de Hıristiyanlar, Mûsevîler var. Din işlerini cemâatlar görür. Bütçeleri buraya geliyor mu? İşlerine karışıyor muyuz? Bu ayrılık, gayrılık nedir? Onlar, bu sahada mümtaz yaşıyorlar demektir.

İbadetin şekline de karışıyoruz: 'Şöyle kâmet getirilecek, böyle ezan okunacak.' diye...

Hükûmetin getirdiği bu tasarı vicdan hürriyeti ile laiklik ayaklar altına alınmaktadır. Ayrıca anayasayı da heder ediyoruz... Ne din ne de dinsizlik istismâr edilebilir. Dinsizlik temel ittihaz ediliyor.

Bu tasarı ise, dinsizliğe revaç vermektedir. İçindeki hükümlerde dîn-i İslâm'a tecâvüz vardır. Başbakan, demokrasi getirmek istiyor ama onun asıl hedefi hürriyetsiz hürriyet ve hürriyetsiz demokrasi kurmaktır. Maksat, tahakkümü yaşatmak, istibdadı tahkim etmek, halkı esir olarak, köle olarak yaşatmaktır..."

Köni konuşmasını şöyle sürdürmüştür:

"Büyük Millet Meclisi'ne hitap ediyorum ve vicdanlarınıza mürâcaat ediyorum. Bu tasarı Anayasayı ayaklar altına almaktadır. Kabulünüze layık değildir. Tarih karşısında reylerinizi şerefle kullanacağınıza emniyetim var."

Millet Partisinin Meclis Grup Başkanı, yine Başbakan'a dönerek sözlerine şöyle son vermiştir:

"Size bir şey söyleyeceğim: Kim darılırsa darılsın. Hükûmet-i Osmâniye'nin son zamanlarında, bilhassa mütâreke devrinde, memleketi aslâ sevmeyen bir sadrazam vardı. Damat Ferit, öyle değil mi? Türkiye Cumhuriyeti Hükûmeti'nin Damat Ferit Paşası ise, bu Şemseddin Bey'dir."[66]

Bu konuşmadan sonra Müstakil Demokratlardan Hasan Dinçer, Halk Partisi'nden Sinan Tekelioğlu söz almışlar ve tasarıyı eleştirmişlerdir.[67] Bingöl Milletvekili Feridun Fikri Düşünsel de Osman Nuri Köni'nin "Tasarı dîn-i İslâm'a tecavüzdür." sözlerine uzun uzadıya cevap vererek, "Müslüman çocuklar tarafından Müslüman dinine karşı böyle bir tasarının hazırlandığını ummayı ancak şuur eksikliği" olarak nitelendirmiştir. Muammer Alkanat da, maddedeki bir hükmün Komünizm aleyhtarı propagandayı dahi engeller şekilde olduğunu iddia etmiştir. Bu tasarının yeniden gözden geçirilmesi için komisyona havalesini isteyen bir takrir hazırladıklarını bildirmiş; önergeyi başkanlığa vermiştir.[68]

Bu sırada Başbakan Şemseddin Günaltay söz isteyerek kürsüye gelmiş ve şöyle demiştir:

---

66. *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, VIII. Dönem, içtima: 3, c. 20, 575; ayrıca bkz. Şahin, "Günaltay", 287.
67. *Sebîlürreşâd*, c. 2, 48, Haziran 1949.
68. *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, VIII. Dönem, c. 16

"(...) Vatan duygusu ile bütün arkadaşlar, getirilen kanunun lüzumuna inanıyorlar. Komünizme aleyhdâr bulunuyorlar. Memlekette her ne sûretle olursa olsun bir irticâın baş göstermesini istemiyorlar. Memlekette irticâ yoktur diyorlar. Bunu ben de kabul edeyim. Fakat arkadaşlar irticâ Komünizm simâsı altında tezâhür edebilir ve edildiği zamanları görmüşüzdür. 'Vaktiyle inkılâplar yapıldı. Bugüne kadar irticâ olmadı.' diyorlar. Birçok hâdiseleri unuttukları anlaşılıyor. Birbirini veyleden irticâî kıyamların vukû buldukları zamanları da unutmayalım ki, Takrîr-i Sükûn Kanunu yürürlükte bulunuyordu. İrticâ ve ihtilaller için İstiklal Mahkemeleri kurmak imkânı mevcuttu. Bütün bunlara rağmen bu isyanlar oldu. Şimdi deniliyor ki; bütün bu fenâlıklar olmasın, hepimiz aleyhindeyiz ama bunu önleyecek kanun yapmayın. Bunun mânâsını ben anlayamadım doğrusu. Kendileri izah ederlerse çok iyi olur. Biz kimseyi asmıyoruz, kesmiyoruz. Bir hâdise olmadan evvel, 'Senin zihninden şöyle bir mesele geçmiş.' diye kimseyi mahkemeye göndermiyoruz. Hükmü verecek olan mahkemedir. Fiil sâbit olduktan sonra, tebârüz ettikten, meydana çıktıktan sonradır ki, mahkemeye vermek salâhiyetini istiyoruz. Sayın arkadaşlar; evvelâ şunu belirtmek istiyorum ki, bu kanun demokrasiyi yaşatmak için getirilmiştir. Demokrasi, bir memlekette sükûn olursa herkes serbestçe fikir ve kanâatini söyleyebiliyorsa o vakit yaşar."[69]

Şemseddin Bey, Osman Nuri Köni'nin sözlerini cevaplarken, laiklik anlayışını da ortaya koymaktadır: "Laisizm, devlet işlerine, yani milletin hayâtî kanunlarına esas olarak başka kaynaklara mürâcaat etmeksizin TBMM'sinin hükümlerini sağlamaktadır. Din ile dünyayı birbirinden ayırmanın mânâsı budur. Laisizmi dünya işlerine, din işlerini karıştırmamak diye tarif ediyorlar ve bundan laikliğin bir nevi dinsizlik olduğunu çıkarmaya çalışıyorlar. Fakat laikliği böyle algılamıyoruz. Bizim anlayışımızda laiklik, bizim hayata ait bütün kanunlarımızı ancak B.M.Meclisi yapar demektir."

Din meselesi hakkında da Günaltay şu noktalara değinmiştir: "Herkes vicdanen hürdür, inandığı şeye hür olarak ve biz Müslüman olmak itibariyle, Hz. Muhammed'in din olarak telkin ettiği her şeye inanıyoruz ve ona göre ibadetlerimizi yapmakta serbest bulunuyoruz. Din de bu demektir. Evet, ibadette hürüz, hiç kimseyi camiye gitmekten menetmiyoruz. (Osman Nuri Köni'ye hitaben) Yahudilere ağzının suyu aktı, hâlbuki Müslümanlar da onlar gibi serbestçe camilerine gidiyor ve ibadetlerini yapıyorlar. Bu memlekette hiç kimse Müslümanların ibadetlerine mümânaât edemez, edemeyecektir de.

Bizce Müslümanlık, dinin ana hükümleridir, sonradan uydurma hurâfeler değildir. Din hükümlerine tamâmen riâyet eden bir Müslümana bu memlekette hiç kimse müdâhale edemez."

---

69. *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, VIII. Dönem, içtima: 3, c. 20, 596; ayrıca bkz. Sebîlürreşâd, c. 2, Haziran 1949.

Osman Nuri Köni'nin sataşmalarından sonra, şöyle devam etmiştir:

"İlk mektebde din dersleri okutturmaya başlayan Hükûmet'in başkanıyım. Bu memlekette Müslümanlara namazlarını öğretmek, ölülerini yıkamak için imam, hatip kursları açan bir hükûmetin başkanıyım. Bu memlekette, Müslümanlığın yüksek esaslarını öğretmek için İlâhiyat Fakültesi açan bir Hükûmet'in başkanıyım".

Günaltay konuşmasını, Köni'yi eleştirerek sona erdirmiştir: "Bu kanun tasarısını huzûrunuza arzetmemizin başlıca sâiki, arkadaşlar Osman Nuri Köni'nin şahsında temessül ettiği sözlerden anlaşılan Damat Ferit gibi Hilafet Orduları kurmak isteyenlerin yahut memleketi kanlara boğmak isteyen Derviş Vahdeti'lerin belirmesine meydan vermemektedir. Köni'nin hedefi budur."[70]

SONUÇ

Osmanlı Devleti yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, önemli olayların ve fikirlerin sergilenmesi açısından kayda değer bir dönemdir. Bu zaman dilimindeki fikir ve düşünce hareketlerinin yoğunluğu, ancak Osmanlı Devleti'nin yükselme devriyle karşılaştırılabilir niteliktedir. Zira bu dönemdeki tartışma, makale ve eserlerin çeşitliliği ve seviyesi oldukça yüksek olmakla birlikte, aynı zamanda şaşırtıcı bir boyuttadır. Maalesef bu dönemdeki yönetim, halktan ve toplumdan kopuk aydın tarafından orjinallikten uzak bir fetret dönemi olarak algılanmış ve insanlarımıza böyle sunulmuştur. Ancak şurası bir gerçektir ki, bugünümüzle ilgili alınmış kararların çoğunluğuna, bu dönemin fikir, düşünce ve uygulamaları kaynaklık etmiştir. Bu dönem aynı zamanda yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yılları ve Osmanlı Devleti'nin de yıkılış yılları olarak tarihe mal olmuştur. Bu yılların fikir ve ilim muhtevâsının bilinmesi için, zamanın süreli yayınları ve özellikle dönemin İslâmcılarının en etkin dergisi olan *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd* incelemek yeterli olacaktır. Gerçekten bugün dahi tartıştığımız, konuştuğumuz çeşitli mevzû ve meseleleri, bu yayın organlarında bütün canlılığı ile görmek pekâlâ mümkündür.

M. Şemseddin Günaltay, gerek düşünce planında, gerekse eylem planında hareketli olan böyle bir dönemde ortaya çıkmıştır. O, "yorgun ve hasta" Osmanlı ile yeni Türkiye arasında köprü vazifesini yerine getiren ender fikir ve siyaset adamlarımızdan birisidir. Zaman zaman siyasî kişiliğinin, ilmî kişiliğin-

---

70. *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, birleşim:104, oturum: 3, (8 Haziran 1949), 597-598; krş. Cemal, *Yüzaltmışüç*, 35-38; ayrıca bkz. Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, II, 433-444; Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yenidan İnkişafı*, (1950-1960), 54.

den ağır bastığı görülmekle birlikte, ikisinden birini diğerine tercih etme durumunda kalmamış, her iki vazifesini beraber sürdürmüştür.

Günaltay'ın Türk Tarih Kurumu gibi önemli bir müessesenin de yirmi yıl başkanlığını, geliştirmek ve daha verimli hâle getirmek sûretiyle sürdürmesi onun artıları arasında belirtilmesi gerekli olan bir durumdur. Şemseddin Bey'in yaşamı boyunca fikir ve eylemlerinde bazı köklü değişiklik ve dönüşümlerin varlığını gözlemlemek söz konusudur. Bu değişim eserlerinde, konuşmalarında ve makalelerinde açık bir şekilde gözükmektedir. Kendisinde ve düşüncelerindeki değişikliklerde, zamanın ve şahsiyetlerin etkisi büyük olmuştur. Görüşümüzü aşağıda vereceğimiz anekdotlarla desteklemek mümkündür.

Günaltay, 1915 yılında, İttihad ve Terakkî Fırkası'nın Ertuğrul (Bilecik) meb'usu olmuştur. Hatta 1918 yılında yapılan kongrede Fırkanın ikinci başkanlığına da seçilmiştir. Bu görevle, o, İttihad ve Terakkî Fırkası'nın önde gelen isimlerinden birisi olmuştur. Aynı yıl, Şemseddin Bey, yeni teşekkül ettirilen Teceddüd Fırkası'nın kurucuları arasında görülmektedir. Mütarekeden sonra da Dîvân-ı Harpte, harp sorumlusu olarak, İttihad ve Terakkî'nin ileri gelenlerini sorgulayan komisyonda görev yapmıştır. 1923'de Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, II. Büyük Millet Meclisi'ne, Sivas Milletvekili olarak girmiştir. 1949 ile 1950 yılları arasında Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla, tek parti devri Cumhuriyet Halk Partisi'nin son hükûmet başkanı olmuştur. 1960 yılına gelindiğinde Günaltay'ın bu kez de yapılan askerî ihtilâlden sonra kurulan Kurucu Meclis üyesi olduğu görülmektedir. Yine, aynı Günaltay'ın 1958'de neşrettiği "Hürriyet Mücadeleleri" adlı eserinde daha önce (1918'de) ileri gelenlerini yargıladığı İttihad ve Terakkî için "İlk şuurlu ve geniş hürriyet kıyamı" olarak vasıflandırması, onun çelişkilerinden birisidir. Günaltay'ın İttihad ve Terakkî ile, İttihad ve Terakkî'yi yargılayanlarla, tek parti dönemi Cumhuriyet Halk Partisi ile ve son olarak askerî ihtilâlin olağanüstü şartlarıyla teşekkül ettirilmiş bir Meclis'le beraber çalışabilmesi ve bütün bu oluşumları bir potada toplayabilmesini izah etmek oldukça güç bir durumdur. Ancak, bu fikrî ve siyasî değişimi, zamanın birçok aydınında, özellikle de "İslâmcı" gelenek içerisinde aydınlarında görmek pekâlâ mümkündür. Bu duruma sebep olan en büyük etken, saltanattan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan siyasî değişim ve dönüşümlerdir.

Mütefekkirimizin, tarih alanındaki araştırmaları ve bu sahadaki otoritesi tartışılmaz bir realitedir. Genelde İslâm Tarihi ve özelde Türk Tarihi hakkındaki çalışmaları bir kültür hazinesi değerindedir. Özellikle, günümüz Türkçesine çevrilerek yeniden basılan *"İslâm'da Tarih ve Müverrihler"* adlı eseri, tarih metodolojisi açısından çok verimli bir çalışma olduğu, tarihçiler tarafından da belirtilmektedir.

Günaltay'ın toplumsal olay ve meseleleri yerinde teşhisi ve bunlara karşı hem siyasî hem de ilmî çözümler üretmesi, onun kendisine özgü vasıflarındandır. Hayatını, toplumun yanlış fikir ve inançlarıyla mücadele etmeye, bâtıl inanç ve hurafelerin cemiyetlere verdiği zararları yok etmeye adamıştır. Sapık mezhep ve tarikatların bu hurafe ve safsatalara kaynaklık ettiğini; çözüm olarak, İslâmiyet'in ilk saflığına dönülmesinin gerekliliğine inanmıştır. Günaltay, eserlerinde, İslâm'dan önceki Türkler'in ve Müslüman Türkler'in tarih boyunca özgür yaşadıklarını, Türklerin İslâm'ı kabul ettikten sonra, sürekli mücadele ve fedakârlık yaptıklarını, Haçlı Seferleri'nde gösterdikleri başarı ve kahramanlıkla İslâm'a yaptıkları hizmetleri anlatmıştır.

Şemseddin Bey'in yaşadığı zaman diliminde, fikir akımları çok çeşitlilik göstermiş; hepsi de gerileyen, yıkılmaya doğru giden "devletin nasıl kurtulacağı?" sorusunun cevabını kendilerinin vereceğine inanmışlardır. Bu akımları, Garpçılık, İslâmcılık, Türkçülük, Meslekçiler, Sosyalistler ve Pozitivistler diye isimlendirmek mümkündür. Bu düşünce akımları kendi görüş ve programlarını açıklayarak, taraftarlarının sayılarını arttırmaya çalışmışlar; düşünce ve fikirlerini siyasî platformda seslendirmeye gayret etmişlerdir. II. Meşrûtiyet Dönemi'ndeki fikir akımları içerisinde yukarıda belirttiğimiz ilk üç akım, toplumun çeşitli kesimlerinde tartışılan ve en çok ses getirenleri olmuşlardır. Günaltay, İslâmlaşma, Türkleşme ve Muâsırlaşma cereyanlarını birleştirmede, Ziya Gökalp'in fikirlerini benimsemiştir. O, kurtuluş yolu olarak, bu üç fikir cereyanını görmüş ve bunlardan biri diğerine feda edildiği takdirde, toplumsal gelişmenin ve çağdaş ilerlemenin gerçekleşemeyeceğine inanmıştır.

Günaltay'ın insan ve toplum için dinin gerekliliğini, ateistlerin ve mülhidlerin babası sayılan Dante'den alıntılar yaparak açıklaması, onun uslûbunun farklılığını ortaya koyması açısından enteresandır. O, hayatı boyunca İslâm'ın ilerlemeye asla engel teşkil etmediğini, bilakis, ilerleme ve gelişmeyi gerçekleştirmek için İslâm'ın dinamizmine ihtiyaç bulunduğunu savunmuştur. Ona göre, İslâmiyet ilmin düşmanı olmadığı gibi, bilakis, ilmin teşvikçisi ve hamisidir. Fennin dayanağı nasıl akıl ise, İslâm'ın da teklifi aklı kullanmaktır.

En büyük toplumsal meselelerimizden biri olan eğitim konusu, mütefekkirimizin üzerinde yoğunlaştığı mevzulardan birisidir. O, eğitim programlarının gereksiz bilgi yığınlarından soyutlanarak yöreselleştirilmesi; öğretmenlerin yeterli ve verimli hâle getirilmesi; eğitim ortamının da modernleştirilmesi konusunda çalışmalar yapmış, fikirler üretmiştir.

Şemseddin Bey'in, ictihad konusundaki tavrı oldukça net olmuştur. Ona göre, Arabistan'ın Hicaz çöllerinde yetişmiş olan İmam Mâlik'in bin küsur yıl önce, o zamanın ve muhitin icab ve ihtiyaçlarına göre yaptığı ictihadların kendisi için bağlayıcı olmayacağını ileri sürmüştür. Kendisinin tâbi olacağı kanun-

ların TBMM'ne gelen milletvekillerinin çıkardığı kanunlar olacağını benimsemiştir. Onun düşüncesine göre, ictihad kapısı kapandığından beri, İslâm toplumunun terakki kapıları kapanmıştır. O hâlde yapılması gereken ilmî bir heyetin ictihad geleneğini sürdürmesidir.

Yabancı dil öğretimi konusunda, Günaltay'ın farklı düşünceleri olmuştur. Yabancı dil öğretiminin gerekliliğine değinirken, öncelikle uzman okutmanlar tarafından, kolay ve bilimsel metodlarla bunun gerçekleşmesini savunmuştur. Aksi takdirde, bu yapılanların zaman, emek ve iş kaybından başka bir şeye yaramayacağını ifade etmiştir. Ancak eserlerinin ilk baskılarında Arapça ve Farsçanın öğrenilmesinin lüzumundan bahsederken, daha sonraki baskılarında bu konudaki ısrarından vazgeçmiş ve bölümü eserlerinden çıkarmıştır. Yabancı dil öğretiminde, Fransızcanın tercih edilmesini savunmuş; ancak bunun uzman filologlar ve gelişmiş metodlarla yapılmasına inanmıştır. Şemseddin Bey'in bu konudaki fikrî değişikliği, Türkiye Cumhuriyeti'nin felsefe ve ideolojisi ile paralellik göstermiştir. Bu bağlamda, düşünürümüzde tek parti döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nin ideoloji ve uygulamalarıya çatışmama kaygısını taşıdığı gözlemlenmektedir. Ondaki değişiklikler sadece bu mevzuyla sınırlı kalmamıştır.

Mütefekkirimiz, nüfus meselesini, "teksîr-i nüfus meselesi" olarak ele almış, nüfusun artışından ziyâde, ölüm oranının azaltılıp, nüfusun ıslah edilerek sağlam ve gürbüz nesiller amaçlamıştır.

Avrupa (Batı) hakkındaki düşüncelerinde de Günaltay, Batı'nın çifte standart kimliğini ortaya koyarak, onların insan hakları konusunda hassas olduklarını, ancak bu hassasiyetlerini kendi insanları için gösterdiklerini, Doğu ve İslâm Dünyası için, her türlü zulüm ve vahşeti mubah gördüklerini belirtmiştir. Düşünürümüzün, bir asır önce Avrupa hakkındaki kaygı ve endişeleri özünde büyük değişiklikler olmasa da bugün de aynı şekilde, fakat farklı boyutlarda devam etmektedir. Kısacası, Günaltay'ın Batı hakkındaki haklı eleştiri ve düşüncelerini tarih doğrulamıştır. Bugün Batı'nın hedef ve amaçlarında değişiklik söz konusu değil, ancak metod ve yöntemlerde farklılık mevcuttur. Tarihdeki uygulamalar ve günümüz dünyasında meydana gelen yeni gelişmeler bunun en açık kanıtıdır.

Günaltay'ın ilim adamlığının yanında sürdürdüğü, siyasî kişiliği de yapıcı bir konumdadır. Her zaman övgüyle bahsettiği demokratlığı ve siyasîliğiyle, Türkiye Cumhuriyeti'ni, tek parti idaresinden çok partili demokratik döneme taşımıştır. Hazırladığı seçim kanunuyla da aşılması güç olan statükoyu ortadan kaldırmıştır. İlk İlâhiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Okulları'nın açılması, onun Başbakan iken gerçekleştirdiği icraatlardandır. Hem politikacı, hem de ilim adamı olarak, fikir ve basın özgürlüklerinin sürekli destekleyicileri arasında bulunmuştur.

Ancak, yukarıda verdiğimiz noktalardan da anlaşılacağı üzere, onun demokratlık ve özgürlük vasıfları, 163. maddenin kabulüyle ilgili görüşleri, sert tartışmalara ve sataşmalara sebep olmuştur. Günaltay da, bu müzakerelerde şiddetli tenkidlere uğramıştır.

Sonuç olarak; Şemseddin Günaltay'ın yaşadığı dönemdeki halkın ve ülkenin meselelerinin bugün de devam ettiği ve tazeliğini koruduğu görülmektedir. Bu milletin fertleri olarak, cemiyetin bu sorun ve problemlerine (eğitim, evlilik, nüfus, din, bâtıl hurafe ve inançlar...) kesin, net ve uygulanabilir çözümler sunmak zorundayız. Bütün bu sorunların çözümü için de Şemseddin Günaltay gibi fikir ve siyaset adamlarına her zamankinden daha çok ihtiyacımız vardır

KAYNAKÇA

Albayrak, Sadık, *Şeriattan Laikliğe*, İstanbul 1977

Ana Britanica, "Günaltay" mad., İstanbul 1988, X, 159-160

Ana Britanica, "Teceddüd Fırkası" mad., Ana Yayıncılık, İstanbul 1990, XX.

Aydın, Muhammed Şevki, "Mehmed Şemseddin'in Eğitim Anlayışı", *Eerciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Kayseri 1988

Ceyhan, Abdullah, *Sırât-ı Müstakîmve Sebîlürreşâd Mecmuaları Fihr*isti, Ankara 1991.

Coşkun, İsmail, *Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbıl 1991

Çubukçu, İ. Agah, "Cumhuriyet Devri'nin Bir Düşünürü, Ş. Günaltay'ın Dini Düşüncesi", *50. Yıl Ankara Ün, versitesi İlâhiyat Fakültesi'nin 50. Yıl Armağanı*, Ankara 1973

———, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986.

Doğrul, Ö. Rıza, "Şemseddin Günaltay" (Portreler) *Cumhuriyet Gazetesi* (18 Ocak 1949).

el-Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdîsi'd-Daîfe*, Riyad 1988, I, 13; Yıldırım, Enbiya, Hadis Problemleri, İstanbul 1996, 211-212.

Gövsa, İ. Alaettin, "Şemsettin Günaltay", mad., *Meşhur Adamlar Ansiklopedisi*, İstanbul 1933-1935, III, 1490

Günaltay, Şemseddin, *Zulmetten Nura*, II. Baskı, 98

———, "Tanzîmatçılık İflas Etti mi?", *Sebîlürreşâd*, c. 10, sayı: 236, İstanbul 1329

———, *Maziden Atiye*, İstanbul 1923, 8-153.

———, "İctihad Ne demektir? Ve Ne Gibi Ahkâmda İctihâd Olunabilir" *Sebîlürreşâd*, c. 10, sayı: 246, İstanbul 1329,195.

———, "Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri", *İslâm Mecmuası*, c. 1, sayı: 4,

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev: N. Ahmet Asrar, II. baskı, İstanbul (trz).

Jaschke, Gothard, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1978, II,

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukûkunda İctihad*, Ankara 1971.

Kocatürk, M. Utkan, "Günaltay'la Yapılan Bir Konuşma", *Ulus Gazetesi* (7 Aralık 1961).

Küçük, Abdurrahman, "Şemsettin Günaltay'ın Din Anlayışı ve İslâm'a Bakışı", *Türk Yurdu*, sayı: 116-117, Ankara 1997, 121

Levend, Agâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1984, I.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyâset*

Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış (Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce)*, İstanbul 1994

Meydan Larusse, "Günaltay" mad.; Türk Anadolu Vakfı, Konya (trz), 5, 433

Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 113-117.

Sitembölükbaşı, Şaban, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı* (1950-1960), Ankara 1995

Şahin, Kamil, "Günaltay, Mehmet Şemsettin" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIV

Türk Ansiklopedisi, "Günaltay", Ankara 1970, XVIII, 174

T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Dönem VII., İçtima: 3, XX

T.B.M.M. Tutanak Dergisi, "Ş. Günaltay'ın kurduğu hükûmetin programı", (24 Ocak 1949), Ankara 1949, XV, 129, Birleşim 36, oturum:1.

T.B.M.M. Tutanak Dergisi, "Başbakan Ş. Günaltay'ın Hükûmet Programı", Birleşim:36, oturum:1, 199.

T.B.M.M. Tutanak Dergisi, VIII. Dönem, içtima: 3, cilt: 16/2, 451 (23 Şubat 1949 kouşmaları).

Türk Ceza Kanunu, İstanbul 1990, 53; Başgil, Ali Fuad, Din ve Laiklik, İst. 1998, 213-214.

Yeni Yayınlar Aylık Bibliyografya Dergisi, c. VII, sayı: 4, Nisan 1962.

MEHMET EMİN ERİŞİRGİL*

Levent Bayraktar**

HAYATI

1891'de İstanbul'da Sultanahmet, İshak Paşa Mahallesi'nde doğdu. Babası Niğdeli Mustafa Dilaver Bey, annesi Hatice Nesibe Hanım'dır. Beşiktaş Sıbyan Mektebi'nde ilk, Fatih Rüştiyesi'nde orta, Mercan İdadîsi'nde lise tahsilini birincilikle bitirdi. 1911'de Mülkiye'den pekiyi derece ile mezun oldu. Mülkiye Mektebi son sınıfta iken Orman ve Ziraat Nezâreti Baytar Dairesi'nde daire kâtibi olarak çalışmaya başladı. O sırada daire müdür muavini olan M. Akif Ersoy'dan her bakımdan istifade etti. Mezun olunca bu görevden istifa ederek Meclis-i Âyan Zabıt Katipliği'nde işe başladı. 1912'de Yatılı İstanbul Sultânîsi Malumât-ı Medeniyye ve İktisadiyye öğretmenliğine getirildi. Bir müddet sonra felsefe ve psikoloji dersleri vermeye başladı. 1913'te bütün idadîler, sultanî hâline dönüşünce, İstanbul Sultânîsi Felsefe muallimliğine ek olarak Kabataş, Davudpaşa ve Vefa sultanîlerinde Felsefe muallimliklerinde bulundu. Daha sonra Evkaf Nezâreti Kalem-i Mahsûs Mümeyyizliği'ne getirildi. Bir sene sonra da Kadıköy Numune Mektebi Müdürlüğü'ne terfi etti. 1914'te Ziya Gökalp Darülfünun'da yeni bir atılım yaptığı sırada Ahlâk muallimi ola-

---

* Türkiye'de Sosyoloji İsimler-Eserler, (ed. M. Çağatay Özdemir), Poenix Yay., Ankara 2008, s. 527-554.

** Doç.Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü.

rak Darülfünun'a geçti. 1917'de İstanbul Dârülfünunu'nda İçtimaiyat ve Felsefe müderris muavini (doçent) oldu. Bir müddet sonra Felsefe Tarihi müderrisliğine terfi etti. Felsefe Kürsüsü başkanlığı yaptı. 1919'da Niğde mebusu olarak Meclis-i Mebusan'a girdi. 1924'te Maarif Vekâleti Talim ve Terbiye Azalığı'na, 1926'da Talim ve Terbiye Başkanlığı'na, 1929'da Maarif Vekâleti Müsteşarlığı'na getirildi. 1931'de İstanbul Maarif Müdürü, 1932-33'te Yüksek Muallim Mektebi Müdürü oldu. 1933 Üniversite Reformu ile öğretim üyeliğinden ayrıldı. 1936'da Mülkiye Mektebi Müdürü ve Sosyoloji, İktisadî Doktrinler Tarihi Profesörü oldu. 1938-39'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi dekan vekilliğine tayin edildi. 1942'de Zonguldak milletvekili olarak meclise girdi. 2. Hasan Saka Kabinesi'nde Gümrük ve Tekel Bakanı oldu. 1949'da Şemsettin Günaltay Kabinesi'nde de İçişleri Bakanı oldu. 1950'de kabine ile birlikte bakanlıktan ve milletvekilliğinden ayrıldı ve hayatının geri kalanını fikir adamı ve yazar olarak sürdürdü. 7 Şubat 1965'de Ankara'da vefat etti. Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedildi.

ESERLERİ

M. Emin Erişirgil ilk akademik yazılarını Dârülfünun Edebiyat ve İlâhiyat Fakültesi mecmualarında yazdı. Bunu Ziya Gökalp'in yayınlanmasına delâlet ettiği Yeni Mecmua'daki yazıları takip etti. M. Emin Erişirgil'in asıl fikrî ve felsefî hüviyeti, 28 Nisan 1921'de yayınlanmaya başlayan Dergâh Dergisi ile ortaya çıkar. 1922'den sonra Dergâh ve Mihrap dergilerinde devamlı makaleler yazdı. Talim ve Terbiye Başkanlığı sırasında hazırlanan ilköğretim programının girişinde, pragmatik görüşün Türkiye Maarifi'ne tatbik edilmesini savundu. Aynı yıl Hayat Dergisi'ni çıkarmaya başladı. 1928'e kadar eski, 1930'a kadar yeni harflerle çıkan dergideki yazılarıyla Pragmatizmi savundu. Hayat Mecmuası dönemi Mehmet Emin için düşüncelerinin olgunlaştığı ve yeni bir senteze kavuştuğu, deyim yerindeyse, zihinsel olgunluk yıllarını temsil etmektedir. Bu dönemde Avni Başman'la birlikte Pragmatizmden ilham alan yazılarına şahit olunmaktadır. Derginin manifestosu niteliğinde olan "Hayat Ne İçin Çıkıyor" başlıklı yazısında Türk İnkılâbının felsefi tefsirini yapmaya girişirken Pragmatizmi bir tavır ve yöntem olarak benimsediğinin de ipuçlarını vermektedir. Ancak Mehmet Emin için Hayat Mecmuası'ndaki yazıları için Milli Mecmua yılları ciddi bir hazırlık ve altyapı devresi olarak görünmektedir. Bu dönemdeki yazıları çağdaş medeniyeti anlamaya ve onu yurda taşıyacak, millî bir heyecan ve coşku ile yeniden üretmek üzerinde odaklanmıştır. Başlıca konu ve problemleri hürriyet, demokrasi, inkılâp, cumhuriyet, medeniyet, eğitim ve vatandaşlık gibi sosyal felsefe alanında tasnif edilebilmektedir. Ayrıca Türkçeye ka-

zandırdığı tercüme eserleri ve pek çok telif eseri de bulunmaktadır. Mehmet Emin Erişirgil'in eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

MAKALELERİ

Dergâh Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Hasbıhal (Fikir Hayatı)", c. 1, s. 4, 1337 (1921)
2. "Ulum-Şuur", c. 1, s. 5, 1337
3. "Ne Çıkar", c. 2, s. 13, 1337
4. "Anlaşılmaz ki Anlayamazsınız ki", c. 2, s. 14, 1337
5. "Gülmek Nedir Kime Gülüyoruz?", c. 2, s. 17, 1337
6. "Emil Butro ve Felsefesi", c. 2, s. 18, 1338 (1922)
7. "Emil Butro ve Felsefesi", c. 2, s. 19, 1338
8. "Diyarbakır'da Ziya Gökalp Beyefendiye", c. 3, s. 33, 1338
9. "Bizde Feylesof Neden Yetişmedi", c. 4, s. 42, 1339 (1923)

Millî Mecmua'daki makaleleri

1. "Felsefe Adamı", c. 1, s. 1, 1923
2. "İki Tarz-ı Rüyet İki Tarz-ı Tefekkür", c. 1, s. 2, 1923
3. "İç Sıkıntısı Vazife Heyecanı", c. 1, s. 3, 1923
4. "Muhafaza Ne Demek", c. 1, s. 4, 1923
5. "Bugünkü Medeniyetin İki Umdesi", c. 1, s. 5, 1923
6. "Hürriyet Ne İçin Lazım", c. 1, s. 6, 1923
7. "Demokraside Hükûmet Adamlarının Uğrayacağı Müşkülat", c. 1, s. 7, 1924
8. "Mekteplerden Mefkûreli Gençler Nasıl Yetişir", c. 1, s. 8, 1924
9. "Mefkûreli Gençler Nasıl Yetiştirilir? II", c. 1, s. 9, 1924
10. "Vazife Heyecanı", c. 1, s. 10, 1924
11. "Büyük İnkılâp", c. 1, s. 11, 1924
12. "Dua", c. 1, s. 12, 1924
13. "Terbiye Musahabeleri (Tahlil ve Tenkid)", c. 2, s. 14, 1924
14. "Bir İki Misal", c. 2, s. 16, 1924
15. "Ziya Gökalp ve İlim", c. 3, s. 24, 1924

16. "Edebiyat Fakültesi Tarihi", c. 4, s. 31, 1925
17. "Gençlerle Hasbıhal" c. 4, s. 32, 1925
18. "Birkaç Müşahede Daha", c. 4, s. 33, 1925
19. "Edebiyat Fakültesi Tarihi Hakkında", c. 4, s. 34, 1925
20. "Pervaneler (Tahlil ve Tenkid)", c. 4, s. 35, 1925

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Fichte ve Âlimlerin Vazifesi", c. 1, s. 1, 1922
2. "İki Eser-i Felsefî Münasebetiyle", c. 1, s. 2–3, 1924
3. "Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat", c. 1, s. 4, 1925
4. "Friedrich Nietzsche ve Bir Marifet Nazariyesi", c. 1, s. 5, 1925

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Muasır Feylesoflara Göre İlim ve Din", c. 1, s. 1, 1925

Mihrab Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Hazımsızlık Devri", c. 1, s. 1, 1923
2. "Terakki Etrafında Birleşemez miyiz", c. 1, s. 2, 1923
3. "Felsefe Neşriyatında Bir Terakki Hatvesi", c. 1, s. 3, 1923
4. "Medrese", c. 1, s. 5, 1924
5. "Medreselerde Eksik Olan Usûl-i Tedris midir?", c. 1, s. 6, 1924
6. "Tedrisatın Tevhidi ve İlahiyat Fakültesi", c. 1, s. 9, 1924
7. "Sürur", c. 1, s. 10, 1924
8. "Hakikaten Felsefe Züğürdüyüz", c. 1, s. 15-16, 1924
9. "Mütefekkirler Arasında Perişanlık", c. 1, s. 24, 1924
10. "Mekteplerimize Dair", c. 2, s. 28, 1925

Anadolu Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Anadolu'da Maarif Nasıl Taammüm Edebilir?", c. 1, s. 2, 1924
2. "Son Heyet-i İlmiye", c. 1, s. 3, 1924
3. "Fichte ve Mücadeleleri", c. 1, s. 5, 1924
4. "İrtica Karşısında Gençlik", c. 1, s. 9–10–11, 1925

Hayat Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Hayat Ne İçin Çıkıyor", c. 1, s. 1, 1926
2. "Manevî İnzibat ve Gençlik", c. 1, s. 2, 1926
3. "Eski ve Yeni Nesil", c. 1, s. 3, 1926
4. "Hayat ve İnkılâp", c. 1, s. 4, 1926
5. "Şark Vilayetlerimiz ve Gençlik", c. 1, s. 5, 1926
6. "Kuvvetli Münevver Zümre Nasıl Yetiştirilir", c. 1, s. 6, 1927
7. "Memleketimizin Hususi Vaziyeti", c. 1, s. 7, 1927
8. "Mütekâmil İnsan Mefhumu", c. 1, s. 8, 1927
9. "Müesseseler ve Devlet Adamları", c. 1, s. 17, 1927
10. "İktisadî Siyasetimizde En Emin Yol", c. 1, s. 18, 1927
11. "Türk Ocakları", c. 1, s. 20, 1927
12. "İki Tarih", c. 1, s. 21, 1927
13. "Bir Tenkid Münasebetiyle", c. 1, s. 22, 1927
14. "İnkılabı Tanıtmak Vazifemiz", c. 1, s. 24, 1927
15. "Hayat'ın İlk Altı Ayı", c. 1, s. 26, 1927
16. "İdealsizlik ve Darülfünun", c. 2, s. 27, 1927
17. "Ankara'da Son Hafta", c. 2, s. 28, 1927
18. "Teyyareci Linderberg'in Muvaffakiyeti Münasebetiyle Bazı Mülahazalar", c. 2, s. 30, 1927
19. "Millî Tarih ve Coğrafya", c. 2, s. 31, 1927
20. "İki Sene-i Devriye", c. 2, s. 32, 1927
21. "Mimar Kemal de Öldü", c. 2, s. 34, 1927
22. "Doyçe Algemane Çaytug"un Neşriyatı Münasebetiyle", c. 2, s. 36, 1927
23. "Şark ve Garb Meselesi", c. 2, s. 38, 1927
24. "30 Ağustos", c. 2, s. 40, 1927
25. "Millî İstihsal ve Maarif", c. 2, s. 41, 1927
26. "Birkaç Müşahede", c. 2, s. 43, 1927
27. "Gençlerde Ruhî Kudret", c. 2, s. 44, 1927
28. "Gazi'nin Nutku", c. 2, s. 47, 1927
29. "Doktor Maks Fişer'e", c. 2, s. 48, 1927
30. "Türk'ün Rolü", c. 2, s. 52, 1927
31. "Bir Senelik Fikir Hayatı", c. 3, s. 53, 1927

32. "Zihin ve İş-Ameliye ve Nazariye", c. 3, s. 57, 1928
33. "Nasıl Bir Fikir Terbiyesine Muhtacız", c. 3, s. 59, 1928
34. "Tanassur –ı Hars", c. 3, s. 64, 1928
35. "Felsefe Cemiyeti", c. 3, s. 66, 1928
36. "Laiklik Karşısında Vazifelerimiz", c. 3, s. 72, 1928
37. "Beyaz Zambaklar Memleketinde", c. 3, s. 74, 1928
38. "Lisan mı Mevzuu mu Vahşi Geliyor?", c. 3, s. 77, 1928
39. "Afgan Kralı Ankara'da", c. 3, s. 78, 1928
40. "Taine'in Yüzüncü Yıl Dönümü", c. 4, s. 82, 1928
41. "Bir Kitabın Kıymeti", c. 4, s. 87, 1928
42. "Mürebbiye", c. 4, s. 89, 1928
43. "Harf İnkılâbı ve Maarif Seferberliği", c. 4, s. 90, 1928
44. "İstikbâlde Kadın", c. 4, s. 92, 1928
45. "Dağ Yolu", c. 4, s. 95, 1928
46. "Bir Yılın Fikir Hayatı", c. 5, s. 106, 1928
47. "İki Kitap Bir Netice", c. 5, s. 108, 1928
48. "Orhan Beye Son Cevap", c. 5, s. 109, 1928
49. "Beşinci Sene", c. 5, s. 110, 1928
50. "Mustafa Necati", c. 5, s. 111, 1928
51. "Mektepten Çıktıktan Sonra", c. 6, s. 135, 1929
52. "Meslekî Tedrisat", c. 6, s. 136, 1929
53. "Edebiyat Tedrisatında Halli Güç Mesele", c. 6, s. 137, 1929
54. "Kendi Kendine İnanmayanlar", c. 6, s. 138, 1929
55. "Yüksek Tahsil Meselesi I", c. 6, s. 141, 1929
56. "Yüksek Tahsil Meselesi II", c. 6, s. 142, 1929

İçtihad Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Bir Tecrübe-i Hayat Musahabe-i Felsefiye", s. 162, 1924
2. "Tenkid Nasıl Olmalı", s. 175, 1925

İlk Terbiye ve Tedrisat Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Terbiye ve Felsefe", c. 1, s. 2, 1924

Muallimler Birliği Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "İlk Tahsilde Esaslı Noktalar", c. 1, s. 9, 1926

Yeni Türk Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Cumhuriyetin Maarif Zaferi", c. 1, s. 11, 1933

Adliye Ceridesi'ndeki makaleleri

1. "Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi", s. 10

Mülkiye Mektebi Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Hukukun Üç Cephesi ve Hukuk Tedrisatı", s. 82, 1938
2. "Tanzimat'a Dair Meseleler", s. 105, 1939
3. "Yirminci Asır Harplerinin Hakiki Sebepleri", s. 103, 1939

Ülkü Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Hukukun Üç Cephesi ve Hukuk Tedrisatı", s. 61, 1938
2. "Örnek Bir Vatandaşımız ve Cumhuriyet Hükûmeti", c. 9, s. 99, 1945
3. "Teknik Araştırmalar, Teknik Buluşlar ve Biz", c. 9, s. 102, 1945
4. "Sosyalizm ve Gürcü Bilginleri", c. 9, s. 103, 1946
5. "Tecrübeli Adam, Genç Adam", c. 9, s. 104, 1946
6. "Devlet Bakımından Kârlı Teşebbüs Ne Demektir?", c. 9, s. 105, 1946
7. "Nazarî Adam Amelî Adam", c. 9, s. 106, 1946

Fikir Hareketleri Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi", c. 11, s. 276, 1939

Siyasi İlimler Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Gençlik Teşkilatı ve İş Mükellefliği", s. 113, 1940
2. "Memur Yetiştirme İşi", s. 109, 1940
3. "Adlî Politika", s. 145, 1943

İktisadi Yürüyüş Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Vazifelerimiz", s. 72–73, 1942

İş Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Talim ve Terbiye Heyetine Nasıl Bir Mahiyet Vermeli", c. 17, s. 123, 1951

Ziya Gökalp Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Ziya Gökalp ve İlim", c. 1, s. 1, 1974
2. "Meşrûtiyet Devri'nde Ahlâk terbiyesi Etrafında Münakaşalar", c. 3, s. 9, 1978

Arkitekt Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "Mimar Kemalettin'in Ölümünün 50. Yılı Münasebetiyle", c. 47, s. 367, 1977

Karınca Mecmuası'ndaki makaleleri

1. "İktisadî Siyasetimizde En Emin Yol", c. 49, s. 548, 1982

Telif ve Tercüme Eserleri

1. Tarih-i Felsefe Notları: Kurun-ı Cedide Felsefesinden Descartes ve Kartezyenler, İstanbul, 1336/1920
2. Devr-i İntibah Felsefesi ve Filozofları, İstanbul, 1336/1920
3. Wilhelm Leibniz, İstanbul, 1337/1921
4. Kant ve Felsefesi, İstanbul, 1339/1923
5. Malûmat-ı Vataniye, İstanbul, 1340/1924
6. Yurd Bilgisi, İstanbul, 1930
7. Sokrat, İstanbul, 1931
8. Filozofi, İstanbul, 1935
9. Kant'tan Parçalar, İstanbul, 1935
10. Filozofiye Başlangıç, İstanbul, 1936
11. Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi, Ankara, 1938
12. Ekonomi Meslekleri, Ankara, 1945
13. Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamının Romanı, İstanbul,1951
14. Merak ve Dikkat, Ankara, 1956
15. Mehmed Akif: İslâmcı Bir Şairin Romanı, Ankara, 1956
16. Neden Filozof Yok, Ankara, 1957

17. İhmâl, Ankara, 1958
18. Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri, Ankara, 1958
19. Hamle, Ankara, 1960
20. Kadın-Erkek, Ankara, 1961

Tercümeleri arasında da özellikle Bergsonculuğun Türkiye'ye girişinde etkisi olan, Bergson'dan çevirdiği, Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı (1933) ve Emile Boirac'dan çevirdiği İlm-i Ahval-i Ruh (1330) zikredilebilir.

DÜŞÜNÜR KİMLİĞİ

Mehmet Emin Erişirgil Cumhuriyet Dönemi'nin felsefe ve düşünce ortamını şekillendiren önemli aktörlerinden birisidir. Bir yandan Darülfünun'da verdiği dersler ve yayın faaliyeti öte yandan da halka yönelik olarak çıkmakta olan ve bizzat kendisinin çıkarılmasına öncülük ettiği dergilerdeki yayınları hep, çağdaş kavram ve fikirlerin memlekette anlaşılması ve yerleştirilmesine yöneliktir. Bu yanıyla o, Cumhuriyet kuşaklarının ihtiyaç duydukları entelektüel atmosferi yaratmak için çalışanlar arasında olmuştur.

Mehmet Emin'in akademik ve entelektüel hayatına bir bütün olarak bakıldığında, onun daima, evrensel değerlerle millî değerleri tanımak, anlamak, yorumlamak ve hatta bütünleştirmekten yana olduğu sonucuna varılır. Bu sonuç onun eserlerine bakılarak rahatlıkla çıkarılabilir. Üzerlerinde düşündüğü, yazılarına, derslerine ve eserlerine konu edindiği filozoflara bakacak olursak: Descartes, Leibniz, Kant, Nietzsche, E. Boutroux, W. James, J. Dewey, H. Bergson ve Sokrates'i görmek mümkündür. Mehmet Emin bu filozofları sadece felsefe tarihi okutan bir hocanın ilgi ve yönelimiyle ele almamıştır. Her filozoftan toplumun ve memleketin ihtiyaç duyduğu zihniyeti derlemeye çalışmıştır. Bu bağlamda modern Rasyonalizmin kurucusu "Descartes ve Kartezyenler" ile ilgilenmiş, buradan metodik şüphecilik, insan aklının idaresi için izlenecek yol ve kurallar, yöntem v.b. kavramlar ve sorunlar üzerinde durarak felsefî düşünmenin sıradan düşünmelerden farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Mehmet Emin'in zihninde "aydınlanma" daima bir hedef ve gâye olarak bulunmuştur. İnsan aklının doğasının ve sınırlarının araştırılması, Batı'nın geçirdiği Aydınlanma Çağı sonrasında ortaya çıkan Pozitivizm ve Pozitivizmin getirdiği bilim, felsefe, ahlâk ve siyaset görüşleri hep onun ilgi alanı içerisinde olmuştur. Darülfünun'da verdiği Descartes ve Kartezyenlere ilişkin dersler ve özellikle Kant Felsefesi'ne ilişkin kaleme aldığı eseri; Batı medeniyetinin felsefî temellerini anlamaya ve bu zihniyeti yurda taşımaya yöneliktir.

Mehmet Emin, çağdaş Batı medeniyetinin üzerinde yükseldiği zihniyet ve değerleri sorgulayarak, Cumhuriyet Türkiyesinin taklide ve yabancılaşmaya düşmeden bu değerlerle bütünleşmesini ve hatta bunları yeniden üretmesini hedef almıştır. Bu amaca uygun olarak Batı medeniyetinin temellerini sorgulamış ve akıl, bilim, tecrübe, ahlâk, hürriyet ve tesamuh gibi değerlerin dönüştürücü gücünü tespit etmiştir. Ona göre bir medeniyetin günün koşullarında varlığını koruyup geliştirebilmesi için gerçek anlamda bir zihniyet dönüşümü geçirmesi gerekmektedir. Mehmet Emin'in bütün düşünce hayatının temel sorunu; medenî dünyanın şerefli bir parçası olmak için yapılması gerekenler ve bunu gerçekleştirecek olan Cumhuriyet kuşaklarının eğitilmesidir. O, bu amacı gerçekleştirebilmek için kimi zaman bu işlerden doğrudan doğruya sorumlu olarak (Talim ve Terbiye Heyeti Başkanı Sıfatıyla), kimi zaman Mecliste milletvekili ve Bakan olarak, kimi zaman Fakülte Dekanı ve Siyasal Bilgiler Okulu Müdürü olarak ve kimi zaman da sade bir vatandaş olarak ilgilenmiştir.

Batı medeniyeti ile İslâm medeniyetini karşılaştırdığında İslâmiyet'in doğuşuyla birlikte müthiş bir tefekkür ortamının oluştuğunu ve bu ortamın oluşmasında bizzat İslâmiyet'in düşünmeye, araştırmaya ve doğaya sevk eden tutumunun belirleyici olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bir medeniyetin gelişmesinde dinamo vazifesini gördüğünü düşündüğü serbest tefekkür ortamı ve taassupsuz bir hoşgörü ortamının yaratılmasında çeşitli felsefe ve kelâm ekollerinin katkılarına dikkat çekmektedir. Dini alandaki bu serbest tefekkür ortamı felsefe ve bilimin de gelişmesine önemli katkılar ve zemin hazırlamıştır. Mehmet Emin bu başarıları uygarlık tarihinin gelişiminde önemli bir hamle olarak değerlendirmekte ve çok temel bazı ilkelere dayandığını tespit etmektedir. Buna göre bir kültürde felsefe, bilim ve uygarlığın gelişebilmesi için hakiki bir ilim zihniyeti ve hasbi bir tefekküre ihtiyaç vardır. Ayrıca toplumda yeni düşüncelere ve gelişmelere karşı bir merak, ilgi, himaye ve hoşgörü bulunmalıdır. Bütün bunların gerçekleşebilmesi için ise bu ilkelere dayalı eğitim kurumlarına ihtiyaç vardır.

Mehmet Emin'in eğitim kurumları ve nasıl ıslah edilmeleri gerektiğine yönelik düşünceleri; ilk, orta, lise ve üniversitede eğitim ve öğretim nasıl olmalıdır, medrese nedir, medresede eksik olan nedir, üniversite nedir, amacı nedir, üniversiteden çıktıktan sonra ne olmalıdır, kimler üniversitede kalmalıdır, üniversite dünya ile nasıl rekabet edebilir, dışarıya öğrenci göndermek ya da hoca getirmek çözüm müdür gibi sorular etrafında şekillenmektedir.

Mehmet Emin Erişirgil'in, entelektüel ilgileri oldukça geniştir. Felsefe (metafizik, ahlâk, ontoloji, felsefe tarihi, felsefe eğitimi), hukuk, sosyoloji ve eğitim alanlarında çalışmış ve eserler vermiştir. Onun temel meselesinin "insan" olduğu eserleri ve meslek hayatına bakılınca rahatlıkla görülebilmektedir. İnsan, ona göre soyut bir kavram değil, bir gerçekliktir. Bu insan bir tarih, kültür, de-

ğer ortamında bulunan, toplumsal bir varlık olan insandır. Mehmet Emin insan varlığını ele alırken onu "hayat"la bütünleştirmektedir. Ona göre "hayat" da tıpkı insan gibi bir kavram olarak değil, gerçeklik olarak değerlendirilmelidir. M. Emin'in "hayat"a bu kadar güçlü vurgu yapmasının sebebi Meşrûtiyet, Millî Mücadele ve Cumhuriyet sürecinin doğrudan içinde bulunması, şahidi olması ve etkin görevlerde bulunmasıyla ilişkilendirilebilir.

O, her zaman hayata uygun bir eğitim, bilim, teknik ve felsefe anlayışının peşinde koşmuş ve gerçekleştirilmesi için çaba sarf etmiştir. M. Emin'in bütün bu alanlarda izlenecek yolun, Cumhuriyet'in hedef ve ideallerinin hayata geçirilmesi ile beraber yürüneceği tespiti, onun "Cumhuriyetin hizmetindeki felsefe" (Karakuş, 2003:61) başlığı altında incelenmiş olmasıyla uyuşmaktadır.

Mehmet Emin'in düşünce dünyasını besleyen filozoflarla ilişkisine ve onları algılayışına genel hatlarıyla bakacak olursak, onun hemen hemen hiçbir filozofu bir üstat olarak benimsemediği görülür. Bu onun felsefî bir duruşu olmadığı anlamına gelmemelidir. İlgilendiği ve kendi düşüncesi doğrultusunda yeniden ürettiği pek çok filozoflar vardır. Bunlardan Sokrates, Descartes, Leibniz ve Kant üzerine telif eserler kaleme almış, Bergson'dan, "Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı" adlı eseri tercüme etmiş ve Nietzsche, W. James, J. Dewey, E. Boutroux gibi filozofları da tanıtmış ve kendi düşüncesini geliştirirken eleştirerek kullanmış, yararlanmıştır.

Mehmet Emin'in yukarıdaki filozoflarla olan ilişkisi yazı hayatıyla da paralellik arz etmektedir. Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda Fichte (1922) ve Nietzsche (1925) üzerine yazılar kaleme almış, İlâhiyat Fakültesi mecmuasında da E. Boutroux'dan yararlanarak "Muasır Feylesoflara Göre İlim ve Din" (1925) konularını işlemiştir. Mehmet Emin'in Boutroux'ya olan ilgisi daha Dergâh Mecmuası (1921) yıllarında ortaya çıkmış ve bu derginin irrasyonalist, anti-entellektüalist, anti-pozitivist, anti-materyalist ve spiritüalist denilebilecek karakterini, Bergson felsefesine dayanarak işleyen Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ile beraber şekillendirmiştir. Mehmet Emin'in Bergson felsefesiyle olan yakınlığı tam bir ekol birlikteliği olarak yorumlanamasa bile benzer öncül ve kaygılardan hareket edildiği için pek çok noktada örtüşmektedir. Ayrıca bu durum M. Şekip ve İ. Hakkı ile de beraber değerlendirilerek Türk Bergsoncuları olarak algılanmalarına sebep olmuştur. Mehmet Emin değişik vesilelerle Mustafa Şekip'in Bergson'dan yaptığı çevirileri ve kaleme aldığı eserleri tanıtarak, felsefe tarihi ve özelde de çağdaş felsefe içerisinde taşıdıkları anlam ve değeri kritik ederek hem tanıtılmasına hem de doğru değerlendirilmesine hizmet etmiştir. Bu vesilelerle kendisinin pek çok noktada Bergson felsefesi paralelinde görüşleri olmasına rağmen "sezgi"nin "mutlak"ı bildirecek bir bilgi vasıtası olduğu yolundaki görüşlere katlamadığı için, Mustafa Şekip ve Bergson'dan bu hususta ayrıldığını ifade et-

mektedir: "İtiraf etmeliyim ki benim tefekküratım William James'in durduğu noktada kaldı. Yani bir nevi "mutlak"ı bildirecek hads (sezgi)in, başlı başına bir menba-ı marifet olabileceğine kâni olamadım. Fakat âlemi yalnız maddî ve mihanikî (mekanik) gören felsefe sistemlerine karşı en derin darbeyi indirerek 'Plüralizm' davasını dâhiyane izah eden ruhun hürriyetine yer bırakan bu büyük Fransız feylesofu tahlillerdeki kudretiyle hiç şüphe yok ki âlemi dar bir sûrette görmenin ebediyen önünü almış olsa gerektir" (Erişirgil, 1923h:27). Mehmet Emin, Bergson felsefesinden ayrıldığı noktalarda Pragmatizme yaklaşarak, hakikat kavramını, sezgi ile kavranabilir olması fikri yerine, hayatta ister maddî ister manevî açıdan olsun, kişiyi başarıya götürecek şey olarak tarif etmiştir.

Aslında Mehmet Emin için felsefe başlı başına bir amaç ve ihtiyaçtır. Büyük bir filozofun eserini okumak, onunla beraber aynı hususları düşünmek ve yeni istikametlere yönelmek büyük bir mutluluk kaynağıdır.

"Feylesofla beraber düşünmeye başlayınız, muhit-i haricinizi unutacak derecede bir zevk sizi istila eder. Emin olabilirsiniz ki, feylesof da düşünürken aynı zevkin sürûru içinde idi. Eserleriyle size sirayet eden bizzat feylesofun heyecanıdır. Bu heyecan hayatta bir kuvvettir, başlı başına bir kudrettir. Mütefekkir insanlar o kudrete o heyecana muhtaç oldukları içindir ki felsefî eserler lâyemuttur. Hiç eskimez. Okudukça, derinleştikçe, feylesof ile hemhal oldukça zevk alırsınız. Bu zevk bu heyecan felsefenin, hikmetin temelidir" (Erişirgil, 1923a:22–23).

Mehmet Emin, bir memlekette filozof yetişmesini de felsefenin bir araç gibi görülmeyip bir ihtiyaç hâline gelmesine bağlar. Bu noktada; "eğer memleketimizde filozof yetişmesini istiyorsak bir taraftan yalnız amele yarayacak miktarda değil, en yüksek ilim faraziyelerinin yayılmasına intizar etmeli, diğer cihetten bütün kanaatler, bütün fikirlere karşı "tesamuh" (tolerans) kabiliyetini artırmalıyız" (Erişirgil, 1923g:87) der. Ona göre, bu toplumsal kabiliyet meydana gelince, her çeşit zihinsel faaliyet de süratle gelişecektir.

Mehmet Emin medreselerin kendilerini yenileyemeyerek işlevsiz hâle gelmelerini, felsefi düşünceden uzaklaşmaları ve kendi işlevleri hakkında eleştiri yapamaz hâle gelmeleri ile açıklamaktadır. Mehmet Emin "Muhafaza Ne Demek" (Erişirgil, 1923b) adlı yazısında meselenin aslında felsefî bir boyutunun bulunduğunu ama çoğunlukla ihmâl edildiğini bildirir. Ona göre muhafaza etmekten neyin kastedildiğinin açığa çıkarılması gerekmektedir. Bu ayrımı yapabilmek için de iyi bir felsefe eğitimi şarttır. Çünkü ancak felsefe eğitimi sayesindedir ki bir toplumda hangi değer ve kurumların korunması gerektiği, hangilerinin zamanının ihtiyaçları ve gerekleri doğrultusunda geliştirilmesi veya terk edilmesi gerektiği tespit edilebilir.

EĞİTİM ANLAYIŞI

Mehmet Emin Erişirgil, ülkemizin muasır medeniyet seviyesine ulaşması için ilim zihniyetinin gelişmesi gerektiğini, bu zihniyetin ise ancak eğitimle oluşturulabileceğini düşünür. Eğitim sistemini, gerçek âlimleri yetiştirecek bir şekilde düzenlemek gerektiğini savunur. Ancak âlim, sanılanın aksine, yalnızca birçok meseleyi bilen kişi mânâsında değildir. Âlim, belli bir konunun tetkiki usûlüne vakıf olan, bu tetkiki yapabilen kimsedir (Erişirgil, 1923c:11). Âlim, incelediği konunun felsefî derinliğine sahip olan, konusunun tarihini ve gelişimini araştırmış kişidir. İlgilendiği ilim dalının yöntemini, amacını incelemiş ve bir felsefî kanaat edinmiş, felsefî bir şuur ve felsefî bir nazar sahibi olabilmiş kişidir. Bizde bu tarz âlimlerin yetişmemesindeki en büyük etken, bizdeki eğitimin buna müsaade eder biçimde olmamasıdır. Ona göre, bizim eğitimimiz, tahsil edilen ilmin felsefî cihetlerini araştırmaktan ziyâde, Batı'daki ilimlerin neticelerini ezberletmek tarzında olduğu için eksiktir (Erişirgil, 1923c:13). Gerçek âlim, ilimlere yukarıdan bakabilmelidir, bunu sağlamak için de memlekette hakiki bir felsefe zihniyeti yerleşmelidir. Ona göre felsefe eğitimi, memleketin asıl ihtiyaç duyduğu şeydir (Erişirgil, 1923c:16). Bu nedenle de felsefe tedrisatı büyük önem arz eder. Mehmet Emin'e göre gerçek felsefe dersleri; "birtakım malûmat vermekle kalmaz; zihin için bir terbiye vasıtası olur, ilimleri kavrayacak bir istidat uyandırır, meseleleri neticelerden, müspet olanları faraziyelerden ayırabilecek kabiliyeti doğurur, zihni, hadiseleri görebilecek, onlardan mânâ çıkarabilecek kudretlere ulaştırır" (Erişirgil, 1923c:16). Bu özelliklerinden dolayı, felsefe eğitiminin üzerinde duran Mehmet Emin, her türlü ilim tahsilinin aynı zamanda iyi bir temel felsefe tahsiliyle birlikte yapılmasının gerekliliğini savunmuş ve millî eğitimimize bu doğrultuda yön vermek istemiştir. Ona göre felsefî şuur, bir âlim için en gerekli şeydir. Bu şuuru sağlayacak eğitimi verebilmek için de mutlaka eğitimde reformlara ihtiyaç vardır (Erişirgil, 1924a:131). Ona göre, dönemin yüksek öğretim kurumu olan medreseler ıslah edilmelidir. Dinimize ve mazimize ait eserleri inceleyen kurumlar hâline getirilmelidir. Elbette bunun için de öğrenciye, dinimizi ve mazimizi öğrenebilmek için gerekli donanımlar kazandırılmalıdır. Yani Arapça ve Farsça öğretilmelidir. Bunun yanında öğrenciye, Garb'ın bu sahada kullanmakta olduğu araştırma usûlleri de kazandırılmalı ve Batı dilleri de öğretilmelidir. Fakat daha da önemlisi, medresedeki ilim zihniyeti değiştirilmelidir. Çünkü "medreselerde asıl eksik olan usûl-ü tedris değildir, ilim telâkkisidir" (Erişirgil, 1924b:194). Ona göre bizde, bunu sağlayacak bir felsefe anlayışı yoktur. Münevverler arasında ve toplumda felsefe ne işe yarar, ne öğretir gibi bir soru yaygındır. Oysa felsefe, "belki şunu veya bunu kat'i sûrette öğretmez fakat dimağı yoğurur, ona hususi bir terbiye, bir görüş bahşeder" (Eri-

şirgil, 1924c:465). Münevver zümrede asıl eksik olan da işte felsefenin vereceği bu görüş açısı ve düşünce kapasitesidir.

M. Emin'e göre bu, toplumda tek bir fikrin etkin ve etkili olmasını istemek ve bunun tersi olan fikirleri yadsımak, yadırgamak demek değildir. Memleketin selâmeti için bir araya gelerek, başkalarının fikirlerine değer vererek bir terakki (ilerleme) ortak paydasında birleşme zemini aranmalıdır. Felsefî terbiye ile terakki fikri etrafında birleşilir ve kargaşa ortadan kalkar (Erişirgil, 1923d:33–37). Ona göre terakki, ortak mefkuremiz olmalıdır. Çünkü asıl mutluluk ortak bir mefkûreye bağlanmakla ortaya çıkar. Mutluluğu bireysel hazlarda değil, topyekûn ilerlemede aramalıyız (Erişirgil, 1924d:290). Mehmet Emin'e göre, toplumun ortak mefkûresi, bizi muasır medeniyet seviyesine çıkartacak, insanlık âlemiyle de bütünleştirecek bir mefkûre olmalıdır. Dolayısıyla; bu mefkûre içinde sadece terakkiyi değil, beşerî, insanî, manevî değerlerde yükselmeyi de barındırmalıdır. Çünkü asıl sevinç, manevî sevinçtir, manevî tatmindir; tabiatta olmayan, insanın tabiata kattığı bir şeydir. Şu hâlde medeniyet terakki ile ölçülüyorsa, insanın kemâle ulaşmasını sağlayan manevî sevinçleri de bu terakkinin bir parçası olmalıdır. Asıl medeniyet göstergesi bu terakkidir. Bu nedenle de gençlerimize, memleketi medeniyet âleminde yüksek bir mevkie ulaştırabilecek bir terakki mefkûresi kazandırmak gerekir (Erişirgil, 1926a:1). Mehmet Emin'e göre, Kurtuluş Savaşı'na başlarken millî bir mefkûremiz olması, bu savaşın kazanılmasını sağlamıştır. O zaman müstakil ve hür bir vatan istiyorduk, bu gün öyle bir vatana malikiz. Dolayısıyla; bugün artık insanlık âleminde yüksek bir mevki istemeliyiz. Yeni mefkûremiz bu olmalıdır. Bu yeni mefkûreyi kazanmak için, inkılâbımızın genişlettiği ufuklara ve mefkûresi tam istiklâl olan Kurtuluş Savaşı'na bakılmalıdır. Mehmet Emin'e göre, bugün eğitimimize yön verirken ders alınacak İstiklâl Harbi'nin bize öğrettiği en genel ve felsefî hakikatler şunlardır:

"1. İnsanlığın kudreti iradedir. Fikirler amellerden, hayattan evvel ve onların hâkimi değildir. Bilakis, fikirlerimiz amellerden, hayattan doğar. Onun için bir fikir ne derece irade kudretini artırıyor, hayatı kuvvetlendiriyor, eylemleri düzenleyebiliyorsa, o derece doğrudur.

2. Mademki irade ve amel esastır, insanlığı yükselten sadece tefekkür değil, amel ve iradedir. Çünkü fikrin doğruluğu bizi tabiat ve cemiyet üzerinde müessir yaptığı zaman anlaşılır. Doğru fikirler, sevk ettiği işleri yaparken bizi muvaffak eden, yeni tecrübelerle tekzîb olunmayan düşüncelerdir.

3. İrade esas olunca, yaşamanın gâyesi onu takviye etmek, hayatı zenginleştirmektir. Medeniyetin derecesi şiddet-i hayatı artırmakla kaimdir. Hayatın şiddetini azaltan her akide zararlıdır. Onun içindir ki, dinî kisveye bürünen bazı itikatlar hayatın şiddetini azalttığı için yanlış ve tehlikelidir.

4. Fert içtimaîleştikçe (toplumsallaştıkça) şedit ve zengin bir hayat yaşar. En kuvvetli irade içtimaî ve millî bir mefkûrenin kuvvetle hissedilmesinden doğar. Şedit bir hayat da kuvvetli bir iradenin eseridir.
5. Saadet iradedir, binaenaleyh mes'udiyeti kuvvetli amelde, şedit bir hayat yaşamakta aramalıdır. Sükûn içinde kalmayı istemekle hakiki saadetin kuvvetli hazzın düşmanı oluruz. Mefkûre bizi amele kuvvetle sürükleyeceği için saadet içtimaî bir ideal arkasında koşmakla istihsal edilir" (Erişirgil, 1926b:43).

M. Emin'e göre, İstiklâl Harbi'nden öğrendiğimiz bu hakikatleri yeni bir mefkûre hâline getirecek, bunlardan faydalanabilecek bir nesle, o nesli eğitecek bir sisteme ihtiyaç vardır. Yani İstiklâl Harbi tecrübelerini sistemleştiren bir felsefeye ihtiyaç vardır ki, ona göre bu, bir hayat felsefesi olmalıdır. Bu nedenle Erişirgil, özellikle W. James, Nietzsche ve Bergson gibi, hayat ve tecrübe sahasında başarılı felsefeler yarattıklarını söylediği filozoflardan faydalanmak gerektiği kanaatindedir.

M. Emin'in eserleri incelendiğinde, faydalanılacak olan felsefenin özellikle Pragmatizme yakın olacağı hissedilir. Çünkü ona göre, doğru düşünce, pratikten edinilen tecrübeyle, işe yararlılığı tescil edilmiş olan düşüncedir.

Bu doğruluk (hakikat) anlayışından hareketle, pragmatist bir felsefe kurulabilir. Ancak M. Emin Erişirgil, Pragmatizmin yanında, özellikle ahlâk alanında Bergson'dan da etkilenmiştir. Ona göre ahlâk terbiyesi ile ilgilenenlerin mutlaka ahlâkın kaynakları üzerinde düşünmeleri gerekir. Bu nedenle Bergson'un "Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı" adlı eserini Türkçeye tercüme etmiş ve özellikle terbiye ve maarifle meşgul olanlar tarafından okunması gerektiğini ifade etmiştir (Erişirgil, 1933:vı). Çünkü ona göre; her mürebbi evvel emirde terbiye ettiği gençlerde birtakım ahlâkî alışkanlıklar yerleştirmek ister, çalışkanlık, kimseyi aldatmamak, vazifesine bağlanmak gibi... Mektep talimatnâmelerinin muallimlerden istediği de budur. Ancak bunu, mekanik bir biçimde, bir alışkanlık veya zorunluluk olarak değil, hür bir biçimde yapacak gençler yetiştirilebilmelidir. Ahlâk terbiyesi, birtakım mekanik alışkanlıklar kazandırmak değildir. Ona göre asıl ahlâk terbiyesi, genç ruhlarda, büyük ahlâk adamlarının duydukları heyecanı uyandırmaktır. Onların yaratmak istedikleri âleme bağlanmalarını sağlamaktır. Erişirgil'e göre, büyük ahlâk kahramanlarının hissiyatı insanlığı ilerleten en büyük âmil olmuştur, bu nedenle onların yolunda yürüyen gençler yetiştirilmelidir (Erişirgil, 1933: xıı). Bunun için de okullarda öğrencilere çeşitli dersler ve vesilelerle, örnek şahsiyetler ve büyük adamlar tanıtılmalıdır. Ancak bu şekilde, onları kendilerine örnek alan büyük adamlar yetiştirilebilir.

Mehmet Emin Erişirgil'e göre, hem âlim yetiştirmek hem de büyük ahlâk kahramanlarını yetiştirmek için, ilimlerin yanında iyi bir felsefe eğitimi ve ah-

lâk terbiyesi gereklidir. Bütün tedris müesseseleri, muallim mektepleri, liseler, darülfünun, bu gâye için çalışmalı ve bu eğitim, Türk vatanının en ücra köşesine kadar yayılmalı, irfan ve medeniyet memleketin her yerine ulaştırılmalıdır (Erişirgil, 1926c:81). Eğitimin asıl amacı, muhitine tesir edebilen, hakiki şahsiyeti olan fertler yetiştirmek olduğu için (Erişirgil, 1927:141), böyle eğitilen gençler de memleketin her köşesini eğitmelidirler. İlim için toplumu bir tarafa bırakan gençler değil, topluma hizmet için ilim yapan gençler yetiştirilmesi gerektiği kanaatindedir. M. Emin, kendisi de, kendisini spekülasyonlara ve fildişi kulesine kapatmış, kavramların içinde kaybolmuş bir felsefeci değildir. Ona göre zaten filozof veya düşünürün böyle bir kimse olması da mümkün değildir. O, varlığı ve hayatı; yaratıcılığı, canlılığı, yeniliği ve tazeliği içinde ele almaktan yanadır. Dolayısıyla da ne hayatın oluşlarında, ne ilimler ve disiplinler arasında ne de insanlar arasında irtibatsızlık ve iletişimsizliğe tahammülü vardır. Darülfünun'da görev yaptığı yıllarda ve sonra eğitim camiasının değişik kademelerinde aldığı görevlerde ve idarecilikerinde de, dikkat ettiği ve eleştirdiği hususların başında; ihtisaslaşmanın bir taassuba dönüşerek, insanların kendi konuları ve uzmanlıkları dışında hiçbir şeyle ilgilenmemeleri gerçeği gelmektedir. İlim hayatı bir yoğunlaşma işi olmakla beraber, meslekî ve sosyal çevrenin dışlanması anlamına gelmemelidir. Hatta ona göre, kültürel ve sosyal çevre ile iletişimin kopması, ilim hayatını da olumsuz etkiler.

Mehmet Emin, özellikle halkın, kültür ve eğitim alanının içine çekilmesinin teşvik edilmesi konusuna vurgu yapar. Hatta bir grup aydınla birlikte, Hayat Mecmuası'nı da bu nedenle çıkartmışlardır. Böylece M. Emin, eğitim kavramını sadece okul çatısı altında yürütülen bir faaliyet olmaktan çıkararak yurt geneline yaygınlaştırmayı tasarlamıştır. Hayat Mecmuası bu açıdan, memleketin maddî ve manevî kalkınması için sürekli yol gösterici olmuştur. Ona göre fikirlerin doğruluğu, hayat karşısında sınanmalarıyla ortaya çıkar. Bu doğrultuda hayat karşısında sınanan doğruları temele koyarak yeni ufuklara ilerlenmelidir. Bu noktada, istiklâl harbinde tezahür eden millî kudretin barış zamanında da ilim ve sanat sahasında tecelli etmesi gerekliliğini ifade eder (Erişirgil, 1926a: 186). Çünkü bir mefkûrenin gerçekleşmesi, temelde, ancak ilim muhabbetine ve sanat zevkine mâlik geniş bir muhitle temin edilebilir. Zira sanat, hakiki insanî hayatı tespit eder. Sanat eserleri bir millet için kudret membaıdır. Hayat ve tabiat sanat ile güzelleşir, o sayede sevilir. Millî hayatı sanatkârlar mefkûreleştirebilir (Erişirgil, 1926a:187). İlmin ve felsefenin bir milletin ilerlemesi için gerekliliği ise malûmdur. Ancak, bir türlü eğitimimiz gençlere, bu kabiliyetleri kazandıracak hâli alamamıştır. Tanzimat'tan beri eğitim alanında sürekli bir gayret ve dikkat içerisinde olunmasına rağmen, bir türlü istenilen düzeyde bir okullaşmanın ve eğitim-öğretim standartlarının yakalanmadığını bir tespit olarak ortaya koymaktadır. Mehmet Emin, bu tablonun se-

beplerini de araştırır. Ona göre Anadolu'yu gezmemiş olanlar, Türk köylüsünün okuma ve eğitime karşı isteksiz ve kayıtsız olduğunu zannedebilirler. Ama asıl durum sanılanın tam aksidir. "Türk halkı âdeta hiss-i selimiyle maarif ihtiyacını duymuştur. Öyle yerler vardır ki köylü her türlü zahmete katlanarak mektep açmış ve açtırmak için teşebbüste bulunmuştur. (...) Tanzimat'tan beri maarifin tâmimi (eğitimin yaygınlaştırılması) için memleketimizde hiç çalışılmamış da denilemez. Kaymakamlar, mutasarrıflar ve valiler, gittikleri yerlerde ekseriye mekteplerle alâkadar olmuşlar, bina yaptırmışlar, mâruf tabiriyle "tâmim-i maarif"e çalışmışlardır" (Erişirgil, 1992:539).

M. Emin, eğitim olgusuna bütüncül bir bakışla yaklaşmaktan yanadır. Ona göre Türk halkı her fırsatta eğitim ve öğretim kurumları talep etmiş, ancak kendisine sunulan eğitim ile hayat karşısında ve hayat mücadelesinde kazançlı ve üstün gelemediği için bir bocalama devresi geçirmiştir. Şöyle ki; "halk okumak yazmak istiyor, fakat öteden beri takip edilen maarif usûlünden de memnun değildir. Çünkü kendi hayatına uygun ve faydalı görmüyor. Fakat nasıl olması lazım geleceğini bilmediği için arzusunu da tabiatıyla müspet olarak ifade edemiyor" (Erişirgil, 1992:539). M. Emin, bu durumu açıklarken, o devirde köylere gönderilen öğretmenlerin iki farklı özellikte olduklarını ve ikisinin de köydeki öğrencinin ve köy hayatının gereklerine uygun eğitim verecek donanıma ve bilgiye sahip olmadıklarını ifade eder. Bunlardan birinci grup sarıklı muallimlerdir ki çocuklara bir şey öğretmediklerini halk bilir, diğer grup ise fesli hocalardır ki ekseriye köylünün hayatına tamamen bîgâne oldukları için, onlar da çocuklara lâzım olan malûmatı veremezler. Bu durumu Mehmet Emin, bir köylüden aktardığı şu şikâyetle örneklendirir: "Sarıklı hoca geldi, çocuklarımıza bir şey öğretmedi. Şehre gittik, sarıksız hoca istedik, geldi. Kâğıtları kestirerek tavuk, horoz yaptırdı. Bunlar ne işe yarar diye sorduk. Çocuk bu sayede tavuğun şeklini öğrenir diye cevap verdi. Hâlbuki bizim çocukların tavuğu resimden öğrenmeye ihtiyacı var mı? Onu daima gözü önünde görüyor" (Erişirgil, 1992:540). Kısacası Mehmet Emin'e göre halk, maarifi, ihtiyaçlara cevap vermediği gerekçesiyle faydasız bulur. Oysa eğitim, ona göre her şeyden önce hayat için faydalı olmalıdır. Mehmet Emin'e göre, eğitimin tek problemi, öğretmenlerin farklı zihniyetlerle öğrenciye ya köhnemiş ya da faydasız bilgiler vermeleri değildir. Bir yandan da maarif teşkilatının yetersizliği söz konusudur. Zira maarif teşkilatı hayata uygun değildir. Ona göre; o devirde "maarifin usûlü şehirde, köyde aynı tarzı hâkim kılıyordu. Hâlbuki öyle köyler vardır ki, orada çocuğun senenin sekiz ayını tahsil devresi içinde geçirmesine imkân yoktur. Babası çoban veya çiftçi olan çocuk zorunlu olarak ailesinin geçimine yardım edecektir. Köylerin iktisadî hayatı inkişaf edinceye kadar öyle elastikî bir maarif sistemi lazımdır ki, çocuk babasına yardım etmekle beraber kendisi için lazım gelen asgarî malûmattan mahrum kalmasın. (...) Şehir

tahsillerinde de halkın gördüğü bariz noksanlar vardır. (...) Kitap okuma merakını veremiyorlar. Sadece aile muhitine isyankâr yetiştiriyorlar. (...) Memleketiyle, yurduyla da alâkadar olmuyorlar" (Erişirgil, 1992:540–541). Mehmet Emin, dönemin maarifindeki bu sıkıntılara dikkat çekerek, maarifi ıslaha giderken, bu noksanların dikkate alınması gerektiğini vurgular. Köylerde okuma-yazma yaygınlaştırılırken, şehirlerde eğitim verilirken hep halkın hissettiği bu noksanlar dikkate alınmalıdır.

Mehmet Emin, bütün bu düşünceleri ışığında, önce ilköğretimin düzenlenmesi gerekliliği ifade eder. Ona göre ilköğretim, çocuğun hayattaki muvaffakiyetini temin için asgarî malûmatı verebilmelidir. Zira ilköğretim tamamen faydaya yöneliktir. Gâyesi, iyi bir vatandaş yetiştirebilmektir. İyi bir vatandaş, iyi bir üretici demektir (Erişirgil, 1992:541). Mehmet Emin, bu iyi üretici olan iyi vatandaşı ilkokuldan başlayarak eğitmek için, ilkokullara sadece yeni derslerin konulmasının yetmeyeceği ve bundan daha önemli tedbirler alınması gerektiği kanaatindedir. Çünkü ona göre, "mekteplerde asıl eksik olan şu veya bu ders değildir. Mevcut dersleri iyi bir usûl ile okutursak, çocuklara tabiatı sevdirecek, üretim sevgisi verecek terbiye verebilirsek istediğimiz gâyelere onları sevk eylemiş oluruz. Dolayısıyla; ilköğretim mekteplerinin bu noksanının bazı dersleri programa dâhil etmek sûretiyle ortadan kalkacağını zannetmemelidir. Asıl ıslahatı hocaların derslerini bu gâyeye sevk etmelerinde aramalıdır" (Erişirgil, 1992:541). Dolayısıyla; eğitim reformunun en önemli öğesi öğretmendir. Bu nedenle özellikle şehirden köylere doğru mümkün mertebe elastiki maarif talimatnâmeleri olmalı, müdürden ilkokul hocasına kadar muayyen gâye dâhilinde yetki verilmelidir. Zira köy öğretmeninin durumu farklıdır. Özellikle köy öğretmeni, "ruhunda karşısındaki çocuklara her ne pahasına olursa olsun, faydalı malûmatı vermeye azmetmiş bir mücahit mefkûresi duymalıdır. Çocukların maişet (geçim) tarzını ihlâl etmeksizin malûmat vermeyi emel edinmelidir" (Erişirgil, 1992:542). Dolayısıyla; öğretmen yetiştirmek her şeyden önemlidir. Aslında her meslek alanında durum böyledir. Bu nedenle Mehmet Emin'e göre, eğitimin asıl amacı, vazifesine bağlı ve vazifesine saygılı, hayata, hayatın manevî ve ahlâkî değerine saygılı nesiller yetiştirmektir (Erişirgil, 1929a:1).

Bu noktada yüksek öğretimin önemi meselesini vurgular. Çünkü ona göre, yüksek mektepler de istenilen inkişaf yolunda değildir ve seri bir sûrette tekâmül edecek hâlde de görünmemektedir. Üstelik yeni kurulan müesseseler de eskisinden farklı değildir. M. Emin'e göre bu da gösteriyor ki, yeni müesseseler açmaktan önce, eskilerin aksak yönlerini iyi tespit etmek ve bunları nasıl yok edeceğimizi belirlemek gerekir. Mehmet Emin'e göre, yüksek tahsil müesseselerinin başlıca sorunu, müderris ve muallimlerin ehliyeti ve vakitlerini müesseseye hasretmemeleri sorunudur. Ehliyet meselesinin hâlli zordur. Zira onlardan daha ehliyetli olanları mevcut mütevazı maaşlarla davet etmek

mümkün değildir. Ancak mevcut muallim ve müderrislerden daha fazla yararlanabilmek için onların hariçteki meşgalelerini azaltmak gereklidir. İlim adamı olmaktan ziyâde iş adamı hâline gelmiş olanlar vardır. Dolayısıyla; onlardan faydalanabilmek için saat başına ücret vermek kaydıyla gerekli derslere çağırıp müessesede sürekli tutmamak ve bu şekilde derse gelenlerin sayılarını da mümkün olduğunca azaltmak gerekir (Erişirgil, 1929b:1). Ayrıca bir muallimin asıl işi dersleri ve eserleridir. Başka meşgaleleri olduğu için veya hiçbir başka meşgalesi olmadığı hâlde, uzun süre ortaya eser koymayan muallimlerin görevlerine de son verilmelidir. M. Emin, yüksek öğretimin geleceği için bu tedbirlerin mutlaka alınması gerektiğini savunur. Ayrıca gençleri üniversitede muallim ve müderris yardımcısı olarak görevlendirerek yetiştirmek ve mutlaka zaman zaman yurt dışına göndererek oradaki yüksek öğretim kurumlarını görmelerini sağlamak ve kendilerini yetiştirmeleri için mümkün olan bütün imkânları tanımak gerektiğini ifade eder (Erişirgil, 1929b:2). Ancak, Mehmet Emin'e göre yüksek eğitimin asıl zayıf tarafı tedris cephesinin veya ilmî araştırmaların eksikliği değildir. Ona göre, genellikle, içlerindeki hava bozuktur. Bunun sebebi de bazı müderris ve muallimlerin vazife aşkının olmayışı ve ilmî haysiyetin eksikliği, ilmin icap ettirdiği samimiyet, dürüstlük ve hakikat muhabbetinin bulunmayışıdır. Bu nedenle yeni yetişecek hocaları, mümkün olduğunca, çalışkan, vazife sever, ilmî haysiyeti her şeyin üstünde tutan muallimlerle temas ettirmelidir (Erişirgil, 1929b:2), ve yüksek öğretimde özellikle bu meziyetlerin hâkim kılınması yolunda ıslaha gidilmelidir. Yoksa Avrupa'ya öğrenci göndermek veya oradan hoca getirmek gibi çözümler mânâsızdır ve geçici çözümlerdir. Çünkü asıl maksat yalnızca belli bir sayıda doktor, avukat, mühendis vs. yetiştirmek değildir. Yüksek öğretim kurumları aynı zamanda memleketin ilim muhitleridir, öyle olmalıdır. Avrupa'da talebe tahsil ettirmek bunu sağlamaz. Zira orada tahsil edenler muallim, profesör olarak dönmezler. Muallim olabilmek için onların kurulmuş bir müessese içinde, laboratuar ve enstitüde, hatta bir muallim yanında çalışmaları lazımdır. Erişirgil bu nedenle, müesseselerimizi iyileştirmek gerektiğini vurgular. Zira Avrupa'da tahsil edenlerin de döndüğünde hocalık yapacak müesseseye ve ortama ihtiyaçları vardır (Erişirgil, 1929c:2). Dolayısıyla önce, müesseselerimizi daha iyi hâle getirmek gerekmektedir. M. Emin, bunun mümkün olduğunu ve bu konuda çalışmak gerektiğini ifade eder.

Mehmet Emin yalnızca yükseköğretimin, ilköğretimin ve yaygın eğitimin problemleri ile meşgul olmamış, meslekî eğitim konusunda da önemli fikirler öne sürmüştür. Onun meslekî eğitim meselesindeki fikirleri, Türkiye'de meslekî eğitim kavramının yerleşmesi açısından önemlidir. Zira o yıllarda ancak Mehmet Emin gibi eğitimcilerimiz sayesinde bu meseleye dikkat çekilmiştir. M. Emin'e göre, meslekî eğitimin düzelmesi, o döneme kadar Ticaret ve Zi-

raat Vekâletine bağlı olan mekteplerin, Maarif Vekâletine geçmesi ile hâllolacak bir mesele değildir. Zira bu durumda ortada değişen mühim bir şey olmaz. Ona göre, bu mektepleri maarife bağlamanın yanında, oradaki tahsil mefhumunda da yeni bir telâkkiye ihtiyaç vardır. Çünkü artık, terbiye ve tahsil sisteminden beklenen, günün iktisadî hayatının vücuda getirdiği muhite yarayacak fertler yetiştirmesidir. Bunun için, fabrika, ticaret ve iş hayatının gerektirdiği kabiliyetleri kazandıracak, meslekî tedrisata sahip meslek mektepleri gereklidir. Mühendislerin yanında teknisyenleri de yetiştirmek gerekir. İşçi, makineleştirilmemeli, ona da iyi vatandaş olması için gereken malûmat verilmelidir (Erişirgil, 1929d:1). Ayrıca henüz büyük sanayimiz gelişmemiş olsa da, muhakkak gelişecektir ve devlet, bunu göz önünde bulundurarak, ince bir iş bölümünü ortaya koyan, lazım gelen teknisyen ve ustaları yetiştirecek, çıraklık müddetini azaltacak bir meslekî eğitim tedrisatı düzenlemelidir. Bu ustaların malûmat ve mümareselerini, istihsal kudretlerini artırmak, aynı zamanda onlara vatandaşlık bilgisi de vermek, Türkiye'de meslekî tahsilin hedefi olmalıdır (Erişirgil, 1929d:2). M. Emin'e göre, devlet, mütehassıs ve mühendis yetiştirmek için şimdilik Avrupa'ya talebe gönderiyor olabilir ancak teknisyen ve işçiyi memlekette yetiştirmek mümkündür. Bu nedenle, Milli Eğitim Bakanlığı, bu mesele ile yakından ilgilenmelidir (Erişirgil, 1929d:3).

M. Emin, mekteplerde verilen eğitimin, mektepten sonra işe yarayacak nitelikte olması kanaatindedir. Bu da yalnızca meslek okulları için geçerli değildir. Liseler ve yüksek okullar da aynı vazifeye sahiptir. Ancak liselerden mezun olan gençler özellikle yüksek tahsile devam edeceklerse önlerinde meslek seçimi gibi önemli bir mesele bulunmaktadır. Yani Mehmet Emin'in ifadesi ile liseden çıkan gençler, kendilerini ne olmalıyım, hangi mesleğe girmeliyim sualleri karşısında bulurlar. Yüksek mektepten çıkanlar da ruhlarında bir an evvel bulundukları meslekte en yüksek mevkie çıkmak, en menfaatli işi bulmak ateşini taşırlar (Erişirgil, 1929e:1). Mehmet Emin'e göre; gençler meslek seçerken her şeyden çok, kabiliyetlerini göz önünde bulundurmalıdırlar. Kabiliyetleri, hangi işi daha iyi, en iyi yapabilecek imkânı verirse, o işi seçmelidirler. Ancak bu noktadaki sıkıntı, mekteplerimizin, gençlerin asıl kabiliyetlerini açıkça ortaya çıkartacak durumda olmayışıdır. Bu nedenle, Erişirgil'e göre, mektepler, talebelerinin günün birinde çeşitli mesleklerde çalışacaklarını düşünerek, onları bir kalıptan çıkmış gibi yetiştirmek yerine, hepsinin kendi kabiliyetlerini ortaya çıkartarak, bu kabiliyetlerin geliştirilmesine yardım etmeli, o yolda, yol gösterici olmalıdırlar (Erişirgil, 1929e:1). Bunun için de, talebelere beğendikleri işlerle uğraşmaları için vakit sağlamak istedikleri kitapları seçip okumalarına imkân vermek ve özellikle hepsini okumaya hevesli hâle getirmek gereklidir. Yani, liselerde gençlerin kabiliyetlerini ortaya çıkartacak ve kabiliyetleri doğrultusunda yönlendirecek bir eğitim gereklidir.

Yüksek mekteplerde ise, gençleri, seçtikleri mesleklerde en kabiliyetli hâle getirmek lazımdır. Bunun için de mektep tahsilinin yanı sıra, o mesleklerde daha önceden çalışan insanların da tecrübelerinden yararlanılmalıdır. Ve o tecrübelerin üstüne, yeni bilgiler eklenerek, daima ileriye gitmek için eserler yaratılmalı, o yolda çalışılmalıdır (Erişirgil, 1929e:5).

Mehmet Emin Erişirgil, ilk mekteplerin, liselerin, meslek okullarının ve yüksek mekteplerin alması gerektiği şekil hakkında fikirlerini bu şekilde ifade etmiş ve eğitimci olarak çalıştığı yıllar boyunca bunu gerçekleştirmeye gayret etmiştir. Ayrıca, mekteplerin yanı sıra, millî eğitimin genel politikasına yönelik çalışmalar da yapmış ve başkanı da olduğu Talim Terbiye Heyeti'yle de ilgili yeni ve geliştirici fikirler öne sürmüştür. Özellikle Talim ve Terbiye Heyeti'nin mahiyetinin nasıl olması gerektiği hususunda önemli tespitleri ve önerileri olmuştur.

Mehmet Emin, o döneme kadar genellikle bizde maarif işinin plansız olduğunu ifade eder. Yani meselâ; bir vekil, bir bakan maarifte bir yol tutar, arkasından gelen o yolu beğenmez değiştirir. Bunun maarif açısından sakıncalı olduğu aşikârdır ancak M. Emin, öncelikle bunun sebepleri üzerinde durmak gerektiğini ifade eder. Neden yeni gelen bir bakan, öncekinin yaptığını beğenmeyip değiştirir, öncelikle bu sualin üzerinde durulmalıdır. Sonra da, böyle değişikliklerin fazlaca olmaması için, maarif vekâletinin bünyesinde oluşan ilim heyetlerinin, ki bunlar, Millî Talim ve Terbiye Heyeti ile Türk Dil Heyeti'dir, maarif için teklif ettikleri temel kanunlar benimsenmeli ve bunları hiçbir vekil, hiçbir bakan, kendi başına değiştirememelidir. Yani, ilim adamı eğitimcilerden oluşan Talim ve Terbiye Heyeti, ilkokullardan yüksek okullara kadar, maarifimizin her alanında bir plan yapmalı ve maarif bu plan dâhilinde şekillenmelidir. Erişirgil'e göre, hiçbir siyasî kişi ya da kuruluş da, bu heyetin üzerinde olmamalı, bu heyet müstakil çalışmalıdır. Bu heyetin bozulmaması, dejenere olmaması için de, mutlaka gayret gösterilmeli, bağımsızlığı mutlaka muhafaza edilmeli, üyelerinin ilmî salahiyetine de daima dikkat gösterilmelidir (Erişirgil, 1951:196–200). M. Emin'e göre, millî eğitimimize böyle bir ilim heyeti, her siyasî devre göre değişmeyecek olan bir program dâhilinde şekil verirse ve maarifimiz bu şekil çerçevesinde sürekli ileriye giden bir gelişim gösterirse, milletin ihtiyaç duyduğu bir millî eğitimimiz olacaktır.

Mehmet Emin Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren en önemli meselelerimizin başında eğitim meselesinin geldiğini tespit ve teşhis etmiş bir aydın ve düşünürümüzdür. Eğitim meselesini ele aldığında ise her şeyden önce eğitim yoluyla ortak bir mefkûrenin kazandırılmasının önemine vurgu yapmıştır. Bu mefkûre hem sosyal hayatın düzenlenmesinde hem de eğitim yoluyla kazanılan bilgi ve becerilerin gerçek bir kişiliğin oluşmasına hizmet etmesinde etkisini göstermelidir. Eğitim yoluyla mefkûreli gençler yetiştirebilmek için de bu

mefkûre ile yetişmiş ve önemini kavramış idareci, öğretmen ve müfettişlere ihtiyaç vardır. Mehmet Emin bu noktada kendi döneminde önemi pek fark edilmemiş ve üzerinde durulmamış bir kurum olarak müfettişlik kurumunu gündeme getirir. "Bizde mektepler manen idare ve sevk edilmezler, o kadar ki ekseriya Maarif Vekâleti memurları mekteplerin içini bilmezler. Hatta terbiye mütehassısları bizdeki mekteplerde takip edilen usûllerin verdiği neticelerden nihayet rivayet tarzında haberdardırlar. Müspet malûmatları yoktur. Bunun sebebi maarif teşkilatında en mühim bir mekanizmanın teftiş heyetinin olmamasına müstenittir" (Erişirgil, 1924e:130).

Mehmet Emin Maarif Müfettişliği'nin, maliye veya mülkiye müfettişliğine benzer olmadığını ve bu bakımdan da, bu kurumun, sadece, maddî ve fizikî şartların denetimini yapmakla yetinemeyeceğini savunur. Ona göre maarif müfettişliğinin görevi, "mektepleri manen bir gâyeye doğru teveccühe çalışmak, mekteplerde tatbik edilen usûllerin vardığı neticeleri toplamak, bunları hem maarif erkânının hem terbiye mütehassıslarının tetkikatına arz etmektir" (Erişirgil, 1924e:130). Ona göre maarif müfettişliği kurumunun hayata geçirilmesi; bir taraftan mekteplerin manen bir noktaya doğru sevk ve idare edilebilmelerini sağlayacak, diğer taraftan da mektepleri tamamen kapalı bir kutu gibi olmaktan çıkararak hem maarif adamlarının hem de terbiye mütehassıslarının bilgi ve kontrollerine açacaktır (Erişirgil, 1924e:130).

Mehmet Emin Darülfünun'u ziyaret eden bir mebus'un eğitim kurumlarında ve özellikle de üniversitede mefkûreli gençlerin yetiştirilememesinin sebeplerini sorması üzerine bu meseleyi ele almıştır. Ona göre gençlerde görülen belirli bir ülkü (mefkûre) etrafında organize olamamanın bazı anlaşılır sebepleri vardır. Bu sebeplerin bir kısmı toplumsal yapıdan kaynaklanmaktadır. "Mefkûreli gençler yetiştirmek için kuvvetli bir edebiyat, heyecanlı bir hayat" gereklidir. Yine gençlerin ekonomi ve üretim hayatına atılabilmeleri için memlekette tarım ve sanayinin ilerlemesine müsait çevrelerin oluşması gerekmektedir (Erişirgil, 1924f:114). Mehmet Emin sorunun çözümünde, her ne kadar toplumsal hayat ve yapı ile ilgili boyutlarının da hesaba katılması gerektiğini düşünse de, temelde bir eğitim meselesi olarak ele alınmasını önermektedir. Onun önerileri sadece mekteplerde mefkûreli geçlerin yetiştirilmesi amacına yönelik olmayıp, bu kurumların çağın ve toplumun ihtiyaçları ve özlemleri doğrultusunda yeniden şekillendirilmesine yöneliktir.

Mehmet Emin ahlâk alanında benimsediği bir görüşü eğitim alanına da yansıtarak bir çözüm aramaktadır. Buna göre, tıpkı doğru bir ahlâkî hayatı seçebilmek ve yaşayabilmek için, gerçek ahlâk kahramanlarının örnek hayat ve davranışlarının model alınması gibi, eğitim alanında da benzer kahramanların çoğaltılması gerekmektedir. Ona göre mesele, "mekteplerde heyecan ve ruh verecek "baş"ların bulunmamasından ileri" gelmektedir (Erişirgil, 1924f:115).

Ayrıca Mehmet Emin'in üzerinde durduğu diğer bir husus da, hem okullarda hem de bütün eğitim politikalarında birleştirici ve bütünleştirici unsurların eksikliğidir. Ona göre, şu ya da bu dersi eklemek veya çıkarmaktan ziyâde yapılması gereken şey; bütün dersler, konular ve branşlar arasında ortak bir gâye ve hedef koyabilmek ve bunu gerçekleştirebilmektir. "Mekteplerde çoğunlukla dersler parça parça verilir, her muallim vazifesini belirli saatte belirli ders okutmaktan ibaret görür. Hâlbuki bir mektebin bütün tedrisatı bir gâyeye sevk edilmeli, mektep heyet-i umumisiyle bir ihtisasa hâdim olmalıdır. Ancak böyle mektepler bir mefkûre yaratabilir, ancak böyle mektepler vazife heyecanı uyandırabilir. Mektep şu veya bu dersiyle değil, bütünüyle, hayatıyla talebeye mefkûre ve vazife telkin eyleyebilir" (Erişirgil, 1924f:115). Fakat mekteplerimizde çoğunlukla eksik olan; tedrisatın ortak bir gâye ve mefkûre kazandırmasıdır.

Mehmet Emin örnek alınabilecek ahlâk kahramanlarından biri olarak, felsefe tarihinden Sokrates'i gösterir. Mehmet Emin, Sokrates'te bir kahraman, bir ideal adamı, bir ahlâk kişisi, özgür düşüncenin sembolü olan bir bilge kişilik görür. O, Sokrates'in düşüncelerinin merkezinde "iyi yaşamak için iyi düşünmek" (Erişirgil, 1931:68) ilkesinin bulunduğunu söyler. Buna göre iyi ve doğru düşünme yoluyla doğru bilgi elde edilir, doğru bilgi, iyi ve doğru davranmayı sağlar, böylece iyi yaşamak gerçekleşmiş olur. Sokrates, hakikat ya da doğru bilginin elde edilebilir olduğuna inanmanın yanında, buna uygun olarak davranmanın da gerektiği kanaatindedir. Buna göre "hakikatin en esaslı vasfı, bütün zihinlere kendini kabul ettirmesi"dir (Erişirgil, 1931:72). Ayrıca "hakikat faydalıdır. Hata (yanlış) faydasızdır. Hakikat bizi muvaffakiyete götüren bir vasıtadır" (Erişirgil, 1931:73). Mehmet Emin Sokrates'i anlatırken doğru düşünme, bilme, hakikati kavrama, doğru ve iyi eylemde bulunma arasında kurulan ilişkiye katıldığını hissettirmektedir. Burada Sokrates'in görüşleriyle, Mehmet Emin'in de sempati duyduğu "Pragmatizm" arasında benzerlikler bulunmaktadır. Buna göre "tecrübe bilgimizin kıymetini tayin eder. Bilmek yapabilmektir. Bir şeyi yapmak için insana fazla bir kudret vermeyen bilgi, hakiki ilim değildir. İlim ancak insanı bir eyleme bir işe sevk etmek şartıyla değer kazanır" (Erişirgil, 1931:73–74). Böylece, bilginin hakikat, yani doğru olup olmadığını anlamak için ölçü; iş ve eylem karşısında başarı getiriyor olmasıdır. Mehmet Emin, Sokrat'ın ilim hakkındaki kanaati zamanımızın ilim hakkındaki kanaatine ne kadar uygundur, diyerek filozofun güncelliğini teslim etmektedir.

Mehmet Emin Sokrates'in söyleminde "ahlâkın her bilgiden daha fazla ilmin tarifine uygun" (Erişirgil, 1931:79) olduğu kanısındadır. Ahlâk, insanları birbirleriyle buluşturur, kaynaştırır. Ahlâkın konusu, benliğimizin dışında bir konu değildir. "Doğruluğun eğriliğin mahiyetini keşfetmek için semayı, yıldız-

ları tetkik etmeye, arz hadiselerini müşahede eylemeye, denizin derinliğini araştırmaya ihtiyaç yoktur. İyilik fenalık ilmini kendimizde bulabiliriz" (Erişirgil, 1931:79), kendi benliğimizi sorgulayarak neyi istemeliyiz, neden kaçınmalıyız anlayabiliriz. Böylece kendi kendimizi tanımakla nasıl davranmamız gerektiğini bulabiliriz. Buradan hareketle Mehmet Emin, Sokrates düşüncesinde ahlâkın en müspet ilim olduğu yargısına varmaktadır. "Hakiki ahlâk bize muvaffakiyet temin etmekle, bizi mesut eylemekle kendini zorla kabul ettirir, özetle ahlâk ilimlerin en müspetidir" (Erişirgil, 1931:81). Sokrates, iyi yaşamak için iyi düşünmek gerektiğini söylemekle yetinmez. "O, iyi düşünmenin iyi yaşamak için zarurî olduğuna da kanidir. Saadet (mutluluk) hakkında hakiki bilgimiz olmadıkça mesut olma, iyilik hakkında makûl bir bilgimiz olmadıkça fazilet (erdem), ahlâk hakkında ilmimiz olmadıkça ahlâklılık, felsefe bilmedikçe hakîmane hareket mümkün değildir" (Erişirgil, 1931:81). Çünkü Sokrates'e göre düşünce ile hareket birbirinden ayrılmaz. "İyiliği bilmek onu yapmak, onu tatbik etmek için kâfidir. Bilmek, muktedir olmak, hatta öyle hareket etmek demektir. Kimse isteyerek fenalık yapmaz. Kimse fenalığı istemez. Fakat çok adam iyilik, iyi hareket nedir bilmez de onun için fenalık yapar. (...) İyi hareket etmek için iyiliği bilmemiz lazımdır. İşte fazilet (erdem) bu bilgidir" (Erişirgil, 1931:83).

Mehmet Emin'e göre (Erişirgil, 1931:99) Sokrates'te ilim iyi yapılmış tanımlar toplamıdır. İyi tanım yapmak yönteminin de esasını oluşturmaktadır. Bu bakımdan Sokrates düşüncesinde, doğru düşünme, tanımları (öz) elde etme ve bunlara dayalı olarak bir yaşama ve doğru (ahlâkî) hareket edebilme becerisi geliştirme, bir bütün teşkil etmektedir. "Başka bir tabirle bu tarifler hareketimizi idare eyler. Usûllü bir hayat, ahlâklı bir ömür, hülâsa hikmet bütün hakikati kendimiz için tarif etmeye, yani hareketimiz ne olmalıdır, henüz yapmamışsak yarın için tahakkuk ettirmeye mecbur olduğumuz şey nedir, bunu tayin etmeye dayanır" (Erişirgil, 1931:99). Böylece Sokrates'te ilim ve felsefe birleşir. Ortak noktaları aklın rehberliği ve düzenleyiciliği eşliğinde gerçekleşmeleridir. Çünkü fikirler birbirlerine eklenerek, yani uzlaşılmış tanımlar yaparak ve bunları birleştirerek gelişirler. Dolayısıyla; "fikirlerin en genelinden başlayarak tasnif etmeli ve her birini ihtiva ettiği nevilere ayırmalıdır. Sokrates'e göre felsefenin en son hedefi budur" (Erişirgil, 1931:100). Sokrates için doğru bilgi, ilim, hakikat ve felsefe birbirinden kesin çizgilerle ayrılamaz. Onun, "hakikati araştırma tarzı daima diyalog "konuşma" şeklindedir. (...) O daimi sûrette kullandığı diyalog tarzını tesadüfen kabul etmiş değildir. Esasen bizi hakikate götüreceğine inandığı usûlünün tatbiki için diyalogu her nevî öğretme tarzına tercih etmiştir" (Erişirgil, 1931:100–101). Mehmet Emin bir eğitimci ve düşünür olarak "Sokrates" kimliğinden, kişiliğinden ve düşüncesinden pek çok bakımdan yararlanılabileceği kanısındadır. Ona göre eğitim alanında özellikle Sokratesçi yöntemi kullanmak, demokratik kişilik eğitimi açısından oldukça

uygundur. Çünkü Sokrates talebelerine ve muhataplarına kendi ulaştığı veya edindiği doğruları empoze etmez. Bunun yerine, kendisinin sadece hakikatleri doğurtmaya yardım ettiğini söyler. O, doğru düşünme ilkelerini uygulatıp hakikatleri açığa çıkartmanın peşindedir. Mehmet Emin bu düşüncelerden yararlanarak, eğitim alanında "insanlar bulunmuş hakikatleri belleyerek değil, bizzat aramaları ve bulmaları sayesinde semereli bir ilim elde edebilirler" (Erişirgil, 1931:102) sonucuna varır.

İTİYAT - ALIŞKANLIK VE TOPLUMSAL HAYATA ETKİSİ

Mehmet Emin "ihmâl" (Erişirgil, 1958a) adlı eserinde alışkanlıkların genel doğasını ele alır. Burada onun bir yandan içgüdü ve genetik yapı ile ve bir yandan da toplumsal koşullanma ile olan ilişkisini irdeler. Buna göre; "itiyatlar, içgüdü gibi doğuştan var olan temâyüller değildirler. Şu var ki; bunlar doğuşta her çocukta mevcut olan birtakım istidatlara ekleniyorlar ve öyle gelişiyorlar" (Erişirgil, 1958a:26). Mehmet Emin sosyal itiyatlarla ahlâk arasında bağ kurar. Ona göre "ahlâk ve adaletin bir kısmı sosyal itiyatlardan, diğer bir kısmı ise büyük ahlâk ve adalet adamlarından bize geçen heyecanlardan doğmuştur ve doğacaktır. Şu var ki, bugünkü medenî topluluklarda bunlar birbirinden ayrılamazlar. Çünkü birbirlerine vasıflarını vererek karışmışlardır" (Erişirgil, 1958a:49).

Mehmet Emin, itiyat meselesini, toplumsal ve bireysel hayattaki ihmâlin kaynağını aydınlatmak için inceler. Çünkü "mademki ihmâlin bir yerde yaygın hâl alması sosyal itiyatların çok gevşek bulunmasından doğuyor, o hâlde bir kere onları kuvvetlendirmeliyiz; ancak bu yetmez. Olabilir ki, ihmâl çevremizde henüz sosyal itiyatların içine sokulmamıştır. Başka bir deyişle, işine bağlanmak memlekete karşı bir vazife addedilmemektedir. O vakit, her şeyden önce, işine bağlanmayı sosyal itiyatlar içine koymak gerekir" (Erişirgil, 1958a:50).

Mehmet Emin toplumsal ahlâkı, vazifeyi ve sosyal itiyatları bir bütün olarak ele alır. Ona göre kişinin vazifesine bağlanması ve bunu itiyat hâline getirmesi ahlâkın birinci basamağı olan sosyal ahlâkı karşılamaktadır. Ancak kişinin vazifesine bağlanması ve bunu itiyat edinmesi zaman içerisinde gerilemiş ve toplumsal yapı için bir tehdit unsuru hâline gelmiştir. Mehmet Emin meseleyi şu şekilde analiz eder:

a) Sosyal itiyatlar topluluğun ne durumlarında zayıflar? Bizde niye zayıflamıştır?

b) Sosyal itiyatları kuvvetlendirmek için ne yapmalı?

c) İhmal etmemeyi, yani işine bağlanmayı sosyal itiyatlar içine sokmak için ne tedbirlere başvurmalı? (Erişirgil, 1958a:50).

Sosyal itiyatların zayıflaması meselesini toplumun kısa denebilecek bir süre içerisinde büyük değişiklikler geçirmesiyle açıklar: "Elli yıldan beri bu memleketin âdetlerinde olan değişikliği düşününüz, bu devir içinde aydınların birbirleriyle çarpışan kanaatlerini göz önüne getiriniz, derhal teslim edersiniz ki, burada hepimize birden kuvvetle tesir edecek sosyal itiyatlara rastlamak çok güçtür" (Erişirgil, 1958a:50). Ona göre; bu durumun, tarih içerisinde gelişen anlaşılır sebepleri bulunmaktadır. Mehmet Emin'e göre Tanzimatçı olarak nitelenen aydınların bir kısmı "eskiden kalma âdetlerin, yani sosyal itiyatların haklı haksız, hayırlı yahut hayırsız, lüzumlu yahut lüzumsuz olmalarına bakmamalı, hepsini birden değiştirmeliyiz" görüşünü savunmuşlardır. Bunlara göre; medeniyetin temsilcisi olarak görülen Fransızların âdetleri örnek alınmalıdır (Erişirgil, 1958a:51). "Bir kısım aydınlara göre ise, makbul an'aneler kalmalı, zararlıları kaldırılmalıydı. Fakat bazı an'anelerin kaldırılması lazım geleceğini nereden bilecektik" (Erişirgil, 1958a:51). Mehmet Emin bu fikri savunan aydınların şu ilkeye göre hareket etmek istediklerini söylemektedir: "Sosyal vicdan ile çarpışmayan an'aneler lâzım olanlardı; onun için kaldırılmamalıdır, vicdanlarımızda çarpışanlar ise kalkması gerekli bulunanlardır" (Erişirgil, 1958a:51). Mehmet Emin'e göre bunları söylemek yetmez. Çünkü bundan önce hangi an'anenin sosyal vicdan ile çarpıştığını bilmek ve tespit etmek gerekmektedir. Ona göre bu fikri savunanlar için yukarıdaki tespitleri yapacak olanlar "önce dâhiler, sonra kahramanlar daha sonra ârifler" (Erişirgil, 1958a:51) şeklinde sıralanıyordu. "Nihayet üniversitede sosyoloji okutanlar da hangi an'anelerin kalkması, hangi an'anelerin kalması lazım geleceğini araştıracaklardı da bize haber vereceklerdi" (Erişirgil, 1958a:52). Mehmet Emin bu yaklaşımı şu şekilde değerlendirmektedir: "Meşrûtiyet Devri'nde alıp yürüyen bu fikirler, bana öyle geliyor ki diktatörlüğün bir nevî felsefesini yapmaktan başka bir şey değildir" (Erişirgil, 1958a:52).

Mehmet Emin üçüncü bir grup olarak İslâmcıların görüşlerini ele alır. Bunlara göre; "Müslümanlığın ilk devrinde bulunmayan her sosyal itiyadı kaldırmak lazımdı" (Erişirgil, 1958a:52). Mehmet Emin bu aşamada şu soruyu sorar ve toplumsal zihniyetteki parçalanmışlığı gözler önüne serer: "Görenekler kaldırıldıktan sonra, onların yerine geçecek olan yenilerini nerede bulacaktık? Bu zatlara göre o belli bir şeydi: İslâmlığın ilk devrinde yahut peygamber ve dostları izinde yürüyenlerin yaşama şekillerinde" (Erişirgil, 1958a:52).

Mehmet Emin ortak bir fikir ve gâye etrafında toplanamamayı toplumsal bir zaaf olarak tespit ederek bunu, aydınların kendi içlerinde bölünmüş olmalarıyla açıklamaktadır: "Bir memleketin aydınları böyle üçe bölünür de şu âdet kalkmalı, bu âdet gelmeli diye adeta kavga edip dururken, memlekette sosyal itiyatlar kuvvetlenebilir miydi? En fenası Meşrûtiyette bu zümrelerin hiçbiri memlekette hâkim durumda olmadıkları için bunlar istediklerini de yapamıyorlardı. İlk ikisi bu başarısızlığın sebebini halkımızın kendilerini takip edeme-

melerinde görüyorlar, onların bilgisizliklerinden ve görgüsüzlüklerinden şikâyet edip duruyorlardı. Sonuncuları ise sorumluluğu daha çok aydın geçinenlerin bir kısmında buluyorlardı" (Erişirgil, 1958a:52–53).

Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde ise bu bölünmüşlük ortadan kaldırılmak istendiğini ancak yeni idealleri topluma anlatacak ve benimsetecek büyük âlim ve filozofların yetişmediğini düşünmektedir: "Cumhuriyet Devri'ndeki değişmelerin maksatları ne olursa olsun, onlar bu kavgaya son verilmek üzere yapılmıştır denilebilir. Yalnız bu devirde gerçekten düşünen fikir adamları yetiştiremediğimiz için değişen şeylerin mazileri de, asıl hedefleri de halkımıza anlatılamamıştır" (Erişirgil, 1958a:53). Ona göre değişen, değişmeyen veya korunması gereken ve gerekmeyen ayrımını yapabilmek için "gelenek" ve "görenek" kavramlarından yararlanmalıdır. "Bu devirde dilimize kazandırılan iki kelime sayesindedir ki, şimdi durumu aydınlatabiliyoruz: Bu kelimelerden biri görenek, diğeri gelenektir. Bence aydın zümre, halk arasındaki görenekleri kaldırmaya uğraşmalı, fakat gelenekleri kendi hâline bırakmalı. Çünkü görenekler insanı makineleştirir ama gelenekler öyle değil. Bir memlekette sosyal itiyatların en önemlileri geleneklerdir" (Erişirgil, 1958a:53). Mehmet Emin bu noktada göreneklerin değişebileceğini hatta zaman içerisinde değişmesi gerektiğini savunurken, geleneklerin muhafaza edilmesi ve geliştirilmesinden yana tavır almaktadır. Ancak gelenek ve görenekler birbirlerinden nasıl ayrılacaktır? O, bu soruyu şöyle yanıtlar: "Bir sosyal itiyat, adamları makineleştiriyorsa o görenektir: Tarlasını dedesinden gördüğü şekilde sürenler gibi. Böyle değilse gelenektir: Daha sürmeye başlamadan önce onu nasıl sürmeliyim ki, fazla istihsal yapabileyim diye düşünenler ve bu sualin cevabını verdikten sonra bazı hareketleri itiyat hâline getirenlerde olduğu gibi" (Erişirgil, 1958a:53–54).

Mehmet Emin, sosyal itiyatları kuvvetlendirmeyi ve kişinin işini ihmâl etmemesini, vazifesine bağlanmasını ve sorumlu bir konuma geldiği zaman da çevresindekilerden, idaresindekilerden de bunları beklemesi gerektiğini savunur. Bu düşüncelerin hayata geçirilmesinde en önemli rolü eğitim kurumları oynayacaktır. "Hiçbir işini ihmâl etmemeyi ve vazifesine dört elle sarılmayı çocuklarımızda itiyatlar hâline getirecek müessese, sokaktan ve evlerden ziyâde okullarımızdır. İşte bu bakımdandır ki onu da öğretmen ve profesörlerimizden bekliyoruz" (Erişirgil, 1958a:59).

BUGÜNKÜ MEDENİYETİN İKİ UMDESİ: MİLLİYET VE HÜRRİYET

Mehmet Emin, Milliyet ve Hürriyet kavramlarının, medeniyet yolunda ilerlemek için birbirini tamamlayan ve gerektiren iki kavram olduğunu belirti-

yor. Ona göre milliyet ve hürriyet Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında iki vazgeçilmez mefkûredir. "Milliyet ve hürriyet iki mefkûredir ki, ancak birbirleriyle tevlit olunabilirler" (Erişirgil, 1923e:68).

Garp medeniyetinin şimdiki manevî vasfı bir taraftan milliyet, diğer cihetten ferdin hürriyeti mefkûresine istinat eyler. Milliyet ve hürriyet mefkûresi çağın gereklerindendir. Medeniyet yolunda ilerlemek milliyet ve hürriyet mefkûrelerini gerçekleştirmekten geçmektedir. Bu aynı zamanda Garp medeniyetinin muasır medeniyetin geçirmiş olduğu medeni evrimi takip etmek demektir. M. Emin "Cemiyetimizin içtimaî ideali Garp medeniyetini temsildir" (Erişirgil, 1923e:68) derken körü körüne bir Batıcılık veya Batılılaşma taraftarı değildi. O, 1920'li yılların dünyasında yükselen değerler olarak milliyet ve hürriyet ideallerinin toplumları dinamizme sokan itici ve moral güçler olduğunu söylemektedir. Hatta bir memlekette fizikî ve teknik koşulların maddî refahın, kalkınmanın henüz istenilen düzeyde olmamasına rağmen, orada milliyet ideali canlı ise ve fertlerin bu ideali gerçekleştirmek için gerekli özgürlükleri bulunuyorsa, bu eksikliklerini kısa sürede giderebileceklerine inanmaktadır. Batı medeniyetinin bir ideal olarak benimsenmesinden ne anladığını şöyle anlatmaktadır:

"Bence Garp medeniyetini mefkûre olarak kabul etmek demek, bu medeniyetin esas-ı hakikisi olan hislerin, kanaatlerin, itikad-ı umûmi hâlinde birleşmesini istemektir. Bu esaslı his ve kanaat ise "milliyet" ile "fikir ve tahassüste hürriyet"tir. Bir taraftan Türk'ü diğer bütün milletlerden temyiz ederek onu sevmek, diğer cihetten Türk ferdine, Türk ferdinin şahsiyetine, yani düşüncesine ve hissine hürmet... İşte bu iki umdedir ki, Garp medeniyetini samimi bir sûrette ideal etmiş olanlar için muhafaza ve müdafaası her endişenin fevkindedir. Milliyet ile hürriyet iki mefkûredir ki, ancak birbirleriyle tevlit olunabilirler, başka hiçbir kaydı olamaz.

Bir arada yaşayan insanlarda bugün anlaşılan mânâda millet aşkı var ise, o millet dâhilinde insanın şahsiyeti, yani hürriyeti mukaddes addedilebilirse bunların yaşadığı yerlerde birçok şimendifer şebekeleri olmasa, ziraatı iptidaî de bulunsa bugün anlaşılan mânâda medenidir. Böyle olan bir cemiyette milliyet aşkı o maddî noksanları kolaylıkla telafi ettirir, ferdin hürriyete mâlik olması da eksiği tamam için çalışabilmesine müsait zemin hazırlar" (Erişirgil, 1923e:68).

BİR YÖNETİM BİÇİMİ OLARAK DEMOKRASİ

Mehmet Emin, demokrasinin bir yönetim biçimi olarak üstün yanlarını ve faydalarını da inceler. Demokrasiyi diğer yönetim biçimleriyle karşılaştırır. Kutsiyete dayanan, gücünü ve meşrûiyetini kutsal bir güçten veya doğrudan Tan-

rı'dan alan yönetim biçimlerinin demokrasiye nazaran çok daha kolay yönetimler olduğunun çünkü buralarda hükümdarların bu kutsiyet adına hükmettiklerini söyler. Ona göre, buralarda hükümdar iyi bildiğini eylemekte serbesttir. Demokraside hükûmet, amaç edindiği işi yapmak için araç ve yöntemleri inceden inceye düşünmek zorundadır. Ayrıca bütün yapılacak işlerde halkın, aydınların ve kamuoyunun aydınlatılması, ikna edilmesi ve onaylarının alınması gerekmektedir. Bu aşamada demokrasilerde olmazsa olmaz, hürriyet ihtiyacı baş gösterir. Çünkü ancak serbest ve hür bir ortamda halk ve onun sorunlarını dile getiren basın ve aydınlar gerçek talep ve özlemlerini dile getirebilirler. Hatta muhalefetin sağlıklı olarak üzerine düşen görevi yapabilmesi için de hürriyet ortamı şarttır. "Hürriyet sayesinde hükûmet nasıl bir muhalefetler, ne gibi ihtiraslar, ne gibi kanaatler karşısında bulunduğunu anlar. O sayede, harekâtına, siyasetine bir istikamet verir" (Erişirgil, 1924g:98).

Mehmet Emin demokrasilerde hürriyetin hem hükûmetler hem de muhalifler için gerekli olduğuna ama bazen hükûmetlerin özgür ortam içerisinde kendilerini gerektiği gibi anlatamayarak hürriyet karşıtı hâle gelebildiklerini ifade eder. "Hükûmet adamı hürriyetten istifade ederek azmettiği iş etrafında kuvvetli bir hiss-i umumî hazırlayabilir. Muhalifler var ise onun karşısında kuvvetli bir cephe bulundurabilir. Bunun için halkın, münevverlerin hislerine, fikirlerine muhtelif tarzlarda hitap eyleyebilir. Demokraside hükûmetlerin hürriyet aleyhinde olmaları ekseriya bu kuvveti kendi lehlerinde istimal etmeyi bilmemelerinden ileri geliyor" (Erişirgil, 1924g:98).

Mehmet Emin demokrasi ile mutlakıyeti karşılaştırdığında şu yargıya varır: "Mutlakıyette icra-ı hükûmet kolaydır. Elde mevcut kuvveti istimal etmek sûretiyle her iş yapılabilir. Mutlakıyet idarede hükûmet makinelerinin en basitidir. Hükümdarın reyini alacağı, bunun için kuvvet sarf eyleyeceği ne bir parlamento ne his ve fikrini bir noktada cem mecburiyetini duyduğu, hesaba kattığı bir halk zümresi vardır. Hâlbuki demokraside hükûmet mekanizmasını yürütmek için meclis-i milliyi, efkâr-ı umumiyeyi, hiss-i umûmi o noktada toplamak, bunun için zekâ ve ilim vasıtaları kullanmak lazım gelir" (Erişirgil, 1924g:98–99).

Mehmet Emin demokrasilerin akla, bilime, özgürlüğe ve siyasî zekâ ile yönetim sanatına dayalı bir rejim oldukları kanaatindedir. Çünkü özgür bir halk kitlesinin idaresi, ortaya çıkabilecek olası sorunların önceden hesap ve tahmin edilmesini ve bunlara karşı hazırlıklı olmayı gerektirir. Ona göre; her toplumsal sınıf ve tabaka, demokrasilerde söz hakkına sahiptir ve birbirleriyle çelişen veya çatışan talepleri vardır. Buradan da "sınıf mücadelesi" doğmaktadır. Hükûmetlerin görevi de bu mücadeleleri dengelemek ve sağlıklı bir şekilde yönetmektir (Erişirgil, 1924g:99). Hükûmetlerin demokrasilerde karşılaşılan güçlük ve sorunların üstesinden gelebilmek için özgür bir ortam yaratma mecburiyetleri vardır. "Kutsiyet fikrine değil, halkın nef'ine dayanan memleketlerde "hürri-

yet"i hükûmet istemelidir. Çünkü hükûmet mekanizması ancak bu sûretle yürür. Hükûmet adamı "hürriyet"ten çekinmemeli; yalnız hürriyeti kendi lehinde istimâl etmeyi bilmelidir" (Erişirgil, 1924g: 99).

"Hâkimiyeti kutsiyete istinat ettiren hükûmetler hürriyeti men ederler. Çünkü hürriyet ile yapılacak fikrî tenkid yavaş yavaş halkın hükümdarda gördüğü kutsiyeti izole eyler. Halkçı olan, yani ekseriyetin nef ve hissine istinat eyleyen hükûmetler ise hürriyete en geniş bir mevkii verir. Çünkü ekseriyetin nef'inin nerede olduğunu anlamak ister, hareketi ona uydurmak için halkın ihtiyaçlarına, hislerindeki tahavvülata vâkıf olmak arzu eyler. Birinci nevi hükûmetler için 'hürriyet' muzırdır. Çünkü hâkimiyeti yıkar. Demokratik hükûmetlerde bilakis, hükûmet mekanizması yürüyebilmek için 'hürriyet'e muhtaçtır. Bir memlekette hükûmet hükümdarın mukaddes olması esasına istinat etmiyorsa o hâlde hakiki mesnedi, halkın maddî ve hissî ihtiyaçlarının tatminidir. Bunun için o ihtiyaçları bilmesi, onun tahavvülatına vâkıf bulunması iktiza eder" (Erişirgil, 1923f:83).

Mehmet Emin, bir memlekette hürriyet yoksa hükûmet nasıl milletin tahassüsat ve ihtiyacına vâkıf olabilir. Nasıl ona göre davranabilir diye sorar. Ona göre, demokrasi hürriyetsiz gerçekleştirilemez (Erişirgil, 1923f:83). Otorite üzerine kurulu hükûmet devri tarihin bir zorunluluğu olarak kapanmıştır, o hâlde hükûmetin işlemesi için en esaslı mekanizma ferdin hürriyetidir (Erişirgil, 1923f:84). Böylece, hürriyet çağdaş medeniyetin umdesidir.

TÜRK SOSYOLOJİ VE DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ

Mehmet Emin; Ziya Gökalp ve Mehmet İzzet'in kendisinden önce açmış oldukları sosyal felsefe yolundan giderek, özellikle Cumhuriyet'in ihtiyaç duyduğu toplum yapısının oluşturulması yönünde ciddi çabalar sarf etmiş bir "aydın", "düşünür" ve "sosyolog"umuzdur (Bayraktar, 2005).

Ziya Gökalp gibi, Mehmet Emin de, toplumun ihtiyaçları doğrultusunda bir düşünce ve yazı hayatı geçirmiştir. Gökalp, Cumhuriyet'in ve millî devletin kuruluşu aşamasında ideolojik ve düşünsel dönüşümü kurgulamaya çalışmış ve reformların felsefî-sosyolojik esaslarını tasarlamıştır. Ancak Gökalp'ın erken ölümü kurguladığı pek çok reformun hayata geçişini görmesine engel olmuştur. Gökalp'tan sonra Mehmet Emin, Cumhuriyet'in izlemesi gereken düşünsel rotayı tasarlayan belli başlı isimler arasında yer almıştır.

M. Emin, bilim, felsefe, sanat, eğitim, kültür ve uygarlık alanlarında Cumhuriyet'in başarısı ve yüceltilmesi için bir ömür boyunca düşünmüş, yazmış ve çalışmıştır. Yazı ve çalışma hayatına bakıldığında görülecek olan şey; Cumhuriyet'in "Muasır medeniyet seviyesini yakalamak ve geçmek" ülküsü doğrultu-

sunda milletine vakfedilmiş bir ömür olacaktır. Dolayısıyla Mehmet Emin'in, Türkiye'de felsefe ve sosyolojinin gelişimi serüveninde oynadığı rol, bu alanlarda Cumhuriyet ülküsü için çalışmak ve Cumhuriyet'in felsefî ve sosyolojik anlamını aydınlatmak hedefine yöneliktir. Ancak bu saptamalar onun felsefe ve sosyolojiyi bir amaç olmaktan çıkarıp araç yerine koyduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre özellikle felsefede ihtiyacımız olan şey; millî tarih ve kültürümüzden hareket ederek dünya ölçeğinde bir tefekkür ortaya koyabilmektir. Bunun olabilmesi için Kurtuluş Savaşı'ndan öğrendiğimiz felsefî hakikatlerin ve Türk inkılâbının evrensel anlamının irdelenmesi gerektiğine inanmaktadır.

Mehmet Emin, Ziya Gökalp'ın vefatı üzerine kaleme aldığı "Ziya Gökalp ve İlim"* (Erişirgil, 1924h) adlı makalesinde, onu, örnek bir insan ve mefkûre adamı olarak ele alır. Ayrıca büyük adamların maddî varlıklarıyla aramızdan ayrılmalarının bir son anlamına gelmediğini onların daima eserleri ve hizmetleriyle millî hafızamızda yaşamaya ve var olmaya devam edeceklerini söylemektedir. Mehmet Emin, bir yandan Gökalp'ın hizmetleri ve eserleriyle aramızda olmaya devam edeceğini söylerken bir yandan da yeni yetişen kuşakların onun eserlerini inceleyerek, ne yapmak istediğini kavrayarak, yarım kalan eserleri tamamlamak ve ondan aldıkları ilham ve güçle daha da ilerlemek zorunda olduklarını ifade etmektedir. Ona göre; Gökalp'ı yaşatmak için, onu bir filozof gibi ele almak gerekmektedir. Ancak böylelikle onun buhranlarını, tereddüt anlarını, inkârlarını, aradığı mefkûreyi kavramak mümkün olabilecektir.

Mehmet Emin (Erişirgil, 1924h), Gökalp'ın "Yeni Hayat" kavramı altında formüle ettiği oluşum ve düşünüşün millî hayat için bir program ve hazırlık olduğu kanısındadır. Yeni hayat, edebiyat, ilim, felsefe dayanakları üzerinde yükselen millî bir hayattır. Mehmet Emin'e göre Gökalp, yeni hayat tasarımı ile yeni bir ilim zihniyeti de teklif etmektedir. Bu zihniyet o zamana kadar yerleşmiş olan zihniyetin tamamen dışındadır. Mehmet Emin'e göre; eski zihniyet medrese zihniyeti idi ve medrese ilmi ne hayatla ne de vatanla alâkadar değildi. Bütün bilgiler ezbere dayalı olarak aktarılıyordu. Batı dünyasından da aktarmalar yapılsa bile, bunlar da bir hareket, yorumlama ve özgün bir sentez meydana çıkartamıyordu. İşte Gökalp'ın yıkmak istediği ilim zihniyeti bu idi. İlim, millî hayata dinamizm ve temel kazandırmalıydı. Mehmet Emin, Gökalp'ın ilim zihniyetinin anlaşılması için, devrindeki iki aydın timsali ile karşılaştırır. Bunlardan biri Rıza Tevfik diğeri de Satı Bey'dir. Ona göre Rıza Tevfik'teki ilim zihniyeti,

---

* Yazı Gökalp'ın ölümü üzerine kaleme alınmıştır. Milli Mecmua'nın 24. sayısı böylece Gökalp Sayısı olarak çıkmıştır. İsmayıl Hakkı, Hasan Ali, Abdullah Cevdet, Ali Haydar, M. Şemsettin, Mehmet Emin, Mehmet İzzet, Mehmet Mesih, Mahmut Ragıp, Mustafa Şekip, Necmettin Sadık bu sayıda Gökalp'a ilişkin hatıralar ve incelemeler neşretmişlerdir.

Gökalp'ın tam tersidir. Rıza Tevfik'e göre ilim, Batı kitaplarını okumak ve anlamaktı. Okuduğu kitaplar onda yeni ve özgün bir hareket uyandırmamıştı. Savunduğu ve söylediği fikirler, bir Batılı yazarın veya filozofun belli bir kitabında yer alan kalıp söz ya da fikirlerdi. Bunları çok güzel naklettiği için kendi sözleri zannedenler onu filozof yerine koyarlardı. Mehmet Emin (Erişirgil, 1924h), Rıza Tevfik'in Gökalp'ın koymuş olduğu ölçüler dâhilinde filozof veya âlim sayılamayacağı kanısındadır. Çünkü Rıza Tevfik için Batılıların söylediklerini öğrenmek ve aktarabilmek yeterli görülebiliyorken ve ilmin bundan öte bir gâyesi yokken, Gökalp; edebiyat, ilim ve felsefeyi yeni hayat için, mefkûre için ve yeni bir hamle için hayatla bütünleştirmek istiyordu. Oysa Mehmet Emin, Rıza Tevfik için ilmin bir gâyesinin bulunmadığını, bir şeyi bilmenin ve öğrenmenin süs gibi algılandığını ve millî hayatın zihnî faaliyetin hamleleriyle ilerlemekten ziyâde taklitle yürüyebileceği kanısında olduğunu bildirir. Mehmet Emin, Rıza Tevfik'in her okuduğunu öğrenip benimsediğini ve sonra da olduğu gibi savunduğunu söylerken, benzer bir ilişkinin de Gökalp ve Durkheim arasında kurulabileceğinin ya da böyle bir çağrışımın olabileceğinin farkındadır. Ona göre, böyle bir ilişki kurmak büyük bir hata olur. Çünkü Durkheim'ın fikirleri Gökalp'ın elinde bir kalkan olmuş, bir amaç değil, araç olarak görülmüştür. Mehmet Emin'e göre, Gökalp'ı, Durkheim'ın fikirlerini memlekete nakleden basit bir içtimaîyatçı gibi görmek yerine Türk tarihinden, Türk mitolojisinden hareketle millî hayata destekler bulmak isteyen bir âlim ve idealist şahsiyet görmelidir. Dahası o, bir filozof gibi değerlendirilirse asıl manevî kimliği kavranabilir. Mehmet Emin, çağdaşları arasında felsefî düşünceye Gökalp kadar yatkın başka bir kimsenin bulunmadığı kanısındadır. Satı Bey'i de Gökalp ile kıyasladığında insanı mefkûreden kopuk olarak bir nesne gibi ele alması bakımından eleştirmektedir. Buna göre, Gökalp için bilgi, felsefî düşünceye zemin ve imkân hazırlamalı iken, Satı Bey için bilgi, bir amaç olmaktaydı. Mehmet Emin'e göre, Gökalp, hiç kimsenin tilmizi olamayacak bir zihne sahiptir. Çünkü okuduğu ve karşılaştığı her meseleyi şahsî süzgecinden geçirerek, yorumlayarak ve yeniden kurarak kavrama eğilimindedir. Bu yüzden Mehmet Emin, Gökalp'ın tercüme yapamadığını ve el kitapları yazamadığını savunmaktadır. Çünkü bu durumda belli bir yazarın görüşüne sadık kalması ve olduğu gibi aktarması gerekecektir. Bu ise Gökalp için neredeyse imkânsızdır (Erişirgil, 1924h).

SONUÇ

Mehmet Emin Türk düşüncesinde Gökalp'ın açtığı yoldan ilerlemiş olan bir düşünürümüzdür. Sosyoloji ve sosyal felsefe alanında Gökalp'ın hedeflerini ve yapmak istediklerini en iyi kavrayan aydın ve devlet adamlarımızdan bi-

risidir. Gökalp'ın "mefkûre" ve "yeni hayat" kavramları, M. Emin için de yol gösterici olmuştur. Gökalp tarafından açılan bu yol, M. Emin üzerinden Necati Akder ile devam etmiştir. Necati Akder de DTCF, Türk Kültürü ve Türk Yurdu dergilerinde bu etkiyi taşıyan, Türk düşüncesinin devamlılığını göstermeye çalışan yayınlar yapmıştır.

Mehmet Emin ile Gökalp, ayrı kaynaklardan beslenseler bile çoğu kez yapmak istedikleri açısından buluşmaktadırlar. Gökalp adım adım Cumhuriyet'i, millî egemenlik ve millî kültüre dayalı bir rejimi kurgularken; Mehmet Emin, kurulan bu rejimin devamı ve sağlamlığı açısından ihtiyaç duyulan hususları tasarlamaya ve hayata geçirmeye çalışmıştır. Her iki düşünürde de toplumsal ve millî kaygılar (mefkûre, millî hayat, yeni hayat) tefekkürün merkezinde yer almaktadır. Bu bakımdan M. Emin, çağdaşları arasında "yeni adam" kavramı ekseninde yeni bir insan ve toplum yapısı kurgulamaya yönelen İ. H. Baltacıoğlu ile birlikte düşünülebilir. Ancak bu benzerlik Gökalp'tan ilham alarak, kendi görüşleri doğrultusunda onun fikirlerini yeniden üretmekten ibarettir. Bu anlamda aralarında bir ekol birlikteliği değil, ülkü birliği vardır.

Mehmet Emin de, üstadı Gökalp gibi çok zengin bir düşünce ve yazı hayatı geçirmiştir. Darülfünun'da verdiği dersler taş basma olarak yayınlanmış ve felsefe kütüphânemizin oluşmasına önemli katkıları olmuştur. Bu bağlamda Descartes, Leibniz, Kant, Bergson ve Sokrates'e dair eserleri ya ilk ya da ilkler arasında yer almaktadır. Mehmet Emin'in Türk düşüncesi açısından irdelenmesi gereken bir başka boyutu da dergicilik ve yöneticilik hayatıdır. Dergâh, Milli Mecmua, Mihrap, Hayat, Ülkü gibi dergilerde bir yandan felsefî, bir yandan sosyolojik ve siyasî ve bir yandan da daima eğitime yönelik yayın faaliyetinde bulunmuştur. Bu yayınların ortak noktası ve ana ekseni; Cumhuriyet'i hazırlayan fikirleri işlemek, tanıtmak ve Türk İnkılâbının benzerleri arasındaki yerini açığa çıkartmaya yöneliktir. Dolayısıyla; Mehmet Emin için en önemli ve öncelikli sosyolojik mesele, inkılâpların düzenlenmesi, hayata geçirilmesi ve muasır medeniyet seviyesinin yakalanması ideali olmuştur. O, bu idealin hayata geçirilmesi için, hakiki bir ilim ve felsefe zihniyetiyle beraber eğitim reformlarını öncelikli kabul eder. Ona göre eğitim meselesi bir bütündür ve onu hâlletmeden gerçek bir kalkınma ve medenîleşme mümkün değildir. Eğitim hakkındaki görüşlerinin temelinde felsefî görüşlerini bulmak mümkündür. Ona göre, eski eğitimin en büyük hatası ezberciliği ve hayata yönelik olmayışıdır. Mehmet Emin, her seviyeden eğitim kurumlarının ilk, orta ve üniversite eğitiminin ıslah edilmesi ve Cumhuriyetin hedef ve ilkeleri doğrultusunda çağdaş dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek ölçüde düzenlenmesinden yanadır. Eğitim denilince sadece örgün eğitimin değil, yaygın eğitimin de anlaşılması için çaba sarf etmiştir. Talim ve Terbiye Heyeti Başkanlığı sırasında bu görüşlerini hayata geçirebilme fırsatı da bulmuştur. Eğitimin çeşitlendirilmesini ve aynı zaman-

da bireyi hayata hazırlaması gereğini savunmuştur. Bu doğrultuda meslekî eğitim, teknik eğitim ve halk eğitimi kavramlarını ortaya atarak gerçekleştirilmeleri için çaba sarf etmiştir. Medrese zihniyetini pek çok yerde eleştirerek olması gereken eğitim anlayışı için çalışmıştır. Bu bağlamda okulların fizikî şartlarından, öğretmenlerin kimler arasından seçilip nasıl eğitileceklerine, okulların kimler tarafından nasıl teftiş edileceğine, üniversitelerde hocalık yapacak olanların nasıl belirleneceğine ve sorumluluklarının neler olacağına kadar ve hatta bunların; burada mı, yurtdışında mı, yoksa yurtdışından getirilecek uzmanlar nezaretinde kendi kurumlarımızda mı yetiştirilmelerine varıncaya kadar sayısız mesele üzerinde kafa yormuş, çözüm yolları aramıştır.

KAYNAKÇA

Bayraktar, L. (2005). Cumhuriyet Dönemi Türk düşüncesi, *Felsefe Ansiklopedisi* (Ed. Ahmet Cevizci), *3*, 349-375. Ankara: Babil Yayınları.

Karakuş, R. (2003). *Felsefe tasavvurumuz*. İstanbul: Değişim Yayınları.

Erişirgil, M. E. (1923a). İki tarz-ı rüyet. *Milli Mecmua*, *1*(2).

Erişirgil, M. E. (1923b). Muhafaza ne demek? *Milli Mecmua*, *1*(4).

Erişirgil, M. E. (1923c). Hazımsızlık Devri. *Milli Mecmua*, *1*(1).

Erişirgil, M. E. (1923d). Terakki etrafında birleşemez miyiz? *Mihrab*, *1*(2).

Erişirgil, M. E. (1923e). Bugünkü medeniyetin iki umdesi. *Milli Mecmua*, *1*(5).

Erişirgil, M. E. (1923f). Hürriyet ne için lazım? *Milli Mecmua*, *1*(6).

Erişirgil, M. E. (1923g). Bizde feylesof neden yetişmedi. *Dergâh*, *4*(42).

Erişirgil, M. E. (1923h). Felsefe neşriyatında bir terakki hatvesi. *Mihrab*, *1*(3).

Erişirgil, M. E. (1924a). Medrese. *Mihrab*, *1*(5).

Erişirgil, M. E. (1924b). Medreselerde eksik olan usûl-i tedris midir? *Mihrab*, *1*(6).

Erişirgil, M. E. (1924c). Hakikaten felsefe züğürdüyüz. *Mihrab*, *1*(15–16).

Erişirgil, M. E. (1924d). Sürur. *Mihrab*, *1*(10).

Erişirgil, M. E. (1924e). Mefkûreli gençler nasıl yetiştirilir II. *Milli Mecmua*, *1*(9).

Erişirgil, M. E. (1924f). Mekteplerde mefkûreli gençler nasıl yetişir. *Milli Mecmua*, *1*(8).

Erişirgil, M. E. (1924g). Demokraside hükûmet adamlarının uğrayacağı müşkülat. *Milli Mecmua*, *1*(7).

Erişirgil, M. E. (1924h). Ziya Gökalp ve ilim. *Milli Mecmua*, *3*(24).

Erişirgil, M. E. (1926a). Hayat ne için çıkıyor. *Hayat*, *1*(1).

Erişirgil, M. E. (1926b). Eski ve yeni neslin düşünceleri arasındaki fark. *Hayat*, *1*(3).

Erişirgil, M. E. (1926c). Şark vilayetlerimiz ve gençlik. *Hayat*, *1*(5).

Erişirgil, M. E. (1927). Kamil insan mefhumu. *Hayat*, *1*(8).

Erişirgil, M. E. (1929a). Kendine inanmayanlar. *Hayat*, *6*(138).

Erişirgil, M. E. (1929b). Yüksek tahsil meselesi. *Hayat*, *6*(141).

Erişirgil, M. E. (1929c). Yüksek tahsil meselesi II. *Hayat*, *6*(142).

Erişirgil, M. E. (1929d). Mesleki tedrisat. *Hayat*, *6*(136).

Erişirgil, M. E. (1929e). Mektepten çıktıktan sonra. *Hayat*, *6*(135).

Erişirgil, M. E. (1931). *Sokrat*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.

Erişirgil, M. E. (1933). "Önsöz", *Ahlâk ve dinin iki kaynağı*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.

Erişirgil, M. E. (1951). Talim ve terbiye heyetine nasıl bir mahiyet vermeli. *İş*, *17*(123).

Erişirgil, M. E. (1958). *İhmal*. Ankara: Maarif Yayınevi.

Erişirgil, M. E. (1992). Anadolu'da maarif nasıl taammüm edebilir? İçinde, *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

ALİ ABDURRÂZIK*

Ramazan Yıldırım**

HAYATI

Ali Abdurrâzık, Mısır'ın Minye ilinde 1887 yılında doğdu. Abdurrâzık'ın ailesi, Muhammed Abduh (1849-1905) ve öğrencilerinin aralarında bulunduğu birçok ilim ve siyaset adamının toplantılarına ev sahipliği yapmasının yanı sıra, Hizbu'l-Ümme ve Hizbu Ahrâri'd-Dustûriyyîn adıyla Mısır'ın siyaset dünyasında önemli bir konuma sahip oluşumlarda da etkin bir rol oynuyordu. Ali Abdurrâzık, Kur'an-ı Kerim'i hıfzettikten sonra Ezher Üniversitesi'nde öğrenimini tamamladı. 1912 yılında mezun olduktan sonra ekonomi tahsili görmek amacıyla İngiltere'ye gitti. Ancak I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte tahsilini tamamlayamadan Mısır'a dönmek zorunda kaldı.

1915 yılında Kadı olarak atandı ve *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm* isimli eserini yayınladığı 1925 yılına kadar bu görevini sürdürdü. Bu kitabı yüzünden Âlimler Yüksek Konseyi tarafından kurulan mahkemede yargılandı ve Ulemâ Heyeti'nden çıkarılarak görevinden uzaklaştırıldı. Kardeşi Şeyh Mustafa Abdurrâzık (1885-1946), Ezher Üniversitesi Rektörlüğü'ne getirilince hakkında verilen karar bozularak tekrar âlimlik pâyesi verildi. İbrâhim Abdulhâdî Paşa (1898-1981) Kabinesi'nde Vakıflar Bakanı olarak, 1948-1949 yıllarında görev yap-

---

* Bu metin, yazarın daha önce yayınlanan *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilafet Tartışmaları* isimli kitabından yine yazar tarafından özetlenmiş ve yeniden düzenlenmiştir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.

tı. *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm* isimli kitabından başka *el-İcmâ' Fî Şerîati'l-İslâmiyye* ve Arap dili ve belâgatıyla ilgili bazı ders notlarını içeren *Emâlî Ali Abdurrâzık* isimli eserleri bulunan Abdurrâzık, 1966 yılında Kâhire'de vefat etti.

Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm* isimli kitabını, 1925 yılının Nisan ayında yayımlamıştı. Kitap yayımlanır yayımlanmaz birçok kesimin tepkisiyle karşılaştı. XX. yüzyıl İslâm dünyasında hakkında en fazla tartışma yapılan, reddiyeler yazılan ve müellifi yargılanarak diploması elinden alınıp meslek yaşamına son verilen eser, Ali Abdurrâzık'ın bu kitabıdır.[1] Bu esere karşı verilen tepkilerin en önemlisi, Mısır ulemâsından oluşan ve Ezher Şeyhi Muhammed Ebu'l-Fadl başkanlığında toplanan, Âlimler Yüksek Konseyi'nin verdiği karardır. Mısır siyasî çevrelerinin Kâhire'de düzenlenecek olan Hilâfet Kongresi'ne bağladıkları bütün ümitlerini yok eden bu kitabın, siyasî otoriteye bağlı bulunan dinî bir kurum tarafından değerlendirilmesi ve müellifinin kurulan dinî bir mahkemede yargılanması din-siyaset ilişkileri bakımından büyük bir önem arz etmektedir. Hiç kuşkusuz bu olayın önemi, 'din devleti' tezinin resmî bir kurum olan Ezher tarafından savunulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Ezher ulemâsı, Kral Fuad'a (1869-1936) karşı siyasî mücadele veren guruplar tarafından savunulan ve Kral'a yönelik bir muhalefet girişimi olarak kabul edilen bu kitabı ve müellifini yargılayarak Kral Fuad'a açık dinî bir destek veriyordu.

Ezher Şeyhi'nin başkanlığında 12 Ağustos 1925 yılında Dinî Enstitüler Genel Merkezi'nde toplanan ve aralarında Mısır'ın ileri gelen âlimlerinin yer aldığı 24 kişilik bir heyet, ulemânın saygınlığıyla bağdaşmayan davranışları kınama ve cezalandırma konusunda kendisini yetkili kılan, 1911 tarih ve Ezher hakkındaki 10 sayılı kanunun 101. maddesine dayanarak Ali Abdurrâzık'ı yargılamış, Ezher Üniversitesi'nden aldığı diplomasını elinden alıp, yargıçlık görevine son vererek, ulemâ zümresinden ihraç ettiğini, yayımladığı bir kararla kamuoyuna duyurmuştur.[2] Abdurrâzık'ın kitabının yayımlanmasından iki ay sonra bir araya gelen Ulemâ Heyeti, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm* isimli eser hakkında birçok

---

1. Mısır'da büyük bir kesim tarafından tartışılan ve siyasî krizlere sebep olan kitaplar arasında Kâsım Emîn'in *Tahrîru'l-Mer'e*, Taha Hüseyin'in *Fi'ş-Şi'ri'l-Cahilî* ve Ali Abdurrâzık'ın söz konusu kitabı ilk sırayı oluşturur. Bunlar arasında, Ali Abdurrâzık'ın kitabının Osmanlı Hilâfetinin ilgâsından hemen sonra yayımlanması ve siyasal anlamda büyük bir boşluğa giren bütün dünya Müslümanlarının hissiyatına aykırı olarak algılanması bu kitabın siyasî ve dinî çevrelerin dikkatlerini diğerlerinden daha fazla çekmesine sebep olmuştur. Bkz. Hatîb, Muhammed Kâmil, *el-Islâh ve'n-Nahda*, Suriye-1992, s. 488.
2. *Hükmu Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ fî Kitâbi'l-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, el-Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhâ, Kahire-1344, s. 4. Ulemâ Heyeti'nin söz konusu kararını aynı başlık altında yayımlayan bu yayınevi kitapçığın kapağına *5*/Mâide Sûresi'nin 52. ayetinin metnini de koyarak 'Bir Müslüman'dan dünyanın her bölgesindeki kardeşlerine hediyesidir, bedava dağıtılır.' notunu ekler.

kişinin kendilerine dilekçeyle başvurduklarını ve Heyet'in bu kitap hakkındaki görüşlerini sorduklarını belirtir. Bunun üzerine Heyet, söz konusu kitabı inceledikten sonra 5 Haziran 1925 yılında bir araya gelerek Ali Abdurrâzık'ın savunmasını almak üzere onu davet eder. Ali Abdurrâzık, 29 Haziran 1925 tarihinde Ezher Şeyhi Muhammed Ebu'l-Fadl başkanlığında bir araya gelen Ulemâ Heyeti'yle olan randevusuna gelmeyerek, daha geniş bir savunma yapabilmek için hazırlanması gerektiğini ve bunun için de zamana ihtiyaç olduğunu belirten bir dilekçe gönderir. Ali Abdurrâzık'ın bu talebini olumlu karşılayan Heyet, 12 Ağustos 1925 tarihinde tekrar toplanmak üzere dağılır ve bunu Abdurrâzık'a bildirir.

12 Ağustos 1925 tarihinde tekrar bir araya gelen Ulemâ Heyeti'nin toplantısına Ali Abdurrâzık da katılır. Söz konusu kitabın kendisine ait olup olmadığı sorulur ve o da kitabın kendisi tarafından kaleme alınıp yayımlandığını kabul eder. Bunun üzerine Heyet, daha önceden kitap hakkında hazırlamış oldukları yedi maddelik raporu okur ve Abdurrâzık'ın bu raporda belirtilen dinî hususlara aykırı davrandığını belirtir. Abdurrâzık'ın, Ulemâ Heyeti'nin kendisini yargılama yetkisine sahip olmadığını ve orada bulunuyor olmasının da bu Heyet'in meşruiyetini kabul ettiği anlamına gelmeyeceğini belirtmesi üzerine, aralarında tartışma çıkar ve oturuma ara verilir. Verilen aradan sonra tekrar oturum başlayınca Abdurrâzık, kendisine yöneltilen yedi maddelik suçlamaya karşılık hazırladığı savunmasını okur ve okuduğu bu metin imzalanarak ilgili dosyaya eklenip oturuma son verilir. Bunun ardından Ulemâ Heyeti, Kur'an'a, Sünnet'e ve icmâa aykırı bulduğunu söylediği *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm* isimli eserde eleştiriye konu olan hususları maddeler hâlinde ele alarak cevap verir.[3]

Ali Abdurrâzık'ın kitabı yayımlandıktan hemen sonra direk olarak onu ve görüşlerini hedef alan kitaplar kaleme alınmıştır. Bu kitapları kaleme alan kimi müellifler, Abdurrâzık'ın görüşlerini akademik bir üslûp çerçevesinde ele alıp onlara karşı getirdiği delil ve argümanlarla tartışmaya farklı bir zenginlik katarken, kimi müellifler de Abdurrâzık'ın görüşlerini peşinen mahkûm ederek onu din dışılıkla suçlamışlardır. İslâmî ilimlerin farklı dallarında zengin bir literatür oluşturan reddiye geleneğinin modern bir versiyonu olarak niteleyebileceğimiz bu karşıt görüşlerin dile getirildiği eserlerin en önemlileri şunlardır.

1. Muhammed Hıdr Hüseyin, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, el-Matbaatu'l-Selefiyye ve Mektebetuhâ, Kâhire 1344.
2. Şeyh Muhammed Bahit el-Mutiî, *Hakîkatu'l-Kitâbi'l-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, el-Matbaatu'l-Selefiyye ve Mektebetuhâ Kâhire 1344.
3. Yûsuf ed-Dicvî, *Red alâ Kitâbi'ş-Şeyh Ali Abdurrâzık (el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm)*, Mısır-ty.

---

3. *Hükmu Hey'eti Kibâri'l-Ulemâ*, s. 5-7; Muhammed Umara, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm*, Kahire-1997, s. 88.

4. Memdûh Hakkî, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm (Nakd ve Ta'lîk)*, Beyrut 1966.
5. Muhammed Dıyâuddîn er-Reyyis, *el-İslâm ve'l-Hilafe fi'l-Asri'l-Hadîs (Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hükm)*, Kâhire 1977.

DİNÎ VE SİYASÎ DÜŞÜNCESİ

Geleneksel Hilâfet Teorisinin Eleştirisi

Sünnî siyaset modeli olarak kurumsal bir nitelik kazanan hilâfetin, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kaldırılmasıyla birlikte, İslâm dünyasının entelektüel nabzının hızla attığı Mısır'da bütün dinî çevrelerin dikkatleri Ali Abdurrâzık'ın kaleme aldığı *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm* isimli eseri üzerinde yoğunlaşıyordu. Tarih boyunca Müslümanların siyasal bir modeli olarak süregelen hilâfetin dinî temellerinin sorgulanması, hilâfet kurumunun lağvedilmesiyle birlikte siyasal bir buhranın yaşandığı İslâm dünyasının ilmî atmosferi, gergin tartışmaların yapıldığı bir sürece doğru sürüklenmesine sebep olmaktaydı.[4]

Ali Abdurrâzık, genel anlamda din-siyaset ilişkilerini hilâfet bağlamında dile getirerek geleneksel hilâfet teorilerini eleştirir. Müslümanların hilâfeti ve imâmeti "Din ve dünya işlerinde Peygambere vekâlet etmek üzere genel liderlik"[5] anlamında kullandıklarını belirtir ve bu tanımın beraberinde şu neticeleri doğurduğunu dile getirir: "Bunun açıklaması şudur. Onlara göre halife, bulunduğu makâm itibariyle Rasûlullah'ın konumundadır. Hz. Peygamber, hayatında Allah'tan aldığı bu dinin emirlerini uygulamış, uygulanmasını sağlamış ve savunmasını yapmıştır. Yine onlara göre Allah, Muhammed'i İslâm'a davet etmek, kanunlarını insanlara teblîğ etmek için seçtiği gibi bu dinin korunması ve dünyanın idare edilmesi görevini de ona vermiştir. Peygamber vefât ettikten sonra halifeler, onun yerine dini koruma ve dünyayı idare etme görevini üstlenmişlerdir."[6] Böylece dini koruma ve dünyayı idare etme görevini üstlenen halifelerin ümmet içindeki yeri, Peygamber'in Müslümanlar arasındaki konumuyla özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla ümmetin, kendilerini yönetme yetkisi taşıyan halifeye tam anlamıyla itaat etmeleri ve onu sevmeleri gerekir. Çünkü o, dinin emirlerinin yerine getirilmesi ve hükümlerin uygulanmasında kendisinden daha şerefli bir makamın bulunmadığı Peygamber'in vekili konumundadır.

---

4. Muhammed Selim Avva, *Fi'n-Nizami's-Siyâsî Li'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Kahire-1989, s. 123.
5. Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, Tunus-1999, s. 10.
6. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 10.

Her durumda onu dinlemeleri ve ona itaat etmeleri gerekir. Çünkü yöneticilere itaat etmek Allah'a itaat etmek, onlara isyan etmek de Allah'a isyan etmektir.

Yöneticiye itaat ve isyan etmeyi Allah'a itaat ve isyan etmekle eş tutan bu geleneksel anlayışa karşı çıkan Ali Abdurrâzık, yöneticiye itaat etmeyi bazı kurallara bağlayan bir yaklaşımın da bulunduğuna ve bu yaklaşım çerçevesinde hilâfet ile saltanatın birbirlerinden farklı şeyler olduğu şeklindeki bazı yorumların da olduğuna dikkat çekerek İbn-i Haldun'un şu tespitini aktarır. "Tabîî saltanat, insanları istek ve arzu doğrultusunda idare etmektir. Siyâsî saltanat ise, dünyevî menfaatleri elde etmek ve zararları gidermek için aklın gerekleri doğrultusunda davranmaktır. Hilâfet ise, insanların Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket etmelerini sağlamaktır."[7]

İbn-i Haldun, gerçek anlamdaki hilâfetin Hz. Ali ile birlikte son bulduğuna inanır. Çünkü ondan sonra saltanat ortaya çıkmıştır. Halifelere bunca yetki ve otorite tanıyan ve onu Peygamber'in makamına yerleştiren ancak halifenin bütün bu yetki ve sahip olduğu otoritenin kaynağının ne olduğu ya da gücünü hangi kaynağa dayandırdığı konularında tatmin edici bir cevap alamadığını söyleyen Abdurrâzık, bu konunun da siyasetin diğer konuları gibi ihmâl edildiği kanaatini taşır. Ona göre, bu konularda görüş belirten âlimlerin söyledikleri incelendiği takdirde, Müslümanlar arasında, bu hususla ilgili olarak, iki farklı yaklaşımın bulunduğu görülecektir.

Birinci görüş, Halife sahip olduğu otoritesini ve gücünü Allah'ın otoritesinden ve gücünden aldığı şeklindedir. Hem âlimler hem de Müslümanlar arasında bu düşünce yaygın bir şekilde benimsenmiştir. Söz konusu âlimlerin hilâfetle ilgili olarak yazdıkları, bu düşünce doğrultusundadır. Bunlar, halifeyi Allah'ın gölgesi olarak kabul etmişlerdir. Ebû Ca'fer Mansûr, kendisini Allah'ın yeryüzündeki otoritesi olarak görmüştür. İslâmiyet'in ilk asrından itibaren âlimler ve şairler, bu düşünceyi benimseyerek Allah'ın halifeyi seçtiğini ve ona hilâfeti verdiğini ileri sürmüşlerdir. Özellikle h. V. asırdan itibaren kaleme alınan eserlerin önsözlerinde dönemin yöneticisi insanüstü vasıflarla övülmekte ve Allah'ın makâmına yakın bir makama kadar yükseltilmektedir. Kısaca halifenin sahip olduğu otoritesini Allah'tan aldığı hususu Müslümanlar arasında yaygın olarak kabul görmüş bir görüştür.[8]

İkincisi de, bazı âlimlerin benimsediği ve dile getirdiği şu görüştür. Halife, gücünü ümmetten alır. Ümmet halifeyi seçer ve onun dayandığı gücün kaynağını temsil eder. Ali Abdurrâzık, bu görüşün Allâme el-Kâsânî tarafından dile getirildiğini belirterek onun şu yorumunu aktarır: "Vekili vekâletten çıkaran

7. İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bekr Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvahid Vafi, Kahire- II, s. 570.
8. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 17.

her husus, aynı zamanda kadıyı da kadılıktan çıkarır... Çünkü vekil, müvekkilin yetki vermesiyle onun adına onun işlerini görür."[9]

Müslümanlar arasında halifenin sahip olduğu egemenliğin kaynağı hakkındaki bu iki yaklaşımın bir benzerinin de Avrupalılar arasında görüldüğünü belirten Ali Abdurrâzık, birinci görüşün, Thomas Hobbes tarafından dile getirilen, "Kralların saltanatı kutsal ve hukukları semâvîdir"[10] görüşüyle, ikincisinin de John Locke tarafından dillendirilen görüşle paralellik arz ettiğini belirtmektedir.[11]

Ali Abdurrâzık, hilâfetin mahiyetiyle ilgili olarak Müslümanlar arasında iki farklı yaklaşımın bulunduğunu, ancak hilâfeti Hz. Peygamber'in makamının bir temsilcisi olarak görüldüğü birinci görüşün tarih boyunca yaygın bir şekilde süregeldiğini belirttikten sonra, halife tayin etmenin din açısından bir zorunluluk olup olmadığı hususunu açıklamaya çalışır. Müslümanlar arasında yaygın olan kanaate göre bir halife seçmek, dinî bir zorunluluktur ve Müslümanlar bu görevi yerine getirmedikleri takdirde topluca günahkâr sayılmış olurlar. Bu hususta Müslümanlar arasında bir icmâın bulunduğunu dile getiren İbn-i Haldun'un şu görüşüne yer verir: "Bazı kimseler, halife tayin edilmesinin aklî veya şer'î bir zorunluluk olmadığı görüşünü dile getirmektedirler. Bunların başında Mu'tezileden el-Asam ve bazı Hâricîler gelir. Bunlara göre vâcip olan şer'î hükümleri uygulamaktır. Şâyet ümmet, adaletin yerine getirilmesi ve Allah'ın hükümlerinin uygulanması hususunda birleşirse ne imâmete ne de imam tayin etmeye ihtiyaç kalır. Ancak bunların bu görüşlerine karşı icmâın bulunduğu bir gerçektir."[12]

İbn-i Haldun'un, aykırı olarak nitelediği bu görüşlere karşı var olduğunu söylediği icmâın hem sahâbe hem de tabiîn tarafından gerçekleştiğini şu şekilde açıklar: Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra sahâbe, Hz. Ebu Bekir'e biat ederek işlerinin yürütülmesi hususunu ona havale etmişlerdir. Onlardan sonra da her asırda bu uygulama devam ederek gelmiş ve insanlar hiçbir zaman başıboş anarşi içerisinde bırakılmamıştır. Bütün bu uygulamalar, bir imam tayin etmenin vacip olduğu konusundaki icmâı gösterir. Ayrıca dinî görevlerin yerine getirilmesi ve halkın mutluluğunun sağlanması, farz oluşunda kuşku bulunmayan iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak gibidir. Her-

---

9. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 18.
10. İngiliz filozof T. Hobbes(1588-1679), devlet otoritesinin kutsallığını ve sorgulanamaz olduğunu savunurken J. Locke (1632-1704), Liberal yaklaşımın öncülerinden olup, din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini söylemiştir. Bkz. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyâset*, çev. Özkan Gözel, İst.-1999, s. 128, 188; Maurice Cranston, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, İst.-2000, s. 54, 65.
11. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 19.
12. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 575.

hangi bir imam tayin edilmeden de bunların yerine getirilmesi mümkün değildir. Eğer bu görev yerine getirilmezse insanlar arasında haksızlıklar baş gösterir ve anarşi ortamı doğar. Dinin, aklın, nefsin, nesebin, malın ve namusun korunması gibi hususların toplum içerisinde yerine getirilmesi için bir yöneticinin bulunması zorunludur.[13]

Ali Abdurrâzık, İbn-i Haldun tarafından dile getirilen ve Müslümanlar arasında genel kabul görmüş bu kanaatin Kur'an'da da Sünnet'te de açık bir şekilde destek görmediği görüşündedir. Çünkü bir imam tayin etmenin farz olduğu hususunda görüş beyan eden âlimler, bu söylediklerine delil teşkil edecek herhangi bir âyet bulamamışlardır. Eğer bu âlimler, Kur'an'da halife tayiniyle ilgili bir âyet bulabilselerdi, bu âyeti delil olarak göstermekten geri durmayacaklardı. Hatta doğrudan doğruya konuyla ilgili bir âyet bulmaları şöyle dursun, dolaylı bir şekilde delil niteliği taşıyan başka bir âyet dahi gösterebilselerdi hilâfet savunucuları bunu hemen kullanacaklardı. Bundan dolayıdır ki, bazı âlimler, kendi görüşlerini destekleyen bir âyet bulamadıkları için bazen icmâ deliline bazen de akıl ve mantık yürüterek yaptıkları kıyaslara sığınmak zorunda kalmışlardır. Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen, "Ey inananlar! Allah'a itâat edin, Elçi'ye ve sizden olan emir sahiplerine itâat edin..."[14] ile, "Hâlbuki onu Elçi'ye ve aralarında buyruk sahiplerine götürselerdi, içlerinden işin içyüzünü araştırıp çıkaranlar, onun ne olduğunu bilirlerdi..."[15] âyetlerinin hiçbiri imâmetle ilgili olarak yorumlanamaz. Zaten hilâfet savunucuları da bu âyetlerden hareket ederek kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmamışlardır.

Hilâfet teorisini siyasal bir sistem olarak savunanların, görüşlerine delil olarak getirmeleri muhtemel olan bu iki âyette geçen "buyruk sahipleri" ifadesiyle, Müslümanların kendi işlerini görmeleri için havale ettikleri bir grubun bulunmasının amaçlandığını belirten Ali Abdurrâzık, bu âyetlerin bu şekilde anlamlandırılmasının hilâfet olarak yorumlanmasından daha kuşatıcı olduğu görüşünü dile getirir.[16] Ona göre, her şeye açıklık getiren Kur'an'ın imâmet veya hilâfet konusunda açıkça bir şey beyan etmemesi ilginçtir. Ayrıca hilâfet konusu yalnızca Kur'an tarafından ihmâl edilmemiş, Sünnet de bu hususla ilgili olarak bir şey söylememiştir. Sünnet'in de hilâfet konusuyla ilgili olarak bir hüküm beyân etmemesinin en açık delili âlimlerin bu konuyla alâkalı herhangi bir hadis getirememeleridir. Eğer konuyla ilgili bir hadis bulabilselerdi bu hadisi delil sıralamasında icmâdan önce zikrederlerdi.[17]

---

13. İbn Haldun, *a.g.e.* II, s. 579.
14. 4/Nisâ, 59.
15. 4/Nisâ, 83.
16. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 24.
17. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 25.

Ali Abdurrâzık, hilâfet teorisini savunan kimselerin kendi görüşlerini destekleyen herhangi bir âyet veya hadis getiremediklerinden dolayı icmâ delilineⁱ⁸ sarıldıklarını bu şekilde izah ettikten sonra kendisinden önce bu konuda bir kitap yazarak hilâfetin dinî mahiyetini açıklayıp savunmasını yapan Reşid Rızâ'nın konuyla ilgili görüşlerini de şu şekilde eleştirir: "Reşid Rızâ, hilâfetin dinî bir zorunluluk olduğu hakkında Sünnet'ten bir delil bulmaya çalışır ve Sa'duddîn-i Taftazânî'nin imâmetin vâcib oluşuyla ilgili getirdiği delilleri aktarır. Ancak bu deliller arasında ne Allah'ın kitabından ne de Rasûlullah'ın Sünnetinden bir şey bulunmamaktadır. Bu durumda Reşid Rızâ, Sa'duddîn-i Taftazânî'ye itiraz ederek şöyle der: 'O ve onun gibi davranan diğer âlimler, imam tayin etmek hakkında Müslüman cemâate ve bu cemâatin imamına tâbi olmakla ilgili rivâyet edilen sahih hadisleri delil getirmeyerek yanılmışlardır. Bu hadislerin bazısında bir halifeye bîat etmeden ölenin câhiliyye ölümü üzere öldüğü açık bir şekilde belirtilmiştir.' Bu itirazla ilgili olarak görüşlerimizi açıklamadan önce bu ifadelerin, âlimlerin hilâfet konusunda delil olarak herhangi bir hadis getiremedikleri hususundaki sözlerimizin doğruluğuna işaret ettiğini belirtmemiz gerekir."[19]

Reşid Rızâ'nın hilâfetin bir yönetim biçimi olarak dinin nasları tarafından öngörüldüğü şeklindeki bu yaklaşımını eleştiren ve kendisinin bu konuda yalnız olmadığını, İbn-i Hazm'ın da benzer görüşler ileri sürdüğünü söyleyen Ali Abdurrâzık konuyla ilgili delil olarak getirilen hadislerin şunlar olduğunu belirtir.[20]

"*İmamlar Kureyş'tendir.*", "*Müslüman cemâate tâbi ol.*", "*Bir imama bîat etmeden ölen, câhiliyye ölümü üzere ölmüş olur.*", "*Bir İmama bîat edip ona elini veren ve kalbini bağlayan bir kimse gücü yettiği müddetçe ona itâat etsin. Şâyet bir başkası çıkar da onunla imâmet konusunda mücadele ederse onun boynunu vurun.*", "*Benden sonra gelen iki kişiye; Ebû Bekir ve Ömer'e tâbi olunuz.*"

Bu hadislerin hiçbiri, İslâm dini açısından hilâfetin veya imâmetin Hz. Peygamber'in Müslümanlar arasındaki konumuyla eş bir makam olduğu şeklindeki görüşlere delil teşkil etmez.[21] Ali Abdurrâzık, bu hadislerin sıhhati konusunu tartışmak istemediğini ve bu hadislerin sahih olduğunu varsayarak bunlarda geçen imamet, biat ve cemaat gibi kavramların din dilinde âlimlerin sonradan yükledikleri anlamlarla kullanılmadığını ve bu kavramlara yüklenen anlamla-

---

18. Fuâdu'l-Evvel Üniversitesi (daha sonra Kahire Üniversitesi olmuştur) öğrencilerine İcmâ' konusunda verdiği ders notlarını müstakil bir kitapta bir araya getirerek yayımlayan Abdurrâzık, burada sözünü ettiği icmâ hakkında hiçbir şey söylememektedir. Bkz. Abdurrâzık, *el-İcmâ' fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Mısır-1947.
19. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 26.
20. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 26.
21. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 26.

rın sonradan uydurulup dinî bir içerik kazandırıldığı kanaatindedir. Ancak o, bu hususu da tartışma konusu yapmak istemediğini belirtir. "Bu konularla ilgili tartışmalara girmeyeceğiz. Bu hadislerin tamamının sahih olduğunu varsayıp din dilinde kullanılan imam ve ulu'l-emr gibi kavramların da hilâfet ve imamet sahipleri anlamına geldiğini kabul ederek biat kelimesinin halifeye tâbi olmak, Müslümanların cemaati ifadesinin de İslâm Hilâfet Hükûmeti anlamlarında kullanıldığını söyleyelim. Bütün bu varsayımları doğru kabul etsek bile, bu hadislerin hiçbirinde hilâfeti İslâm'ın bir inanç esası ve dinin hükümlerinden bir hüküm olarak kabul edenlere delil oluşturacak bir şey bulamıyoruz. Hz. İsâ, Kayser'in hükûmetinden bahsederek Kayser'in hakkının Kayser'e verilmesini emretmiştir. Hz. İsâ, bu sözleriyle Kayser Hükûmeti'nin, Allah'ın şeriatına ve Hıristiyanlık dinine uygun olduğunu kastetmemiştir. İnsanların kullandıkları dili anlayanlar, Hz. İsâ'nın bu sözlerini kesinlikle bu anlamda kullanamazlar."[22]

Ali Abdurrâzık'ın söz konusu hadislerden hareketle ortaya konulan geleneksel hilâfet anlayışına bu şekilde itiraz etmesi önemlidir. Çünkü o, din dilinde kullanılan bazı kavramların, içerik açısından değişikliğe uğradığı ve bu kavramlara sonradan yüklenen anlamların da o kavramların ilk kullanıldıkları anlamlardan farklı olduğu hususuna dikkatleri çekmektedir. Bu yorumunu desteklemek için aktardığı Hz. İsâ örneğinden hareketle şu sonuca ulaşmaktadır: "Hz. Peygamber'in hadislerinde kullanılan imâmet, hilâfet ve bîat gibi kelimeler, Hz. İsâ'nın Kayser'in yönetimi hakkındaki bazı şer'î hükümleri belirtmesinin delalet ettiği anlamdan öteye bir şey ifade etmez."[23] Ona göre nasıl ki, Hz. İsâ'nın Kayser'in yönetimiyle ilgili olarak söylediği bu sözler, o yönetimin din açısından meşrû olduğu anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde Hz. Peygamber'in de siyasal içerik kazanan bazı kavramları kullanması o kavramlar etrafında sonradan şekillendirilip hilâfet adı verilen yönetim biçiminin din tarafından onaylandığı veya öngörülen yegâne meşru yönetim şekli olduğu sonucunu doğurmaz. Çünkü var olan bir durumla ilgili bazı hukukî veya ahlâkî düzenlemelerin yapılması, o durumun din açısından meşru olarak kabul edildiği anlamına gelmez. Şöyle ki, "Eğer Hz. Peygamber'in, bîat ettiğimiz bir imama itâat etmemizi emrettiği hususu doğruysa, Allah da kendileriyle anlaşma yaptığımız müşriklere karşı kabul ettiğimiz sözleşmeye bağlı kalmamızı ve onlar bize karşı doğru davrandıkları sürece bizim de onlara karşı dürüst davranmamızı emretmektedir. Bu durum, Allah'ın şirke rızâ gösterdiğine delâlet etmediği ve müşriklerle yapılan sözleşmeye uymayı emretmesi de onların şirk üzere yaşamalarına râzı olduğu anlamına gelmez."[24]

---

22. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 27.
23. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 28.
24. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 28

Bu konuyla ilgili başka örnekler de veren Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in biat, hükûmet ve yöneticilere itaat gibi konular hakkındaki sözleri ve bunlarla ilgili bize bazı hükümler vermesi, bu kavramların işaret ettiği siyasal yapının Müslümanlar açısından uyulması gereken dinî bir zorunluluk olduğu anlamına gelmeyeceği, çünkü dinî zorunluluk iddiasının büyük bir iddia olduğu ve sahih oldukları kesin olarak kabul edilen hadislerin bile bu iddianın lehine delil olarak kullanılamayacağı sonucuna varmaktadır.[25]

Siyasî Pratiğin Siyaset Teorisinden Farklılaşması

Ali Abdurrâzık, siyaset ilminin Müslümanlar arasında diğer ilimlere göre fazla gelişmediği kanaatindedir.[26] Müslümanlar, diğer ilimlere gösterdikleri ilgiyi bu ilme göstermemişler ve bu ilme verdikleri önem siyaset felsefesi ile siyasal kurumlar alanında yapılan birkaç çalışmadan öteye geçmemiştir. Oysa "Müslümanlar, doğuştan getirdikleri zekâları ve ilmî çalışmaları nedeniyle Yunan felsefesi ile Yunan ilimlerine ilgi duyuyorlardı. Tercüme edip okudukları Yunanca eserler, onların siyaset ilmiyle uğraşmaları ve onu sevmeleri için yeterli bir sebepti. Siyaset ilmi, Yunan'ın eski filozoflarından birçoğunun ilgisini çekmiştir. Dolayısıyla; siyaset ilminin Yunan felsefesi ve yaşamında çok büyük bir yeri vardı."[27] Müslümanların siyaset ilmiyle ilgilenmeleri gerektiğini dış sebep olarak niteleyebileceğimiz bu gerekçeye dayandıran Ali Abdurrâzık, iç sebep olarak da kabul edilebilecek, Müslümanların tarihî siyaset tecrübesinin, siyaset bilimine olan ilgiyi zorunlu kılması gerektiğini şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır: "Daha da önemli olan gerekçe şudur. Hilâfet makâmı, ilk halife Hz. Ebû Bekir Dönemi'nden günümüze kadar çeşitli ayaklanmalara ve isyanlara mâruz kalmıştır. Nerdeyse İslâm tarihinin hemen her döneminde halifeler, bir isyana mâruz kalmış ve her devirde bir halife öldürülmüştür. Gerçi yöneticilerin durumu her devirde, her toplum ve her millette böyle olmuştur, ama hiçbir toplumun bu hususta Müslümanlarla boy ölçüşebileceğini zannetmiyoruz. Çünkü hilâfete olan muhâlefet hareketi, hilâfetin ortaya çıkmasıyla ortaya çıkmış ve hilâfet var oldukça da varlığını sürdürmüştür."[28]

İslâm tarihinde yönetime olan tepkinin diğer toplumlara göre daha fazla olduğunu söyleyen Ali Abdurrâzık, bu tepki üzerine kurulan muhalefet hare-

25. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 29.
26. Siyaset ilminin gelişmemesi hakkındaki benzer görüşler hakkında bkz. Muhammed İbrahim Feyyûmî, *Mun'atafatu'l-Hilâfe fî Tarihi'l-İslâmi's-Siyâsî*, Kahire-1998, s. 37.
27. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 33.
28. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 33.

ketinin[29] tarih boyunca süregeldiğini belirtirken bu muhalefet hareketinin bazen açık bazen de gizli olarak kendisini gösterdiğini şu iki örnekle ortaya koyar: "Bu muhâlefet hareketinin önemsenmesi gereken büyük bir tarihi vardır. Muhâlefet hareketi, bazen Hz. Ali Dönemi'nde ortaya çıkan Hâricîler gibi büyük ve düzenli bir güç şeklinde ortaya çıkmış, bazen de İttihad ve Terakkî Cemiyeti gibi gizli bir teşkilat kisvesi altında faâliyetini sürdürmüştür."[30] İşte zaman zaman varlığı hissedilmeyecek kadar zayıflayan zaman zaman da kralların tahtını sarsacak kadar güçlenen bu muhalefet hareketi ve bu muhalefeti içinde barındıran Müslümanların siyaset tecrübesi, bu meselelerle ilgilenen kişilerin hâkimiyet, hâkimiyetin dayanakları, hükûmet ve hükûmetle ilgili konuları, hilâfet ve hilâfetle ilgili diğer hususları eleştiriye tâbi tutmalarını, kısaca siyaset bilimine konu olan her husus üzerinde durmalarını zorunlu kılmaktadır.

O hâlde Aristo'yu "İlk Muallim" olarak kabul edecek kadar ona ilgi duyan, Yunan felsefesinin ortaya koyduğu metodları dinî ilimlerde kullanmakta bir sakınca görmeyen, Hintli Beydebâ'nın *Kelile ve Dimne* isimli kitabında uyguladığı metodu Arap dilinde kullanmaktan çekinmeyen bu ilim adamları, neden Eflatun'un *Cumhuriyet* ve Aristo'nun *Siyâset* isimli eserleri üzerinde çalışmayı ihmâl etmişler ve Müslüman toplumun, Yunanlılarda ortaya çıkan bu hükûmet çeşitleriyle siyaset ilkelerinden habersiz olarak yaşamalarına göz yummuşlardır.

Müslümanların siyaset bilimlerine karşı ilgisiz oldukları tespitinde bulunan ve bu ilgisizliğin sebebini araştıran Ali Abdurrâzık, bu anlamlı soruya cevap vermeye çalışırken İslâm âlimlerinin siyaset bilimlerine olan ilgisizliğinin, onların bu bilimin önemini kavrayamadıkları veya bu bilimlerden habersiz oldukları sonucu olmadığını belirtir. Haksız yollarla elde ettikleri makam ve mevkileri korumak isteyen yöneticiler, uyguladıkları siyasetin bir sonucu olarak toplumdan uzaklaşmak zorunda kalmışlar ve toplum üzerinde kurdukları siyasî otoriteyi sarsacak hiçbir harekete müsaade etmemişlerdir. Bu siyasî otoriteyi en fazla sarsan ve toplumla bütünleşerek bağımsız bir güç hâline gelen bazı ilim adamlarının ilmî faaliyetlerine son verilerek toplumdan soyutlanmalarının sağlanması siyasî otorite ile ilmî otorite arasında süregelen bu çatışmacı tavrın bir sonucudur. "İşte bu sebeple yöneticiler, bilimin özgürlüğünü kısıtlayarak ellerine geçirdikleri her fırsatta eğitim kurumlarına karşı baskı uyguladılar. Kuşkusuz siyâset ilmi, yöneticiler için en fazla tehlike arz eden bir ilimdir. Çünkü bu ilim, yönetim şekilleri, özellikleri ve yönetim organları hakkında bilgi verir. Bundan dolayı da yöneticilerin bu ilme düşmanlık beslemeleri ve

29. Muhalefet hareketlerinin devrim olarak nitelendirildiği ve İslâm'ın devrimci bir boyuta sahip olduğu düşüncesi hakkında bkz. Muhammed Umarâ, *el-İslâm ve's-Sevre*, Kahire-1988, s. 5-7.
30. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 33.

insanların bunun farkına varmalarını sağlayan bütün yolları kapatmaları onlar için bir zorunluluk hâline gelmiştir."[31]

İbn-i Haldun'a göre hilâfetin esası, "ehl-i hall ve'l-akd'in seçimidir."[32] Reşid Rızâ'ya göre ise, "İmâmet, istişâre sonucu ümmetten yönetici olarak seçilen kişiye ehl-i hall ve'l-akd'in bîat etmesiyle meydana gelen bir sözleşmedir."[33] Ali Abdurrâzık, İbn-i Haldun ve Reşid Rızâ'nın hilâfet için yaptıkları bu tanımların teoride kaldığını ve tarih boyunca bu ilkelere çok az riayet edildiğini belirtir. Çünkü Müslümanların siyaset tecrübesine bakıldığında hilâfetin 'ürkütücü güç' esasına dayalı olduğu görülür ve bu güç çoğu zaman silahlı kuvvetlerden oluşur. "Halifenin makâmını oklar, kılıçlar ve hazır kıta bekleyen ordular muhâfaza etmektedir. O, bu güç sayesinde kendini güvende hissediyor ve işini yapıyordu."[34]

Ali Abdurrâzık, Müslümanların siyaset tecrübesi olarak süregelen hilâfet ve halifeler hakkındaki bu değerlendirmesini yaparken, İslâm âlimlerinin ortaya koydukları siyaset teorileriyle yöneticilerin uyguladıkları siyaset pratiğinin birbirinden tamamen farklı oldukları hususunu haklı olarak dile getirir. Siyaset teorisiyle siyaset pratiğinin birbirinden farklılaşarak devam ettiğini ve siyaset pratiğine bakıldığında belki de, ilk üç halife dışındaki bütün yöneticilerin sahip oldukları maddî gücün, meşrûiyet kaynağının başında geldiğini şu şekilde belirtir:

"İlk üç halifenin, makâmlarını maddî güç esası üzere ayakta tuttukları ve bunu baskı ile zorbalık ilkeleriyle devam ettirdiklerini söylemek kolay değildir. Fakat Ali ile Muâviye'nin hilâfet makâmına kılıçların gölgesi altında ve mızrakların ucu üzerinde geldikleri bir gerçektir. Bunlardan sonra gelen bütün halifelerin durumu da bundan farksızdır. Şâyet sarayını koruyan, arşını himâye eden ve bu uğurda kendisini fedâ eden ordular olmasaydı Osmanlı Sultanı Emîru'l-mü'minîn V. Mehmed'in Yıldız Sarayı'nda oturması mümkün olur muydu."[35]

Bir siyaset teorisi olarak ortaya konulan biat, şûra, ehl-i hall ve'l-akd gibi prensiplerin de siyaset pratiğinde pek karşılığının olmadığını söyleyen Ali Abdurrâzık, bu düşüncesini desteklemek amacıyla Müslümanların siyaset pratiği içinde yer alan şu örneği verir. " Yezid'e bîat olayında bunu açıkça görürsün. Yezid'e bîat edilmek üzere düzenlenen toplantıda bir hatip çok özlü ifadelerle şu açıklamayı yapmıştır. 'Mü'minlerin emîri budur.' diyerek Muâviye'ye işaret etti. Sonra Yezid'e işaret ederek 'Eğer Muâviye ölürse budur.' dedi. Ardın-

31. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 40.
32. İbn-i Haldun, *Mukaddime,* II, s. 581.
33. Reşid Rızâ Muhammed, *el-Hilâfe*, Kahire- 1988, s. 32.
34. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm,* s. 35.
35. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 35.

dan da kılıcını göstererek, 'Kabul etmeyenin nasibi de budur.' diyerek konuşmasını tamamladı."[36]

Ali Abdurrâzık, Kur'an ve Sünnet'ten herhangi bir delile dayandırılamayan hilâfetin dinî bir zorunluluk olduğu meselesi hakkında ümmet arasında olduğu iddia edilen icmâ deliliyle ilgili görüşlerini açıklamadan önce bu konudaki geleneksel anlayışı temsil ettiğine inandığı şu ifadelere yer verir: "Allah'ın kitabını ve Peygamber'in Sünnetini göz önünde bulundurmayanlar, şu iddiâda bulunurlar: Hz. Peygamber'in vefâtından hemen sonra Müslümanlar, halifesiz bir ânın olamayacağı hususunda icmâ etmişlerdir. Hatta Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefâtını müteâkiben yaptığı meşhur konuşmasında, 'Biliniz ki, Muhammed artık ölmüştür ve bu dinin gereklerini yerine getirecek bir kişiye ihtiyaç vardır.' demiş, insanlar da hemen onu kabul ederek, Hz. Peygamber'in defin işleri gibi önemli bir hususun yerine getirilmesi işini ona havâle etmişlerdir. O günden beri insanlar, bu uygulamayı kabul etmişler ve her asırda halkın kendisine tâbi olduğu bir imam tayin edilmiştir."[37]

Ali Abdurrâzık, imam tayin etmenin icmâ yoluyla sabit olan dinî bir zorunluluk olduğunu ileri süren âlimlerin, "Ümmet bir imam tayin etme konusunda icmâ etmiştir, dolayısıyla bu icmâ, imam tayin etmenin vâcib olduğunu gösterir."[38] şeklindeki yaklaşımlarını kabul etmez. Hatta bu konuda, olduğu söylenen icmâ ister sukûtî icmâ ister sarih icmâ olsun, ona göre hakiki bir icmâ değildir. Böyle bir icmâdan şer'î bir hüküm çıkarılamayacağı gibi, dinî konularda delil olarak da yararlanılamaz.[39] O, bir siyaset geleneği olarak devam edegelen bu uygulamayı kabul etmemesinin gerekçesi olarak, Yezid b. Muâviye'ye biat alınış tarzını gösterir ve bu tarzın ümmetin bir icmâsı olarak kabul edilemeyeceğini belirterek bu tür bir icmâın modern bir yansıması olarak kabul edilen şu olayı aktarır: "Yezid b. Muâviye'nin hikâyesi bize, Faysal b. Hüseyin b. Ali'nin hikâyesini hatırlatıyor. Faysal'ın babası Hüseyin b. Ali, I. Dünya Savaşı'nda İtilâf Kuvvetleri'nin yanında yer alıp Müslümanların Halifesi Osmanlı Sultanı'na ve Türklere karşı ayaklanan Arap Emirlerinden biriydi. Çocukları, Arap topraklarında İtilâf Orduları'na açık bir şekilde yardım vererek Türklerden ve Almanlardan oluşan düşmanlarına karşı mücadele ediyorlardı. Hüseyin b. Ali'nin çocuklarından Faysal, yaptığı samîmî hizmetin ve yardımın karşılığında İngilizlerin teveccühüne mazhar olmuş ve Şam'ın idaresine Kral olarak atanmıştı. Şam'daki hâkimiyetini tesis etmeye fırsat kalmadan Fransızlar ona hücum etti ve Faysal tahtını tacını terk edip kaçarak İngiltere'ye sığındı.

---

36. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 38.
37. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 31.
38. İbn-i Haldun, *Mukaddime*, II, s. 579-581.
39. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 41.

İngilizler, bu sefer Faysal'ı Irak topraklarına Kral olarak atadılar ve Irak halkını temsil eden Ehl-i hall ve'l-akd'in icmâ etmesiyle Faysal'ın Kral olarak seçildiğini iddiâ ettiler. Belki de İbn-i Haldun'un şâz olarak takdîm ettiği azınlık gibi bir grup bu icmâa karşı çıkmışlardır. Gerçekten de İngilizler yalan söylememişlerdi. Çünkü onlar tamâmen yasal ve bağımsız bir seçim yapmışlardı ve Irak'taki elit kesimin görüşlerini almışlardı ve onlar da Faysal'ı kendileri için yönetici olarak kabul etmişlerdi."[40]

Nübüvvet-Hükûmet İlişkisi

Hz. Muhammed'in, Peygamberlik özelliğinin yanında siyasî bir misyona da sahip olup olmadığı hususu, Nübüvvet-İmâmet ilişkisinden ve bu ilişkiyi okuma biçiminden ortaya çıkan bir konudur.[41] İslâm'ın kendine özgü bir siyaset ve devlet teorisine sahip olduğu düşüncesi ile İslâm'ın siyaset değil, sadece dinî ve ahlâkî öğretilerden ibaret olduğu şeklinde ifade edilen bu iki farklı bakış açısının ve okuma biçiminin dayandığı temel nokta, Nübüvvet-İmâmet ilişkisi ekseninde yoğunlaşmaktadır.[42] Aynı zamanda, Nübüvvet-İmâmet ilişkisinin siyasî bir ilişki mi yoksa itikadî bir ilişki mi olduğu yaklaşımları, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlayan tartışmaların değerlendiriliş biçimiyle de farklı boyutlar kazanmaktadır.

Geleneksel literatürde imâmet meselesini gerek siyasal bir düzlemde gerekse itikadî bir düzlemde konumlandıran yaklaşım tarzlarının modern dönemde yeniden ele alınması kaçınılmaz bir husus olarak ortaya çıkmaktadır. Çağdaş İslâm dünyasında siyaset felsefesi üzerinde yapılan tartışmalarda önemli bir yeri olan Ali Abdurrâzık'ın, bu mesele hakkındaki görüşlerini sorduğu bir soruya vermeye çalıştığı cevabın satır aralarında bulmak mümkündür.

---

40. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 42. Ali Abdurrâzık, İngilizlerin bu uygulaması ile Muâviye'nin, oğlu Yezid için biat toplaması arasındaki şekilsel benzerliğe şu şekilde dikkat çekmektedir. "Hiç kuşku yoktur ki, Muâviye'nin hatibinin Yezid için bîat alırken başvurduğu metod ne ise İngilizlerin, Faysal'ın imâmeti için Irak halkından biat alırken başvurdukları metod da odur. Böyle bir uygulama icmâ olarak isimlendirilebilir mi?" Bkz. *a.g.e.* s. 42.

41. Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XX, s. 11-12; Hasan Hanefi, *Mine'l-Akîde ile's-Sevre*, Kahire-ty., V, s. 166.

42. İslâm'ın sadece dinî ve ahlâkî öğretilerden ibaret olduğunu, siyasetle hiçbir ilgisinin bulunmadığını Saîd Aşmavî şu çarpıcı ifadelerle dile getirmektedir: "Allah, İslâm'ın bir din olmasını murad etti, ama insanlar, onun bir siyâset olmasını istedi. Din geneldir, bütün insanlığa hitap eder ve evrenseldir. Siyâset ise yereldir, belirli bir zümreye hitap eder ve sınırlıdır." Bkz. Muhammed Said Aşmavî, *el-İslâmu's-Siyâsî*, Kahire 1996, s. 17.

Hz. Peygamber'in siyasî bir misyona sahip olup olmadığı hususunu, "Acaba Hz. Muhammed, dinî dâvetin elçisi ve dinî birliğin (cemâat) lideri olduğu gibi siyâsî bir devlet sahibi ve hükûmet başkanı mıydı?"[43] sorusunun cevabını, Peygamber Dönemi'ndeki yargı sisteminin incelenmesinde aramaya çalışan Ali Abdurrâzık, o döneme ait bazı uygulamalar üzerinde durur. Ona göre, Hz. Peygamber Dönemi'ndeki yargı sisteminin mahiyetini açık bir şekilde ortaya koymak zordur. Çünkü "O dönemin yargı durumu, araştırılması güç olacak kadar kapalı ve anlaşılmazdır. Bu kapalılık ve anlaşılmazlık konunun, araştırmacıyı tatmîn ederek ilmin kabul edeceği olgun bir düşünceye ulaşmasını nerdeyse mümkün kılmamaktadır."[44]

İnsanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların çözülmesini sağlayan yargının hem Peygamber Dönemi'nde hem de Peygamber öncesi Arap ve diğer toplumlardaki varlığı inkâr edilemez. Hz. Peygamber Dönemi'nde üç sahâbînin kadı olarak görev yaptığı belirtilir. "Allah'ın Rasûlü, Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib ve Muaz b. Cebel'i yargı hususunda görevlendirmiştir."[45] Bu üç isme, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî de eklenmektedir. Sahâbeden bu isimlerin kadılık yaptıklarına dair rivayetleri inceleyen Ali Abdurrâzık, yargının mahiyet itibariyle müphem olduğu şeklindeki yorumunu destekleyen şu sonuca ulaşır: "Bir kısmını örnek olarak aktardığımız bu farklı rivâyetler, Hz. Peygamber Dönemi'ndeki yargı sisteminin mâhiyet itibâriyle açık olmadığı şeklindeki görüşümüzü haklı çıkarmaktadır. Aynı olay hakkındaki rivâyetlerin birbiriyle nasıl farklılaştıkları görülmektedir. Yemen'e gönderilen Hz. Ali, bu rivâyetlerden bazısına göre kâdı olarak bazısına göre de zekât toplamak üzere görevlendirilmiştir."[46]

Bütün bu rivâyetlerdeki farklılıklar, Onu Hz. Peygamber Dönemi'ndeki İslâmî hükûmet sisteminin nasıl işlediğini araştırmaya sevk eder. Ona göre; Peygamber Dönemi'ndeki yargı sisteminin dışında kalan diğer hükûmet işleri ve temel fonksiyonları da belirgin değildir. Hatta Hz. Peygamber, fethettiği toprakları idare etmek için kimseyi vali olarak da atamamıştır. Bu hususdaki rivayetlerden anlaşılan, Peygamber'in ordu komutanı, zekât memuru, namaz kıldırma görevlisi, Kur'an öğreten öğretmen ve İslâm'ı teblîğ eden davetçiler atadığıdır.[47] "Bu nedenle kâdılık, valilik, maliye ve polis teşkilatı gibi en basit bir hükûmetin bile yerine getirdiği işleri saymazsak, Peygamber Dönemi'ndeki bu uygulamalarla ilgili olarak bizlere aktarılanlardan hareketle Nebevî hükûmet

43. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm,* s. 59.
44. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 51.
45. Rufaa Râfi Tahtavî, *Nihâyetu'l-İ'câz fî Sîreti Sâkini'l-Hicâz*, Mısır-ty., s. 429; *ed-Devletu'l-İslâmiyye (Nizâmuhâ ve Umâlâtuhâ)*, thk., Abdurrahman Hasan Mahmud, Faruk Hamid Bedr, Kahire-1990, s. 124.
46. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm,* s. 56.
47. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 57.

sistemi diye adlandırabileceğimiz bir yapıdan bahsetmemiz mümkün görünmemektedir."[48] Ali Abdurrâzık, bu konuya başlarken Hz. Muhammed'in siyasî bir lider olup olmadığıyla ilgili sorduğu sorunun cevabını o dönemin yargı sistemi hakkında bazı ipuçları veren bu rivayetlerin satır aralarında bulmaya çalışır.

İslâm coğrafyasında siyasal bir buhranın yaşandığı bir döneme denk gelen bu görüşleri dile getiren Ali Abdurrâzık, böyle bir konunun Müslümanlar arasında tartışılmasının riskli olacağını düşünmüş olacak ki, "Peygamberin hükümdar olup olmadığını araştırma konusu yapmaktan korkmamalıyız. Bu konudaki bir araştırmanın din açısından tehlikeli olduğu ve kişinin imanı açısından zararlı olabileceği sanılmasın."[49] yorumunu yapma ihtiyacını hissetmiştir. Ona göre, bu mesele Peygamberlik makamını ilgilendirdiğinden dolayı önemlidir ancak İslâmın temel esaslarından ve dinin özüne ilişkin konulardan biri değildir. Herhangi bir kişinin, Hz. Muhammed'in hem peygamber hem de hükümdar olduğuna inanması ve başka bir kişinin de buna muhalif bir görüş belirtmesi çok doğaldır. Çünkü "bu konu, âlimlerin inceledikleri dinî inançlar kapsamının dışındadır."[50] ve dinin özüyle ilgili bir mesele olmaktan ziyâde ilmî bir araştırmanın faaliyet alanıdır.

Ali Abdurrâzık, iktidar alanının nübüvvet alanından farklı olduğunu belirtir ve bu ikisinin arasındaki farkları, "Peygamberlik, hükümdarlıktan tamâmen farklıdır ve aralarında birbiriyle benzeşen hiçbir bağ bulunmamaktadır. Çünkü peygamberlik ayrı bir makâm, hükümdarlık ise başka bir makâmdır. Birçok hükümdar vardır ki bunlar ne nebîdir ne de rasûl. Yine Allah'ın birçok elçisi de hükümdar değildi. Ayrıca bildiğimiz Peygamberlerin çoğunluğu sadece peygamberdi."[51] şeklinde ortaya koyar.

Ali Abdurrâzık, bu görüşlerine destek olarak Hz. Îsâ ve Hz. Yûsuf örneklerini verir. Ona göre, Hıristiyanlığın Peygamberi olan Hz. Îsâ, Hıristiyanların lideri olarak Kayser'in siyasal otoritesini kabul etmiş ve "Kayser'in hakkını Kayser'e, Allah'ın hakkını Allah'a verin." diyerek insanları ona itaat etmeye çağırmıştır.[52] Ancak Abdurrâzık bu ifadeleriyle daha önceden, "Îsâ b. Meryem, Kayser Hükûmeti'nden bahsetmiş ve Kayser'in hakkının ona verilmesini emretmiştir. Bu tavır, Kayser Hükûmeti'nin Allah'ın şeriatından olduğu ve bunun Hz. Îsâ tarafından tanındığı anlamına gelmez."[53] şeklindeki yorumuyla çelişmektedir. Çünkü bir peygamberin benimsemediği ve icraatını doğru

48. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 57.
49. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 61.
50. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 62.
51. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 62.
52. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 62.
53. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 27.

bulmadığı siyasal bir otoriteyi tanıması ve insanları ona itaat etmeye çağırması düşünülemez.

"Hz. Muhammed, hem peygamber hem de hükümdar mıydı, yoksa sadece peygamber miydi?" sorusuna âlimler tarafından açık bir şekilde cevap verilmediğini ve bu konunun muğlak kaldığını söyleyen Ali Abdurrâzık, bu sorunun cevabının çıkarsama yöntemiyle şu şekilde verilebileceğini düşünür: "Geleneksel ve sıradan bir Müslüman genellikle, Hz. Muhammed'in hükümdar-peygamber olduğuna, İslâm ile siyâsî ve medenî bir devlet kurduğuna ve bu devletin başkanı olduğuna inanır. Belki de Müslümanların hoşuna gittiği için böyle bir düşünceyi benimserler. Aynı zamanda bu görüş, Müslüman ulemânın çoğunluğu tarafından da kabul edilmiştir. Çünkü bu konuyla ilgili olarak bir husus ortaya çıktığında bu âlimler, İslâm'ın siyâsî bir birlik ve Peygamber'in tesis ettiği bir devlet olduğuna dikkat çekerler."[54]

Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber Dönemi'nde siyasal bir yapının bulunduğunu kabul eder ve bu yapı için "Nebevî Hükûmet" tabirini kullanır. Hatta bu Nebevî Hükûmet ile herhangi siyasî bir hükûmet, saltanat veya krallık arasında birbiriyle benzeşen bazı yönler de bulunabilir. Ona göre, Hz. Peygamber Dönemi'nde yapılan cihad, bu benzerliğin en somut göstergesidir. Çünkü Hz. Peygamber, getirdiği dine tâbi olmayan Arap soydaşlarıyla savaşmış, topraklarını fethetmiş ve mallarını ganimet olarak almıştır. Bunun da ötesinde Arap Yarımadası'nın dışındaki diğer imparatorlukların da fethini hedef olarak ortaya koymuştur. "Açıkça görülmektedir ki, başlangıçta cihad yalnızca dine dâvet etmek ve insanların Allah'a ve Peygamberine iman etmelerini sağlamak amacıyla değil, siyâsî otoriteyi sağlamlaştırmak ve memleketi genişletmek için yapılmıştır."[55]

Ali Abdurrâzık, "kitâl" anlamında kullandığı cihadın nübüvvetin temel fonksiyonlarından biri olmadığı sonucunu çıkarır. "Bu âyetler, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin diğer Peygamberlerin peygamberliği gibi yalnızca öğüt verme ve iknâ etmeye dayandığını, zorlama ve güç kullanmayla bir ilgisinin bulunmadığını gösteren apaçık kanıtlardır. Şâyet Hz. Muhammed, zorlama ve güç kullanmaya başvurmuşsa bu, dine davet etmek ve ilâhî mesajı insanlara ulaştırmak için değil, İslâmî hükûmetin yerleşmesi ve mülkün sağlamlaşması içindir. Çünkü hükûmet yalnızca kılıçların gölgesi altında varlık bulur."[56]

Ona göre, cihad siyasî otoriteyi güçlendiren ve devletin varlığını koruyan bir işleve sahiptir. Siyasal bir otoritenin temel göstergelerinden biri olan cihadın yanı sıra Hz. Peygamber zamanındaki siyasal mekanizmanın parçalarından biri olarak kabul edilen ve devletin maliye sistemini ilgilendiren bazı uygula-

54. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 63.
55. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 65.
56. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 66.

malar da vardır. Gelirler ve giderler dengesinin korunması amacıyla zekât, cizye ve ganimet yoluyla elde edilen gelirlerin ihtiyaç sahiplerine dağıtılması gibi hususlar da hükûmet işlerinden biri olan maliye sistemini ilgilendirir. Sıradan herhangi bir devletin yerine getirmekle sorumlu olduğu bu görevler, peygamberlik görevinin dışında kalan hususlardır.[57]

İşte Hz. Peygamber Dönemi'ndeki bu uygulamaları bir devlet siyasetinin temel fonksiyonları olarak değerlendirenler, 'Hz. Muhammed, hem Allah'ın Rasûlü hem de siyasal misyona sahip bir hükümdardır.' sonucunu çıkarabilirler. Ancak Hz. Peygamber'in hem rasûl hem de yönetici olduğuna inananların cevaplandırmaları gereken en önemli soru şudur: "Acaba Hz. Peygamber'in bir İslâm Devleti kurması ve bunu çağrıştıran uygulamalarda bulunması, onun peygamberlik sınırlarının dışında mı yoksa, Allah'ın kendisine gönderdiği vahyin gerekleri içinde miydi?" Ali Abdurrâzık'a göre Müslüman âlimler, bu iki hususu birbirinden asla ayırmamışlar ve Peygamber devleti ile İslâm daveti arasında kesin bir ilişki kurarak devlet kurma işinin peygamberliğin görevleri kapsamında yer almayacağı hususunu akıllarına bile getirmemişlerdir. Ancak bunun aksini düşünmek insanı dinden çıkarıp kâfir yapmaz. Hatta İslâm'da hilâfetin olmadığını ve buna gerek de bulunmadığını söyleyen bazı Müslüman fırkaların görüşlerini bu çerçevede değerlendirmek gerekir.[58]

Ali Abdurrâzık, Hz. Muhammed'in bir devlet kurmasını onun peygamberliğinin kapsamında değerlendirip Peygamber'in hem tebliğ eden hem de tebliğ ettiğini icra eden bir misyonun sahibi olduğunu söyleyenlerin bu düşüncelerini kabul etmede tereddüd eder. O, tebliğ ettiğini icra edip uygulama işlerinin peygamberliğin özünden olmadığına inanır.

Hz. Peygamber'in ilâhî mesajı hem tebliğ etmesini hem de uygulamasını peygamberliğin özünden kaynaklanmadığı düşüncesini dile getiren Abdurrâzık, ortada cevaplamayı bekleyen soruların olduğunu ve bunların cevaplandırılması gerektiğini dile getirir. Ona göre cevaplandırılması gereken sorular şunlardır: "Eğer Rasûlullah, siyâsî bir devlet kurma girişiminde bulunduysa neden bu devlet, sıradan herhangi bir devletin sahip olması gereken temellerden ve hâkimiyet esaslarından yoksun kalmıştır? Peygamberin, vâli ve kâdıları tayin etmede izlediği yöntemin ne olduğu neden bilinmiyor? Neden yönetiminde bulunan insanlara yönetim esasları ve şûrâ ilkeleri hakkında bilgi vermemiş ve neden kendi zamanındaki yönetim sisteminin mâhiyeti hakkında âlimleri hayret ve tereddüd içinde bırakmıştır?" Bütün bu sorulara cevap bekleyen Ali Abdurrâzık'a göre, Hz Muhammed'in yeni bir dine davet ederek yeni bir devlet kurduğuna inanan ve bu inançlarında ısrar edenler, Hz. Muhammed'in kurduğu

57. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 67.
58. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 68.

devletin hâkimler hâkimi olan Allah'tan gelen vahiy yoluyla temellerinin atıldığı, işlerinin idare edilip düzene sokulduğunu ileri sürmektedirler.[59]

Risâletin Dinî ve Siyasî Misyonu

Hz. Muhammed'in risâlet görevinin yanı sıra siyasî bir devlet kurup başına geçme misyonuna da sahip olduğu hususunu dile getiren geleneksel anlayışı kabul etmeyen Ali Abdurrâzık, bu anlayışı savunan âlimlerin tatmin edici bir izah yapamadıklarını belirtir. Ona göre peygamberliğin sadece dini teblîğ etme misyonu vardır ve siyasal boyut risâletin özüne ilişkin bir husus değildir ve artık bu hususta şunları kabul etmekten başka çıkar bir yol görünmemektedir. "Hz. Muhammed, yalnızca dine davet eden bir elçidir. Onun bu daveti hükümdarlık arzusundan ve devlet kurma isteğinden tamâmen uzaktır. Hz. Peygamber'in herhangi bir devleti ve hükûmeti bulunmamaktadır, ayrıca siyasal anlamda herhangi bir yönetim peşinde de olmamıştır. Kısaca o, kendisinden önce gelip geçen diğer Peygamberler gibi bir Peygamberdir ve ne bir kral, ne bir devlet kurucusu ne de hükümdarlığa çağıran birisidir."[60] Abdurrâzık, bu düşüncelerin daha önceden dile getirilmediği için Müslümanlar tarafından garip karşılanacağını, ancak buna rağmen bu önemli husus üzerinde durulması gerektiğini söyler. O, Hz. Peygamber'in kendi kavmi içinde bir nevî liderliğinin olduğunu kabul eder. Ancak bu liderlik, hükümdarların liderliği ve halk üzerindeki otoritesi gibi değildir. Peygamberlik misyonundan kaynaklanan liderlik ile hükümdarlıktan kaynaklanan liderliğin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Abdurrâzık, peygamberlik vasfının gerekli kıldığı bir liderliğin varlığını bu şekilde kabul ettikten sonra bunun gerekçelerini şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır.[61]

a. Gerçek dinî bir daveti insanlara ulaştıracak olan Peygamber'in her şeyden önce sezgisel bir olgunluğa sahip olması gerekir. Bedeninde ve diğer duyu organlarında bir kusur veya eksiklik bulunmamalıdır. Ayrıca Peygamber'in bir lider olarak çevresindeki insanları etkileyen bir karizmaya sahip olması gereklidir. Vahye muhatap olma vasfından dolayı da manevî olgunluğa ermiştir.

b. Peygamberlik, Peygamber olan kişinin kendi kavmi içinde erdemli ve değerli yönlerinin bulunmasını gerekli kılar. Bu da onların toplumsal bir statüye sahip olduklarını gösterir.

---

59. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 70-71.
60. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 77-78.
61. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 78-80.

c. Peygamberin, sözünün dinlenmesi ve davetine icabet edilmesi için gerekli olan bir güce sahip olması gerekir. Bu güç, onların insanlar arasından sözü dinlenen bir konumda olmalarını sağlar. Allah, Peygamberleri, sözleri dinlenip getirdikleri kabul görsün diye göndermiştir. "*Biz hiçbir elçiyi, Allah'ın izniyle itâat edilmekten başka bir amaçla göndermedik.*"[62] Allah, ilâhî mesajın insanlar arasında kaybolup gitmesini ve gönderdiği Peygamberlere sırt dönülmesini istemez. "*Elbette biz elçilerimize ve inananlara hem dünya hayatında hem de şâhitliğin yapılacağı günde yardım ederiz. O gün zâlimlere mâzeretleri fayda vermez. Onlar için lânet ve kötü bir yurt vardır.*"[63]

d. Peygamberin, yöneticilerin yönetilenler, babanın oğul üzerindeki otoritelerinden daha geniş bir otoriteye sahip olmasını gerektirir. Peygamberler, hükümdarların yaptığı gibi toplumun siyasetiyle ilgilenebilirler. Ancak yalnızca Peygamberlerin yapacağı bir görev vardır ki, o da risâleti insanlara tebliğ etmektir. Peygamberler, toplumun görünen siyasetiyle ilgilendikleri gibi onların kalplerine giden gönüllerini fetheden yolları da açarlar. Bunu yalnızca Peygamberler yapabilir. Onlar bu yönüyle beden-ruh dengesini kurar, zâhir ve bâtını gözetir, yer ve gökle olan bağımızı sağlar; kısaca dünya ve âhiret siyasetini ellerinde bulundurarak görevlerini yerine getirirler. Peygamberler, her insanla ilişki kurup onu gözetme ve işlerini düzene koyma hakkına sahiptir.

e. Hz. Peygamber'in risâleti, birçok açıdan diğer Peygamberlerin risâletinden farklıdır. Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu din, bütün insanları kuşatan ve muhatap alan bir özelliğe sahiptir. Dinin kemâle ermesi, nimetin tamamlanması, fitnenin ortadan kalkarak dinin Allah'a has kılınması gibi hususlar, Hz. Muhammed'in insan tabiatının sahip olabileceği ve diğer Peygamberlere bahşedilen manevî gücün ve olgunluğun en yüksek zirvesinde olmasını gerekli kılmıştır. "*Allah'ın sana lütuf ve acıması olmasaydı, onlardan bir gurup seni saptırmaya yeltenmişti. Onlar yalnızca kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah, sana Kitab'ı ve hikmeti indirdi ve bilmediklerini öğretti. Allah'ın sana olan lütfü gerçekten de büyük bir lütuftur.*"[64]

İşte bütün bu sebeplerden dolayı Hz. Muhammed'in sahip olduğu otorite genel bir otorite olup, bütün Müslümanlar arasında sözü dinlenen ve hükmü kabul edilen bir konuma sahipti. Herhangi bir otoritenin sahip olduğu bütün yetkiler peygamberliğin genel otoritesi içinde ifadesini buluyordu. Al-

62. 4/Nisâ, 64.
63. 40/Mü'min, 51-52.
64. 4/Nisâ, 113.

lah'tan gelen vahyi insanlara tebliğ etmekle mükellef olan Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu güç, yalnızca peygamberlere bahşedilmiş ilâhî temele dayalı bir otoritedir ve herhangi bir hükümdarlığın kuvvet ve otoritesiyle kıyaslanamaz. Bu da Allah'a davet ve mesajı insanlara tebliğ etme anlamında bir önderliktir, siyasî bir liderlik değildir. Hz. Peygamber'in kendi kavmi üzerindeki otoritesi kaynağını gönüllerden alan manevî bir otoritedir. Oysa bir hükümdarın sahip bulunduğu otorite maddî bir otoritedir. Bu otoritelerden birincisi insanları, Allah'ın hidâyetine çağırmayı hedeflerken, ikincisi dünya işlerini idare etme ve yalnızca dünyaya yönelik bir imarı sağlamayı amaçlar. Birincisi dindir ve Allah içindir; ikincisi dünyadır ve insanlar içindir. Biri dinî liderlik diğeri de siyasî liderliktir ve ikisinin arasında mahiyet bakımından çok büyük bir fark vardır.[65]

Ali Abdurrâzık, insanlar üzerinde etkin olan otorite ve yetkiyi dinî ve siyasî olarak ikiye ayırıp birincisinin Peygamberlere, ikincisinin de hükümdarlara ait olduğunu bu şekilde belirttikten sonra, bu iki alan için kullanılan bazı kavramların doğru şekilde ele alınmadığını belirtir. "Melik", "sultan", "hâkim", "emir", "halife", "devlet", "memleket", "hükûmet" ve "hilâfet" gibi kavramların bazen eş anlamlı bazen de zıt anlamlı kullanıldıkları için birçok durumda farklı anlayış ve fikirler ortaya çıkmıştır.

Abdurrâzık, Hz. Muhammed'in hükümdar olup olmadığı sorusuyla, onun risâlet sıfatının yanı sıra başka bir sıfatının da bulunup bulunmadığı hususunu kasteder. Yani Hz. Muhammed'in gerçekten de siyasal bir birlik oluşturup oluşturmadığı konusu önemli bir husustur. Abdurrâzık halife, sultan, emir veya başka isimlerle anılan hükümdar kelimesini siyaset bilimcilerin hükûmet, devlet ve saltanat gibi kavramlarla niteledikleri "siyasal bir birliğe sahip olan bir topluma hükmetmek"[66] anlamında kullanır. İslâm, dinî birliği hedeflemiş ve Müslümanları tek bir cemaat olarak bu birliği sağlamaya çağırmıştır. Bu birlik-beraberlik Hz. Peygamber'in vefatından önce sağlanmıştı ve Hz. Muhammed, dinî birlik ve beraberliği sağlamış olan Müslümanların tek imamı konumunda olup ona herhangi bir muhalefette bulunulmamıştır.

İşte Hz. Peygamber'in bu misyonundan hareketle sağlanan dinî birliğin devlet, Peygamber'in bu hususdaki otoritesinin hükümdarlık veya hilâfet, Hz. Muhammed'in de hükümdar, sultan veya halife olarak kabul edilmesi Ali Abdurrâzık için bir anlam ifade etmez. Onun için önemli olan, Hz. Peygamber'in kendi kavmi içinde sahip olduğu liderliğin nebevî mi, yoksa siyasî mi olduğu hususudur. Ona göre Kur'an, Hz. Muhammed'in siyasal anlamdaki bir otoriteyle ilgisinin bulunmadığını ve onun görevinin yalnızca dini tebliğ etmek olduğu-

65. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 82.
66. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 82.

nu açık bir şekilde ortaya koyar.[67] Ona göre Kur'an, Hz. Muhammed'in insanlara baskı uygulamasını ve insanlar arasında vâsi, vekil, zorlayan ve tahakküm eden bir kişilik olmasını engellemektedir. İnsanlar arasında güç ve tahakküm sahibi olmayan birinin hükümdar olması mümkün değildir. Çünkü insanların tamamına hükmetmek, zora başvurmak ve sınırsız bir güce sahip olma arzusu hükümdarlığın gereklerindendir. "Ümmet üzerinde vekâlet etme yetkisine sahip olmayan aynı zamanda hükümdar da değildir."[68] Çünkü Allah, "*Muhammed, içinizden herhangi birinin babası değildir, Allah'ın elçisi ve Peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilendir.*"[69] buyurmaktadır.

Kur'an'da Hz. Muhammed'in risâlet görevinin yanı sıra riâset misyonuna da sahip olduğu düşüncesinin hiçbir dayanağının bulunmadığını, bazı âyetlerden hareketle dile getiren Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in siyasal anlamdaki bir otoriteye sahip olduğu düşüncesinin hadislerden de delil bulamadığını, aksine hadislerin bu düşüncenin aleyhinde bilgiler verdiğini belirtir ve şu olayı aktarır: "Hz. Peygamber'in yanına problemini arz etmek için bir kişi gelmişti. Bu kişi Peygamber'in önünde durduğunda birdenbire titremeye başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Rahat ol, ben ne bir hükümdar ne de bir zorbayım. Ben Mekke'den Kureyş soyuna mensup kuru ekmek yiyen bir kadının oğluyum.' dedi." [70]

Dinî Birlik ve Siyasî Çoğulculuk

İslâm dini, evrensel bir din olarak kadın-erkek, Arap-Acem, Doğu-Batı, zengin-fakir ayrımı yapmadan bütün insanları muhatap almakta ve bunlar arasında dinî bir birlik oluşturmayı hedeflemektedir. Bu açıdan bakıldığında dinin hedefleriyle siyasetin hedefleri arasında belirgin bir fark vardır. Siyasal içerikli bir mesaj farklı siyasal taleplere sahip insanların tamamını aynı çatı altında birleştiremezken din, farklı siyasal talepleri ve anlayışları olan bu insanları birlik-beraberlik içinde aynı çatı altında buluşturabilir. Hz. Peygamber öncesi Arap toplumunda da birbirinden farklı siyasal anlayış ve oluşumlar bulunmaktaydı. Bazı kabîleler Roma İmparatorluğu'nun siyasal çatısı altında bulunurken bazıları da bağımsız bir siyasî oluşum olarak varlığını sürdürüyordu. Dolayısıy-

---

67. Ali Abdurrâzık, bu görüşüne delil olarak bir kısmının meallerini daha önce verdiğimiz 4/Nisâ, 80; 6/En'âm, 66,107; 10/Yûnus, 97; 17/İsrâ, 45; 25/Furkân, 43; 39/Zümer, 41; 42/Şûrâ, 48; 50/Kâf, 45; 88/Gâşiye, 21,22 âyetlerini gösterir. Bkz. *a.g.e.* s. 84.
68. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 85.
69. 33/Ahzâb, 40.
70. Ahmed b. Zînî Dahlan, *e's-Sîretu'n-Nebeviyye,* Halep-1945, I, s. 97.

la; "Arap toplulukları arasında hükûmet şekli, idare tarzı, ahlâk ve gelenekler, ekonomi ve mâlî hayat açısından büyük farklar bulunmaktaydı."[71]

İşte farklı siyasal ve sosyal yapılanmalar içinde bulunan bu Arap kabîleleri, Hz. Peygamber zamanında bir araya gelmiş, Peygamber'in liderliği altında tek bir topluluk olarak İslâm dinini kabul etmiştir. Ancak "Hz. Peygamber Dönemi'nde kurulan bu Arap birliği hiçbir şekilde siyâsî bir birlik değildi. Bu birlik aynı zamanda ne bir devlet ne de bir hükûmetti. Siyâsetten tamâmen uzak kalarak yalnızca dinî bir birlik şeklinde devam etmiştir. Dolayısıyla bu birlik, devlet ve hükûmet birliği değil, din ve iman birliğiydi."[72] Hz. Peygamber'in Arap toplumu içinde gerçekleştirdiği birliğin dinî bir birlik olduğu ve bunun uzaktan yakından siyasetle bir ilgisinin bulunmadığını dile getiren Ali Abdurrâzık'a göre; Hz. Muhammed'in hayatı bu düşüncenin en somut delilidir. Çünkü o, dağınık hâlde yaşayan kabîlelerin siyasetine karışmamış, aralarında hüküm süren yönetim şekillerini değiştirmeye yeltenmemiş, herhangi bir kabîlenin idarî veya adlî teşkilâtına ve bunların kendi aralarında var olan sosyo-ekonomik bağlara müdahale etmemiş, herhangi bir valiyi görevden almamış, herhangi bir kadı atamamış ve bu toplulukların tarım, ticaret ve sanayiini ilgilendiren herhangi bir düzenlemede bulunmamıştır. Dünya hayatını ilgilendiren işlerin tamamını onların inisiyatifine bırakarak, 'Siz bunları daha iyi bilirsiniz.' demiştir. Her topluluk sosyal ve siyasal yapılanmasını kendi iradesi doğrultusunda sağlıyordu ve bu topluluklar arasındaki yegâne birleştirici bağ, İslâm birliği bağıydı.[73]

Ancak "Hz. Muhammed'in hem Araplar hem de Arap olmayanlar için getirmiş olduğu ahlâkî ve hukûkî esaslar, bu toplulukların hayatlarında etkili bir değişime yol açmış ve bunun neticesinde dağınık guruplar hâlinde yaşayan Araplar bir araya gelerek siyasal bir oluşuma gitmiş ve Hz. Peygamber'in liderliğini yaptığı bir devlet şeklinde ortaya çıkmıştır."[74] şeklindeki bir itirazla karşılaşabileceğini söyleyen Ali Abdurrâzık, kesin bir dille şu görüşünü tekrarlar: "İslâm'ın getirdiği ve Peygamber'in uyguladığı bütün kural ve esasların siyasal yönetim biçimiyle ve modern devlet teşkîlâtıyla hiçbir ilgisi yoktur. Hatta bütün bu uygulamalar bir araya getirilse bunların, modern devlet için gerekli olan siyâsî ve hukûkî esasların çok azını oluşturduğu görülür."[75]

Abdurrâzık'a göre dinin getirmiş olduğu kural ve esaslar, insanların dinî saadetlerini ilgilendirir, insanların bundan dinî veya siyasî çıkar elde etmeleri

71. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 99.
72. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 99.
73. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 99-100.
74. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 100.
75. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 100.

ne Peygamber'i ne de dini ilgilendiren bir durumdur. Araplar İslâm dinini kabul etme hususunda belirli ölçüde birlik sağlamalarına rağmen siyasî, sosyal ve ekonomik birçok hususta birbirleriyle farklı uygulamalar içinde bulunuyorlardı. Hatta Arap kabîleleri farklı devletçikler hâlinde yaşıyordu denilebilir. Çünkü Araplar, Peygamber'in vefatından hemen sonra dinî açıdan bir birlik içinde olmalarına rağmen, siyasal olarak küçük bir devlet niteliği taşıyan farklı kitleler hâlinde yaşamlarını sürdürüyorlardı.

Ali Abdurrâzık, İslâm'ın ilk dönemlerinin tarihçiler tarafından idealize edilip kusursuzmuş gibi anlatılmasının Araplar arasında görülen sosyal ve siyasal farklılıkları göz ardı ettiğini vurgulamaktadır. Araplar arasındaki soğukluk ve çatışma İslâm dini sayesinde yok olmuş, ancak siyasî farklılık ve görüş ayrılığı tamamen son bulmamıştır. Ancak bu siyasî farklılık ve görüş ayrılığı Abdurrâzık'a göre normaldir. Çünkü Arapların kendi aralarında sağlamış oldukları birlik siyasî bir birlik değil, dinî bir birlikti. Dolayısıyla da; Hz. Peygamber'in liderliği, siyasî bir liderlik olmayıp dinî bir liderliktir. Arapların da Hz. Peygamber'e itaat etmeleri hükûmet ve saltanat temelli bir siyasî itaat olmayıp iman ve inanç temelli bir dinî itaatti. Arapların, Peygamber'in etrafında bir araya gelmeleri yalnızca Allah için olup, ilâhî vahyi dinlemeyi, dinî emir ve yasakları kabul etmeyi hedeflemekteydi. "Muhammed b. Abdullah b. Abdulmuttâlib'in sahip olduğu liderlik kişiliğinden ve soyundan değil, Peygamberliğinden kaynaklanıyordu."[76]

Ali Abdurrâzık, Peygamber'in vefatından sonra sahâbe arasında başlayan tartışmalara girmeden, sonuçlar üzerinde durur. Ona göre Şîîlerin öne sürdüğü, 'Peygamber'in kendisinden sonra Ali'yi tayin ettiği' iddiası tamamen asılsızdır ve hiçbir ilmî değeri yoktur. Aynı şekilde Ebû Bekir'in açık bir nassla Peygamber tarafından halife tayin edildiğini ileri süren görüşü de benimsemeyen Abdurrâzık, bu iddianın delillerden yoksun olduğunu ve Ebû Bekir'e biat konusunda sahâbe arasında ihtilaf çıktığını ve bazı sahâbelerin ona biat etmekten kaçındıklarını belirtir. Hz. Muhammed, ilâhî risâleti eksiksiz bir şekilde yerine getirmiş ve dinin bütün esaslarını ümmetine açıklamıştır. Eğer Hz. Muhammed'in hedefleri arasında devlet kurma görevi olsaydı bunu mutlaka gerçekleştirirdi ve Müslümanları karşı karşıya getirecek bir ihtilaf içinde bırakmazdı. Dolayısıyla; "Hz. Muhammed, kendisinden sonraki hilâfet hususunu açıklığa kavuşturmuştur düşüncesi asılsızdır. Asıl olan Peygamber'in kendisinden sonraki hükûmet işleriyle ilgili olarak hiçbir şey söylemediği ve bu hususta Müslümanların kendisine başvurabilecekleri herhangi bir kural getirmediği konusudur."[77]

---

76. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 103.
77. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 105.

Hz. Peygamber Sonrası Siyasî Liderlik

Abdurrâzık'a göre; Hz. Muhammed'in sahip olduğu liderlik, peygamberlik yoluyla gelen ve peygamberliğin son bulmasıyla da sona eren bir liderliktir. Hiç kimse peygamberlik hususunda ona halef olamayacağı gibi, peygamberliğin doğası gereği, sahip olduğu liderlik konusunda da ona halef olamaz ve bu konuda hiç kimseye yetki tanınmamıştır. "Hz. Peygamber'den sonra dinî liderliğin olmayışı çok doğaldır. Bundan sonra ortaya çıkan liderlik yepyeni bir liderlik türü olup ne peygamberlikle ilgisi vardır ne de din üzere kuruludur. Dolayısıyla yeni bir tür olarak ortaya çıkan bu liderlik, dinî olmayan bir liderliktir."[78] Ali Abdurrâzık, insanlar üzerinde otorite sahibi olan liderliği dinî ve siyasî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan liderliğin din üzere kurulu olmadığını ve dinle özdeşleştirilmediğini dile getirmektedir. Ona göre; Araplar Peygamber'in vefatından sonra kendi siyasî yapılarını belirlemek için karşılıklı görüş alışverişinde bulunmuşlar ve devletlerini Hz. Peygamber'den devraldıkları dinî birlik üzere ikâme etmede bir sakınca görmemişler; kuracakları devlet hakkında birbirleriyle tartışırken emir, emirlik, vezir, vezirlik, güç, kılıç, servet, sayı çokluğu ve soy üstünlüğü gibi hususları dile getirmişlerdir. Bütün bunlar da sahâbenin hükûmet ve devlet konusunda birbirleriyle tartıştıklarını gösterir. "İşte bunun bir sonucu olarak Muhâcir ile Ensâr ve sahâbenin diğer ileri gelenleri arasında tartışma baş gösterdi. Ardından Ebû Bekir'e bîat edildi ve Ebû Bekir, Müslümanların ilk hükümdarı unvânını aldı."[79] Hz. Ebû Bekir'e yapılan biat siyasal içerikli bir biatti ve bugünkü devlet ve hükûmetlerin temellerini oluşturan güç ve kılıç gibi unsurlar, aynı zamanda o günün devlet yapısını teşkil eden unsurlardı.

Ali Abdurrâzık, Hz. Ebû Bekir önderliğinde kurulan bu devletin bir Arap devleti ve Arap yönetim tarzı olduğunu, oysa İslâm dininin bütün insanlığın dini olduğunu söyler. Bu devlet, dinî davet temeli üzerine kurulan bir Arap Devleti'dir. Bu devletin sloganı İslâm davetini gerçekleştirmek ve himaye etmekti ve bu davet hususunda çok önemli katkılar sağlamıştır, İslâm'ın gelişip yayılmasında inkâr edilmez bir etkiye sahiptir. Ancak bütün bunlara rağmen bu devlet, Arapların otoritesini sağlayan, onların menfaatlerini koruyan, yeryüzünün değişik bölgelerinde onların hâkimiyetini oluşturan bir Arap Devleti olmaktan çıkarmaz.[80]

Benî Saîde sakîfesinde yaşanan tartışmalar ve Ebû Bekir'in halife olarak seçilmesine bazı sahâbenin biat etmeyişi[81] gibi hususlar göstermektedir ki, sahâbe,

78. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 107.
79. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 109.
80. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 109.
81. Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, III, s. 197.

iktidarla ilgili olan bu olayları dinî temelli olmaktan çok dünyevî ve siyasî temellere dayanan bir zeminde ele almıştır. Sahâbe, bu tutumuyla dünyayı ilgilendiren bir hususla karşı karşıya olduklarının bilinci içinde hareket ettiklerini biliyorlardı. Dolayısıyla; böyle bir konuda Ebû Bekir'e muhalefet etmelerinin imanlarını sarsmadığını ve dine karşı bir tutum içinde bulunmadıklarının farkındaydılar. Bütün bunlara rağmen Ebû Bekir ve yönetiminin Müslümanlar tarafından din temelli bir zeminde algılanışının sebebini Ali Abdurrâzık şu şekilde açıklar: "O gün ortaya çıkan birçok sebep Ebû Bekir'in yönetimine din rengini vermiştir. Bazı insanlar, bunun Peygamber'e vekâlet eden dinî bir makâm olduğunu düşündü. Ardından Müslümanların yönetim işi din temelinde ele alınarak Peygamber'e vekâlet şeklinde algılandı. Müslümanlar arasında bu iddiânın doğmasını sağlayan en önemli gerekçe ise Ebû Bekir'in Rasûlullah'ın halifesi unvânıyla isimlendirilmesidir."[82]

Nübüvvet ile imâmet arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu hususu tarihî açıdan ele alınırken Ebû Bekir'in halife seçilmesi ve Peygamber sonrası Müslümanların ilk lideri olması gibi konular büyük bir önem kazanmaktadır. Bu hususu göz önünde bulunduran Ali Abdurrâzık, Ebû Bekir Dönemi'ni, Halifetu Rasûlillah unvânı ekseninde sorgular. Halife ve hilâfet kavramlarının dinî-siyasî temellerinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu iki kavramın siyaset geleneğindeki ilk kullanımı olan Allah Rasûlünün halifesi unvânının niçin ve hangi içerikle kullanıldığına açıklık getirmeye çalışan Ali Abdurrâzık şu ihtimaller üzerinde durur:

a. Hz. Peygamber, dağınık şekillerde yaşayan Arap kabîlelerini[83] bir araya toplayarak onlara liderlik yapmıştır. Hz. Ebû Bekir, ondan sonra gelip Arapların yönetimine geçerek, onları siyasal anlamda tek çatı altında topladığı zaman, onun için "Halifetu Rasûlillah" ifadesi kullanılmıştır. Ayrıca ona yalnızca "halife" de denilebilir. Ancak bu hilâfet sadece siyasî-dünyevî içerikli bir hilâfettir ve Peygamber'in dinî misyonunu içeren hilâfetle hiçbir ilgisi yoktur.

b. 'Halifetu Rasûlillah' unvânı etkileyici ve cezbedici bir anlama sahiptir. Câhiliyeden henüz kurtulmuş bir toplumu dış tahrik ve telkinlerden korumak ve birlik içinde tutarak yeni yeni vücut bulmuş bir devletin çatısı altında yaşatmayı kendisine hedef edinen Ebû Bekir'in bu unvânı kullanması çok doğaldır. Çünkü bu unvân Rasûlullah'ı görmüş, getirdiği dini kabul ederek onunla beraber olmuş insanlar üzerinde duygusal bir

82. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 111.

83. İslâm öncesi Arap toplumunun sosyal ve siyasal yapı ile İslâm'la beraber ulaştığı durum hakkındaki bir analiz için bkz. Mustafâ Alemuddîn, *el-Müctemau'l-İslâmî fî Merhâleti't-Tekvîn*, Beyrut-1992, s. 11-19.

etki oluşturacak ve bu insanlar, Ebû Bekir'in yönetimini kabul edip ona itaat etmede zorlanmayacaklardı.

c. Bazıları, Ebû Bekir'in Rasûlullah'a halef oluşunu dinî misyon niteliği taşıyan bir hilâfet olarak algılamışlar ve 'Ebû Bekir, Muhammed'in halifesidir, Muhammed de Allah'ın halifesidir, dolayısıyla; Ebû Bekir aynı zamanda Allah'ın halifesi sayılır.' demişledir. Ancak bu iddianın yanlış olduğunu gösteren en somut delil, böyle bir unvânı açık bir şekilde reddeden Ebû Bekir'in, 'Ben Allah'ın halifesi değilim, ancak ben Allah Rasûlünün halifesiyim.' sözüdür. Bazı Araplar ve Müslümanlar, Ebû Bekir'in yönetimine itaat etmeyi, aynen Hz. Peygamber'e yapılan itaat gibi din temelli bir itaate dönüştürmek için bu unvânı kullanmışlardır. İşte bundan dolayı da Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkış, dine karşı çıkış şeklinde yorumlanmış ve dinden irtidâd etmek olarak kabul edilmiştir.

Ali Abdurrâzık, Ebû Bekir Dönemi'nde ortaya çıkan ve Ridde Savaşları olarak isimlendirilen olayları da siyaset bağlamında değerlendirir. "Gerçek şu ki; onların tamâmı Allah ve Rasûlünü inkâr eden mürtedler değildi. Onlardan bazıları Müslüman olarak kalmış, fakat dinî açıdan hiçbir sakınca görmedikleri herhangi bir sebepten dolayı Ebû Bekir liderliğindeki birliğe dâhil olmayı kabul etmemiştir. Bunlar kesinlikle mürted değildir ve bunlara karşı verilen savaş da din adına verilmiş bir savaş olamaz. Eğer onlarla savaşmak zorunluysa bu, Arap birliğini savunmak ve devleti sağlamlaştırmak gibi gerekçelere dayanan bir savaştır."[84] Abdurrâzık'a göre zekât, meşrû kabul edilen siyasî bir otoriteye verilir. Ebû Bekir'in kendileriyle savaştığı insanlardan bir kısmı, Ebû Bekir'in siyasal otoritesine boyun eğmeyi kabul etmedikleri için ona zekât vermeyi reddetmişlerdir. Bu tavır, onların dini reddettikleri anlamına gelmez. Kaldı ki; bu olaylardan daha önce Ali b. Ebî Tâlib, Sa'd b. Ubâde gibi sahâbeler, Müslümanlardan biat alan Ebû Bekir'e biat etmeyi kabul etmemişler ve bu tavırlarından dolayı da mürted muamelesi görmemişlerdir.[85]

Ali Abdurrâzık, İslâm ile siyasetin birbirinden bağımsız olduğunu ortaya koymak için hem Hz. Peygamber Dönemi hem de sonraki halifeler dönemini bu şekilde analiz ettiğinden dolayı; kimilerince 'İslâmî liberalizm'[86] akımının öncüsü olarak kabul edilirken kimilerince de emperyalist ülkelerin, Osmanlı Hilâfeti'ne yönelik başlattığı faaliyetlere hizmet eden bir 'siyasî propaganda'nın[87] sözcülüğüyle suçlamıştır.

---

84. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, s. 115.
85. Abdurrâzık, *a.g.e.* s. 115.
86. , Leonard Binder, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri-1996, s. 203.
87. Muhammed Ziyâuddîn Reyyis, *en-Nazariyyâtu's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye*, Kahire-1976, s. 7-8.

KAYNAKÇA

Ali Abdurrâzık, *el-İcmâ' fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Mısır-1947

———, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, Tunus-1999

Aşmavî, Muhammed Saîd, *el-İslâmu's-Siyâsî*, Kâhire-1996

Avva, Muhammed Selim, *Fi'n-Nizâmi's-Siyâsiyye Li'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Kâhire-1989

Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyâset*, çev. Özkan Gözel, İst.-1999

Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, çev. Yûsuf Kaplan, Kayseri-1996.

Cranston, Maurice, *Batı Düşüncesinde Siyâset Felsefeleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, İst.- 2000

Dahlan, Ahmed b. Zînî, *e's-Siretu'n-Nebeviyye,* Halep-1945, I

e'd-Devletu'l-İslâmiyye (Nizâmuhâ ve Umâlâtuhâ), thk., Abdurrahman Hasan Mahmud, Faruk Hamid Bedr, Kâhire-1990

Feyyumî, Muhammed İbrâhim, *Mun'atafatu'l-Hilâfe fî Tarihi'l-İslâmi's-Siyâsî*, Kâhire-1998.

Hatib, Muhammed Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde ile's-SevreHükmu Hey'eti Kibari'l-Ulemâ fî Kitâbi'l-İslâm ve Usûlu'l-Hükm*, el-Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhâ, Kâhire-1344

İbn-i Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bekr Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvahid Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, XX

Kâmil, *el-Islâh ve'n-Nahda*, Suriye-1992.

Reşid Rızâ Muhammed, *el-Hilâfe*, Kâhire- 1988.

Reyyis, Muhammed Ziyâuddîn, *e'n-Nazariyyâtu's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye*, Kâhire-1976.

Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, III

Tahtavî, Rufaa Râfi, *Nihâyetu'l-İ'câz fî Sîreti Sâkini'l-Hicâz*, Mısır-ty.

Umarâ, Muhammed, *el-İslâm ve's-Sevre*, Kâhire-1988

ORD. PROF. DR. MEHMET FUAD KÖPRÜLÜ HAYATI, ESERLERİ VE TARİHÇİLİĞİ*

M. Hanefi Palabıyık**

GİRİŞ

Cumhuriyet öncesi tarihimizde Türkleri ve Türkiye'yi anlatan kitapların sayısı şüphesiz az olmuştur. Bu azlık, tarihte çok aktif olan ve birçok coğrafyada iz bırakan bir millet için şaşılacak orandadır. Bu, Türklerin yazıya geçmeye değecek ve yetecek oranda tarihte etkili olmamalarından dolayı olmadığı gibi, tarih yazacak insanlar yetiştirmemiş bulunmamalarından dolayı da değildir. Bununla, tarih kitaplarında Türklere ve Türk ülkelerine hiç yer verilmemiş olduğunu söylemek de istemiyoruz. Kanaatimizce bu azlığın sebebi hususunda sayılabilecek birçok nedenden bahsedilebilir: Birincisi hanedan adlarına göre yazılan tarihçilik, bizim tarih yazıcılığımızda da esastır. Bu nedenle Türklerden bahis veya "Türkler" başlığı yerine Türk devletlerine atıflar ve ayrılmış bölümler vardır. Meselâ; Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular vs. gibi. Tabiî ki, bunların Türk olduğu tasdik edilmekle beraber başlık, bölüm ve kitap isimlerinde milleti ve milliyeti ifade eden cümlelere genelde rastlanmamaktadır. İkincisi ise, tarihte kurulan Müslüman-Türk devletlerinin halifeye tâbî, onunla birlikte mevcut ve kişilikli algılanmasından dolayı, Türklere "Halifelerin Tarihleri" içerisinde, yani "İslâm ümmetinin bir parçası" olarak yer vermişlerdir. Üçün-

---

* Bu çalışma bir takım değişikliklerle, "Ord. Prof. Dr. Mehmet Fuad Köprülü İlmî Hayatı ve Tarihçiliği, (2. baskı, AKÇAĞ Yay., Ankara, 2005)" adlı eserimden alınmıştır.

** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi. [e-posta: hanefim@yahoo.com]

cüsü, henüz günümüzde olduğu şekliyle "Millî Devlet, Milliyet ve Milliyetçilik" duygusundan yoksunluktur. Ayrıca yazılan eserler doğrultusunda bir milletin tarihini anlatma yerine anlatılanlar daha çok vak'anüvisler tarafından kaleme alınmış veya başkalarınca aynı tarzda yazılmış kronolojik bölge veya bir hanedanın bir döneminin tarihidir.

Türklerin tam bir tarihini yazmak veya "Tarihte Türkler"i ortaya koymak ve bunu yapacak zihinlerin varlığı, dünyanın çoğu yerinde olduğu gibi, Türklerde de Fransız İhtilali'nden ve 'Millî Duygu'nun gelişip güçlenmeye başlamasından sonraki dönemde olabilmiştir.

Çok iddialı konuşmuş olmamakla beraber, Meşrûtiyet'e kadar mezkûr tarzda eserlerin kaleme alınmadığını söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Câhız ve İbn-i Hassûl'un eserleri[1] Türkler hakkında olmakla beraber, "Türklerin Tarihi" şeklinde olmadığı gibi, tarihî eser hüviyetinde de değildir. Bu eserlerin kaleme alındığı ortama bakıldığı zaman, böyle eserlerin kaleme alınış sebebi iyi anlaşılmakla birlikte, bu ve daha sonraki dönemlerde de, yukarıda ifade ettiğimiz türden millî tarih diyebileceğimiz eserlerin kaleme alınmaması anlaşılabilir bir durumdadır.

Bırakın daha önceki dönemleri, Meşrûtiyet Dönemi'nde milliyet ve milliyetçilik şuurunun uyunmasından sonra bile, topluma sunulabilecek karakterde hem bilimsel ve çağdaş nitelikli hem de derli toplu bir 'Türk Tarihi'nin yazıldığını göremiyoruz.[2] Böyle eserlerin kaleme alınması çok sonralara kalmış

---

1. el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, Menâkıbu Cundi'l- Hilâfe ve Fezâilu'l- Etrâk, Hilâfet Ordusu'nun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, önsöz ve notlarla çev.: Ramazan Şeşen, TKAE Yay., Ankara, 1988, 2. baskı 108 s.
İbn Hassûl, Ebû'l-'Alâ Muhammed, (v. 450/1048), Tafdîli'l- Etrâk 'alâ Sâiri'l- Ecnâd ve Menakıbu'l- Hazreti'l- Aliyyi's- Sultaniyye. Bu eserin Abbâs el-'Azzâvî tarafından yapılan ilaveli notlar, önsöz, metin ve Türkçe'ye tercümesi için bkz: Şerafettin Yaltkaya, "İbn Hassûl'un Türkler Hakkında Bir Eseri", Belleten, IV/14-15, 1940, s. 235-266 ve Arapça metin 1-51

2. Târih-i Osmanî Encümeni'nin yayınları ile (Târih-i Osmanî Encümeni hakkında bkz. Mahmut Şakiroğlu, "Memleketimizde Toplu Tarih Çalışmaları I-II", Tarih ve Toplum, c. : VI, sayı: 36, Aralık 1986, c. : VII, sayı: 38, Şubat 1987. Köprülü'ye çağdaş olan Şemseddin Günaltay'ın eserlerini istisna edecek olursak, görebildiğimiz kadarıyla, Mustafa Celaleddin Paşa'nın 1869 yılında yayınladığı "Eski ve Yeni Türkler" adlı eseri ile, Şıpka Kahramanı Hüsnü Süleyman Paşa'nın (1838-1892) "Tarih-i Âlem"de (İstanbul, Harp Okulu Basımevi, 1887, Lise 2. Sınıfların Ders Kitabı) Türklük hakkında verdiği bilgiler kabilinden Türkler ve Türk tarihinden bahseden eserlerin sayısının oldukça az olduğunu görmekteyiz. Bu esere, 1875 Paris Coğrafya Kongresi'nde ikinci rütbe madalya verilmiştir. Nejat Kaymaz, "Türkçü Tarih Görüşü", Felsefe Kurumu Seminerleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1977, 438; M. Orhan Bayrak, "Osmanlı Tarihi" Yazarları, Osmanlı Yay., İstanbul, 1982, 111

ve bu ihtiyaç, ancak Cumhuriyet Dönemi'ne ve bilhassa Atatürk'ün teşebbüslerine kadar sürmüştür.

Cumhuriyet'in kurulmasından önce Osmanlı aydınları arasında Milliyetçilik, Türkçülük, İslâmcılık ve Garpçılık cereyanlarının başladığı, bunun sonucunda da, bu anlayışı besleyen ve destekleyen oluşumlarının meydana geldiği ve bu hususta yoğun bir neşriyatın yapıldığı malûmdur. Buna rağmen Batı'yla bir asırdır çok ciddi bir şekilde yüz yüze gelen Türk toplumunun ne gibi bir tavır alacağı ve gidişinin nereye ve nasıl olacağı ilmî bir sûrette ortaya konamamıştır.[3] Bu esnada millet ve devletin geleceği için yapılan neşriyatın sahibi olan nesil ve takipçileri, hem yeni Türk Devleti'nin kurulması ve yaşaması için çalışmışlar ve bunun için –meselâ; Kurtuluş Savaşı'nda- canlarını vermişler hem de savaş sonrası ilan edilen Cumhuriyet'i ve kurulan yeni devleti madden ve manen desteklemişlerdir. Bu kişiler fikrî hayat kadar siyasî hayatta da rol almışlar hatta milletvekilliği ve bakanlık gibi görevlerle de fiilen daha yoğun hizmette bulunmuşlardır. İşte bu kişilerden birisi olan Fuad Köprülü, içinde yaşadığı tarihin hakkını her yönden vermiş, hem etrafındakilere hem de mensubu bulunduğu devlet ve millete gereken borcunu gereğince ödemiştir.

1800'lü yılların sonları ve 1900'lü yılların başlarında uyanan ve ürün vermeye başlayan 'Millî Ruh'u belirleyici ve yönlendirici birçok isim vardır ve bunların başında şüphesiz Ziya Gökalp gelmektedir. Medeniyet davasının hayatî ehemmiyeti karşısında millî ıstırap ve temâyülleri, büyük insanlara mahsus bir ruh sezişi ile anlayan ve duyan Ziya Gökalp, modern sosyolojinin verilerine dayanarak, meseleleri, ana hatları ile de olsa, az çok çözmeye çalışıp, medeniyet ve fikir tarihimizde mümtaz bir mevki işgal etmiştir.[4] Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak" tarzında üç kelime ile ifade edilen fikirleri, tarihî ve içtimaî şart ve imkânlara göre yeterince derinlemesine araştırılmış ilmî temellere dayanmasa bile, devrinde mevcut olan Garpçı ve İslâmcı fikirlere göre daha geniş ve realitelere daha uygun bir görüş ve anlayış ifadesidir.[5] Ziya Gökalp'in daha ziyâde *sezi*ş hâlinde ortaya koyduğu fikirleri, devrin milliyetçi seçkinleri tarafından benimsenmekle beraber, muarızlar tarafından sathî ve keskin tenkidlere hedef olmuş ve o zaman oluşan 'Gökalp Mektebi' bu yüzden hayli sarsılmıştır.[6]

Köprülü'yü daha iyi anlayabilmek için işte bu zamanın ve önceki dönemlerin kültür birikimini ve ilmî faaliyetlerini siyasî gidişatıyla beraber görmenin

---

3. Bugün bile bu meselenin hâlledilmiş ve aşılmış olduğunu ifade etmek maalesef çok zor görünmektedir.
4. Osman Turan, "Mukaddime", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., İstanbul, 1953, VIII
5. Turan, "Mukaddime", VIII
6. Turan, "Mukaddime", IX

doğru olduğuna ve konumuz açısından da bütün bunları, Köprülü'nün eser ve hayatı[7] ile takip etmenin gerekliliğine inanıyoruz.

Gerek Gökalp'in gerekse diğerlerinin yaptığı tartışmalar ve yazdıkları konular, hem önemli, hem aktüel, hem de hiç ele alınmamış konulardı. Bunu gerek hukuk, tarih ve gerekse edebiyat alanlarında çokça görmekteyiz. İşte bu tartışmaların yoğunlaştığı dönemde Gökalp'in tesir ve muhitinde bulunan yeni bir sima, onun kadar şümûllü olmamakla beraber, daha müspet ve daha sağlam bir yol açmak sûretiyle ilim ve medeniyet tarihimizde müstesna bir mevki kazanmış ve böylece, o cepheden Ziya Gökalp'in fikirlerini ilmî esaslar üzerinde yaşatacak imkânlar hazırlamıştır. Bu sima Fuad Köprülü'dür ve o, çalışmalarını da, doğrudan doğruya hâl ve istikbâlden ziyâde Türk milletinin tarihteki medenî ve kültürel faaliyetlerine, bu hususta birçok mühim problemlerin va'z ve hâlline teksif etmek sûretiyle, medeniyet sentezi davamızın bir cephesi için zarurî olan ilmî temelleri atmıştır. Bunu ta o zaman fark eden Ziya Gökalp, eserinde Türkçülüğün tarihini anlatırken Köprülü için: "Fuad Köprülü, Türkoloji sahasında büyük bir bilgin ve âlim oldu. İlmî eserleri ile Türkçülüğü aydınlattı" demiştir.[8]

Köprülü'yü tanımak için daha gerilere gidecek olursak, 1890 yılında doğan Köprülü'nün, kültürlü bir aile içinde olmaktan aldığı faydayla daha üniversite öğrenciliğinden önce kitap ve kütüphâneyle ciddi bir şekilde tanışmış ve hatta dergi çıkarıp şiirler yazmış olduğu görülecektir. Bu döneminde iyi seviyede Farsça ve okuduğunu anlayacak şekilde de Arapça öğrenen Köprülü, üniversite yıllarında da devrinin hemen hemen diğer tüm aydınlar gibi Fransızcayı öğrenir. O, İstanbul Hukuk Fakültesi öğrencisi iken İkinci Meşrûtiyet ilân edilmiştir (1908). Bu fakültedeki hocalarını yetersiz görerek fakülteyi bırakan Köprülü, bir yandan Fransızcasını ilerletirken diğer yandan dünya edebiyatı tarihini ve klasiklerini okumakta ve hatta Türkçeye de çeviriler yapmaktaydı. O, şimdi bir taraftan tamamen basın ve yayının içindeyken diğer taraftan çeşitli liselerde Türkçe ve Edebiyat derslerine giriyordu. Öte yandan 1908'de Türk Derneği'ne, 1911'de de Türk Yurdu Cemiyeti'ne üye olmuş ve Türk Ocağı'nın 'Hars Heyeti'nde görev almıştır.

"Köprülü'nün mesleğine başladığı devirdeki havaya uygun olarak, onun tetkiklerinde daima milliyetçi görüş hâkim olmuştur. Lakin bu hareket mebdei, onu hiçbir zaman ilmin zarurî bir şartı olan objektiflikten ve tarafsızlıktan

---

7. Köprülü'nün biyografisinin yazılmasında en fazla "Orhan F. Köprülü, Fuad Köprülü, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1987, ss. 1-13" adlı eser kullanılmış ve bu ilgili yerlerde dipnot olarak da verilmemiştir.
8. Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, MEB Yay., İstanbul, 1980, 14

uzaklaştırmamış, hadise ve vesikaları zorlamaya sevk etmiş değildir. Bilakis, mutlak sûrette hakikatin sadık bir araştırmacısı olmak vasfı onun eserlerinde her an müşahede edilebilir. Milliyetçi duygularsa, sadece onun büyük Türk tarihinin aydınlanması aşkını tahrik etmiştir."[9] Onun milliyetçilik anlayışının asıl mânâsı, modern telâkkisiyle ve çeşitli cepheleriyle yapılacak objektif tarih tetkiklerinin, millî kültürün kuruluşu ve gelişmesinde haiz olduğu büyük ehemmiyet üzerinde durmasıdır.

Bu sıralarda şiir, edebiyat, sosyoloji ve tenkid yazılarını muhtelif gazetelerde yayınlarken diğer taraftan Fransızcadan tercümeler yapıyordu. Onun 1913'te İstanbul Darülfünûn'u Türk Edebiyatı Tarihi müderrisliğine tayini, kendisinin ilk ilmî makalesi olarak kabul edilebilecek, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" adlı makalesini yayınlamasından sonraya rastlar. Bu makale onun ilim hayatında olduğu gibi, Avrupa ilim ve metodlarının Türkiye'ye nakli bakımından da hususî bir önem taşımakta ve Avrupa medeniyetine girmek isteyen bir memleket için dikkatimizi çekmesi gereken bir mânâ ifade etmektedir.[10] 1914'de kurulan Türk Bilgi Derneği ile 1915'te kurulan Âsâr-ı İslâmiye ve Milliye Tetkik Encümeni genel sekreterliklerini ve yine aynı yıl Milli Tetebbular Mecmuası'nın müdürlüğünü üstlendi.

Yukarıda zikredilen yazısında noksan bırakılan ve müphem kalan kısımları tamamlayıcı çalışmaları, "Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşei ve Tekâmülü" (1915) ile "Türk Edebiyatının Menşei" (1915) adlı makaleleridir. Bunları takip eden daha önemli eseri ise, 1918'de yazıp 1919'da yayımladığı "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı eseri, hem tarih anlayışını hem de döneminin özelliklerini ortaya koymak açısından ve özellikle de, ona uluslararası ününü kazandırması açısından önemlidir. O Ahmet Yesevî ile Yunus Emre'yi birbirine bağlayan Anadolu kökünün Orta Asya'da olduğunu ortaya koymuştur. Edebiyat tarihine getirdiği bu seviyenin aynını, "Anadolu'da İslâmiyet" adlı çalışmasıyla da ortaya koyarak, 'Türk Din Tarihi'nin kurucularından olmuştur.[11]

Gerçekten de Köprülü'nün ilk dönemlerde yazdığı eserler incelendiğinde bu övgüleri hak edeceği çalışmaları arasında şunlar sayılabilir.[12] Kesin olarak ortaya konmamakla beraber, meselâ; onun 1924 yılına kadar yaklaşık 100 yayını vardır ve yayınlarından 10'u tenkidli makale ve 5'i kitap olup, bazıları tarihleri itibariyle şöyledir:

---

9. Turan, "Mukaddime", XIX; Osman Turan, "Türk İlminin Abidesi: Prof. Fuad Köprülü", Türk Kültürü, yıl: IV, sayı: 47, Eylül 1966, 937
10. Turan, "Mukaddime", XIII
11. Halil İnalcık, "Türk İlmi ve M. Fuad Köprülü", Türk Kültürü, yıl: VI, sayı: 65, s. 291
12. 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, "Köprülü İlmi Neşriyatı", Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., İstanbul, 1953

Kitaplar:

1909 Hayat-ı Fikriye, İstanbul

1918 Tevfik Fikret ve Ahlâkı, İstanbul, 40 s.

1918 Nasrettin Hoca Manzum Hikâyeler, İstanbul, 234 s.

1918 Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıfları, İstanbul, 446 s

1923 Türkiye Tarihi I, Anadolu İstilasına Kadar Türkler, İstanbul, 256 s.

Makalelerinin hemen tamamı edebiyat ve edebiyat tarihi üzerine olmakla beraber, millîliği ve Türk tarihinin çeşitli veçhelerini ortaya koyan çalışmalardır:

1913 Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl
Edebiyatımızda Millî His

1914 Türk Şarkıları
Millî Türküler

1915 Mazdeizmin Türk Kavimlerinin İtikatları Üzerindeki Tesiri
Türk Edebiyatının Menşei

1916 Selçuklular Devri'nde Anadolu'da Türk Medeniyeti

1917 Milli Edebiyat
Milli Vezin
Bizde Millî Tarih Yazılabilir mi?

1918 Osmanlı Edebiyatının Başlangıcı
Türk Sanatı Hakkında

1920 Selçukîler Devri'ndeki Anadolu Şairleri
Türk Edebiyatı Tarihi I

1922 Türk Edebiyatının Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Tesiri
Anadolu'da İslâmiyet

1923 XI. Asırda Türk Edebiyatı
Millî Edebiyat Tetkikleri

Bir kısmını buraya aldığımız, millî tarihin birçok cephelerini ortaya koymaya yönelik faaliyetler, tabiî ki, Gökalp'in olduğu gibi Cumhurbaşkanı Atatürk'ün de dikkatini çekmiştir ve o da, 1923'te neşredilen 'Türkiye Tarihi I' adlı eserinden övgüyle söz ederek gönderdiği mektupta şunları söylemiştir:

> Ankara, 6 Aralık 1339 (1923)
> Dârülfünûn Türk Edebiyatı Tarihi Müderrisi Köprülüzâde Mehmed Fuad Ef.'ye.

'Türkiye Tarihi'nizin gönderilen birinci kitabını büyük zevk ve istifade ile okudum. Eser kıymetlidir, mühimdir. Bunu vücuda getirmek için sarf ettiğiniz ve edeceğiniz mesaiyi takdir ediyorum. İhtisasınızın tecellî edecek eserleri millete, cumhuriyete ifa olunabilecek hizmetlerin en kıymetlileri mesabesinde bulunacaktır.

İlim feyzine teşne olanlarla beraber müteakip kitaplarınızın intişarına intizar ederim efendim.

Türkiye Reisicumhuru
Gazi M. Kemal"[13]

Köprülü'nün talebeleri arasında yerini alan Halil İnalcık da, hocasının bu eseri hakkında, "Millî Mücadeleden zaferle çıkmış olan yeni Türkiye'ye sunulan bu eser, o zamana kadar yapılmış incelemelerin açık ve derin bir terkibini vermekteydi." demektedir.[14]

Bu zamana kadarki çalışmalarından dolayı böyle takdir ve övgülere mazhar olan Köprülü, asıl mühim neşriyatını bundan sonra yapmıştır. Avrupa medeniyetinin esasını teşkil eden ilmî zihniyet ve metodların, Türkiye'ye nakil ve tesisindeki hizmetleri hiçbir itiraz kabul etmeyecek kadar açıktır ve Onun 'Türkiyat İlmi'nin kurucusu olduğu ve bu konuda dünya çapında ortaya koydukları son derece takdire şayan kabul edilmiştir.[15]

1924 yılında Atatürk'ün emir ve direktifleri doğrultusunda bakanlar kurulu kararıyla kurulmuş olan Türkiyat Enstitüsü'nün başına getirildi. Aynı yıl sonunda Atatürk, İstanbul'da uluslararası bir Türkoloji Kongresi'nin yapılmasını ve bu işe Köprülü'nün görevlendirilmesini Maarif Vekâletinden istemiş, ancak bu işi yapacak kadronun yetersizliğinden dolayı 1925'de yapılması istenen bu kongre, 1973'de yapılabilmiştir. O, bu sıralarda İlâhiyat Fakültesi'nde "Türk Dini Tarihi" (1925), İstanbul Mülkiye Mektebi'nde "Siyasî Tarih" (1923-1929), Sanayi-i Nefise Mektebi'nde de "Medeniyet Tarihi" (1926-1929) derslerine giriyordu.

Uluslararası kongrelere de katılan Köprülü, ilk olarak 1923'de Paris'te toplanan 'Dinler Tarihi Kongresi'ne, 1925'de Rus İlimler Akademisi'nin 200. kutlama törenlerine ülkemiz adına katılmış ve Sovyet İlimler Akademisi'nin muhabir üyeliğine seçilmiştir. 1926'da Bakü'deki 'Türkiyat Kongresi'ne katılmış, 1927'de de Almanya Heildelberg Üniversitesi tarafından fahri felsefe doktorluğu payesi verilmiştir.

---

13. Sadi Borak, Atatürk'ün Özel Mektupları, Varlık Yay., İstanbul, 1961, 166
14. İnalcık, "Türk İlmi ve M. Fuad Köprülü", 292
15. F. Abdullah Tansel, "Önsöz", Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Yay. Orhan F. Köprülü, Ankara, 1991, DİB Yay., 7. baskı, X

Köprülü'nün ilim âleminde ses getiren yazıları arasında, Türk Medeniyet Tarihi sahasındaki çalışmaları da vardır: 1931'de yayınladığı "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar" adlı makalesi bunlardan biridir. Yine bu sene 'Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası'nı çıkarmaya başlamıştır. 1933'de İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülen Darülfünûn'un Edebiyat Fakültesi Dekanlığına getirilmiştir. 1934'de Sorbonne'da verdiği konferansta, 'Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu' hakkındaki bazı tezleri çürüttü ve yeni görüşler sundu. 1934'de A. Nihat Tarlan'la birlikte İran'a 'Firdevsî'nin 1000. Doğum Yılını Kutlama Törenleri'ne katılmıştır. 1944 'de çıkardığı 'Türk Hukuk Dergisi Mecmuası', onun çıkardığı ilk sayıdan sonra elini çekmesiyle daha çıkmamış olmasına rağmen, İstanbul Üniversitesi iktisat Fakültesi Mecmuası çıkmaya devam etmişi ve ilgili sahada eserler vermiştir.

Atatürk'ün istek ve hedefleri doğrultusunda 1935'de Kars'tan milletvekili seçildi. Yoğun işlerine rağmen İstanbul Üniversitesi'nde Türk Edebiyatı Kürsüsü'nü korumaya devam ederken, yeni kurulmuş olan Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde, 'Orta Zaman Türk Tarihi' ve Siyasal Bilgiler Okulu'nda da 'Türk Müesseseleri Tarihi' kürsülerinin başına geçmişti.

Köprülü, artık sadece Edebiyat Tarihçisi değil, doğrudan doğruya tarihçi yetiştirmek ve genç nesle Türk müesseselerinin tarihini anlatmak imkânına kavuşuyordu. O sıralarda öğrencisi, daha sonraları büyük tarihçiler olan şu isimleri hepimiz tanımaktayız: Osman Turan, M. Altay Köymen, Halil İnalcık, İbrahim Kafesoğlu, Bahaeddin Ögel, Neşet Çağatay, Şerif Baştav, Tayyip Gökbilgin vd.

Köprülü, yazdıklarıyla birçok meslektaşına ışık tutmakla beraber, çalışılması hususunda işaretlediği problemler de öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri tarafından aydınlatılmaya devam etmiş ve hâlen devam etmektedir.

İlmî faaliyetleri dünyada takdir görmüş ve 1927 yılında Almanya'da aldığı fahri felsefe doktorluğu payesine ilaveten, 1937'de Atina Üniversitesi, 1939'da ise Sorbonne Üniversitesi fahri doktorluk payesini vermiştir. 1947'de 'Amerikan Şark Cemiyeti'nin şeref üyeliği, 1959'da 'Amerikan Tarih Cemiyeti'nin şeref üyeliğini, 1964'de 'London School Oriental and African Studies'in muhabir üyeliğini almıştır. 1956 yılında da Karaçi Üniversitesi fahri doktorluk unvanını tevcih etmiştir.

Onun va'zettiği usûller ve yetiştirdiği öğrencilerinden dolayı da Türkiye için bir, "Köprülü Mektebi"nden söz edilmesi mümkündür. Hatta bu durum Barthold gibi müsteşrikler tarafından da itiraf edilmiştir: "Bu âlimin tetebbuları sayesinde İstanbul'da, bugünkü filolojik ilimlerin istediği derecede yüksek ilmî bir mektebin tesisine esas va'zedilmiş oldu. Köprülü-zade'nin tetebbuları

sayesinde Türkiyat ilim sahası, gerek tarih, gerek lisaniyat itibariyle evvelki vaziyeti ile mukayese edilemeyecek derecede yükselmiştir..."[16]

Bırakın Avrupa'da tahsil görüp de oradaki ilmî zihniyeti Türkiye'ye getirmeyi, bizzat kendilerinin tesis ettikleri ilimleri dahi Türkiye'de tahsil edemeyen Köprülü ve Gökalp gibi âlimler, muasır medeniyeti yakalamak yolunda üzerlerine düşeni yapmışlardır. Nitekim meşhur Türkolog P. Wittek de Köprülü için şöyle der: "O, yeni ve hür Avrupaî zihniyete kavuşmak vazifesini kendi kuvvetiyle ve tamamen hâlletmiş bir insandır. Bizlerden bazılarımızın gayet tabiî olarak içinde yaşadığımızdan dolayı edindiğimiz şeyi, o şahsi kudretiyle elde ederek Avrupa ilmine bizden daha derin bir rabıta ile bağlanabilmiştir."[17]

1941 yılından sonra milletvekilliği ile üniversite hocalığının birlikte yürütülmesini önleyen karar üzerine kürsülerini bırakıp meclisin çatısı altında kalma kararını vermiştir.

Köprülü, üç dilde yayınlanan Encylopedie de l'Islam'a çeşitli maddelerle katkıda bulunmuş ve onun 1940'dan itibaren İslâm Ansiklopedisi adıyla Türkçe yayınlanmaya başlamasından sonra da, çok yoğun işlerine rağmen bu işin içine de girmiş ve 71 madde ile ansiklopediye katılmıştır.

Bu tarihten sonraki ilmî faaliyetlerinden bahsedecek olursak, Dışişleri Bakanı iken Paris'te bulunduğu bir sırada Sorbonne Üniversitesi'nde 'Selçuklu Tarihi' hakkında bir konferans vermiştir. 1957'deki istifa ve siyasetten çekilmesinden sonra 1958-1959'da Amerika Harward Üniversitesi'nin davetlisi olarak Cambridge'deki araştırma merkezinde çalışmış ve burada da çeşitli konferanslar vermiştir.

Millî tarih üzerine, 1941'deki "Altınordu'ya Ait Yeni Araştırmalar" ve 1943'deki "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları" başlıklarıyla yazdığı bazı yazıları da bu devrededir.

Edebiyat Tarihi ve Filoloji sahasında da yetişen meşhur talebeleri vardır: Tahsin Banguoğlu, Şerif Boratav, Orhan Şaik Gökyay, Nihal Atsız, Nihat Sami Banarlı, Ziya Karamuk, Abdulbaki Gölpınarlı, Rıfkı Melül Meriç, Fevziye Abdullah Tansel, Mecdud Mansuroğlu, Mehmet Kaplan, Ahmet Ateş, Şükrü Elçin vb. 'Köprülü Mektebi'nin önde gelen mensuplarıdır.

Köprülü'nün çalıştırdığı ekipte de şu isimler vardır: Abdulkadir İnan, Ragıb Hulusi Özden, Reşit Rahmeti Arat, Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Muallim Rıfat, Ahmet Caferoğlu, Akdes Nimet Kurat ve Kıvamuddin Burslan. Bu ekibin çıkardığı Türkiyat Mecmuası ve tertiplediği kongreler son derece faydalı olmuştur.

---

16. Turan, "Mukaddime", XI
17. Turan, "Mukaddime", XI

Türk Tarih Kurumu'nun kurulmasından önce bir müddet Türk Tarih Encümeni'nin başkanlığını yapmış, daha sonra Türk Tarih Kurumu üyeliğine seçilmiş ve 1936-1941 yılları arasında 'Ülkü Mecmuası'nın müdürlüğünü de yürütmüştür.

Köprülü'nün, Türklüğü tarih ve hâalde dağıldığı uzak coğrafî genişlikte ve bir kül olarak telâkki eden 'milliyetçi' görüşü, müstakbel ilmî çalışmalarının genişliğini ve verimliliğini temin bakımından hayırlı bir başlangıç ve araştırmalarındaki başarının amillerinden biri olmuştur. Clement Huart'ın dediği gibi, "İstanbul Hükûmeti'ni o kadar elim maceralara sürükleyen Turancılık hareketi, bizzat Türklerin nazarlarını kendi tarihlerine çevirmelerine hizmet etmiştir. Zira İslâmiyet'in kuvvetli tesirlerine rağmen garp Türklüğü, tarihî, kültür ve birçok an'ane ve müesseseleriyle Orta Asya'ya ve İslâm'dan evvelki devre bağlı idi." Bu sebeple Köprülü, henüz ilmî zaruretler kendini hissettirmeden önce bu görüş ve temâyül sayesinde Garp Türklerinin tarihi ve kültürel tekâmüllerinin menşelerine gitmek ve bunları bulmak imkânına mâlikti.[18]

Kültür meseleleri karşısında tamamıyla Ziya Gökalp'le birleşmekte idi. O, çalışmalarında sosyolojinin metodlarından çok faydalanmış, mazide içtimaî kanunların icra edeceği hükümleri araştırmış ve bulmuştur.[19] Buradan yola çıkarak, İslâmiyet dairesine girdikten sonra da Türklerin eski düşünüş ve inanışlarından kültür ve ananelerinden birçok unsuru da muhafaza ettiklerini ve bunun neticesi olarak da İslâmiyet anlayışlarında ve yeni bir İslâmî cemiyet meydana getirmelerinde bir hususiyet arz ettikleri görüşüne varmıştır. Bunu, 'Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar' (1918) ve 'Anadolu'da İslâmiyet'[20] (1922) kadar, 'Bektaşiliğin Menşeleri' (1926) ve 'Türk Moğol Şâmâniliğinin İslâm Tasavvuf Tarikatları Üzerindeki Tesiri' (1929) gibi makalelerinde izlemek mümkündür.[21]

Bir millî edebiyatın kurulması fikrini muarızlarına karşı müdafaa etmiş ve edebiyatın millî kültür ve mefkûrelerle dolduğu müddetçe yaratıcı ve orijinal olduğunu savunmuştur.[22] O, ileri ve çok cepheli mânâda bir tarihçi olduğu için meşgul olduğu meselelerin önemi ve çokluğu bütün mesaisini Edebiyat Tarihine[23] teksif etmesine imkân vermemiştir. Ancak sonraları İslâm Ansiklopedi-

18. Turan, "Mukaddime", XII
19. Turan, "Mukaddime", XV
20. Bu makale, Franz Babinger'in "Anadolu'da İslâmiyet-İslâm Tetkikâtının Yeni Yolları", adlı makalesiyle birlikte günümüz Türkçesine sadeleştirilmeden aktarılmıştır. F. Babinger-F. Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, Yay. Haz. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul, 1996
21. Turan, "Mukaddime", XV-XVI
22. Turan, "Mukaddime", XIII
23. Edebiyat Tarihine ait makalelerinin bir kısmı toplanmıştır: M. Fuad Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I-II, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989. Ayrıca M. Fuad Köprülü,

si'nin Türkçe neşri için yazdığı maddeler, edebiyat tarihinin birçok meselesine ışık tuttuğu gibi, bu arada Türk dilinin inkişafı hakkında da yazılar yazmıştır.[24]

Türk hukuk tarihine dair yazdıklarıyla[25] da, Türklerin İslâmiyet'i kabul ederken, Müslüman devletlerdeki içtimaî ve hukukî müesseseleri olduğu gibi kopya etmeyip, eski millî unsurlarının da bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu hususta ki önyargıları ve yanlış kanaatleri yıktığı çalışmaları, 'Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu' adlı kitabıyla,[26] "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri" adlı[27] kitaplarıdır.[28]

"Türk Edebiyat Tarihi" ve "Türk Tarihi" istisna edilecek olursa, bu mahiyetteki eser ve tetkiklerine rağmen Köprülü'nün, neden, kendi görüş ve anlayışına uygun, kül hâlinde bir Türk Tarihi veya onun bir devresini meydana getirmemiş olduğu sorusuna Osman Turan şöyle cevap verir:

"Türk tarihine dair tetkiklerin henüz başlangıç hâlinde bulunması ve bu sebeple karşılaştığı problemlerin kesafeti dolayısıyla vakit bulamaması; siyasî tarihle pek az iştigal etmiş olması ve böyle bir sentezi vücuda getirirken siyasî tarih sahasındaki araştırmaların fıkdanı, onun için ikinci derecede ehemmiyeti olan bir istikamette harcanılacak zamanın bulunamaması. Fakat ileride böyle bir teşebbüse girişecek olanlar birçok problemleri hazır bulmuş olacaklardır. Nitekim, onun uğraştığı bu mütenevvî sahaları kendisine müstakilen bir ihtisas sahası hâline getiren ilim adamları da yetişmiş ve yetişmektedir. Buna rağmen ne acı bir hakikattir ki, onun kurduğu esaslara göre bir Türk Edebiyatı Tarihi okutan bir bilim adamı da, bugünkü üniversitelerimizde mevcut değildir."[29]

Osman Turan hocasının ilmî ideolojisini şöyle ortaya koymaktadır: "Köprülü'nün bütün Türklerin tarih, edebiyat ve kültürlerini zaman ve mekân içerisinde bir kül olarak, yani eski çağlardan bugüne, Moğolistan'dan Tuna boylarına kadar bir bütün hâlinde tetkik edilmedikçe anlaşılamayacağı tarzındaki kanaatine ve bu kanaate göre vücuda getirdiği eserlere, Türkçülük mefkuresinin ilmî temelleri nazariyle bakılabilir; ve bu, hem onun ideolojik anlayışına

---

Türk Edebiyatı Tarihi, Yay. Orhan F. Köprülü-Nermin Pekin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1986, 4. baskı

24. Turan, "Mukaddime", XV
25. Bu konudaki çalışmaları ve ansiklopedi maddelerinin birçoğu kitap olarak yayınlanmıştır: M. Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, Yay. Orhan F. Köprülü, Ötüken Neşriyat, Ankara, 1983; ve ayrıca, W. Barthold ve M. Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, DİB Yay., Ankara, 1984, 6. baskı
26. M. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK Yay., Ankara, 1988, 3. baskı
27. M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, Yay. Orhan F. Köprülü, Ötüken Neşriyat, Ankara, 1986, 2. baskı
28. Turan, "Mukaddime", XVI-XVII
29. Turan, "Mukaddime", XVIII-XX

da uygundur, hem de tarihî realite karşısında ilmin başka bir sözü de olamaz; tetkikat da bunu meydana koymuştur."[30]

Halil Berktay ise, Köprülü'nün bir müesseseyi araştırırken, konuyu "daha önceleri ne vardı..., daha daha önceleri ne vardı?" sorusuyla derinleştirerek, daha evvelki kökenlerini ortaya koymaya vardıran bir anlayışa araştırmalarını bina ettiğini söyler. Böylece Köprülü, Osmanlı'yı anlamanın umûmi Türk tarihini anlamaktan geçtiğine, bunun da eski Türk hukuku ile İslâm âmme hukukunun bilinmesiyle olabileceğine inanmaktadır. Fakat bu, kendi dönemindeki bazılarının yaptığı gibi, M.Ö. 7000-5000'lerde değil de, M.S. 1000'lerde aranmalıdır. Böylece önceden iddia edilen "Türk Tarih Tezi", bu fikirlerle daha sonra "Türk İslâm Sentezi"ne dönüştürülmüştür. Berktay'a göre, öncekinin tutarsızlığı ve temelsizliği son derece açık ve ciddi olmasına rağmen, Köprülü'nün iddialarını temellendirmek için kullandığı kavramlar, "göçebe", "köylü" ve "şehirli" gibi sınıfsal kavramlar olması hasebiyle aslında materyalist tarih anlayışına, dolayısıyla da, 'doğru tarih'e de uygundur. Köprülü bu kavramları kullanmakla, o dönemde milliyetçi fikirlerin tarih alanında oynadığı itici role ilişkin bazı kazançları geriletmiş ve materyalist nedensellik, sınıfsallık ve evrensellik kavramlarının da belli ölçüde tarihçiliğimize girmesinde önemli rol üstlenmiştir.[31] Görüş olarak katılmamakla birlikte, bir biyografi okuma biçimi olarak ideolojik kabul ettiğimiz bu fikirleri, her şeyi 'üretim ilişkileri'yle izah getirmeye çalışan bir bakışın, aynı bakışla Köprülü'nün fikirlerini zorlaması olarak düşünebiliriz.[32] Hatta bu zorlamanın sonucu olarak Köprülü gibi Akçura da, Türkiye'de sırf materyalist fikirlerle tarihi açıklamaya çalışan bir fikir adamı olarak görülmüştür.[33] Hâlbuki Köprülü, 1929 yılında Fransa'da kurulan Annales Okulu'nun fikirlerini paylaşmaktadır.[34] Çok genç yaşta Fransız düşünür ve filozoflarını okuduğu, onlardan çe-

30. Turan, "Mukaddime", XX. Turan'ın kendi çalışmaları da bunu bir delili olarak görülebilir. Meselâ: Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi I-II, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993, 6. baskı; Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993, 4. baskı
31. Halil Berktay, "Türklerin Tarihinde Temel Yanlışlar", Türkiye Tarihi I-V, Yay. Haz. Sina Akşin, Cem Yay., İstanbul, 2000, 6. baskı, I,42 vd.
32. Böyle bir zorlama örneğine, Köprülü'nün "Feodalite" kavramıyla ilgili yaptığı tahlillerin ele alınması örnek verilebilir. Berktay, "Türklerin Tarihinde Temel Yanlışlar", I,48
33. Berktay, "Türklerin Tarihinde Temel Yanlışlar", I,40-41
34. Köprülü'nün Annalesciler hakkındaki ifadeleri için bkz. "Önsöz", Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK Yay., Ankara, 1988, 3. baskı, XIX-XXII. Annales Okulu: "Marksist düşünceye karşı olmakla birlikte, Marksizmle siyasî güçlerin görünüşteki hareketlerinin gerisinde, daha derin ve uzun vadeli ekonomik ve toplumsal güçler bulunduğu ve bunlara ilişkin analizin, rasyonel bir tarzda eylemek için kaçınılmaz olduğu görüşüyle, holistik bir bilgi anlayışını paylaşmış olan Annales Okulu düşünürleri, bir bü-

viri yaptığı ve fikirlerinden etkilendiği bilinen Köprülü'nün, bilime iştiyakının daha erken dönemlerinde bile "usûl"e ilgi duyması, sosyolojik ve kültürel meselelere parmak basan yazılar yazması ve çevirilerde bulunması, onun filozof, âlim ve edip karakterini ortaya koymaktadır. Yani Köprülü'nün eserleri felsefî ve bilimsel niteliklidir.[35]

Birinci ve İkinci Türk Tarih Kongrelerini ayrıntıyla inceleyerek, katılımcılar ve fikirlerinden yola çıkarak dönemin iktidarı ile tarih anlayışı hakkında doktora tezi hazırlayan Behar, devrindeki tarihçilerin içerisinde en iyilerinin, Köprülü ve Togan olduğunu vurgular.[36] "Ulusal Tarihte Muhalefet: Fuad Köprülü" başlığıyla birinci kongredeki tavrını ve dönemindeki tarih anlayışlarına -ki bu Türk Tarih Tezi[37] şeklinde adlandırılmaktadır- tepkisini ve yaklaşımını yerinde ifade eden Behar, Köprülü'nün, "1910'lardan itibaren ve 1930'larda Türk Tarih Kurumu çatısı altında 'millî tarihçiler' cephesindeki yerini korumuş, bilimsel ağırlığını utangaç bir biçimde de olsa ortaya koyabilmiş ve ulusçulukla iktidar temsilciliğini birbirine karıştırmamış" olduğunu söyler.[38]

Çünkü o tüm iddialarını belgelere dayalı olarak yapar, yani "belgeler, onun için esas olarak birincil kaynaklardır. Türkçülüğünü sürdürürken kaba romantizm yapan yazarlardan pek etkilenmemiş, bir bilim adamı olarak ülkesine daha kalıcı hizmet verebileceğini -o günkü zihniyetin tersine- kavrayabilmiştir... Türk ruhunu okşayan birkaç yüzeysel romantik Türkoloğun çalışmalarının et-

---

tün olarak Avrupa uygarlığına uygun deneysel araştırmayla tarihsel analiz imkânını ele alan kuramsal ve metodolojik araştırmalara önemli katkılar yapmışlardır. Siyasî olayların yalın bir kronolojisi olarak uzlaşımsal tarih anlayışına şiddetle karşı çıkan okul mensupları, toplumsal tarihe, toplumsal yapıya ve uzun süreli tarihsel eğilimlere büyük bir önem vermiştir. Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Ankara, 1996, 2. baskı, 50. Ayrıca bkz. Büşra Ersanlı Behar, İktidar ve Tarih, Afa Yay., İstanbul, 1996, 2. baskı, 135, 190. Diğer yandan Berktay, Köprülü'nün Annalescilerden etkilendiğini de ifade eder: Halil Berktay, Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü, Kaynak Yay., İstanbul, 1983, 83 vd. Yine Annales Okulu'nun kurucu ve temsilcilerinden birkaçının ve okulun metodunu ortaya koyan metinler derlemenin tercümesi için bkz. Ali Boratav, Tarih ve Tarihçi Annales Okulu İzinde, Alan Yay., İstanbul, 1985

35. Necati Akder, "Ord. Prof. Fuad Köprülü'nün İlmî Hayat ve Faaliyetlerindeki Felsefî Cepheye Umumî Bir Bakış", A.Ü. Dil ve Tarih Coğ. Fak. Der., c. :XII, sayı: 1-2, Mart-Haziran 1954, 34-39
36. Behar, 146, 150, 198. Ayrıca bkz. Berktay, Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü, 46; Ekrem Üçyiğit, "Tartışma" kısmı, Felsefe Kurumu Seminerleri, Ankara, 1977, 322
37. Cumhuriyet'in ilanından sonra devlet idarecileri, bilhassa Atatürk tarafından desteklenen "Resmî Tarih" anlayışı. Bu anlayış millî eğitim programlarına ve ders kitaplarına yansıtılan ve devletin her türlü hedefine yön vermiş ve verecek durumda olarak benimsenmiş olan "tarih" anlayışıdır.
38. Behar, 131

kisinde kalmamış, kaynakların kontrolünü esas tutmuştur."[39] Bunun da şu şekilde yapılmasına taraftardır: "(...) millî tarihimize ait bütün maddeleri toplayıp bir araya getirmek ve sonra bunları, kendi idrakimizle, kendi gözümüzle, şuurumuzla tertip ederek yeni bir bina yapmak mecburiyetindeyiz. Dünyada her millet ne kadar maddî istiklaline mâlik olmak mecburiyetinde ise aynı derecede ehemmiyetli olarak manevî istiklâline de mâlik olmak mecburiyetindedir. Tarihini yabancıların gözüyle gören bir millet manevî esaretten kurtulamamış demektir."[40]

Köprülü'nün tarihçiliğini incelerken, kendinden önceki tarihçilik ve tarih anlayışları üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

CUMHURİYETE KADAR TARİHÇİLİĞİMİZ

Modern tarihçiliğin başlangıcına kadar, yukarıda bahsettiğimiz gibi, Türk veya İslâm âleminde geliştirilen tarihçilik hakkında çok kısa fakat özlü ve bizce yeterli fikirleri, M. Halil Yınanç'ın ifadeleriyle aktarmak istiyoruz:

"Devlet numunesini her şeyin üstünde görerek onu din ile eşit sayan eski tarih yazarları, umumiyetle yazdıkları tarihleri, bahsettikleri memleketlerin veya milletlerin ismine izafe etmemişlerdir. Onlar (devlet)i makam-ı iktidarda bulunan hanedanın ismine izafe ederler, memleketi o yüksek şahsiyetin ismi ile isimlendirirlerdi. Devleti teşkil eden veya devlete tâbi olan insanları da o sülalenin adı ile yâd ederlerdi. İktidar makamında bulunan hanedanın düşmesini en büyük hadise zannederlerdi, hatta devletin yıkıldığını zannederlerdi. İktidar makamına gelen sülalenin bir ismi ile bir devletin kurulduğunu yazarlar ve tarihlerine bir fasıl açarlardı. Sülalenin ve hükûmetin değişmesini inkıraz ve devletin tesisi mahiyetinde görürlerdi. Artık bundan sonra devletin ismi, milletin ismi, ordunun ismi tamamıyla değişir, bir hanedanın ismi ile anılırdı.

Meselâ: Türklerde bir şube olan Türkmenlerin İran'a ve Batı Asya'ya hicretlerini müteakip kurdukları devleti, hanedanın ismi ile (Selçuklu Devleti) anmışlardır. Selçuklu ailesinin hükümran olduğu memâlike "Memleket-i Selçukiye", Türkmenlere de "Selçuklu Türkleri" adını vermişlerdi.

Selçuklu ailesi bir asırdan ziyâde Asya'da yaşadıktan sonra bölündü. Valiler istiklâllerini ilân ve isyan ettiler. Bu defa devletin ve milletin ismi her valinin mensup bulunduğu hanedanın ismine göre değişmeye başladı. İran'da Harzem Şah ailesi hükümfermâ olduğu için oradaki devletin ismi de "Memleket-i

39. Behar, 131
40. Behar, 134-5

Harzemiye" çevrildi. Suriye ve Azarbeycan'da "Atabekiye Devleti" unvanı yaşamağa başladı.

Anadolu'da yine Selçuklu ailesi iktidar mevkiinde olduğu için "Selçuklu Devleti" unvanı baki kaldı. Hanedanlar değişince mütemadiye devletin, milletin, memleketin ismi değişiyordu. Onun için her müverrih mensup olduğu memleketin ve milletin tarihine başlangıç olarak, zamanında iktidar makamında bulunan hanedanın saltanatını esas kabul ederdi. Eski hanedanı kendinden addetmez, eski hükûmeti ayrı bir devlet telâkki ederlerdi.

Bizim tarihçilerimiz de aynı zihniyetle hareket ederek millî tarihimizi bir kül hâlinde derlememişler, devlete müşterek isim vermemişlerdi. Yalnız eskiden Anadolu mânâsına gelen "Rum" unvanını arada sırada kullanarak padişahlara "Rum Sultanları", memlekete "İklim-i Rum" veya sadece "Rum", ordumuza "Rum Ordusu" demişlerse de, devletin ismini yine hanedanlara nispet ederek "Devlet-i Selçukiye", "Devlet-i Karamaniye", "Devlet-i Osmaniye" tabirlerini kullanmışlardı.

(Rum) unvanı devamlı olarak, arada sırada bu sûretle kullanılmış ise de hanedan isimleri ondan kuvvetli olarak yaşamış, devlet ismi gibi memleket ve millet ismi de ona izafe edilmiş. Bilhassa tarihimizin ismi hanedanlara nispet edilmiştir."[41]

Yinanç'ın Osmanlı ve Selçuklu devletlerinin tarih kitaplarına yansıması ile ilgili verdiği örneklerin tüm İslâm devletleri için örneklerini gerek kronolojik gerek sadece belli bir bölgeye ve döneme hasredilmiş tüm tarih kitaplarımızda görmemiz mümkündür. Hatta tarih kitaplarının ifadeleriyle dile getirecek olursak, meselâ; İbn-i Haldun, tarih kitabının Gazneliler'le ilgili bölümünü, "Gazne Melikleri Sebüktegin Oğulları'nın Devleti Hakkındaki Haberler..." şeklinde açarken,[42] yaklaşık kırk sayfa sonrasında "Gurlular'ın Lahor'u İstilası, Hüs-

41. M. Halil Yinanç, Millî Tarihimizin Adı, Hareket Yay., İstanbul 1969, 11-13. Ayrıca bkz. Z. Velidi Togan, Tarihte Usûl, Enderun Yay., İstanbul, 1985, 4. baskı, 145-174. Tarihçiliğimiz hakkındaki diğer bazı yorumlar için bkz. İslâm Tarihçiliğinin "Hikâyeci (Rivayetçi) Tarz"da oluşu: M. H. Yinanç, "Tanzimat'tan Meşrûtiyet'e Kadar Bizde Tarihçilik", Tanzimat I-II, MEB Yay., İstanbul, 1999, I,574; M. S. Kütükoğlu, Tarih Araştırmalarında Usûl, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1995, 5. baskı, 6; Anadolu Selçuklularında, "Edebî tarz'daki tarihçilik, Osmanlılarda "Vak'anüvislik" hâlini almıştır: Ercüment Kuran "Türk Tarih Araştırmalarında Metod Tartışmaları" röportajı, Milli Kültür, sayı: 81, Şubat 1991, 4; Osman Turan'a göre de, türk tarih yazıcılığı siyasî ve askerî vak'alara dayanan bir anlayış sergilemektedir: Osman Turan, "Türk İlminin Abidesi", 936; Özbaran'a göre de Orta Çağ İslâm dünyasındaki tarihçilik, "otoriteye bağlı tarihçilik" hüviyetindedir ve bunun tek istisnası İbn-i Haldun'dur. Salih Özbaran, Tarih, Tarihçi ve Toplum, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1997, 60

42. İbn-i Haldun, Abdurrahman, Târîhu İbn-i Haldûn I-VIII, nşr.: H. Şehâde ve S. Zekkâr, Beyrut, 1408, 2. baskı, IV,473

revşah'ın Öldürülmesi ve Sebüktegin Oğulları'nın Devletinin Yıkılışı" şeklinde kapatır.[43] Hemen bu bahsin peşine "Karahanlılar"la ilgili bahis açarken, ondan sonra da "Gurlular' hakkında bilgi verir.[44] Bu bilgiler ve peşine Doğu'da kurulan diğer devletler hakkında bilgi veren İbn-i Haldun, bu arada, yine Karahanlı ve Gazneliler'in, burada yer alan devletlerle olan münasebetlerinden bu devletlerle alâkalı olarak da yer yer bahseder ve daha sonra, "Türk Selçuklu Devleti Hakkındaki Haberler..."e geçer.[45] Aynı vaziyeti İbnu'l- Esîr'den örneklendirecek olursak şunları görürüz: "Sebüktegin Oğulları Devleti'nin Kuruluşu",[46] şeklinde attığı başlığa ilaveten, gerek devletin yıkılışı gerekse daha sonra kurulan diğer devletler hakkında özel bölümler açmadan, her yıl hangi bölgede hangi olaylar olmuşsa, Selçuklular ve diğer devletlerden de sırasıyla bahsederek konuları sürdürür.

Selçuklular zamanındaki tarih yazıcılığı, tüm İslâm dünyasını içeren, bölgesel ve hanedanlara ait olmak üzere üç türde görünmektedir ve her üçüne ait bolca örnekler bulmak mümkündür.[47]

Osmanlı Devri tarih yazıcılığı ise, genel anlamda dünya Orta Çağ tarihçiliğinden tamamen farklı değildir. Bazen bu dönem vakanüvislerinin az da olsa yönetimi ve yöneticileri kötülediği görülmekle beraber, bu dönemde de efsanelerle gerçek olaylar arasında pek ayrıma gidilmez. Olaylar rivayetlere dayandırılarak gerçekmiş gibi anlatılır. Bir Osmanlı vakanüvisi, yaşadığı yüzyılın içinde ele alındığında ilginç boyutları olan, otantik bir tarihçidir. Selçuklular Dönemi'nde egemen olan Farsça tarih yazma işi, bu dönemde ağdalı da olsa, genelde Türkçe olarak devam etmiştir. Bu devirde tarihçiler akidelerinin tesirleriyle kalem oynatmaktadır ki, burada rol alan akide, devlet ve nizam-ı âlem ideolojisidir.[48]

Abdülkadir Özcan da, Osmanlı tarih yazıcılığının Yavuz zamanına kadar İran tesirinde, Mısır'ın fethinden sonra da Arap tesirinde olduğunu öne sürer.[49]

Tanzimat Dönemi tarihçiliği hakkında ise, Zeki Arıkan şunları söyler:

---

43. İbn Haldun, IV,511
44. İbn Haldun, IV,523 vd.
45. İbn Haldun, V,3 vd.
46. İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebû'l- Hasen, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't- Târih Tercümesi I-XII, Red. Mertol Tulum, Bahar Yay., İstanbul, 1987, VIII,589
47. Bkz. Claude Cahen, "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı", çev.: İ. Kayaoğlu-M. Dağ, A.Ü. İlah. Fak. İsl. İlim. Ens. Der., sayı: 2, 1975, Ankara,
48. İlber Ortaylı, "Osmanlılar'ın Tarih Yazıcılığı Üzerine", Gelenekten Geleceğe, Ufuk Kitapları, 2001, 2. baskı, 39-46; Nejat Göyünç, "Tarihçiliğimizin Dünü", Felsefe Kurumu Seminerleri (Türkiye'de Tarih Eğitimi), Ankara 1977, 240-244
49. Abdülkadir Özcan, "Osmanlılar'da Tarih Yazıcılığı", İlim ve Sanat, sayı: 33, Ağustos 1992, 35

"Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Tanzimat'a kadar geçen sürede egemen olan dinsel tarih anlayışı yerini yavaş yavaş hanedan tarihi anlayışına bırakmaya başlamıştı. Başka bir deyimle o zamana kadar olayların açıklanmasında ve yorumlanmasında İslâm tarihi temel olarak alındığı hâlde bu dönemde Osmanlı hanedanı çerçevesinde biçimlenen bir tarih görüşü ortaya çıkmaya başladı. (...) Bu tarih anlayışının başlıca amacı, E. Z. Karal'ın da belirttiği gibi, Osmanlı hanedanı etrafında, cins ve mezhep ayrıntısı göstermeksizin, çeşitli halkları birleştirmek ve böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü sağlayarak yıkılışını önlemekti."[50]

Tabiî bu tarih ve yazım anlayışlarının döneme hâkim olan bilim anlayışı çerçevesinde geliştiği de göz ardı edilmemelidir. O döneme hâkim olan bilim anlayışına da temas edecek olursak şunlar ifade edilebilir:

Osmanlılar'ın gelişme çağlarında Avrupa'nın en güçlü devleti olmaları, askerî ve ekonomik üstünlüğe sahip olmaları, zengin maden yataklarını ve ticaret yollarını ellerinde bulundurmaları en son ve en doğru dinin kendilerinde olduğuna inanmaları, kendilerini Orta Çağ İslâm medeniyetinin tesiriyle, maddeten ve manen Avrupalılardan üstün görmelerine yol açmıştı. İlk dönemlerde Avrupa'yı ve oradaki gelişmeleri yakından izleme imkânına sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, zamanla bu imkân ve durumunu kaybederek özellikle teknik sahalarda bilgi ithaline başlamıştır. "Bu dönemde Osmanlı, zafer kazanabilmesi için, orduyu modern tekniklerle teçhiz etmeyi ve "mütefennin zabit" yetiştirmeyi hedef almıştır. Diğer bir ifadeyle Batı modern bilimleri, askerî ve sivil bazı pratik ihtiyaçları karşılama açısından önemli görülmüştür. Bu anlayış içerisinde kurulan yeni müesseseler ve yapılan tercümelerde, Batı'nın gelişmesinin asıl kaynağı olan temel bilimleri alma yoluna gidilmeyip, kendine has bilimin üretilmesinin gerçekleşememiş olduğu söylenebilir."[51]

Tanzimat Dönemi'nde, "Osmanlı devlet ve bilim adamlarının büyük bir kısmı Avrupa biliminin özünü kavrayamamışlardır. Batı bilimini tam olarak kavrayabilen devlet ve bilim adamları ise bu anlayışın gerektirdiği müesseseleri kuramamıştır."[52] Düşünce dünyaları açısından, "dine dayalı klasik bir metafizik anlayıştan kaçan Osmanlı aydınları, 'müsbet' ve benzeri tarifleri tam yapılmamış 'slogan kelimeler'le Batı'daki karışıklıklardan çok uzak sathi ve belirsiz anlayışlara sahip olmuşlardır. Meşrûtiyet ve Cumhuriyet dönemlerine sarkan bu Batı

50. Zeki Arıkan, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, I-VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985, VI,1584. Ayrıca bkz. M. H. Yinanç, "Tanzimat'tan Meşrûtiyet'e Kadar Bizde Tarihçilik", Tanzimat, 573-595
51. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", 150. Yılında Tanzimat, Ed. H.D. Yıldız, TTK Yay., Ankara, 1992, 336, 386
52. İhsanoğlu, 389

biliminin pozitivist anlayışı ile oluşan 'müsbet' düşünce, Türkiye'de müşahede ve tecrübe unsurlarından mahrum olarak tezahür etmiştir."[53]

İhsanoğlu'na göre, yukarıda ifade edilen üstünlük psikolojisi Tanzimat Dönemi'nde ortadan kalmış ve hatta bu durum yerini, Batı'ya teslimiyete bırakmıştır.[54] O dönemde, "Batılı gözlemcileri dahi hayrete düşürecek şekilde yayılan materyalistik fikirlerin o neslin, daha önceki nesilde mevcut benlik bilincinin yok olmasına ve Batı karşısında yenik düşmesine yol açtığı söylenebilir."[55]

İşte böyle bir ortamda girdiğimiz Cumhuriyet Devri, bu mevcut fikir ve hayatı atmaksızın bütün yapı ve ortamıyla beraber yeni devleti karşılamıştır. Burada genç kuşaklara millî tarihini ve atalarını sevdirecek ve millî tarih şuurunu kuvvetlendirecek eserler, Atatürk'ün emirleri ile yazılmaya ve basılmaya başlamıştır. Çünkü Atatürk ve yeni kadrosu ileri atılmanın maziyi ve kendini bilmekten geçtiğini anlamış ve köklü tarihi bulunan atalarının da milletine yeterli dinamiği vereceğini fark etmiştir.[56]

1928 yılından sonra Atatürk'ün Türk tarihi üzerine çalışmalar yapılması hususundaki talimatları, Türk Tarih Kurumu'nun kurulmasını, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin açılmasını ve burada Türk tarihini anlaşılması için gerekli diller için kürsülerin açılmasını doğurur.[57]

"Atatürk 1930'dan sonra Türk Dili ve Tarihi üzerine çalışmaları yoğunlaştırdı. Türk Dili ve Tarihi Tetkik Cemiyetleri'nin kuruluşu ve daha sonra isimleri değiştirilerek, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu'nun oluşması, yeni tarih anlayışının ifadesi oldu. İslâm ve Osmanlı anlayışına dayanan Tarih açıklaması yerine ulusun tarihi anlayışı geldi."[58]

Atatürk, Ziya Gökalp[59] ve zamanının diğer Türkçü ve İslâmcı aydın ve bilim adamları ile birlikte Cumhuriyet'in yaşamasında ve devletin tarih anlayı-

---

53. İhsanoğlu, 392
54. İhsanoğlu, 392
55. İhsanoğlu, 393
56. Mehmet Eröz, Atatürk Milliyetçilik Doğu Anadolu, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1987, 66
57. Uluğ İldemir, "Atatürk'ün Tarih Anlayışı", Türk Dili Aylık Dergi, c. : XI, sayı: 14, 1952, 69-70. Ayrıca bkz. E.Z. Karal, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", Atatürk Hakkında Konferanslar, Afet İnan-E. Ziya Karal, TTK Yay., Ankara, 1946, 55-65; Cengiz Orhonlu, Atatürk ve Tarih Görüşü", Türk Kültürü, sayı: 61, Yıl: 6, 26-30
58. Ergün Aybars, "Durum Tespiti", Fırat Üniversitesi Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu 21-26 Mayıs 1984 Elazığ Bildiriler, Ed. Abdulkadir Yuvalı, Fırat Havzası Araştırma Merkezi Yay., 1990, 177
59. Atatürk'ün Gökalp'le olan tesirleşmesi hakkında bkz. Ercüment Kuran, "Atatürk ve Ziya Gökalp", Türk Kültürü, c. : II, Yıl: 2, sayı: 13 Kasım 1963, 9-12; Necati Akder, "Gökalp'in Tarih Anlayışı Açısından Atatürk İnkılâbı ve Değerlendirme Buhranı", Türk Kültürü, c. : II, Yıl: 2, sayı: 13 Kasım 1963, 13-49 ve sayı: 14 Aralık 1963, 35-61

şının yerleşmesinde, Atatürk'ün kurduğu kurum ve komisyonlarda aktif görev almak sûretiyle vazifeler de icra eden Köprülü'nün "tarih ilmine bakışı ve tarih anlayışı"ndan bahsetmeyi uygun görüyoruz. Çalışmamızın başından beri anlatılanlar, burada anlatılacaklara ilaveten göz önüne alınmalıdır.

FUAD KÖPRÜLÜ'NÜN TARİHÇİLİĞİ

Köprülü, "maziden mahrum milletler istikbâle kuvvetle yürüyebilmek ve medeniyet âleminde kendilerine bir mevki tayin etmek için hiç yoktan bir mazi ihtira'ına çalışırlarken, bizim gibi çok zengin, şanlı bir maziye mâlik bir milletin mazisine karşı nihayetsiz bir ısrarla göz yumması ne büyük bir nankörlüktür." cümleleriyle Türk tarihi çalışmalarının önemini ifade eder.[60]

Millî Kültür Dergisi'nin 81. (Şubat 1991) sayısı "Türk Tarih Araştırmalarında Metod Tartışmaları"na ayrılmış (s. 4-42 arası) ve oradaki tartışmalara katılan bütün Türk tarihçileri Türkiye'nin o zaman yaşayan ve birçoğu da hâlen yaşamakta olan ülkemizin önde gelen tarihçileridir. Yine bunların tamamı, "Köprülü ekolü"nde yetişmiştir. Hatta bunlardan birkaçı da Köprülü'nün doğrudan talebesi olmuşlardır. Türkiye'deki tarihçiliğin o zamanki (hatta bugünkü) durumunu soruşturan yazarların tamamı, "modern tarihçiliğin Türkiye'ye girişinin Köprülü ile başladığı ve Köprülü'nün ülkemizdeki tarih metodolojisinin kurucusu" olduğunda hemfikirdirler. Türkiye'de tarihçilik, yukarıda anlatılan eski çizgilerden Köprülü sayesinde kopabilmiştir. Köymen bunu şöyle dillendirir:

"Önce Batı araştırma metodunu Türkiye'ye kimin veya kimlerin getirdiğini ele alalım: Genellikle sosyal bilimlerde, özellikle Türk tarihi ve edebiyat tarihi araştırmalarıyla Batı araştırma metodunu Türkiye'ye ilk defa getiren âlimlerin başında bizi yetiştiren Prof. Dr. M. Fuad Köprülü gelmektedir. O lise öğretmeni iken "1913 yılında -o zaman Darülfünun adını taşıyan- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne İttihat ve Terakki Fırkası tarafından Türk Edebiyatı tarihi müderrisi (şimdiki deyimi ile profesörü) tayin edildi. Böylece yetenekli gençlere kendi uzmanlık dallarında çalışmaları imkânı verilmiş oldu."

"Atatürk vatan kurtarıcısı ve devlet kurucusudur. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü ise, Türk milletini naslara göre işleyen şark zihniyetinden kurtararak, aynı millete araştırıcı ve yaratıcı Batı zihniyetini getiren, Batı araştırma metodunu Türk tarih alanında başarı ile uygulayan büyük bir bilim adamı sıfatıyla, Türk ta-

60. F. Abdullah Tansel, "Prof. Fuad Köprülü Hakkında Bazı Notlar", Türk Kültürü, sayı: 57, yıl: V, 649

rihinin şark zihniyetinden kurtarıcısı, metodunu uygulayıcısı sayılabilir. Böylece o da karşımıza, tabir caizse, "Türk tarihinin kurucusu" olarak çıkmaktadır."[61]

Nejat Kaymaz, Köprülü'nün sonraları tamamen tarihe yönelişini şöyle özetler: "Siyasal alandaki gelişmeler Köprülüzade'nin düşünce ve tutumunda belirli bir etki yapmamıştır. Olsa olsa acı gerçeği göz önüne seren eserler, onu Romantizmden uzaklaştırmıştır, İdealizminden değil. Bu durum onun kariyerinde, giderek daha iyi görünün hâle gelecek olan bir tarihe yönelme olgusuna yol açmıştır. Yani Köprülüzade Turancılık politikasının başarısızlığını gördükten sonra, duygusallıktan kurtulduğu oranda İdealizmde bilinçlenmiş, bunun sonucunda da sanatçı kişiliğinden ayrılarak, yani edebiyattan tarihçiliğe kayarak, daha çok bilim adamı, daha çok tarihçi niteliği kazanmaya başlamıştır."[62]

Köprülü'nün ilmî tenkidleri çok kudretli olduğu nispette sert idi. Bu sayedir ki, o, millî tarih hakkında Avrupa'da ve Türkiye'de ileri sürülmüş ve hatta asırlarca yerleşmiş pek çok yanlış tez ve görüşleri yıkmıştır. Bu sûretle o, Türk tarihi hakkında yeni ufuklar açmış, yeni meseleler va'z ve hâlletmiştir. Onun tenkidlerine karşı ya susulmuş veya cevaplar zayıf kalmıştır. Tenkid ve münakaşalarda daima ilmî hâkimiyeti muhafaza etmiş ve çoğu zaman mağlup olmamıştır. Onun ileri sürdüğü görüşler ve tezler de sonraki araştırmacılar tarafından, ana hatları ile teyit edilmiş, genişletilmiş, hatalar da sadece teferruata inhisar etmiştir. İyi araştıramadığı meselelere temas ederken ilmî ölçü ve ihtiyatta çok dikkatli davranması da muvaffakiyetleri arasındadır.

Köprülü, talebelerine tarih hakkında şunları derdi:

"Tarihçi yalnız Orta Çağ'la uğraşanlardır. İlk Çağ "arkeoloji"dir. Yeni Çağ gazete koleksiyonu karıştırmaktır. Orta Çağ ise, yazılı vesikaları arşivlerde araştırmak, kütüphanelerde vak'anüvislerin ağdalı dille yazdıkları eserleri okuyup anlamaktır. Müverrih yalnız Orta Çağ'ı inceleyenlerden çıkar." Ve ilave ederdi: "Tarihçiler, yazılarında daima açık kapı bırakmalıdırlar; çünkü yeni bir vesika çıkabilir."[63]

Köprülü, her ilim dalının kendisine göre bir usûlü olması gerektiğini söyleyerek, gerek tarih gerekse içtimaî ilimlerin hiçbir zaman riyazî ve tabiî ilimlerin şekil ve mahiyetinde teşekkül edemeyeceklerinden, tabiatıyla onlarla bun-

---

61. M. Altay Köymen, "Türk Tarihinde Araştırma Metodu", Millî Kültür, sayı: 81, Şubat 1991, 13. Köymen bu yazısında Türkiye'de biri M. Halil Yinanç'ın, diğeri ise Köprülü'nün kurduğu iki tarih ekolünün olabileceğinden bahseder. Ancak kendi talebelerinin bile Köprülü'nün ekolünün takipçisi olamadıklarını da itiraf eder. Fakat bir kaç kişi, Köprülü'nün metoduyla çalışmaktadır. Köymen, 17-18
62. Nejat Kaymaz, "Türkçü Tarih Görüşü", 442-3
63. Enver Behnan Şapolyo, "Hocam Fuad Köprülü", Türk Kültürü, sayı: 47, yıl: IV, Eylül 1966, 98

ların usûllerinin de ayrı olması gerektiğini söyler. Tarihe parçacı yaklaşmanın yanlışlığını ifade için de, edebiyat tarihinin, medeniyet tarihinin yani bir milletin umûmi tarihinin içinde incelenmesi gerektiğini ve tarihe yaklaşım tarzının da bunu dikkate alması gerektiğini söyler. İşte bunları ortaya koymak için bir usûl bilgisine ihtiyaç vardır.[64]

Köprülü'ye göre "tarihçi, geçmişe ait vak'alarını nakil ve ihya etmek istediği cemiyetin önce ırk menşeini, fizikî ve coğrafî çevresinin teşekkülünde yer alan amilleri, siyasî kuvvetinin saha ve nüfûzunu, aile iktisadiyatını, halk hayat ve teşkilatını, bu teşkilatın resmî teşkilat ile münasebetlerini, mülkiyet şeklini, ziraat, ticaret, sanayi, lisan ve edebiyatını, dinî ve ilmî tekâmülünü, komşu kavimlerle maddî ve manevî münasebetlerinin derecesini vâzıh hatlarla göstermelidir. Eski devirler hakkında tarihî eserler bırakmış ve zamanlarındaki vesikaların, ancak kendi keyif ve heveslerine uygun gördüklerini kullanmış olan eski tarihçilerimiz, içtimaî bir topluluğun asıl hakiki ve tabiî hayatını teşkil eden unsurları hiç fark etmemişlerdir; maatteessüf bir cemiyetin, onu terkip eden unsurlarını, mihanikî hayatını görüp anlamakta zamanımız tarihçileri de onlardan müterakki bulunmuyorlar."[65]

"Tarihçilerin tarihe ilmî bir mahiyet vermek için dikkate aldıkları diğer bir mesele de, cemiyetlerin inkişaf tarihlerinde ani hareketlerin değil, tedricî bir değişmenin hüküm sürmesidir; yani bu sûretle tabiî ilimler sahasında hâkim olan tekâmül mefhumu, tarihe de nüfuz etmiş oluyor. Münferit ve müstesna vakaları bir yığın hâlinde toplamakla bir tarih vücuda getirdiklerine inanan eski tarihçiler için, tarihî hadiselerde bir tenasüp ve intizam tahayyülü tabiî mümkün olamazdı. Her vak'a, tesadüfün yahut Tanrı kudretinin bir neticesi gibi telâkki olunuyordu. (...) Kâinatta münferit hiç bir hadise yoktur; her hadise birçok sebep ve amillerin birlikte meydana getirdiği ve geleceğe ait birtakım vak'aların muhtelif sebeplerinden biridir. Müverrih, uzun uzadıya bir karanlık saha üzerinde aydınlık bir saha görürse, onu layıkıyla ihata ve kıymetinin derecesini idrak edemez; hâlbuki o karanlığı yok ederseniz, eskiden tarihçiyi şaşırtan, hayrete düşüren parlak nokta, tabiî muhiti içinde sebep ve amilleri pek basit görünecektir." diyen Köprülü, artık tarihçilerin olayların arkasına ve meydana geldikleri şartlara eğilmenin ne kadar gerekli olduğuna inandıklarına dikkat çeker.[66]

Tecrübe ve müşahede usûlünün tarihte tatbik edilip edilemeyeceğini meselesini de tanınmış Batılı âlim, sosyolog, istatistikçi, tarihçi ve tarih felsefecilerinden nakille tartışan köprülü, tarihte kanunlar ve muayyenlik meselesini,

64. Köprülü, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", Bilgi Mecmuası, cilt: I (1329), ss. 3-52, 4
65. Köprülü, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", I,7-8
66. Köprülü, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", I,9-10

bu hususta muhtelif nazariyeleri ele alarak tartışmakta ve bu hususta muhtelif âlimlerin fikirlerini nakletmektedir. Sonuçta, kendisi de kat'i neticelere varamamakla birlikte, anlaşıldığına göre tarihte kanun ve muayyenliğin olmayacağı kanaatini desteklemiş görünmektedir.[67]

Köprülü'nün Tarih ve Tarihçilik hakkındaki bazı görüşlerini, "Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında" başlıklı makalesine başvurarak nakletmek istiyoruz. Tarih-i Osmanî Encümeni ve bu encümenin neşrettiği bazı eserleri dile getirerek, kendi zamanının ve önceki dönemlerin tarihçiliği hakkında bilgiler veren Köprülü, Mufassal Bir Osmanlı Tarihi yazmakla görevlendirilen bu kurumun, çok az şey yaptığını söyleyerek, onu, "Mufassal bir Osmanlı tarihi yazmakla yeni birkaç vesikadan ufak bir makale vücûda getirmek arasında galiba çok farklar olacak ki, Encümen henüz hiç bir şey ortaya koymadı" diyerek tenkid eder.[68]

Köprülü'ye göre, Encümen'in üyeleri mütebahhir ve ortaya koydukları eserler de mütebahhirâne olmakla beraber, hiçbiri âlim olmadığı gibi ortaya koydukları da âlimâne değildir. Çünkü onlar, tarihin felsefesi ve usûlü hakkında muayyen bir fikre sahip olmadıkları gibi vak'aları yan yana dizmekle... tarih yazdıkları kanaatindedirler. Hâlbuki yeni telâkkisiyle tarih, tarih sırasına göre yazılmış bir 'vekayînâme'den büsbütün farklı bir şeydir.[69]

Köprülü'ye göre tarihçi olabilmek için tarih hakkında edinilecek ilk "felsefî terbiye" de yeterli değildir ve tarihin muayyen bir devri –daha yeni bir telâkkiye göre- muayyen bir sınıf hadiseleri hakkında derin bir vukuf ve geniş bir ihataya sahip olmak, ona ait bütün vesikaları tetkik ve terkip edebilmek lazımdır.

Köprülü'nün "Bizde Millî Tarih Yazılabilir mi?" başlıklı makalesini tanıtan Köymen şöyle devam eder: "Bundan sonra "bütün maziyi tetkik vazifesiyle mükellef olan tarihin, çok geniş bir ilim sahası olduğuna dikkat çeken Köprülü, ilmî terakkiler neticesinde tarihin yardımcı ilimlerinin bile bir hayatın ihata edemeyeceği kadar muhtelif geniş parçalara ayrıldığını ifade etmekte, bu kollardan herhangi birine intisap edeceklerin öğrenmeye mecbur oldukları şeylerin birbirinden çok farklı olacağını, haklı olarak beyan etmekte ve bu hususta çeşitli misaller vermektedir. Böylece ihtisaslaşmanın lüzûm ve zarureti hakkında mütalaalarına devam eden Köprülü, modern telâkkisiyle bir milletin "dini, hukuku, ahlâkı, edebiyatı, güzel sanatları, iktisadiyatı gibi bütün içtimaî müesseseleri"ni bir tarihçinin anlayamayacağını, zira meselâ dinî bir hadise ile edebî hadisenin birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir." Köprülü Batı'daki ihtisaslaşmaya değindikten son-

67. Köprülü, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", I,12-18. Bkz. Köymen, "Prof. Mehmed Fuad Köprülü'nün Tarihe Dair İlk Yazıları", Türk Kültürü, sayı: 47, yıl: IV, Eylül 1966, 948-950
68. Köymen, "Köprülü'nün Tarihe Dair İlk Yazıları", 951
69. Köymen, "Köprülü'nün Tarihe Dair İlk Yazıları", 952

ra şöyle demektedir: "Hâlbuki bizde, müverrih her devri ve her müesseseyi aynı derecede bilen, yani bunların hiçbirini bilmeyen demektir. Memlekette değil bu kadar dar ihtisas dairelerine mâlik âlimler, hatta bir müessese tarihiyle uğraşanlar yokken, 35 ciltlik bir tarih vücuda getirmeye çalışmak nihayet bir hülyadır..."[70]

SONUÇ

Türklerin bütün zamanlarda yetiştirdiği en büyük tarihçilerden biri olarak kabul edilen Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, gerek çalışmaları gerek ilim âleminde ortaya koydukları ile Türk bilimine tarihçiliğine büyük hizmetlerde bulunmuştur. Modern tarihçiliğin ülkemize yerleşmesinde birinci sırada ve büyük bir paya sahip olan Köprülü, katıldığı uluslararası ilmî toplantılar, kurduğu veya kuruluşuna katkıda bulunduğu kurumlar, yayınladığı dergiler ve yetiştirdiği talebeleriyle dönemindeki ve kendinden sonraki millî tarihçiliğimize 'Okul' (Köprülü Mektebi) bırakmış bir âlimdir.

Son derece gelişmiş bir tarih şuuruna sahip olan Köprülü, bu şuurla hem milliyetçiliği savunmuş hem de gençliğinden itibaren millî davalar güden birçok cemiyetin üst kademelerinde görev almıştır.

Bilim ve üniversite anlayışı günümüzün bilimsel ve modern anlayışıyla da örtüşen Köprülü, bilimsel örneğini Batı'nın bilim kuruluşlarından ve bilimsel çalışma metodlarından almış ve tatbik etmiştir. Ona göre, bilim adamlığı ağır ve ideal bir iştir, çok uzun ve ciddi bir çalışma gerektirmektedir. Sıradan okuma yazma bilenlerin yapabileceği bir iş değildir. Bunun yanında Köprülü, saha çalışmasına ve ihtisasın kaçınılmaz ve ihmâl edilemez olduğuna inanmakla birlikte, kişinin felsefeyi ve çalıştığı konuya ait yan bilimlerden bilmesi gerekenleri de öğrenmesi mecburiyetini kabul eder.

O, Ziya Gökalp'le Yahya Kemal'den esinlenmiş ve kendi kendini yetiştirerek tarihçi olmuştur. İlgisini önceleri sadece edebiyat tarihine yöneltmişken, daha sonra 'umumî Türk medeniyet tarihi'nde karar kılmıştır.

Eserlerine tarihçilik mesleğinin bütün yönlerinden örnekler serpiştirerek, dünya tarihçiliğinde ciddi bir yer edinen Köprülü, Annales Okulu'nun ülkemizdeki ilk takipçilerindendir. O, sosyal tarih anlayışıyla, medeniyet tarihinin siyaset, hukuk, din, toplum, ordu, sanat vd. dallarında ciddi ilk örnekler vermiş bir tarihçimizdir.

Köprülü, ele aldığı her konuyu şöyle bir usûlle yazar: Öncelikle konunun çerçevesini belirledikten sonra, bu konuda dünyada ilim âleminde yapılmış

70. Köymen, "Köprülü'nün Tarihe Dair İlk Yazıları", 956

olan bildiği tüm çalışmaları sıralar, bunların noksan, yanlış ve doğru taraflarını belirler. Bilhassa yanlışlara temas ederken meselenin neden yanlış ele alındığını ve 'usûl'le alâkalı söylenmesi gerekenleri sıralar ve tenkidlerini bunlara dayandırır. Daha sonra konunun neden ve nasıl ele alınması gerektiğini, meselenin ne gibi problemler içerdiğini, konunun ele alınması sırasında nelerin bilinmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu iddialarından da yola çıkarak, çalışmasını kendi çizdiği usûle göre yapar. Bu esnada konunun kendince noksan bıraktığı kısımlarına da temas ederek, çalışmasını daha başka eserleriyle destekleyeceğini ifade eder.

Köprülü, tüm çalışmalarında kendi bilim ve tarihçilik anlayışına uygun davranmış, ayrıca bilim hayatının ilk döneminde kabul ettiği evrensel usûl ve ilmî çalışma prensiplerine, ilk yazılarından son yazılarına kadar tutarlılıkla sadık kalmıştır. Yani Köprülü'nün tarih anlayışı, ilk okumalarından itibaren belirmiş ve yerleşmiştir. Araştırmalarını da daima bu anlayış çerçevesinde yapmış ve yazmıştır.

KAYNAKÇA

60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, "Köprülü İlmi Neşriyatı", Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., İstanbul, 1953

Akder, Necati, "Gökalp'in Tarih Anlayışı Açısından Atatürk İnkılabı ve Değerlendirme Buhranı", Türk Kültürü, c.: II, Yıl: 2, sayı: 13 Kasım 1963, 13-49 ve sayı: 14 Aralık 1963, 35-61

Akder, Necati, "Ord. Prof. Fuad Köprülü'nün İlmî Hayat ve Faaliyetlerindeki Felsefî Cepheye Umûmi Bir Bakış", A.Ü. Dil ve Tarih Coğ. Fak. Der., c.:XII, sayı: 1-2, Mart-Haziran 1954, 34-39

Arıkan, Zeki, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, I-VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985

Aybars, Ergün, "Durum Tespiti", Fırat Üniversitesi Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu 21-26 Mayıs 1984 Elazığ Bildiriler, Ed. Abdulkadir Yuvalı, Fırat Havzası Araştırma Merkezi Yay., 1990

Babinger, Franz-Köprülü, M. Fuad, Anadolu'da İslâmiyet, Yay. Haz. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul, 1996

Barthold W.-M. Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, DİB Yay., Ankara, 1984, 6. baskı

Bayrak, M. Orhan, "Osmanlı Tarihi" Yazarları, Osmanlı Yay., İstanbul, 1982

Behar, Büşra Ersanlı, İktidar ve Tarih, Afa Yay., İstanbul, 1996, 2. baskı

Berktay, Halil, "Türklerin Tarihinde Temel Yanlışlar", Türkiye Tarihi I-V, Yay. Haz. Sina Akşin, Cem Yay., İstanbul, 2000, 6. baskı

Berktay, Halil, Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü, Kaynak Yay., İstanbul, 1983

Borak, Sadi, Atatürk'ün Özel Mektupları, Varlık Yay., İstanbul, 1961

Boratav, Ali, Tarih ve Tarihçi Annales Okulu İzinde, Alan Yay., İstanbul, 1985

Cahen, Claude, "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı", çev.: İ. Kayaoğlu-M. Dağ, A.Ü. İlah. Fak. İsl. İlim. Ens. Der., sayı: 2, 1975, Ankara

el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, Menâkıbu Cundi'l- Hilâfe ve Fezâilu'l- Etrâk, Hilâfet Ordusu'nun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri, önsöz ve notlarla çev.: Ramazan Şeşen, TKAE Yay., Ankara, 1988, 2. baskı

Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Ankara, 1996, 2. baskı

Eröz, Mehmet, Atatürk Milliyetçilik Doğu Anadolu, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1987

Gökalp, Ziya, Türkçülüğün Esasları, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, MEB Yay., İstanbul, 1980

Göyünç, Nejat, "Tarihçiliğimizin Dünü", Felsefe Kurumu Seminerleri (Türkiye'de Tarih Eğitimi), Ankara 1977, 240-244

İbn-i Haldun, Abdurrahman, Târîhu İbn-i Haldûn I-VIII, nşr.: H. Şehâde ve S. Zekkâr, Beyrut, 1408, 2. baskı

İbn-i Hassûl, Ebû'l-'Alâ Muhammed, (v. 450/1048), Tafdîli'l- Etrâk 'alâ Sâiri'l- Ecnâd ve Menakıbu'l- Hazreti'l- Aliyyi's- Sultaniyye (Türkçe'ye tercümesi için bkz: Şerafettin Yaltkaya, "İbn-i Hassûl'un Türkler Hakkında Bir Eseri", Belleten, IV/14-15, 1940, s. 235-266 ve Arapça metin 1-51)

İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebû'l- Hasen, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't- Târih Tercümesi I-XII, Red. Mertol Tulum, Bahar Yay., İstanbul, 1987

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", 150. Yılında Tanzimat, Ed. H.D. Yıldız, TTK Yay., Ankara, 1992

İnalcık, Halil, "Türk İlmi ve M. Fuad Köprülü", Türk Kültürü, yıl: VI, sayı: 65

Karal, E. Ziya, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", Atatürk Hakkında Konferanslar, Afet İnan-E. Ziya Karal, TTK Yay., Ankara, 1946, 55-65;

Kaymaz, Nejat, "Türkçü Tarih Görüşü", Felsefe Kurumu Seminerleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1977

Köprülü, M. Fuad "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", Bilgi Mecmuası, cilt: I (1329), ss. 3-52

Köprülü, M. Fuad, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, Yay. Orhan F. Köprülü, Ötüken Neşriyat, Ankara, 1986, 2. baskı

Köprülü, M. Fuad, Edebiyat Araştırmaları I-II, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989

Köprülü, M. Fuad, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, Yay. Orhan F. Köprülü, Ötüken Neşriyat, Ankara, 1983

Köprülü, M. Fuad, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK Yay., Ankara, 1988, 3. baskı

Köprülü, M. Fuad, Türk Edebiyatı Tarihi, Yay. Orhan F. Köprülü-Nermin Pekin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1986, 4. baskı

Köprülü, Orhan F., Fuad Köprülü, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1987

Köymen, M. Altay, "Prof. Mehmed Fuad Köprülü'nün Tarihe Dair İlk Yazıları", Türk Kültürü, sayı: 47, yıl: IV, Eylül 1966

Köymen, M. Altay, "Türk Tarihinde Araştırma Metodu", Milli Kültür, sayı: 81, Şubat 1991

Kuran, Ercüment, "Atatürk ve Ziya Gökalp", Türk Kültürü, c.: II, Yıl: 2, sayı: 13 Kasım 1963, 9-12

Kuran, Ercüment, "Türk Tarih Araştırmalarında Metod Tartışmaları" röportajı, Milli Kültür, sayı: 81, Şubat 1991

Kütükoğlu, M. S., Tarih Araştırmalarında Usûl, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1995, 5. baskı

Orhonlu, Cengiz, Atatürk ve Tarih Görüşü", Türk Kültürü, sayı: 61, Yıl: 6, 26-30

Ortaylı, İlber, "Osmanlılar'ın Tarih Yazıcılığı Üzerine", Gelenekten Geleceğe, Ufuk Kitapları, 2001, 2. baskı, 39-46

Özbaran, Salih, Tarih, Tarihçi ve Toplum, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1997

Özcan, Abdülkadir, "Osmanlılar'da Tarih Yazıcılığı", İlim ve Sanat, sayı: 33, Ağustos 1992

Palabıyık, M. Hanefi, Ord. Prof. Dr. Mehmet Fuad Köprülü İlmî Hayatı ve Tarihçiliği, Akçağ Yay., Ankara, 2005, 2. baskı

Şakiroğlu, Mahmut, "Memleketimizde Toplu Tarih Çalışmaları I-II", Tarih ve Toplum, c.: VI, sayı: 36, Aralık 1986, c.: VII, sayı: 38, Şubat 1987

Şapolyo, Enver Behnan, "Hocam Fuad Köprülü", Türk Kültürü, sayı: 47, yıl: IV, Eylül 1966

Tansel, F. Abdullah, "Önsöz", Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Yay. Orhan F. Köprülü, Ankara, 1991, DİB Yay., 7. baskı

Tansel, F. Abdullah, "Prof. Fuad Köprülü Hakkında Bazı Notlar", Türk Kültürü, sayı: 57, yıl: V

Togan, Z. Velidi, Tarihte Usûl, Enderun Yay., İstanbul, 1985, 4. baskı

Turan, Osman, "Mukaddime", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., İstanbul, 1953

Turan, Osman, "Türk İlminin Abidesi: Prof. Fuad Köprülü", Türk Kültürü, yıl: IV, sayı: 47, Eylül 1966

Turan, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993, 4. baskı

Turan, Osman, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi I-II, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993, 6. baskı;

Uluğ İldemir, "Atatürk'ün Tarih Anlayışı", Türk Dili Aylık Dergi, c.: XI, sayı: 14, 1952, 69-70

Üçyiğit, Ekrem, "Tartışma" kısmı, Felsefe Kurumu Seminerleri, Ankara, 1977

Yinanç, M. Halil, "Tanzimat'tan Meşrûtiyet'e Kadar Bizde Tarihçilik", Tanzimat I-II, MEB Yay., İstanbul, 1999, 573-595

Yinanç, M. Halil, Milli Tarihimizin Adı, Hareket Yay., İstanbul 1969

İHRAMCIZÂDE İSMÂİL HAKKI

Alim Yıldız*

Nakşibendî tarîkatının Halidiyye kolu mürşidlerinden olan İhramcızâde İsmâil Hakkı Toprak, 1 Temmuz 1880 tarihinde Sivas merkez Örtülüpınar mahallesinde doğmuştur. Dedesi; Sivas merkezde Maârif İdaresi ile İstînâf Mahkemesi Hukuk Dairesi âzâlığı gibi görevlerde bulunan İhramcızâde Mehmet Efendi'dir.

Babası, adliye teşkilatında başkâtiplik görevlerinde bulunan Hüseyin Hüsnü Efendi, annesi ise halk arasında "Nilli Hatun" olarak tanınan Ayşe Hanım'dır. İlk eşi Kolağası Abdülkadir Bey'den çocuğu olmayan Ayşe Hanım, ikinci eşi Hüseyin Hüsnü Bey'le hacca gittiklerinde Ravza-ı Mutahhara'da Allah'a yakararak bir çocuk ister. Bu hac ibadeti sonucunda İsmâil Hakkı dünyaya gelir. Aslen Buhârâlı veya Mısırlı olan dedeleri, Kâbe'nin örtüsünün değişim ve bakım hizmetiyle meşgûl olduklarından dolayı *İhramcılar* diye anılmıştır. Bu sebeple kendilerine de İhramcızâde denilmiştir.

İhramcızâde, babasının adliye başkâtipliği görevinden dolayı bulundukları Hafik'te ilk tahsiline başlamış, on yaşlarında iken Sivas'a gelerek Örtülüpınar Mahallesi'ndeki eve yerleşmiştir.[1] İlk tahsilinden sonra Sivas Askerî Rüşdi-

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı. [e-posta: yildizalim@hotmail.com]

1. Bekir Yücel, "İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak Hayatı ve Şahsiyeti", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı* (Editör, Alim Yıldız), Sivas 2010.

ye'sini bitirmiş (1895), subay olarak İstanbul'a gitme isteğinden, annesinin izni olmadığı için vazgeçmiştir. Medrese tahsilini ise Şifâiyye Medresesi'nde yapmıştır. Arapça ve Farsçayı ana dili gibi bilen İsmâil Hakkı Toprak, dinî ilimlerde de kendisini iyi yetiştirmiştir. Daha Rüşdiye öğrencisi iken Sivas'ta bulunan Rifâî şeyhlerinden biri olan ve halk arasında Arap Şeyh (ö. 1922) olarak bilinen Abdullah Hâşim el-Mekkî'ye[2] beş yıl kadar hizmet etmiş, ilk tasavvufî eğitimini de adı geçen şeyhten almıştır.

Bazı araştırmacılar Mur Ali Baba (ö. 1884)'ya da hizmet ettiğini söylüyorlarsa da Mur Ali Baba'nın ölüm tarihi göz önünde tutulduğunda bunun imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır.[3]

İlk görevine adliyede mülâzim (stajer) olarak başlayan İsmâil Hakkı, askerlik görevinden sonra Tokat'ta İnhisar Dâiresi Müskirât memurluğu görevinde bulunmuştur.

Tokat'ta bulunduğu bu dönemde Mustafa Hâkî Efendi (ö. 1920)'ye intisâb etmiş, 1908'de Mustafa Hâkî Efendi'nin Tokat Meb'usu olarak İstanbul'a gitmesi üzerine Düyûn-ı Umûmiyye memuru olarak Sivas'a dönmüştür.

1914'te başlayan I. Dünya Savaşı sırasında kol komutanı olarak emrindekilerle beraber Suşehri'ne cephane taşıma ile Ordu, Koyulhisar ve Suşehri arasında posta ve erzak nakli hizmetlerinde bulunmuştur.

1928'de Düyûn-ı Umumiyye'nin kapatılması üzerine Sivas İnhisar Dairesi'ne geçmiş ve Zara-Çarhı Tuzlası'na bağlı olan Cedid Tuzlası'nda görev yapmıştır. İhramcızâde, Zara'daki bu görevinden 1931 yılında kendi isteğiyle emekliye ayrılmıştır.

1934'te çıkarılan soyadı kanunuyla "Biz topraktan olduk yine toprak olacağız. Bizim soyadımız da Toprak olsun." diyerek Toprak soyadını almıştır.

Üç evlilik yapmış olan İsmâil Hakkı Toprak'ın, ilk eşi İmmihan Hanım (ö. 1949)'dan Hayriye, Halis Turgut, Sâbit Kemâl ve Mevlüde Vefâ isimlerini taşıyan dört çocuğu olmuş, bunlardan Sâbit Kemâl 1941'de bir tren kazasında vefat etmiştir.

1949'da ayrıldığı ikinci eşi Zeynep Hanım (ö. 1972)'dan Ahmet Sâlih ve Mehmet Kâzım isimli iki oğlu dünyaya gelmiştir.

1950'de evlendiği üçüncü eşi Zeliha Hanım (ö. 1972)'dan çocuğu bulunmamaktadır.

---

2. Hayatı ile ilgili bkz. Alim Yıldız, "Arap Şeyhin Bir Mektubu", *Hayat Ağacı Dergisi*, Sivas, Bahar 2005, s. 46-50; Ünal Kılıç, "İhramcızâde'nin Hocalarından Arap Şeyh", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı*, s. 53-60.
3. Mor Ali Baba ile ilgili bkz. Yüksel Göztepe, "Mûr (Mor) Ali Baba Hazretleri", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı*, s. 33-52.

Mustafa Hâkî Efendi'nin vefatından sonra Sivaslı Mustafa Takî Efendi'ye intisâb eden İsmâil Hakkı Toprak, 1925 yılında şeyhinin vefatı üzerine irşâd görevine getirilmiştir.

İrşâd görevine biraz sıkıntılı olarak başlamıştır. Sivas içerisinde büyük bir destek kaybına uğradığı için çevre kasabalara (Koyulhisar, Zara, Gürün, Darende) ziyâretlerine başlar. Bu ziyâretlerin birinde Darende'ye uğrarlar ve Hatip Hasan Efendi'nin rüyası bu şekliyle tahakkuk eder. Bu ziyâret aynı zamanda İsmâil Hakkı Toprak'ın daha küçük yaşlarda kendisine yapılan manevî aşının bir benzerinin yine çocuk yaşlarda olan Hatip Efendi'nin oğlu Hulusi'ye yapılmasına vesile olacaktır.[4]

İrşâd görevine başladığı 1925'ten memuriyetten emekli olduğu 1931 yılına kadar manevî vazifesini sıkıntılı bir devirde ve problemler içerisinde yürütmeye devam etmiş ve ihvândaki tefrikadan dolayı çok sıkıntılar çekmiştir. İrşâd vazifesine başladığı ilk andan itibaren ihvanın dağınıklık göstermesi sebebiyle olsa gerek "*Garîbullah*" (Allah'ın garip kulu) lakabını bir süre kullanacak, ama daha sonra; "İrşâd vazifemizin evvelinde çok garip kaldık. Kendimize *Garîbullah* diyorduk, şimdi gayını kaf ettik yani "*Karîbullah*" (Allah'a yakın) olduk." diyecektir. Sivas halkı onu ve değerini gereği gibi tanıyamamış olsa gerek ki; "Bütün dünya bizi tanıdı da, Sivas tanıyamadı." ifadeleriyle acı bir gerçeği ortaya koyacaktır.[5]

Dinin zâhirî yönü ile bâtinî yönünü aynı değerde gören İhramcızâde bu konuda şunları söylemektedir.

"Şeriatı gözetiniz, şeriatı olmayanın tarîkatı olmaz... Bizim yolumuzun evveli şeriat, ortası tarîkat, âhiri yine şeriattır... Tasavvuf, yok olup, sonra var olmaktır... Her hâlini huzur, ibadetini kusur, her gördüğünü Hızır bileceksin."[6]

Zara'nın Cencin Köyünün su meselesini çözmek için bu köye gittiği bir sırada yapılan bir istişârenin, yanlış anlaşılması üzerine yapılan bir şikâyet neticesinde tutuklanarak 38 gün hapiste kalmıştır. Beraat kararından sonra Arabistan'a hicret niyetiyle İstanbul'a gitmiş fakat gördüğü bir rüya üzerine bu hicretten vazgeçerek İzmir'de bulunan bir arkadaşının yanına uğramış ve burada bulunduğu sürede de kararsızlık hâli devam etmiştir. İzmir'de arkadaşıyla birkaç defa yemek yedikleri Ehl-i Safa Lokantası sahibinin anlattığı bir rüyayı işaret kabul ederek Sivas'a dönmüştür. Ardından, "Sivas'ta doğduk, mekânımız da Sivas'tır." demek sûretiyle hayatının da memâtının da Sivas'ta olacağını haber verir.

---

4. Yücel, "İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak Hayatı ve Şahsiyeti", s. 126.
5. Yücel, *a.g.m.* s. 127.
6. Ali Akpınar, "Bir Kul olarak İhramcızâde", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı*, s. 150.

İhramcızâde Hacı İsmâil Hakkı Toprak, bir vâris-i enbiyâ olarak yaşadığı dönemin bütün siyasî, sosyal ve içtimaî çalkantılarına karşı seferi önemsemiş ve daima manevî olanın peşinden koşmuştur. Bir cemiyet adamı, vakıf insan ve gönül insanı olarak çevresindeki insanlara zor zamanlarda hep ümit, kardeşlik, hoşgörü ve merhamet ahlâkı aşılamıştır. Bu açıdan o, Yunusça *"acıları bal eylemiş"* bir amel-i ahlâk kahramanıdır. Onun, amel-i ahlâkın ağır bastığı irşâd yönteminde, insanlığı ateş çukurunun kenarından alarak, bağlı bulunduğu Ümmî Nebî'nin getirdiği evrensel ahlâkî değerlere tutunmaya davet vardır. Çünkü Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (a.s.)'e kadar gönderilen bütün peygamberler aynı ilkeleri va'zetmişlerdir. Bu müşterek ve evrensel ilkelerden birisi *tevhîd*, diğeri de *ahlâkî değerler*dir. Aynı şekilde bütün Allah dostlarında olduğu gibi İhramcızâde de yaşadığı zaman diliminde aynı değerler etrafında irşâd faaliyetlerini sürdürmüş bir Allah adamı/ricâlullahtır.

İhramcızâde, özgüven sahibi bir insân-ı kâmildir. Onun gönül dünyasında husumete ve düşmanlığa yer yoktur. O, çağımızın bir âliminin ifadesiyle, muhabbet fedaisidir. Hayatı boyunca, daima bardağın dolu tarafını görmüştür. O, davası uğruna bin münafığın nazını çekmeyi kendisine ahlâkî bir ilke edinmiştir. Meselâ; halka hizmet yolunda sosyal bir faaliyetin planı esnasında bir iftiraya kurban gittiğinde, kendisine, "Bu adam seni ihbâr edip hapis yatmana sebep oldu, sen de ona elbise yaptırarak ikramda bulunuyorsun." diyen hanımına söylediği şu söz, adam kazanma sanatını en güzel öğreten bir davranış olmakla birlikte, aynı zamanda, hayatı nasıl güzelleştirmemiz gerektiğinin de bir pratiğidir: "Canım hapishanede irşâd ve ıslah olacak kimseler varmış. Biz orada bu vazifeyi îfâ ettik. Şoför de bu işe sebep olduğundan dolayı kendisine ikramda bulunduk."[7]

Emekliliğini müteakip; irşâd faaliyetlerini rahat bir şekilde sürdürmek ve şikâyetlerden ve polis baskınlarından biraz olsun korunabilmek için Çitil Han'da bir süre komisyonculuk yapmış, bu sûretle elde ettiği kazancını da hizmet için sarf etmiştir. Bu faaliyetleri yürütürken ziyâretçilere daha rahat ortam sağlayabilmek için; Sivas çarşı merkezinde Yeni Camii yanında 1950 yılında Çorapçı Hanı'nın üst katında, han sahibi Muammer Somtaş'ın birkaç oda tahsis etmesiyle burayı "vekâle" olarak kullanmış, sohbetlerine uzun müddet orada devam etmiştir. Çitil Han'da başlayan manevî alışveriş, alt katı şıra ve kuru bakliyat ürünlerinin satıldığı, üst katı otel olarak kullanılan ve bugün ise hiç hak etmediği bir şekilde kaderine terk edilmiş ve metrûk bir hâlde bulunan bu handa vefatına kadar devam etmiştir.[8]

---

7. Ramazan Altıntaş, "İhramcızâde'de Amelî Ahlâk Anlayışı", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı*, s. 158-159.
8. Yücel, "İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak Hayatı ve Şahsiyeti", s. 128.

İhramcızâde'nin hısımlarından olan yazar Ahmet Turan Alkan'ın, İhramcızâde sempozyumunda sunduğu tebliğindeki şu tespitleri ne kadar güzeldir:

"Sahihliği, sahiciliği onun en büyük tarafıydı. Gerek sağlığı esnasında gerek ölümünden sonra onun bazı kerâmetler izhâr ettiğine dair yazılı veya sözlü rivâyetler duyunca şaşırdığımı söylemeliyim. Cenab-ı Hak elbette bazı kullarına eşyânın bir başka boyutu fark etmeyi lûtfetmiştir. Bu, benim sadedim hâricinde olan bir mesele. Benim sadedim, hiçbir fevkalâdeliğe, beşerüstülüğe, mûcize ve kerâmete lüzum göstermeksizin insanlara ve insanlığa tabiî lisân ile, mantık dairesinde, hilm ve şefkatle, anlayış ve mantık dairesinde ve tamâmen beşerî ve anlaşılır boyutlarda hüsn-i misâl olmak, Hakk'ı tavsiye etmek ve hayrı öğütleyebilmenin kimyâ ve simyâsıdır. Şahsî nokta-i nazarımca en değerli kerâmet de budur: İhramcızâde insanlara hayrı tavsiye eden, kulluk şuurunu ve görevlerini hatırlatan güzel bir insandı.

Siyasetle nisbeti, merakı ve alâkası yoktu. Bazı akşamlar etraftan, çeşitli mahallelerden, köylerden, hatta çevre vilâyetlerden akın akın gelen insanlar 'büyük oda'da kemâl-i edeb ile boyun büyüp otururlar, sadece Allah'ı hafiyyen zikretmekle meşgûl olurlardı. Bazen sıradışı misafirlerin geldiğini de hatırlıyorum. Uzakdoğu İslâm ülkelerinden birine mensup bir diplomatı, imkân buldukça sık sık hacce gitmesi sebebiyle Kâbe'de delillik görevini yapan kişilerin ziyâretini hatırlıyorum meselâ. Vilâyet ve emniyetin, istihbârât görevlilerinin arı kovanı gibi işleyen bu beşerî hareketliliği fark etmemesi mümkün değildi; onlar da muayyen bir hürmet mesâfesinde durmaya dikkat göstererek varlıklarını hissettirmemişlerdir veya ben böyle biliyorum.

İsmâil Hakkı Efendi'nin Nakşîliği modern zamanların eşiğine denk gelmiş bir devri işaretliyor. Modern zamanlar, Türkiye'de tasavvufî örgütlenmelerin mâhiyet ve tabiatını da değiştirdi ki bunun ayrıntılarına girmeyeceğim. İhramcızâde'nin teşkîl ettiği örneğe belki bu bakımdan mânidâr bir dönüm noktası diyebiliriz."[9]

Etkisi Türkiye'nin hemen her tarafına yayılan hatta dış ülkelerden bir kısmında da etkili olan İsmâil Hakkı Efendi'nin silsilesi şu zatlar tarafından devam ettirilmiştir: Darendeli Osman Hulûsî Ateş (ö. 1990), Fatsalı Hamit Tarakçı (ö. 1949), Göreleli Hüseyin Kibar (ö. 1963), Korganlı Mehmet Akkiraz (ö. 1997) ve Eynesilli Mustafa Eren (ö. 1991).[10]

İsmâil Hakkı Toprak, ihvanını bir Nakşîlik geleneği olan sohbet halkalarında yetiştirmiştir ve bu muhabbeti o sohbetlerde aşılamıştır. Her fırsat-

9. Ahmet Turan Alkan, "İhramcızâde", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı*, s. 166-167.
10. H. İbrahim Şimşek, "İsmail Hakkı Toprak'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı*, s. 281.

ta sohbet yapmıştır. Bu sohbetler kimi zaman "vekâle" denilen mekânda, bazen de kır sohbetleri şeklinde olurdu. İsmâil Hakkı Toprak'ın özellikle kır sohbetlerini her fırsatta yapması, onun gerçek tekkeyi "yer ve gök kubbe, ay, güneş ve yıldızları da tekkenin kandilleri" olarak kabul etmesinde yatıyordu.[11]

Bu kır sohbetleri Kepeneğin Gözü, Yukarı Tekke, Yılankırkan ve Kurtderesi mevkiinde "sahrâ"da yapılırdı. Bu sohbetlerin ana ikrâmı çaydı. Belki çayı çok sevdiğinden olsa gerek, bütün Nakşî dervîşânı çaya âşıktı. Sıcak yaz günlerinde ara sıra ihvanı toplar. Yukarı Tekke dibindeki mesîre yerine "*sahrâ*"ya gidilir, bir at arabasına kilimler, seccadeler, halı, yastık ve minderler yüklenirdi. Böyle günlerde pirinçten mâmul devasa bir Rus semaveri mutlaka yükün başını çekerdi. Efendi hazretleri, çayı açık ve şark taraflarında "kıtlama" tabir edilen tarzda içerdi. İhvanlar çay içip "demlenirler" ve çaya "küçük derviş" derlerdi.[12] İhramcızâde M. Kâzım Toprak şöyle anlatıyor: Kepeneğin Gözü'ne *sahrâya* gittiğimizde ikindi namazından sonra Kemal Ağabeyim gelip kamyonu ile ihvânı götürürdü. Biz ise Efendimle beraber Seyran Tepesi'nden yaya olarak şehre dönerdik. Efendim yüksek sesle *Evrâd-ı Behâiyye*'yi okurdu. İsmâil Hakkı Toprak sohbetlerde murâkabeyi sever; "Sükûtumuzu anlamayan, sohbetimizi hiç anlayamaz." der ve eklerdi; "Söz ile olsaydı bu işi herkese söylerdik." Bazen, "Uzaktan, yakından geliyorsunuz. Alamazsanız size ayıp, vermezsek bize ayıp." buyururlardı.

Sohbetlerde "edep" ve "muhabbete" sahip olunmasını isterdi. Her sohbette vuslat olduğunu ve vuslatsız sohbet olamayacağını söylerdi.[13]

Ulu Camii'nin tamir ve ibadete açılmasına (1955-1966) önderlikle birlikte, Sivas İmam-Hatip Lisesi'nin açılması (1958-1962), Hoca İmam Camii'nin minaresinin tamiri, Hayırseverler Camii (1962), Sofu Yusuf Camii, Serçeli Camii, Dikimevi Camii, Zara Cencin Köyü içme suyu ve köprüsü, Tozanlı Köprüsü (1943) ve Sivas ve çevresinde muhtelif sebil çeşmelerinin yapılmasına da önderlik etmiştir.

2 Ağustos 1969 tarihinde vefat eden İsmâil Hakkı Toprak için Hayırseverler Camii'nin avlusunda bir mezar yeri hazırlanmış olmasına rağmen; yıllar önce ihvanı Ali Barak Bey'le aralarında geçen bir konuşmada Ulu Camii bahçesine gömülme arzusu göz önünde bulundurulmuş, dönemin Sivas Belediye Başkanı Rahmi Günay'a bu isteğin bildirilmesi üzerine belediye meclisi tarafından çıkarılan kararla Ulu Camii avlusuna defnedilmiştir.

---

11. Yücel, "İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak Hayatı ve Şahsiyeti", s. 129.
12. A. Turan Alkan, *Altıncı Şehir*, İstanbul, 1994, s. 120-121
13. Lütfi Alıcı, *İhramcızâde İsmâil Toprak Efendi Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri*, Ankara 2001, s. 75

İhramcızâde İsmâil Hakkı, yazılı olarak pek fazla bir eser bırakmamıştır. Onun eserleri daha ziyâde insan yetiştirmeye yönelik faaliyetleri, sohbetleri ve cami, okul, çeşme gibi hayır faaliyetleri şeklinde olmuştur.

Oldukça seviyeli bir ilim adamı ve dili incelikli kullanabilecek bir kalem erbabı olmasına rağmen, yazılı eser verme konusunda geri durması, içerisinde yer aldığı tasavvufî terbiye ile alâkalıdır. Şöyle ki; kendileri bir zamanlar üstadı Mustafa Hâkî Efendi'den duyduğu güzel sözleri, unutulmaması için kaleme almaktaydı ve bu amaçla yanında bir de defter bulunduruyordu. Üstadı Hâkî Efendi, günün birinde durumun farkına vardı; kendisinden yanında bulunan defteri istedi ve içeriğine göz attı. Hâkî Efendi, İsmâil Efendi'ye hitâben: "Yazdıkların da okunurmuş, ancak sen kitap yazmayı bırak." demesine istinaden o da yazmaktan imtina etmiştir. Bununla birlikte her ne kadar kendisi pek yazmasa da söylemiş olduğu sözler, bırakmış olduğu eserler, hâl ve tavırları sevenleri tarafından nakledilmiş; bunlar akademik çalışmalar ya da kültürel etkinlikler şeklinde daha sonraki nesillerin istifadesine sunulmuştur.[14]

İhramcızâde İsmâil Hakkı'dan geriye kalan yazılı eser, birkaç şiiri ile *Yâre Yâdigâr* isimli mevliddir. Mustafa Hâkî Efendi'nin mensûr olarak kaleme aldığı *Mevlid*'ini *Yâre Yâdigâr* adıyla 191 beyit olarak manzum hâle getirmiştir. Bu eser 1969 yılında İstanbul'da yayımlandığı gibi, İhramcızâde ile ilgili kaleme alınan bütün kitaplarda da yer almaktadır.[15] Ayrıca bu mevlid, 2009'da Burûciye Yayınları tarafından yeniden basılmıştır.[16]

Eserin mesnevî nazım şeklinde Türkçe olarak yazılan ana kısmı 179 beyittir. Eser, sekiz beyitli "Muhammed'dir" redifli Türkçe bir na't ve yine sekiz beyitli Arapça bir n'at ile birlikte 191 beyitten oluşmaktadır.

Türk edebiyatında yazılan mevlidlerin büyük bir kısmı Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* isimli eserinden mülhemdir. Süleyman Çelebi'nin bu eseri daha sonraki dönemlerde yazılan mevlidleri hem işlenen konu hem de vezin bakımından etkilemiştir.

İhramcızâde'nin, *Yâre Yâdigâr*'ına baktığımızda Hz. Peygamber'in sadece doğumundan bahseden muhtasar bir eser olduğunu görürüz. Bu bakımdan diğer bazı mevlidlerde görülen birçok kısım bu mevlidde görülmez.

İhramcızâde'nin eserinin ilk üç beyti İslâmî bir gelenek olan "besmele, hamdele ve salvele"ye ayrılmıştır. Bundan sonra "Sebeb-i Telîfi'l-Kitâb" olarak kabul edeceğimiz beyitlere yer vermiştir. Bu kısım toplam on beş beyittir.

---

14. Şevket Topal, "İsmail Hakkı Toprak'ın İrşadında Kötülük Yollarının Kapatılması Bağlamında Azimet-Ruhsat İlişkisi", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı*, s. 287.
15. Bkz. Alıcı, *İhramcızâde İsmail Toprak Efendi Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri*.
16. İhramcızâde İsmail Hakkı, *Yâre Yâdigâr*, Sivas 2009.

Kendisinden önceki ulemânın yolunu takip etmek isteyen İhramcızâde bu yolda bir teşebbüste bulunmak istemektedir. Bu konudaki acziyetini ifade ederek, Allah'tan sürekli olarak kendisine bir yol göstermesi niyazında bulunmaktadır.

Hicri 1352 yılının 19 Rebiülevvel Çarşamba gününde (12 Temmuz 1933) bu mevlidi yazarak geçmişlerin yolunda bir adım atar.

Birçok mesnevîde olduğu gibi bu eserin ortaya çıkmasında da bir rüya etkili olmuştur. Bir öğleden sonra kaylûleye yatan İhramcızâde, rüyasında Tevfik isminde güzel yüzlü bir zat görür. Elinde vezinli bir inci bulduğunu söyleyen İhramcızâde uykudan uyandıktan sonra, şeyhi Mustafa Takî'nin mensûr olarak yazmış olduğu mevlidi manzum hâle getirmeye başlar ve sonuçta *Yâre Yâdigâr* isimli bu mevlid metni ortaya çıkar.

Hem müstakil hem de bazı kitaplarda tam metin olarak basılan bu eser hakkında şimdiye kadar ilmî ve edebî açıdan bir değerlendirme yapılmamıştır. Bu sebeple şimdiye kadar yayımlanan metinler kelime düzeyinde de olsa farklılıklar taşımakta ve az da olsa birbirinden farklı bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu metinlerin vezninde çok bariz görünen hatalar bulunmaktadır. Öncelikle eserin aruz vezniyle mi yoksa hece vezniyle mi yazıldığı ilk başta anlaşılamaz. Şimdiye kadar yazılan birçok mevlid, *Vesîletü'n-Necât*'ın vezniyle (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün) yazılmıştır. İhramcızâde mevlidinin de öyle olduğu düşünülür. Fakat beyitleri tek tek incelediğimizde durumun böyle olmadığı anlaşılır.

Bu eser, söz konusu veznin karşılığı olan 11'li hece vezni (bazen son tef'ilenin *fa'lün* olabileceği yönüyle 10'lu) ile yazılmıştır. Dolayısıyla; vezin aruza benzer, fakat hecedir. Belki de aruz vezniyle yazılmak istenmesine rağmen oldukça fazla yapılan vezin kusuru eserin hece vezniyle yazılmış olduğu yargısını bizde oluşturmaktadır. Genel anlamda 10 ve 11'li hece vezni kullanılmış olmasına rağmen bu konuda da sıkıntılar vardır. Bazı mısraların 13, 14 ve 15'li heceden oluşuyor olması, eserin yazma nüshalarında müstensih hataları olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Yaptığımız araştırmalar da bu hususu aydınlatmada yeterli olmamıştır. Biri İhramcızâde'nin kendi el yazısı olarak bilinen üç yazma nüsha tarafımızdan kontrol edilmiş, bu nüshalardan hareketle bazı metin yanlışlıkları düzeltilmiş olmasına rağmen, metnin tamamına baktığımızda hece açısından problemli görülen bazı mısralarda düzeltme yapılamamıştır. Vezin hatalarının bir kısmı, orijinaline müdahale etmemek için olduğu gibi bırakılmıştır.

Yâre Yâdigâr, edebî açıdan bakıldığında güçlü bir eser olarak karşımıza çıkmaz. Tasavvufî çevrelerde yazılan bu tür eserlerin amacı sanat yapmaktan ziyâde dinî ve tasavvufî öğretiyi yaymaya yönelik olduğundan nazmındaki zayıflık ile vezin kusurları normaldir.

İhramcızâde'nin bu eserinden dolayı takibata uğramasını ve yazdığı dönemin olumsuz şartlarını da göz önünde bulundurduğumuzda *Yâre Yâdigâr*'ın önemini daha iyi bir şekilde anlarız. Eseri önemli kılan bir başka nokta ise, Cumhuriyet sonrasında mevlid türüne fazla rağbet edilmemesine rağmen İhramcızâde'nin bu edebî geleneği yaşatmaya yönelik böyle bir çabaya girişmiş olmasıdır.

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, İhramcızâde'nin mevlidiyle ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: Bütün Allah dostları gibi, İhramcızâde'nin en önemli özelliklerinden biri de, bir Peygamber âşığı olmasıdır. O, bu aşkının neticesi ve güzel bir tezahürü olarak Hz. Peygamber'e mevlid yazmıştır. Zira edebiyatımızda mevlidler Hz. Peygamber'e duyulan derin muhabbetin manzum olarak ifadesidir. İhramcızâde de, Hz. Peygamber'e olan aşkını mevlid yoluyla dile getirmeye çalışmıştır. Bu mevlidinde, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili bazı ince noktalar yakalamış ve önemli bulduğu bazı incelikler üzerinde durmuştur.

İhramcızâde çok kapsamlı olmayan mevlidinde, Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi, doğum anı, doğum sonrası ve risâlet görevini almasıyla ilgili önemli kesitleri veciz bir dille ve gayet özet olarak anlatmıştır. Onun bu mevlidde esas vurgulamak istediği Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere olan üstünlüğünü, insanlığa gönderilmiş olan üstün ve eşsiz bir nur olduğunu, peygamberler zincirinin son halkası olduğu için onların sahip olduğu en önemli meziyetleri şahsında barındırdığını manzum olarak ve kendi bakış açısıyla anlatmaktır. Onun mısralarında vurguladığı hususlar, kendi dikkatini çeken ve başkaları için de hatırlatma vesilesi saydığı hususlardır.[17]

İhramcızâde mevlidinde Hz. Peygamber'le ilgili şu hususlara dikkat çekilmektedir:

Hz. Peygamber, üstün özelliklere sahip, Allah'ın insanlığa armağan ettiği bir nurdur. Doğumu anında birçok olağanüstülükler meydana gelmiştir. O, kendisinden önceki peygamberlerden birçoğunun özelliklerine sahip olduğu gibi, diğer peygamberlerin sahip olduğu bütün ilimlere de sahiptir.

İhramcızâde mevlidi, edebî bakımdan zayıf bir mevlid olmasına rağmen, yazıldığı dönemin şartları düşünüldüğünde, böyle bir eser yazmanın önemi daha iyi anlaşılır.

Yaptığı hizmetlerle şehre damgasını vuran ve şehrin gönlünde taht kuran İhramcızâde İsmâil Hakkı, insanların inanç açısından bunaltıldığı, sıkıntılı bir dönemde yaşamış ve Sivas halkıyla birlikte Anadolu'nun farklı yörelerinde yaşayan birçok insana da bir ufuk göstermiş, onlara manevî önderlik etmiştir. Yazmış olduğu tek eser olan *Yâre Yâdigâr* isimli mevlidiyle bunalan

17. Abdullah Kahraman, "İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak'ın Şiirlerinde Peygamber Sevgisi", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı*, s. 222.

insanları Hz. Peygamber'e çağırmış, yaşanılmakta olan bunalımın çıkış yolunun Hz. Peygamber'de olduğuna işaret etmiştir.

KAYNAKÇA

Akpınar, Ali, "Bir Kul olarak İhramcızâde", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı*, (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

Alıcı, Lütfi, *İhramcızâde İsmâil Toprak Efendi Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri*, Ankara 2001.

Alkan, A. Turan, *Altıncı Şehir*, İstanbul, 1994.

———, "İhramcızâde", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı*, (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

Altıntaş, Ramazan, "İhramcızâde'de Amelî Ahlâk Anlayışı", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı*, (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

Göztepe, Yüksel, "Mûr (Mor) Ali Baba Hazretleri", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı*, (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

İhramcızâde İsmâil Hakkı, *Yâre Yâdigâr*, Sivas 2009.

Kahraman, Abdullah, "İhramcızâde İsmâil Hakkı Toprak'ın Şiirlerinde Peygamber Sevgisi", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı*, (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

Kılıç, Ünal, "İhramcızâde'nin Hocalarından Arap Şeyh", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı*, (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

Şimşek, H. İbrahim, "İsmâil Hakkı Toprak'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı*, (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

Topal, Şevket "İsmâil Hakkı Toprak'ın İrşâdında Kötülük Yollarının Kapatılması Bağlamında Azimet-Ruhsat İlişkisi", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı*, (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

Yıldız, Alim, "Arap Şeyhin Bir Mektubu", *Hayat Ağacı Dergisi*, Sivas, Bahar 2005.

———, *Üç Bülbülden Güllerin Efendisine*, Malatya 2010.

Yücel, Bekir, "İhramcızâde İsmâil Hakkı Toprak Hayatı ve Şahsiyeti", *Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmâil Hakkı* (Editör: Alim Yıldız), Sivas 2010.

ÖMER NASÛHÎ BİLMEN'İN "YENİ İLM-İ KELÂM" ANLAYIŞI

Ramazan Altıntaş*

HAYATI VE ESERLERİ

Ömer Nasûhî Bilmen, 1883'te Erzurum'un Salasor Köyünde doğar. İlk tahsiline Ahmediye medresesi müderrisi ve Nakîbu'l-Eşrâf kaymakamı olan Abdürrezzak İlmî Efendi ile Erzurum müftüsü müderris Narmanlızâde Hüseyin Hâkî hocalardan okuyarak başlar. 1908 yılında İstanbul'a gelir ve Fatih Medresesi'ne yerleşir. Fatih dersiâmlarından Tokatlı Şakir Efendi'nin derslerine devam eder. Ondan 1909 yılında icazet alır. Medresetü'l-Kuzât'ta hukuk tahsîli yapar. 1913 yılında bu medreseyi birincilikle bitirerek mezun olur ve ruûs imtihanını kazanarak Fatih dersiâmları arasına katılır.

İyi derecede Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Ömer Nasûhî Bilmen, Fatih Camii'nde, Dâru'l-hilâfe Medresesi ve Medresetü'l-Vâizîn'de Fıkıh, Usûl-i Fıkıh; Salın Medresesi yüksek kısmında *Kelâm*; Daruşşafaka'da 15 yıl Kelâm, Siyer, Felsefî Ahlâk; İstanbul İmam-Hatip Okulu ve Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Usûl-i Fıkıh ve İlm-i Kelâm dersleri verir.

Ömer Nasûhî Bilmen, 1913'te Fetvahâne-i Âlî'de müsevvid mülâzımlığı, 1915'te aynı dairenin telif heyeti azalığı, 1917'de temyiz mahkemesi şer'iyye dairesi mümeyyizliği, 1926'da İstanbul Müftülüğü ve 1960'da Diyanet İşleri Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. 12 Ekim 1971'de vefat eden Bilmen'in

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

kelâm, fıkıh, hadis ve İslâm tarihi alanlarıyla ilgili birçok eseri vardır. Yayınlanmış olan en meşhur eserleri arasında; *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu, Büyük İslâm İlmihali, Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn, Hikmet Goncaları, Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, Kur'an-ı Kerim'den Dersler, Muvazzah İlm-i Kelâm, Mülehhas İlm-i Tevhid Akâid-i İslâmiyye* gelir.

YENİ İLM-Î KELÂM METODU

Ömer Nasûhî Bilmen, Osmanlı Dönemi'nden Cumhuriyet'e geçişte köprü vazifesi gören değerli ilim adamlarımızdan birisidir. O, salt bir kelâmcı değil, ama kelâmla ilgili eserler veren âlimler kategorisindendir. Bilmen; gerek *Muvazzah İlm-i Kelâm* ve gerekse *Mülehhas İlm-i Tevhid* adlı eserlerini üslûp olarak geleneğe bağlı kalmakla birlikte, yeni bir tarzda yazmıştır. Sistematik kelâmın çatısını gözetmek sûretiyle meseleleri ulûhiyet, nübüvvet ve meâd sıra düzeni içerisinde değerlendirmiştir. Kelâm konularını ele alırken izlediği yöntemde; akıl-nakil gibi bilgi kaynaklarına bağlılığının yanında, salt, eskinin yerine yeniyi koymak değil, eski geleneği yeniden üretmeyi de denemiştir. Yöntemle ilgili bir başka özelliği, Ehl-i Sünnet dışında kalan ekolleri bid'at ehli olarak nitelendirmekle birlikte, onları, küfrü gerektiren açıkça söz ve fiilleri olmadığı sürece tekfir etmekten şiddetle kaçınmıştır. Eserlerinde, Ehl-i Sünnet'in, "*Ehl-i kıble tekfir edilemez.*" zihniyetini çok önemser, mümkün oldukça tekfirci dışlayıcılıktan uzak durur.

Bilmen, konuları derinlemesine ele almaz, ancak son derece sistematik işler. Konularla ilgili önce mezheplerin ve filozofların kayda değer görüşlerini çok özet bir şekilde zikreder, sonra konuyu alt bölümlere ayırarak kısaca tek tek ele alır. Ardından, meselâ; konu kaza ve kader ise, ona imanın gerekliliği üzerinde durur, akabinde eğer varsa o konuyla ilgili dolaylı olarak irtibatlı diğer konulara da temas eder.

Nasıl Bir Kelâm Anlayışı?

Ömer Nasûhî Bilmen, kelâmla ilgili yazmış olduğu eserlerinin hemen girişinde, "*Nasıl bir kelâm anlayışı?*" sorusuna cevap arar. Kelâmî eserleri yazmaktan amacının; "*Müslümanların mâneviyatını yükseltmek, hakikatleri araştırmakta bulunan genç fikirleri aydınlatmak ve toplumun rûhî ihtiyaçlarını tatmîne hizmet etmek*" şeklinde belirtir. Buna ek olarak, kelâmla ilgili eserlerini yeni tarzda yazdığını vurgular. Bu hususlarda hem geçmiş kelâm âlimlerinin ve hem

de çağdaş birçok âlimin eserlerinden istifade ettiğini de söyler. Bir nevî onda, eski ve yeni kelâmî bakış açısı iç içedir.

Bilmen, selefleri Abdullatif Harpûtî (1842–1914), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi Efendi (1865–1914) ve İzmirli İsmail Hakkı'nın (1868–1946) dile getirdikleri gibi, İlm-i Kelâm'da *'yenilenme'* sorununun gerekliliğine sürekli atıflarda bulunmuştur. Ona göre yenilenme, *'değişken'*ler dediği kelâmın mesâilinde değil, vesâil alanında olmalıdır. Öte yandan, yaşadığımız çağda, İslâm kelâmcılarının, "Modern dönemlerin umumî zihinlerini rahatsız eden birtakım yeni felsefî nazariyeleri tenkid etmek sûretiyle İlm-i Kelâm'da teceddüd yapmaları zorunludur." diyen müellif, kelâmda yenilenmeyi hem bu mânâda, hem yeni tanımlar getirmek ve hem de yeni kavramlar üretmek şeklinde anlamıştır. Meselâ Bilmen, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413), "İlm-i Kelâm, Allah'ın zat ve sıfatlarından, başlangıç ve sonuç itibariyle yaratılmışların hâllerinden İslâm kânûnu üzere bahseden bir ilimdir." şeklindeki tanımına bağlı kalmakla birlikte, yaşadığı dönemin kelâm sorunlarını dikkate alarak *'nübüvvet ve risâlet'* konusunu bu tanım çerçevesine eklemiştir. Sebep, yaşadığı dönemin fikrî cereyanlarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla; onun yenilikten anladığı, sadece eskinin yanına yeniyi koymak değildir. Aksine, onda gelenek asıl, tecdîd zorunludur. İyi derecede Fransızca bilen Ömer Nasûhî Bilmen, Batı'da olup bitenleri yakından izlemiş, özellikle müsteşriklerin peygamberimizin risâletine yönelttikleri itirazlar ve Pozitivizmin, kutsalı dışlayıcı bilim tanımı gibi sorunlardan dolayı, nübüvvet ve risâlet konularını Kelâm'ın tanımına eklemeyi zorunlu görmüştür. Kelâm ilmi, Kur'an'ın itikâdî hükümlerini aklîleştirmek ve İslâm'ın değerlerine yönelik saldırılar konusunda tenkidlerde bulunmak olunca, bir âlim sorumluluğu duyarlılığına sahip olduğunu gördüğümüz Bilmen'in bu tavrı, hiç kuşkusuz her türlü takdirin üzerinde bir hizmet olarak algılanmalıdır.

İslâm düşünce tarihinde kelâma, özgün bir felsefe olarak bakılması yerindedir. Bu bağlamda Bilmen, yaklaşık XIX. yüzyılla birlikte başlatılan *'Yeni İlm-i Kelâm'* dönemini adlandırmada *'hikmet-i İslâmiyye'* tabirini benimser. Bu tabir, özgün olup kavram geliştirmeye örnek olarak gösterilebilir. Aynı zamanda *hikmet-i İslâmiye* tabiri, kelâmın felsefe ile imtizaç ettirilmesinin de bir kanıtıdır. Bilmen, kendi ifadesiyle *hikmet-i İslâmiyye*'sinde geleneğe uyarak *'sâbiteler'* ve *'değişkenler'* üzerinde durur. Ona göre iman esasları sâbiteler olup, nasıl ki 14 asırdan beri bu ilkelerde bir değişme olmamışsa, bundan sonra da olmayacaktır. Çünkü bu ilkeler muhkem âyetlerle açıkça Kur'an'da ortaya konmuştur. Bu sebeple değişim söz konusu değildir.

Değişkenlere gelince, her çağda mütekellimler İslâm akâidini savunmaya yönelik malûmatı almışlar, bazı konuların izahında farklı yöntemler kullanmışlardır. Bunun yanında zihinleri meşgul eden materyalist fikirleri çürütme yo-

luna gitmişlerdir. Bilmen, Kelâm İlmi'nin varoluş amacını; Kur'an'dan hareketle *'doğru din anlayışını'* ortaya koymak, itikâdî alanda topluma *'istikâmet'* kazandırmak ve karşıt fikirleri *"mücadele-i hasene"* yöntemiyle izâle etmektir, şeklinde belirtir. O, gerek İslâm toplumu içerisinden doğan yanlış din anlayışlarını ve gerekse farklı din ve Felsefî akımlardan gelen saldırıları ilmî tartışmalar çerçevesinde kalmak sûretiyle müzâkere ve mübâhase etmeyi önerir. İslâm geleneğinde bunun örnekleri olduğuna dikkatleri çeker. Meselâ; iyi derecede Latinceyi de öğrenen el-Kurtubî, (ö. 671/1272) *İkdü'l-Ferîd*; İbn-i Teymiyye (ö. 728/1327) *el-Cevâbu's-Sahîh* ve Hint ulemâsından Rahmetullah Efendi (1306-1889) *İzhâru'l-Hak* adlı eserlerinde Hıristiyanlarla yaptıkları teolojik tartışmaları ve polemikleri ortaya koymuşlardır. Buna benzer çalışmaların felsefe alanında da yapıldığını söyleyen Bilmen, bu alanla ilgili yapılmış örnek çalışmaların adını anmaz. Ama kendisi kelâma ilişkin yazdığı eserlerde materyalist felsefî akımlara değinir. "Kelâmcılar felsefenin kendisine karşı olmamalıdırlar. Aksine, onların kendi görüşlerini gerektiğinde Felsefî bir kalıpta sunarak din karşıtı bazı akımları eleştirmesi gerekir." diyen müellif, bu akımlar arasında vahiyle sorun yaşayan *deistleri,* metafizik konuları reddeden *rasyonalistleri*, her şeyi tecrübeye indirgeyen *mantıkçı pozitivistleri* ve bilumum maddeci felsefî cereyanları sayar.

Bütün bu düşünce biçimleri dine karşı konumlanmışlardır. Ama Bilmen, İslâmcılarda olduğu gibi, Batı düşüncesine karşı önyargılı değildir. Materyalizmin çelişkilerini yine kendi kaynaklarından hareket ederek tenkid etmeyi dener.

Tarih boyunca Türkiye, Batı ile sınırdaş olması hasebiyle diğer İslâm ülkelerinden daha çok Batı'nın etkisine açık bir ülke konumunda olmuştur. Dolayısıyla; Bilmen'in yaşadığı XIX. yüzyılın ortaları, ulûhiyet karşıtı materyalist düşüncelerin ülkemizi derinden etkilediği bir dönemdir. O, bu etkilerin sonuçlarını, hem fikrî ve hem de siyasî alanda derinden yaşamış bir İslâm bilginidir. Bundan dolayı kelâmî eserlerinde, dönemin problemlerini çözmeye yönelik konulara ağırlık verdiğini görüyoruz. Çağının inanç sorunlarından haberdar olan Bilmen, eserlerinde *"din-akıl","din-bilim", "Din ile bilim çatışır mı?", "Din, terakkiye mânî midir?"* gibi sorulara ve çağdaş konulara eğilmiştir. Çünkü İslâm'a itirazlar daha çok bu kanallardan gelmektedir. *Bilim, felsefe* ve *din*in ilgilendiği ortak konulardan birisinin *'mevcûd'* olduğunu söyleyen Bilmen, sorunun çözümüne katkıda bulunmak adına, bilimin, varlığa *'Nasıl?'*; felsefe ve dinin ise, *'Niçin?'* sorusunu sorması gerektiğini dile getirir. Bu konuda misâl olarak *'cenin'* örneğini verir. Müellife göre bilim, canlının nasıl yaratıldığını bütün detaylarıyla ortaya koyarken, din ve felsefe de 'niçin' yaratıldığına cevap aramalı ve hayatın anlamını ortaya koymalıdır. Verilerle hareket eden bilimin kendi sınırlarını aşmaması ve dinî alanla ilgili konularda agnostik/tarafsız kalması gerektiğini vurgular. Eğer bu yöntem izlenirse, Bilmen'e göre ilelebet din

ve bilim arasında bir çatışma değil, uzlaşma yaşanacaktır. Bilmen, din ve bilim arasındaki münasebete ağırlık vermesine karşın bir ilim tanımı yapmamaktadır.

Bilindiği gibi Aydınlanma düşüncesinin ana parametrelerini; sekülер bir akıl, mantıkçı pozitivist bir kalıpta gelişen ve metafizikle bağlantıyı koparmış modern bir bilim anlayışı, kartezyen bir âlem tasavvuru vb. gibi bakış açıları oluşturmaktadır. Bütün bu bakış açılarını içselleştirmiş bir zihniyette, git gide metafizikle olan bağ olabildiğince koparılmış ve aşkın olana hareket etme alanının sınırları daraltılmıştır. XIX. yüzyılda gelişme trendini artırmış olan modern düşünce biçimleri ister istemez Batı'da ileri bir sıçrama yaratarak daha saldırgan ve aşırı tutumlar sergileyen pozitivist ve materyalist akımların doğuşuna da ivme kazandırmıştır. Bunların başında, *Auguste Comte* (1798-1857)'un bütün olay ve olguları *üç hâl* yasasına bağlayan pozitif bilim anlayışı, *Charles Darwin* (1809-1882)'in türlerin kökeni ile ilgili *tekâmül nazariyesi*, *Karl Marks* (1818-1883)'ın diyalektik Materyalizm teorisi ve psikanaliz teorinin kurucusu *Sigmund Freud* (1856-1939)'un insan şuurunu metafizik boyuttan koparark aklî araştırma alanı ile sınırlandıran anlayışları gelmektedir. İşte Bilmen'in yaşadığı dönemde kutsalı dışlayıcı bir tutum sergileyen bu akımların görüşlerini eleştirmesi, onun kelâm anlayışında bir yenilik ve farklılık olarak görülmelidir.

Dini, insanlığın ibtidâî dönemlerinin bir ürünü olarak gören mantıkçı Pozitivizmin kitlelerde açtığı derin psikolojik yaraları yakından gören François Voltaire (1694-1778), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Alphonse De La Martine (1790-1869), Ernest Renan (1823-1892) ve Jules Simon (1814-1896) gibi Batılı filozoflar, alternatif olarak akıl ve fen üzerine oturan doğal bir din kurma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Hatta doğal din savunucularının başında gelen Voltaire, "*Eğer tanrı yoksa onu uydurmak gereklidir.*" diyordu. Doğal din anlayışı hakikate ulaşmada tanrısal vahyi önceleyen dinin yerine, aşkın yönü olmayan salt soyut akıl yoluyla kavranılacak bir akıl anlayışı üzerine oturur. Elbette beşerî bir din ortaya koymanın arka planında mevcut Hıristiyanlığın gizem ve hurâfe ile dolu olan inanç sistemi, itici bir rol oynamıştır. İnsanlığın manevî ihtiyaçlarını tatmin amacına yönelik böyle bir girişimin adı din değil, olsa olsa Felsefî bir meslek olabileceğini söyleyen *Bilmen*, bu konuda İslâm'ın doğru bir şekilde dünyaya sunulmasının ne kadar elzem olduğunu vurgular. Dolayısıyla o, *'doğal din'* girişimini çağdaş bir problem alanı olarak görür. Ona göre *hak din* olmanın temel vasıfları; ilâhî bir kaynağa dayanmak, peygamberle birlikte ilâhî kitabı olmak ve âhiret gününe inanmaktır.

Diğer taraftan Bilmen, mantıkçı Pozitivizmin en önemli ilkelerinden birisi olan *"ilerlemecilik nazariyesi"* üzerinde durur. Bu nazariyeye göre modernleşme süreçlerine bağlı olarak din, hem toplumsal seviyede ve hem de bireyin zihninde gerileyecek ve sonuçta bireysel hayata indirgenecektir. Bilmen'e gö-

re, bu tasavvurun başarısızlığa uğrayacağını anlamak için çok fazla mesai harcamaya gerek yoktur. Bu futuralist tasavvurun anlamsızlığına en bariz örnek, yukarıda değindiğimiz *'doğal din'* kurma teşebbüsleridir. *Bilmen* meseleleri nesnel ilkeler doğrultusunda tartışan bir ilim adamıdır. O, devrin en popüler konusu olan ilerlemecilik ideolojisine bile, önyargılardan arınmış olarak yaklaşır. Tabir caizse, hikmet arar ve beşerî bir üretim olan düşünce biçimlerine olumlu yaklaşmaya çalışır. Şüphesiz bu yöntem ve tecessüs fikri, tam bir ilmî zihniyet tavrıdır. Meselâ Bilmen, *'Dinlerde tekâmül geçerli midir?'* diye bir soru sorar. Bütün ilâhî dinlerin temel yapısını oluşturan itikâdî esaslarında tekâmül düşünülemez, ancak tekâmül *'ahkâm-ı ameliyye'*de geçerlidir. Tarihsel süreçte ilâhî dinlerin; ibadet, muamelât ve ukûbât gibi hükümlerinde, zaman, mekân ve ümmetin ihtilâfı itibariyle bazı yenilik ve değişiklikler olmuştur. Bilmen'e göre, tarih içerisinde herhangi bir toplumun sorumlu olduğu fer'î hükümlerden bir kısmı kaldırılmış ve yerine başka hükümler konulmuştur. Nesih kavramını bu şekilde anlayan Bilmen, buna, bir kısım akrabanın nikâhı, Hz. İbrahim ve Hz. Mûsâ'nın dinlerinde caizken, İsevîlik ve İslâm'da haram olduğunu örnek olarak verir. Her ne kadar diyor Bilmen, "nesih, dinî bir hükmün bir başka dinî delil ile değiştirilmesi"ne deniyorsa da İslâm'da böyle bir değiştirme mevcut değildir. Müellife göre nesih, hikmet ve maslahat gereğidir. Nasıl ki mizaç, mekân ve zamanın değişmesiyle tedavi usûllerinde bir değişim yaşanıyorsa, aynı şekilde zaman, mekân ve sosyal şartların değişmesiyle de bazı dinî hükümler, kanun koyucunun emriyle değişebilir. O hâlde zaman ve mekânın değişmesine paralel olarak şahısların ruhî durumuna göre kanunlar da değişir. Bilmen'e göre, eğer bu yönler dikkate alınmazsa, va'zedilen kanunlar, uygulama alanı bulamaz. Bu hikmete mebnîdir ki, dinimizde muamelât konularına ait bir kısım mesâil-i şer'iyyenin ahkâmı, açıkça beyan olunmayarak din bilginlerinin ictihadına, zaman ve mekâna göre değişecek örf ve âdetin tarz-ı cereyanına terk edilmiştir. "Nesih, yalnız emir ve nehiylerden ibaret olan fer'î ahkâmın bir kısmına mahsustur." diyen Bilmen, itikâdî esaslarda, kısas ve haberlerle ilişkili hükümlerde neshi geçerli görmez. Çünkü bu hususlar; zamana, mekâna ve şahsın durumuna tâbi değildir. Artık peygamberimizden sonra hiçbir vechile nesih imkânı kalmamıştır.

Bilmen, Batı'da din karşıtı söylemlerin gelişmesinde Kilise'nin din anlayışının etkili olduğunu belirtir. Müellife göre, Hıristiyanlıkta, başta teslis inancı olmak üzere; Hz. Âdem'e isnâd edilen bir günahın Âdem'in çocuklarına sirayetini önlemek maksadıyla Hz. İsâ'nın hayatını fedâ etmesi gibi doğmalar, toplumda *'sırlı/gizemli din'* anlayışının gelişmesine yol açmıştır. Bilindiği gibi *'Kilise teolojisi'*nde akıl, *vahyin doğrularını kavramada bir araç olarak görülür.* Aklın görevi, *temellendirmek* ve *çürütmektir*; hakikati bulmak değildir. Hakikat, din adamlarının ortak ürünü olan Kilise teolojisinde mevcuttur. Bu-

nun dışında bir hakikat aramak, Tanrı'ya başkaldırmakla eş değerdedir. Önemli olan, kilise babalarının sözlerinin otorite kabul edilmesidir. Çünkü hakikat bu sözlerde gizlidir. Bilmen'e göre; bu konuda Kilise ruhanîleri o kadar ileri gitmişlerdir ki, insanların akıllarını kullanma ve düşünce üretmelerini yasaklamakla kalmamışlar, bizâtihi akıl ve düşüncenin gelişmesine engel olmuşlardır. Orta Çağ Hıristiyan dünyasında bu durum, akıl ve düşünce karşıtlığını beslemekle kalmamış, aksine din dışılığın gelişmesine hizmet etmiştir. Düşünen insanlara karşı engizisyon mahkemelerinin kurulması, dine karşı durmayı daha da artırmıştır. Bu sebeple Ömer Nasûhî Bilmen'in, Aydınlanma düşüncesinin din dışı bir boyut kazanmasında Kilise'nin etkili olduğunu ifade etmesi, son derece isabetlidir.

Bilmen'e göre bizdeki aydınların Batı'da Hıristiyanlığın yaşadığı deformu, İslâm olarak tercüme edip saldırıya geçmeleri büyük bir aymazlık ve haksızlıktır. Çünkü Kur'an, mevcut İncil(ler)in yaşadığı serencâmı yaşamamıştır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in tarihî şahsiyeti ve Müslümanlar tarafından algılanışı ile Kilise tarafından Hz. İsâ'ya yüklenen tanrısal nitelikler farklı şeylerdir. Yine Kur'an semantiğindeki akıldan anlaşılan şeyle Kilise'nin dogmatik akıl anlayışı aynı şeyler değildir. Kaldı ki İslâmiyet'te, Hıristiyanlıkta olduğu gibi kendilerini Tanrı'nın vekili veya O'nun adına iş yapan bir din adamları sınıfı da yoktur. Yine Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâmiyet'te, Arapça indirilmiş olan Kur'an-ı Kerim başka dillere çevrilemez ve din adamlarının dışında hiç kimse okuyamaz gibi, dinî bir kural da yoktur. Her Müslüman Kur'an-ı Kerim'i okuma ve yorumlama özgürlüğüne sahiptir. İslâm'da aklı kullanma ve düşünce üretmenin bir ibadet olarak telakkî edildiğini dile getiren Bilmen, İslâm'ı insan ve toplum hayatını kuşatan mütekâmil bir sistem olarak nitelendirir. Ona göre İslâm; ilâhîyat, ibadet, ahlâk, içtimaî hayatın tanzimi, hukukta eşitlik gibi temel prensipler getirmiş; asla ruhanî ve cismanî şeklinde bir sınıf ayrımına gitmemiştir. İslâm nazarında herkes eşit ve özgür bireylerdir. "Bu anlayış, insanlık tarihinde bir İslâm medeniyeti vücûda getirmiştir." diyen Bilmen, medeniyeti salt maddî alanda değil, manevî alanla birlikte düşünmek gerektiğine inanır. Bu mânâda İslâm medeniyetinin farklılığını *Gustav le Bon* ve *J. Wilyam Draper* gibi Batılı yazarların takdir hisleriyle dolu sözlerinden alıntılarla destekler.

İslâm'ın etrafında oluşturulmaya çalışılan şüphelerden birisi de *'kölelik'* meselesidir. Bilmen, Yunan filozofu Eflatun'un bile eserlerinde *'köleliği'* güzel gördüğünü, dolayısıyla; bütün kadim medeniyetlerde köleliğin geçerli olduğunu, İslâm'la birlikte var olmadığını; aksine, İslâm doğar doğmaz bu sorunu kucağında hazır bulduğunu ifade eder. Hatta XVIII. yüzyılın sonlarında bile bir çeşit kölelik biçimi olan *'zenci-beyaz'* ayrımının çağdaş Amerika'da geçerli olduğuna, çağdaş mantalitede köleliğin kabul edilmemesine rağmen Batılıların sömürge hâline getirdikleri ülke vatandaşlarına köle muamelesi yaptığına

ve bu konularda İslâm'ın sicilinin temiz olduğuna dikkatleri çeker. "İslâm gelir gelmez kölelik kurumunu hemen kaldırmadığını, bu noktada tedrîcîlik izlediğini, daha sonra da köleliği kaldırdığını ekler. Hatta İslâm, kölelere hür insanlara uygulanan muâmelenin yapılmasını tavsiye ederken, bir yandan da köleleri özgürleştirmeyi ibadet kapsamı içerisinde değerlendiren hükümler getirmiştir." demek sûretiyle Kur'an'dan deliller sunan Bilmen, İslâm'ın bu konuda mahkûm edilmesini haksızlık olarak değerlendirir.

Ömer Nasûhî Bilmen, oryantalistlerin İslâm'ın kılıç yoluyla yayıldığı iddiasına da değinir. Müellif, İslâm'ın cihat anlayışı üzerinde durur. İslâm'ın yayılmasında takip ettiği yöntem; hikmet ve nasihattir. Cihat kavramını, kişinin fikrî inkişâfı, manevî hayatını kötülüklerden arındırması ve İslâm toplumunun kalkınması şeklinde tanımlayan Bilmen, İslâm'ın Medine Dönemi'nde Müslümanların varlığına kasteden saldırganlara karşı savunma girişimini cihat olarak nitelendirir. Özellikle misyonerlerin İslâm'ı karalamada, "*İslâm kılıç dinidir.*" şeklinde iftiraya başvurduklarını dile getiren Bilmen, asıl Hıristiyanlığın yayılmasında kılıcın çok büyük bir tesiri olduğu görülmüştür. Tarihte, Haçlı Seferlerine ek olarak; Bizans İmparatoru Kostantin ve Alman İmparatoru Şarlman'ın zor kullanarak toplumları Hıristiyanlaştırma girişimlerini, tezine kanıt olarak sunar.

Kelâm ilminin çatısını oluşturan bölümlerden birisi de *'nübüvvet'*tir. Ömer Nasûhî Bilmen, 'nübüvvet' konusunu işlerken, müsteşriklerin Hz. Peygamber'e yönelttikleri asılsız ve mesnetsiz iddialar üzerinde durur. Oryantalistlerin yönelttiği bu iddiaların başında *'vahyin'* Hz. Muhammed'in düşüncesinin bir ürünü olduğu görüşü ve çokeşliliği (poligami) meselesi gelmektedir.

Batılı müsteşriklerden bir kısmı Hz. Peygamber'in mazhar olduğu *vahyi*, sar'a hastalığından doğan bir keyfiyet gibi telâkki ederken, diğer bazıları ise; Freud veya Jung'un şuur-altı teorisiyle açıklayarak, ona, bizzat Hz. Muhammed'in müdahale ettiğini söylerler. Onlara göre vahiy, Tanrı'nın ne dediği değil de, Hz. Muhammed'in ne anladığıdır. Bilmen'e göre böyle bir kanıya sahip olanlar, fizikötesi varlık alanına inanmayanlardır. Yoksa peygamberin durumunu araştıran, onun davranışlarına ve hikmet dolu sözlerine vâkıf olan kimselerin böyle yanlış bir telakkî sahibi olmaları tasavvur edilemez. Bilmen'e göre bu tür iftiraların amacı, Batı toplumlarının İslâm'a yöneliminin önüne geçmektir.

"Hz. Peygamberin yüce şahsiyetine vâkıf olmayan bazı Batılı yazarlar, O'nun çokeşliliğine bakarak tenkidlerde bulunmuşlardır." diyen Bilmen, bu konudaki yanlış algılamayı düzeltmeye yönelik şunları söyler: Aslında çoğu Batılı yazar, Hz. Peygamber'in 25 yaşına kadar evlenmeksizin temiz bir hayat geçirdiğini, sonra kendisinden yaşça daha büyük olan Hz. Hatice ile evlendiğini ve 25 sene birlikte yaşadığını bilirler. Hz. Hatice'nin vefat ettiğinde Pey-

gamberimizin 50 yaşında olduğunu dile getiren Bilmen, bu yaştan sonraki çokeşliliği büyük bir hikmet, siyaset ve maslahatın gereği oluşuna bağlar. "Eğer, diyor Bilmen, Hz. Peygamber birtakım nefsânî arzulardan dolayı evlenmek isteseydi, genç kadınlarla evlenebilirdi. Onun evlilikleri ulvî bir gayeye yöneliktir, diyen Bilmen, mü'minlerin anneleri hakkında uzun uzun bilgi verir ve Hz. Peygamber'in ne amaçla evlendiklerine değinir.

Ömer Nasûhî Bilmen, peygamberlerin mu'cizelerini ispat etme bağlamında tabiat yasalarının zorunsuzluğu düşüncesini savunur. Bu hususta kendi tezine, çağdaş felsefecilerden Bergson ve Emile Boutroux'nun tabiatın zorunsuzluğu konusunda söylediklerini delil olarak getirir. O bu konuda, sebeplerde müessiriyetin olmadığını ispat için, sebep-sonuç arasında doğrudan hakiki ve zorunlu bir ilişki bulunmadığını ortaya koymaya çalışan Gazalî'nin (ö. 505/1111) yolundadır. Bilindiği gibi Gazalî, sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını meşhur ateş-yanma örneği ile açıklar. Gazalî'ye göre, yanma olayı ateşten bağımsızdır, yanma hadisesini Allah ateşe bitişik olarak yaratmıştır. Bu sebeple insanın, ateşle yanma arasında gerçek bir illiyet ilişkisi varmış gibi sanması yanlıştır. Bilmen, nedenselliği tamamen inkâr etmemektedir. Gazalî'nin yaptığı gibi o da tabiî nedensellik yerine, sadece ilâhî nedenselliği savunmaktadır.

Kelâm ilminin en önemli konularından birisi de kaza ve kader konusudur. Bilmen, kaza ve kader konusunu izah ederken özellikle Batı çıkışlı *îcâbiyye* (Determinizm/Belirlenimcilik) mezhebini tenkid eder. Bu görüş, zorunsuzluk ve hür iradeyi kabul etmeyip bütün olayları birtakım zarurî sebepler zincirinin zarûretle tayin ettiği teorisine dayanır. Bu sebepler zincirine karşı bizim irademizin hiçbir tesiri olmadığı için hadiselerin meydana gelişinde şahsi nüfûzu inkâr eder ve olayların meydana gelişini sebeplerin kuvvetine bağlar. Tabiat ve âlemin üzerinde aşkın bir sebebin varlığı kabul edilmez. Kaza ve kader varlık alanına egemen olan tabiî kanunlardan başka bir şey değildir. Bu teoriye göre, bütün olaylar tabiat kanunlarının varlığına dayandığı için insanlardan hür davranışların meydana gelmesi düşünülemez. Bilmen'e göre Belirlenimcilik, insanlığın hürriyet ve iradeden mahrum olduğunu ispat edecek kuvvete sahip değildir. Aksine, özgür davranışların varlığı, asla tabiat yasalarını ihlâl etmez. Hür irade tabiat yasaları gibi insanlık âleminin doğal bir parçasıdır.

Bilmen, maddeci bir karakter arzeden *îcâbiyye* ile, İslâm karakterli *cebriyye* mezhebi arasında farkların olduğuna değinir. Cebriyye mezhebi, insandan hürriyet ve iradeyi soyutluyorsa da küllî irade ve kudreti Allah'a bağlar. İcâbiyye ise, Allah'ı değil, yalnız tabiat yasalarını hakiki müessir güç kabul eder, kaza ve kader inancını tabiatın değişmez yasalarından görür.

Bilmen'e göre; her ne kadar Müslümanlar kaza ve kadere iman etmek zorundalarsa da, bu durum hiçbir zaman kaza ve kaderi delil getirerek sorumlu-

luktan kaçma hakkını insana vermez. İnsan kâsib, Allah ise hâlıktır. İslâm'da tedbir alma ve sebeplere tevessül etme fikri vardır. Bilmen, Batılıların, Müslümanların kaza ve kader inancını yanlış anladıklarını iddia eder. Bugün İslâmî çevrelerde Cebriyye fikrinin mevcut olmadığını, İslâm âleminin geri kalış sebeplerini salt kader inancına bağlamanın kolaycılık olduğunu söyler. Sosyal olayların tek bir sebebe ircasının mümkün olmadığını dile getiren Bilmen, bu konuda birçok sebebin varlığı üzerinde durur.

Bilmen, Hz. Âdem ve insanın yaratılışı meselesinde Darwin nazariyesine değinir. Evrende bir tekâmül yasasının varlığına dikkatleri çeken müellif, bu yasanın materyalistler tarafından yanlış yorumlandığını ifade eder. "Darwin'in, insan türünün tekâmül yasalarına uygun birtakım merhaleleri (nebâtât, hayvânât) geçtikten sonra bir değişim neticesi olarak insanlığa inkilâb etmiş olduğu iddiası, hayal ve tahmine dayanır." diyen Bilmen, elbette Kur'an'da insanın yaratılış safhası bir tekâmül yasasına uygun olarak gerçekleşmiştir. Ama bu tekâmül Darwin'in iddia ettiği gibi türler arası bir geçişe dayalı değildir. Her türün kendine ait bir yaratılış biçimi ve sûreti vardır. Dolayısıyla, insan ve maymun türünün her biri kendisine özgü bir yaratılışa sahip olup türler arası geçiş yoktur.

"Materyalizmin temellendirilme ayaklarından birisini teşkîl eden tekâmül nazariyesi, hiçbir değer taşımayan soyut bir nazariyeden ibarettir." diyen Bilmen, Hegel (1770-1831) gibi filozofların geliştirdiği "*sosyal darwinizm*"in sosyoloji, ekonomi, siyaset, ahlâk, zooloji vb. gibi alanlara uygulanmış olmasını daha tehlikeli bulur. Çünkü Darwin'in '*doğal seleksiyon*' yasası, insan düşüncesine ve davranışlarına uygulanmıştır. Siyaset alanında A. Hitler'in '*üstün ırk oluşturma*' projesi, K. Marks'ın "*insanlık tarihini, sınıf çatışması*" şeklinde tanımlama tezi ve bilumum emperyalist Batılı ülkelerin İslâm dünyasını sömürme politikaları bunun en açık örneklerini teşkil etmektedir. Bilmen'e göre, her ne kadar insanın kökeni hakkında Darwinizm nazariyesi bilimsel olarak geçerliliğini kaybetmişse de ne yazık ki, günümüzde, '*doğal seleksiyon*' tezinin sosyal davranışlara uygulanması hâlâ varlığını korumaktadır. Bu konuda mücadele etme sorumluluğu, çağdaş kelâma ve mütekellimlere düşmektedir.

Ömer Nasûhî Bilmen, sadece İslâm'a dışarıdan yöneltilen itirazları değil, kendisini İslâm'a nisbet eden bazı dinî grupların din anlayışlarını da tenkid eder. Bunlardan birisi de kelâmın en önemli konularından sayılan zat/sıfat ilişkisiyle bağlantılı, Allah'ın eşya ve insana hulûl ve ittihâd ettiğini söyleyenlerin görüşüdür. Âlemin yaratıcısı Allah'tır. Yaratılmışların varlığı hadistir. "O hâlde, İslâm nazarında '*ilâhî olanla eşyânın*' birliği mümkün değildir." diyen Bilmen, bunun arkasında Batı'da Panteizm, İslâm dünyasında da '*vahdet-i vücûd*'cu tasavvuf anlayışlarının varlığına dikkatleri çeker. Geleneğe uyarak o da, Allah'la yaratıklar arasında sınırın çok iyi çizilmesi gerektiğini tevhîd anlayışının bir gereği olarak vurgular.

Yine zat/sıfat problemleriyle ilgili olarak, müellif, İslâm'da Yüce Allah'a insan sûretinin isnâdı olan Antropomorfizmin olmadığını dile getirir. Böyle bir Allah anlayışına gidilmesinin, haberî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerin literal okunmasından kaynaklandığına, hâlbuki halefin te'vîl anlayışı uygulanırsa böyle bir yorum biçimine ulaşılamayacağına değinir. Hicrî III. yüzyılın başlarında mücessime ve müşebbihe adıyla örgütlenen bazı fırkaların Allah'a cisim ve sûret isnâd ettiklerini söyleyen Bilmen, böylesi yorumların önüne ancak sahih te'vîl anlayışıyla geçilebileceğini önerir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse Bilmen, gelenek ve inşayı birlikte değerlendiren bir İslâm bilginidir. O, statik bir kelâm anlayışından ziyâde, dinamik bir kelâm anlayışından yana olmuştur. Kelâm'da akıl ve naklî hak ettikleri ölçülerde kullanmanın örneklerini sunmuştur. Eğer bugün dinî müesseselerimizde Kelâm İlmi varlığını koruyorsa, bu durum Bilmen gibi âlimlerin çabalarına çok şeyler borçlu olduğumuzun en büyük kanıtıdır. O, salt kelâmcı olmamakla birlikte, kelâm eserleri yazan ve okutan bir geleneğin de prototipidir. Geleneğimizde bütünlükçü âlim tipinin en canlı örneğidir. Bilmen, arkeolojik anlamda bir kelâm yapmamaktadır. Çünkü ona göre İlm-i Kelâm, eskiyi tekrar eden bir tarih çalışması değil, aksine, ortaya çıkan çağdaş inanç problemleri için çözüm üreten dinamik bir disiplindir.

KAYNAKÇA

ALTINTAŞ, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul 2005.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1972.

———, *Mülehhas İlm-i Tevhîd*, İstanbul 1973.

———, *Ashâb-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikâdları*, İstanbul 1996.

BİLMEN, Ahmet Selim, *Ömer Nasûhî Bilmen, (Hayatı-Eserleri-Anılar)*, İstanbul 1975.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1997.

BOUTROUX, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1947.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Ta'rîfât*, 1265.

———, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2000.

HARPÛTÎ, Abdüllatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, (sad. F. Karaman-İ. Özdemir), Ankara 2000.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336.

———, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, II, İstanbul 1339.

———, *Tabîi Din ve İslâm Dini*, (Sad. Osman Karadeniz), İzmir 1999.

ŞEHBENDERZÂDE, Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Meslek-i Küfür*, İstanbul 1911.

ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN İSTANBUL MÜFTÜLÜĞÜ VE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI HAKKINDA*

Ahmet Hamdi Furat**

27 Mayıs 1960 tarihinde yapılan askeri darbe ile birlikte Milli Birlik Komitesi ülke yönetimini ele almıştır. 1961 yılın Eylül ayında yaşanan idamlar siyasi tarihimizin utanç verici hadiseleri olarak tarihe geçmiştir. Ekim 1961'deki seçimlerde Demokrat Partinin devamı olan Adalet Partisi seçimlere girmiş ve CHP ile birlikte koalisyon kurmuştur. 1965 yılındaki seçimlerde ise Adalet Partisi tek başına iktidar olacaktır. Bu süreçte (1960-65 döneminde) İstanbul Müftüsü olarak üç önemli şahsiyeti görmekteyiz: Ömer Nasuhi Bilmen, Bekir Haki Yener[1], İbrahim Bedreddin Elmalı[2].

---

* Bu yazının Bekir Haki Yener, İbrahim Bedreddin Elmalı hakkındaki kısımları Din ve Hayat dergisinde 2015 yılında (24. sayı) "Bir ihtilal, üç müftü" başlığı ile neşredilen üç sayfalık yazımızdandır. Elinizdeki makaleye Ömer Nasuhi Bilmen'in müftülüğü ve diyanet işleri başkanlığı ile ilgili eklemeler yapılmıştır.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

1. 1882'de Dağıstan'ın Karabağ bölgesinde doğdu. 1990'da ailesiyle beraber Van'a geldi. Tokat müftüsü Hacı Osman Efendi'den icazetname aldı. 1915 yılında Medresetu'l-Kuzat'tan mezun oldu. 1939- 1949 arasında İstanbul Müftülüğü Müsevvidliği yaptı. 1972 yılında vefat etti.
2. İbrahim Bedreddin Elmalı ise 1903 yılında Antalya, Elmalı'da doğdu. Darülfunun İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1928). İstanbul Müftülüğü kâtipliği ile göreve başlamış. 1953'de Üsküdar Müftüsü, 1961'de İstanbul Müftülüğüne ve 17.12.1965'de Diyanet İşleri Başkanlığına tayin edilmiştir. 1977'de Afyonkarahisar Milletvekili olarak iki dönem TBMM'de görev yapan Elmalı 1994'te vefat etmiştir.

Ömer Nasuhi Bilmen, 16 Haziran 1943 tarihinde İstanbul Müftüsü olarak seçilmiş, 29 Haziran 1960 tarihinde bu görevinden ayrılarak Diyanet İşleri Başkanı olana kadar bu görevde kalmıştır. Aşağıdaki müftülük için yapılan seçimin mazbatası yer almaktadır. Bu mazbata metni şu şekildedir:

> "[3]Açık olan İstanbul Müftiliği için 2800 sayılı kanun uyarınca seçim yaptırılarak en çok rey kazanan (3) zata aid seçim mazbatasının gönderilmesi hakkındaki Diyanet İşleri Reisliğini'nin 14.5.1943 tarihli emirlerine taban ve usulüne tevfikan ilan üzerine İstanbulun Eminönü, Fatih ve Eyüp Kazaları dahilindeki Dersiâm, Vâiz, İmam ve Hatipler ile Belediye Meclis Şehir dâhili Azasının iştiraki ile 7.67.943 günü saat 15, 30 da Belediye Umumi Meclisi salonunda toplanılarak usulü dâiresinde intihabata başlanmıştır.
> Müftiliğe namzed olan tâlipler ilân edilmiş ve ayrıca toplantıya iştirak edenlere de okunmuştur. Gizli olarak yapılan intihab neticesinde 82 kişinin seçime iştirak ettiği ve Ser-müsevvid Ömer Naci [Nasuhi] Bilmen 76, Yozgat Müftisi M. Hulusi Akyol 23 ve Beyoğlu Müftisi Ali Osman Tatlı'nın 16 rey almak suretiyle ihraz-ı ekseriyet eylediklerini natık işbu mazbata tanzim kılındı.
> Vali Y. Ali Rıza Ünal (imza), Daimi Encümen Azasından Dr. Ali Turhan (imza), İstanbul Müfti Müsevvidi Bekir Yener (imza), Zeynep Sultan İmamı Mehmet Ayık (imza)

Müftülüğü sürecinde çeşitli gazetelerde İstanbul camileri ve müftülük ile ilgili çıkan yazılarla[4] ilgili cevaplar yazmak zorunda Ömer Nasuhi Bilmen ayrıca hakkında yapılan şikâyetlerle ilgili soruşturmalarla da uğraşmıştır. Esasında onun gibi çok sayıda devlet memuru da bu dönemde haklarındaki şikâyetlerle ilgili olarak soruşturmaya tabi tutulmuştur. Bilmen'in hakkında -aşağıda verilen- şikâyet dönemin şartlarını anlamamızda bizlere yardımcı olacaktır. Özetle, bu şikâyette Ömer Nasuhi Bilmen, mürteci olmakla, resmi haram olarak kabul etmekle, sakalsız olanlara imamlık vermemekle, kravat takmamakla, rejim düşmanı olmakla, Kore'de ölenleri şehit olarak saymamakla, rejime muhalif ilmihal bastırmakla vs. itham edilmektedir.[5]

Bu şikâyetle ilgili olarak İstanbul Valiliği tarafından bir tetkikat yapılmış ve şikâyet konusu hususlarla ilgili olarak "idari ve adli takibi müstelzim hallerden olmadığına" karar verilmiştir. [6]

---

3. Belgenin imlasında değişiklik yapılmamıştır.
4. Özlük Dosyası, 5064, 5068, 5091, 5092.
5. Özlük Dosyası, 5076, Özlük Dosyası, 5077.
6. Özlük Dosyası, 5087.

Bu arada Bilmen'den matbu çalışmalarının listesi istenmiş, o da 4 Eylül 1954 tarihinde aşağıdaki listeyi göndermiştir[7]

Müftülüğü esnasında çeşitli gazetelere röportajlar da veren Ömer Nasuhi Bilmen'in bir röportajı da suni ilkah/ yapay döllenme ile ilgilidir.



RÖPORTAJ

Sun'î ilkah suretile çocuk yapmak mümkün mü?

Bu husus bize tasarrum edilebilir mi? Arkasından cevap veren din, tıb ve hukuk adamlarının birleştikleri tek nokta şu: " Türkiyede böyle bir şey olmaz! „

23 Nisan 1953 tarihli röportajın Ömer Nasuhi Bilmen'in görüşünün alındığı kısmı şu şekildedir:

... Ömer Nasuhi Bilmen'e müracaat ettik.

Kıymetli din adamımız sorduğumuz sual karşısında bir müddet düşündükten sonra:

- Bu hususta dedi. "Din bakımından vereceğimiz cevap hiç şüphe yok ki menfi olacaktır".
- Efendi Hazretleri yalnız cevabınızı vermeden evvel şu noktayı da hesaba katınız ki bugün İngiltere, İsveç'den sonra Danimarka hükümeti de "sun'î ilkah" meselesini bir kanun mevzuu olarak ele almış ve kabul etmek için gereken bütün hususları hazırlamıştır"[9].

Ömer Nasuhi Bilmen'in vaizleri dini siyasete alet etmemeleri yönünde uyardığı ile ilgili 26 Mart 1959 tarihi Cumhuriyet gazetesinde bir haber çıkmıştır. İhtilalin yaklaştığı bir süreçte olması sebebiyle bu açıklama da önem taşımaktadır.

27 Mayıs 1960 tarihinde yapılan askeri darbe ile birlikte Milli Birlik Komitesi ülke yönetimini ele almıştır. İhtilalin hemen akabinde Ömer Nasuhi Bilmen 10 Haziran 1960 tarihinde Eyyüp Sabri Hayırlıoğlu'nun yerine vekâleten Diyanet İşleri Başkanı olarak atanmıştır. Atama yazısında Hayırlıoğlu'nun yetersizliğinden bahsedilmesi dikkat çekicidir[10].

---

7. Özlük Dosyası, 5084,5084.
8. 23 Nisan 1953, Milliyet Gazetesi.
9. 23 Nisan 1953, Milliyet Gazetesi.
10. Devlet Vekili Amil Artus'un Başvekalet Makamına yazdığı tayin tasvip yazısı. 09.06.1960. Özlük Dosyası.



İstanbul Müftüsünün açıklaması

Ömer Nasuhi Bilmen, vâizlere siyasete katışan âlet olmamaları bildirilmiştir, dedi

Son günlerde bazı vâizlerin, vaaz arasında dini siyasete âlet etmeleri, müslümanlık dininin icabları hakkında bâzı orta telâkkiler ve telkinlerde bulunmaları ve devrimlerimize dair hakkın iddialar ortaya atmaları ile alâkalı havadislerin dikkat çekecek derecede fazlalaştığı müşahede edilmektedir.

Diyanet İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen'le bu konuda bir görüşme yaptık

— Arkası Sa. 5.S ü. 2 de —

Cumhuriyet

İstanbul Müftüsünün açıklaması

26 MART 1959

— Başmuharrir 1 inci sahifede —

İstanbul Müftüsü, vâizlere, vaazları arasında hangi hususlara dikkat etmeleri icab ettiği mevzuundaki sorumuza şöyle cevabladılar:

— «Vâizlere, ilgi müftüleri vasıtasile hutbelerin arasında ibadet ve ahlâkî telkinlerden gayri hususlara temas etmemeleri için tebligat yapılmıştır.

Bilhassa siyasete katışmıyan âlet olmamaları bildirilmiştir.

Cuma selâmlarına ahalden havadisler duyuran, cemiyetle olup bitenlerle kısa malûmatlerinin yahut ilâkalarının için ilkokullar bulunduk.

Konuşmaları arasında siyasete âlet olanlar, ibadet ve ahlâkî telkinler dışında vaaz vermelerden durumu bir intibat edinip olanlar hakkında gerekli tahkikatı yapmaktadır.»

Ömer Nasuhi Bilmen, bahis konusu durumlara ehemmiyetle tebliğ vâizliğe kabul edilmiş dinî bilgisi noksan vâizlerin sebeb olduğuna işaretle sözlerine şöyle devam etmiştir:

— «Muayyetle imtihanla kabul edilen vâizler listeleri düzenlenmiştir. Yeni müslüm konuşmaları arasında ibadetle alâkalı ve ahlâkî telkinlerde bulunan vâizler, konuşmalarının müsaade hususunda umumî mevzuları temas ederken daha ziyade konuşmalarını tertibliyemediklerinden hata işlemektedirler. Biz bu durumun düzeltilmesine çalışacağız.»

İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen, cemaat vâizlerine dinî mevzularla ilgili ve ibadetle alâkalı konularla ahlâkî telkinler dışında hatâlı konuşmalar yapmalarının katiyyen caiz olmadığını sözlerine ilâve etmiştir.

Kâzım KİP

Ömer Nasuhi Bilmen'in diyanet işleri başkanı olması üzerine Sebilürreşad dergisinde çıkan Mehmet Süleyman Teymuroğlu'na ait "Diyanet İşleri Reisinin Değişmesi Üzerine Bir Sohbet" isimli yazıdaki şu ifadeler Ömer Nasuhi Bilmen'in müftülüğü sürecinde hazırladığı iki eseri (Hukuk-ı İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu ve Büyük İslam İlmihali) ile kazandığı şöhreti ortaya koymaktadır:

> Hayırlıoğlu (Eyyub Sabri Hayırlıoğlu) dünya ve ahirette hayrını göreceği bu büyük ve muhteşem hatıra ile ayrılırken bu makamın Türkiye'nin ve belki de bütün İslam âleminin en büyük değerlerinden bulunan Ömer Nasuhi Efendi hazretleriyle doldurulması da diyanet ve manevi hayatımızda çok feyizli ve manevi bir olgunluk ve dolgunluğa erişeceğimizin müjdesini teşkil etmektedir. Müşarunileyh ilmen yüksek olduğu kadar mütevazı ve âmil bir din adamıdır da. Onun uzun bir emek ve mahsulü ve derin bir ilmin semeresi olan eserleri beynelmilel derin akisler yapmış, kendisine Garp Üniversitelerinden profesörlük payesi tevcih edilmiştir. (Hukuk-ı İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye) dünya hukuk âleminde derin tesir ve akisler bırakmıştır. Bu yüksek eserile profesörlerimizin de iftihar ettiği makalelerinden ve eser hakkındaki yazılanlardan anlaşılmaktadır. (Büyük İslam İlmihali) bütün Türk ailelerinin ve vatandaşların bol bol istifade ettiği bir hazinedir. (18.06.1960, Sebilürreşad)

Hayırlıoğlu'nun emekliye sevkedilmesi yerine Ömer Nasuhi Bilmen'in getirilmesi Cumhuriyet gazetesinde "Nihayet Diyanet İşleri Reisi emekliye sevk

edildi" şeklinde yer almıştır[11]. Bunda özellikle Türkçe Kur'anla ibadet edilemeyeceği ve Kuran-ı Kerimin latin harfleri ile yazılamayacağı hususundaki "büyük cesaret-i medeniyesi"[12]nin etkili olduğu anlaşılmaktadır[13]. Bu husus, 27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanaklarına "Devlet Vekili [Âmil Artus], Diyanet İşleri Reisi'nin sabık Reisicumhur'un [Celal Bayar'ın] adamı olduğunu ve basına karşı takındığı tavrı belirtmiş ve İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Dilmen'in [Bilmen'in] [Diyanet İşleri Başkanı Eyüp Sabri] Hayırlıoğlu'nun yerine getirilmesini teklif etmiştir. Vekiller heyeti şimdilik bu mevzuda acele hareket edilmemesi kararına varmıştır" şeklinde geçmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen'in Diyanet İşleri Başkanlığı zamanında özellikle Türkçe ezanla ilgili bazı beyanları gazetelerde yer alacaktır[14]. Bunları yazımızın İstanbul Müftülüğü ile alakası olması sebebiyle belirtmiyoruz. Fakat onun, 26 Mart 1959 tarihli Cumhuriyet Gazetesinde çıkan beyanatını burada zikretmek istiyoruz.

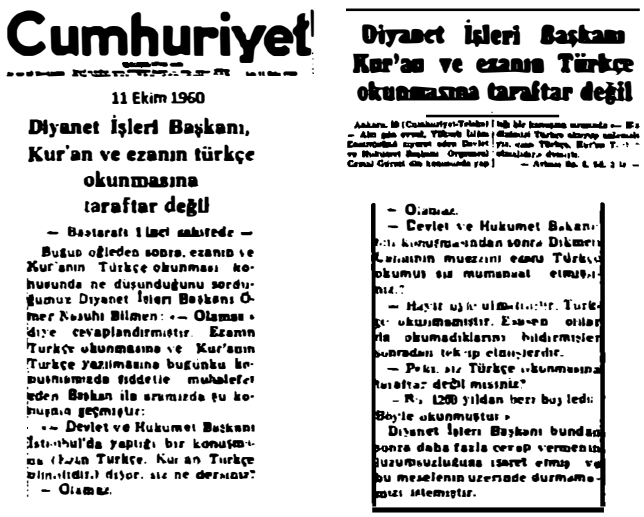
> "İstanbul Müftüsünün Açıklaması" başlığı ile çıkan haberin bir kısmı şu şekildedir. Ömer Nasuhi Bilmen, vaizlere siyasete katiyen âlet olmamaları bildirilmiştir, dedi. Son günlerde bazı vaizlerin vaaz sırasında dini siyasete âlet etmeleri, Müslümanlık dininin icapları hakkında ulu orta tefsir ve telkinlerde bulunmaları ve devrimlerimize dair haksız iddialar ortaya atmaları ile alakalı havadislerin dikkati çekecek derece fazlalaştığı
> Dün, İstanbul Müftüsü Ömer Bilmenle bu konuda bir görüşme yaptık. İstanbul Müftüsü, vaizlere vaazları sırasında hangi hususlara dikkat etmelerinin icap ettiği mevzuundaki sorumuzu şöyle cevaplandırdı:
> – Vaizlere ilçe müftüleri vasıtasıyla konuşmaları sırasında ibadet ve ahlaki telkinlerden gayrı hususlara temas etmemeleri için tebligat yapılmıştır. Bilhassa siyasete katiyen alet olmamaları bildirilmiştir."[15]

Ömer Nasuhi Bilmen'in Cemal Gürsel ile olan hemşehriliğinin Diyanet İşleri Başkanı seçiminde etkili olduğu söylense de o zaman Ömer Nasuhi Bilmen'in özel kalemliğini yapmış olan Mehmet Şevket Eygi, bir defasında bu hususu Bilmen'e sorduğunu fakat onun bu konuya çok da itibar etmediğini belirtir. Eygi'ye göre Bilmen'in bu göreve getirilmesinde Bilmen'in halk nezdinde itibarlı birisi olmasından Milli Birlik Komitesi'nin istifade etme çabası yatmaktadır.

---

11. 12 Haziran 1960
12. (18.06.1960, Sebilürreşad)
13. Bu konuda ayrıca bkz. 27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları, II, yayına hazırlayan: Cemil Koçak, Mayıs 2010, II, 857.
14. "Diyanet İşleri Başkanı, Kur'an ve ezanın Türkçe okunmasına taraftar değil" 11 Ekim 1960, Cumhuriyet.
15. 26 Mart 1959, Cumhuriyet

Milli Birlik Komitesi'nin Sebilürreşad'ın Temmuz 1960 sayısında da yayınlanan "*Dine hiçbir surette müdahale edilemez*" başlığı ile verilen resmi tebliğinde belirtilen "*ezan ve Kur'an-ı Kerim'in Türkçe okutulması gibi ... propagandalar Milli Birlik Komitesi fikirlerini ifade etmez*" gibi hususlar muhafazakar kesimi biraz da olsun rahatlatmış görünmektedir. Milli Birlik Komitesi'nin bu resmi tebliğine rağmen özellikle basında Türkçe ezana dönüş ile ilgili bir gayret göze çarpmaktadır. Bu sebeple Ömer Nasuhi Bilmen'in Diyanet İşleri Başkanlığı zamanında özellikle Türkçe ezanla ilgili bazı beyanları gazetelerde yer alacaktır[16]. Bunlardan bir kaçı şunlardır:



Cumhuriyet

11 Ekim 1960

Diyanet İşleri Başkanı, Kur'an ve ezanın türkçe okunmasına taraftar değil

— Basterafı 1 inci sahifede —

Bugün öğleden sonra ezanın ve Kur'anın Türkçe okunması hakkında ne düşündüğünü sorduğumuz Diyanet İşleri Başkanı Ömer Nasuhi Bilmen: «— Olamaz» diye cevaplandırmıştır. Ezanın Türkçe okunmasına ve Kur'anın Türkçe yazılmasına bugünkü konuşmamızda şiddetle muhalefet eden Başkan ile aramızda şu konuşma geçmiştir:

«— Devlet ve Hükumet Başkanı İstanbul'da yaptığı bir konuşmasında Ezan Türkçe, Kur'an Türkçe olmalıdır diyor. siz ne dersiniz?

— Olamaz.

Diyanet İşleri Başkanı Kur'an ve ezanın Türkçe okunmasına taraftar değil

— Olamaz.

— Devlet ve Hükumet Başkanı ... konuşmasından sonra Diyanet ... Kur'anın muezzini ezanı Türkçe okumuş ... mümanaat etmiyor mu?

— Hayır ... Türkçe okunmamıştır. Türkçe okumamıştır. Esasen onlar da okumadıklarını bildirmişler sonradan tekzip etmişlerdir.

— Peki siz Türkçe okunmasına taraftar değil misiniz?

— Ben, 1200 yıldan beri böyle geldi. Böyle okunmuştur.»

Diyanet İşleri Başkanı bundan sonra daha fazla cevap vermenin huzursuzluğuna işaret etmiş ve bu meselenin üzerinde durmamasını istemiştir.

Basının Türkçe ezana dönüş ile ilgili bir baskı oluşturmak adına önemli bir örnek olduğunu düşündüğümüz Öncü Gazetesi'nin 8 Mart 1961 tarihli nüshasında yer alan ankete özellikle değinmek istiyoruz. "*Ezan Türkçe mi yoksa Arapça mı okunmalı?*" başlıklı anketteki "Ezanın Türkçe okunması mümkün olabilecek mi? Bu Devlet ve Hükümet başkanı Orgeneral Cemal Gürsel'in dediği gibi tamamen halkımızın isteğini kalmıştır" ifadeleri dikkat çekicidir. Üstelik Öncü gazetesi "*anketimize ilgi fazla*", "*Türkçe isteyenler dün arayı açtılar*" şeklindeki yayınlarla kamuoyunu etkilemeye çalışmıştır. Bu anket Ömer Nasuhi Bilmen'e de sorulmuş o da "Ezan ve Kur'an'ın Türkçe okunmasının doğru olmadığını" söylemiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığında yaklaşık 1 yıl süreyle bulunan Ömer Nasuhi Bilmen'in bu görevden ayrılmasında yukarıda belirtilen gazete neşriyatla-

16. "Diyanet İşleri Başkanı, Kur'an ve ezanın Türkçe okunmasına taraftar değil" 11 Ekim 1960, Cumhuriyet.

rıyla yapılan baskının etkisi olduğu düşünülebilir. Yukarıda bahsedildiği üzere bu süreçte özel kalemi olan Mehmet Şevket Eygi de "her gün Milli Birlik Komitesi'nden bir üyenin Başkanlığa geldiğini" belirtmekte, bir baskının olduğunu teyit etmektedir. Eygi bu görevden ayrılmasında daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları'ndan çıkacak Yusuf Ziya Yörükan'a ait Müslümanlık isimli eserin yayınlanması ile ilgili baskıların etkili olduğunu belirtir. Bilmen'in emekliye sevk edilişi ile ilgili yazı aşağıda yer almaktadır.

Bekir Haki Yener, Ömer Nasuhi Bilmen'den sonra 15 Haziran 1960'da vekâleten, daha sonra da asaleten müftülüğe atanmıştır. Bekir Haki Yener'in 9 Eylül 1960 tarihinde Milliyet Gazetesinde vâizlerin bir plana göre konuşmaları konusunda "çalışmalar devam ediyor" şeklinde bir beyanatına yer verilmiştir[17]. 60lı yıllarda vaizlerin vaazlarından "rahatsız" olanların ihbarı ile gazetelerde çok sayıda haberin yer aldığını burada hatırlatılmalıdır. Ayrıca Yener'in, kadın "çarşaf" giymesi hakkında da verdiği beyanatlar da gazetelerde yer almıştır[18].

İbrahim Bedreddin Elmalı, 20 Aralık 1961 tarihinden itibaren ise 20 Ekim 1965 tarihine kadar İstanbul Müftüsü olarak görev yapmıştır. Elmalı ile ilgili rastladığımız ilk haber 28 Nisan 1962 tarihli Cumhuriyet gazetesindedir. Hahambaşı'nın David Asseo'nun İstanbul Müftülüğünü ziyaret ettiğini belirten haberde, Müftü İbrahim Elmalı ile Hahambaşı'nın fotoğrafına yer verilmiştir.

11 Ekim 1962 tarihli Milliyet Gazetesinde Stajyer Doktorlar Akkor Aytuğ, Baysal İ. Coşkun, Palamar Sevinç tarafından hazırlanan "Doğumun Kontrolü" başlıklı yazıda Elmalı ile yapılmış bir röportaj yer almaktadır[19]. Bu yazı ayrıca Müftülük binasının o zamanki durumunu ve din adamlarına bakışı göstermesi bakımından önemlidir. Yazının bir kısmı şu şekildedir:

> [Doğum Kontrolünün] Hukuki cephesini sizlere aksettirdikten sonra bu bölümde de işin dini yönünü salahiyetli din adamlarından dinleyelim:
> Bunun için İstanbul Müftülüğüne gidiyoruz. Süleymaniye'deki harap müftülük binası botanik bahçesinin bir köşesinde yer almış. Fakat bahçe o kadar güzel ki bu kavurucu sıcakta çölde bir vaha gibi geliyor insana. Harap

17. 9 Eylül 1960, Milliyet (Vaizler bir plana göre konuşacak. Bundan böyle camilerden vaaz veren kimseler istedikleri mevzuları seçemeyeceklerdir. Bu iş bir plan dâhilinde yapılacak vaaz konuları bir komisyon tarafından tespit edilerek mahalli müftülükler vasıtasıyla vaizlere bildirilecektir. Aksi şekilde hareket edenlerin tecziyesi cihetine gidilecektir. Dün bu konuda vilayete bir toplantı yapılmıştır. Toplantıya İstanbul Baş Müftüsü Bekir Haki Yener de iştirak etmiştir. İlgililer bu konuda herhangi bir açıklama yapmamış, sadece "çalışmalar devam ediyor", demekle yetinmiştir.)
18. 28 Ağustos 1960, Milliyet.
19. Bu yazı Ali Naci Karacan Yarışmasına sunulan yazılardan Eleme Kurulu tarafından seçilen yazılar arasındadır.

binanın en üst katına çıkıyoruz. Beş dakika kadar misafir odasında bekledikten sonra, müftü efendinin yanma giriyoruz. Bembeyaz sakalının çevrelediği yüzünden nur akan bir adam karşılıyor bizi. Evet, İstanbul Müftüsü İbrahim Elmalı Efendi'nin karşısındayız. Yer gösteriyor. Oturuyoruz. Hatırımızı soruyor. "Teşekkür" ediyoruz. Gayemizi hatırlattıktan sonra bir an duraklıyor ve:

– Fetva vermek Diyanet İşleri Reisliğine düşer, ben burada ancak gayri resmi olarak konuşabilirim diyor. Kendisine bunun sade bir röportaj olacağını resmi bir hüviyet taşımadığını izah ederek:

– Efendim milli gelir çok az artıyor. Hâlbuki iktisaden büyük bir hamle yapmamız gerekiyor. Sizce nüfusumuzu milli gelirimize göre ayarlamalı mıyız?

Nur yüzlü din adamımız bir anda dikleşiyor. Çökük omuzları kalkıyor ve heyecanlı bir sesle adeta haykırıyor:

– Milli gelirimiz az artıyor diye nüfus artışını durdurmaya kalkmak bir aczin ifadesidir. Bu vaziyet tembellikten ileri geliyor. Bu toprakların daha yüz milyon insanı geçindireceğine kâniyim. Yeter ki el ele verelim çok çalışalım.

Efendim, diyorum. İktisatçılarımız bu tempoda artışın bize zararlı olduğunu söylüyorlar. Buna ne dersiniz?

– Nüfusun artışı hem de bu tempoda artış bizim için elzemdir. Frenlemeye çalışacağımıza çok çalışalım, artan nüfusumuzu besleyerek faydalanacağımız hale getirelim. Bence dava nüfus kontrolü davası değildir. Bizim ki neye benziyor biliyor musunuz?[20] Biz büyük bir ekmek çuvalının üzerine oturmuşuz. Fakat çuvalı açıp yemeyi beceremiyoruz. Bakın Peygamber efendimiz dahi "Ben ümmetimin çokluğu ile iftihar ederim" buyurmuşlardır.

Telefon çalıyor. Müftü Efendi müsaade isteyerek konuşuyor bir süre.

Efendim, diyorum. Türkiye'de doğum kontrolü tatbik edilmek istenirse; bu İslam dinine aykırı olur mu?

– Ben, bir ailenin yetiştireceği kadar çocuk sahibi olmasını o ailenin en tabii hakkı olarak görürüm. Şurası da muhakkak ki bakamayacağı fazla çocuk hem kendisi hem de memleketimiz için zararlı oluyor. Mesela orta gelirli bir aile için 3-4 çocuğu ben fazla buluyorum.

Acaba hangi usuller ile bunu önleyebilir diye soruyorum. Daha doğrusu: Fazla çocuk istemeyenlere nasıl olabiliriz?

Bir an duruyor. Hepimizi birer kere süzüyor ve:

– Ancak çocuğun rahime düşmesini önleyici ilaçlar vererek diyor. Dinimizde Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu gibi fazla çocuk istemeyenin önleyici çarelere başvurması serbesttir. Bu çareler çocuk rahme düştükten sonra tatbik edilirse günahtır.

İşte muhterem okuyucular bir çok dinimizi bilmez yobazın kendi çıkarlarını düşünerek "Böyle şey olmaz günahtır" dedikleri konuda hakiki bir din

20. 11. Ekim 1962, Milliyet.

adamımızın sözleri bunlar. Bu sözlerle birçok kafalardaki acabalara cevap verdiğini umuyoruz din adamımızın:
Maalesef bazen çocuğunu istemeyen veya iyi korunamadığı için gebe kalanların bazı cinai ve kanlı usullere teşebbüs ettiklerini duyuyorum. O zavallı çocuktan ne isterler bu insanlar? İşte gayemi bu gibi acı ve üzücü vakaların önüne kanuni müeyyidelerle değil onlara yardımcı olarak dertlerini ortadan kaldırarak faydalı olmaya çalışmaktır. Dinen en büyük günah olan bu hale bir çıkar yol bulmalıyız. Bu kanunlarımızca da suçtur.
Peki efendim. Tıbbi olarak bazı mecburi şartlarda çocuk rahmi alınırsa günah sayılır mı?
Hayır, asla sayılmaz
Peki Hoca Efendi, diyorum. Fazla çocuğu olup da artık olmamasını isteyenlere önleyici ilaçları ne şekilde dağıtabiliriz?
Muhakkak ki hekim nezaretinde olur bu iş diyor.
Müftü Efendi son bir sual sormaktan alamıyorum kendimi:
Bu şekilde hamileliğe mani olan ilaçlar serbest satıldığında gayri meşru münasebetlere tesir eder mi?
Köylüyü evine bağlayan çocuktur. Şehir de de bu böyledir. Çocuğu olanlara pek tesiri olmaz bu halin lakin çocuk sahibi olmayarak safahata dalmalarından çekiniyorum. Eğer böyle olursa artar tahmin ederim.
İkindi vaktinin yaklaşması üzerine konuşmamızı kısa kesiyoruz. Bir teşekkür, Allahaısmarladık ve memnuniyet ifade eden "güle güle"den sona geniş ve temiz merdivenlere yürüyoruz. Dışarıda kavurucu sıcağı unutturan bir ulvi yerden ayrıldığımızı tepemizdeki güneş hatırlatıyor bize.[21]

Ayrıca İbrahim Elmalı'nın Fatih'teki Üçbaş Medresesindeki Kuran Kursu'nda medrese metotlarının tatbik edildiği şeklinde iddialar[22], çocukları din dersine çağıran hocaya öğretmenlerin müdahalesiyle ortaya çıkan olaylar[23], turist-

21. 12.10.1962, Milliyet, Sayfa 5
22. 19.04.1964, Milliyet (Kuran Kursları için müftülük tahkikat açtıracak Fatih'teki "Üç Baş Medresesi"nde faaliyette bulunan Kuran Kursu'nda hâlâ medrese metotlarının uygulandığı hakkındaki haberler ilgili çevrelerde akisler uyandırmıştır. Kuran Kursları Diyanet İşleri Başkanlığının izni ile açılmakta, müftülükler tarafından kontrol edilmektedir. Bir süre önce, kursların kapatılması için ilgili makamlara müracaatta bulunulmuştur. Ayrıca evlerde faaliyet gösteren gizli Kuran Kurslarının da sıkı bir şekilde takip edilmesi istenmiştir. İstanbul Müftüsü İbrahim Elmalı "Devamlı surette kontrol edilen Üç Baş Kursu'nda medrese metotlarının tatbik edildiğini sanmıyorum" demiş ve tahkikat açtıracağını söylemiştir.)
23. 25.01.1965, Milliyet (Müftüye göre olayı gazeteler büyütmüş. İstanbul Müftüsü İbrahim Elmalı'ya göre Kırkağaç olayı gazeteler tarafından büyütülmüştür. Müftü bu konuda görüşünü şöyle açıklamıştır: okuduklarıma göre olay çocukları din dersine çağıran hocaya öğretmenlerin müdahalesiyle başlamış ve bazı gazeteler tarafından çok

lerin uygun kıyafetlerle camileri ziyareti[24] ile ilgili haberlerde çeşitli beyanatları bulunmaktadır.

büyütülmüştür. Ayrıca İbrahim Elmalı "kültürlü din adamlarının ancak 10 yıl sonra yetişebileceklerini bu konuda İmam Hatip okullarının hizmet ettiği de sözlerine ilave etmiş, din adamlarının parasızlık içinde kıvrandığını açıklamıştır. Müftü tarafından verilen şifahi rakamlara göre İstanbul'da 600'ü aşkın camide görevli olan din adamlarının yüzde 78'i ilkokul mezunudur. Yüzde 22'si de hiç bi resmi okul eğitimi görmemiştir. Bugün ancak 119 İmam Hatip Okulu camilerde görev almıştır.)

24. 22.10.1963, Milliyet (İbrahim Elmalı sözlerine şöyle devam etmiştir: Turizm ve Tanıtma Bakanlığının da bu hususta teşkilatını ikaz etmesi gereklidir. Bir insanın camiye açık saçık girmesi İslam dinine aykırıdır. Turizm memurları bunu hatırlattığı takdirde tatsız olaylar artık cereyan etmeyecektir. Herhalde yabancılar kiliseye böyle giremezler)

HİLMİ ZİYA ÜLKEN: ŞEYTANLA KONUŞMALAR'DAN TARİHÎ MADDECİLİĞE REDDİYE'YE

Mehmet Vural*

GİRİŞ

Düşünce tarihinde önemli düşünürlerin hayat hikâyelerine bakıldığında, yaşamış olduğu dönemin sosyal, siyasal, kültürel vb. şartlarından etkilendikleri gibi, yaşadığı dönemdeki bu şartlara etki ettikleri de gözlenir. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki düşünürler içerisinde bu durumun en iyi örneği Hilmi Ziya Ülken'dir.

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde İstanbul'da dünyaya gelip, yeni kurulan Cumhuriyet'in düşünce hayatının birçok alanında önemli eserler vermiş bir düşünürümüzdür. O, sosyoloji, psikoloji ve felsefe başta olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanıyla ilgilenmesine rağmen, İslâm felsefesi ve Türk düşünce tarihi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Ayrıca ahlâk, tasavvuf, siyaset, sanat tarihi, antropoloji, roman, şiir, minyatür, hat gibi birçok alanda eserler vermiş, bu alanlarda yüzlerce makale kaleme alıp, tercümeler yapmış, ulusal ve uluslararası toplantılarda tebliğler sunmuş, dergiler çıkarmış, köşe yazarlığı yapmış çok yönlü bir düşünce adamıdır.

---

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü.

HAYATI VE ESERLERİ

İlk gençlik yıllarını Osmanlı İmparatorluğu'nun tam bir çöküntüye uğradığı zamanda geçiren ve çalkantılı bir dönemde yaşayan Hilmi Ziya, içinde yaşadığı toplumun sorunlarına karşı duyarsız kalmamış, bu sorunlar karşısında kendini duyarlı ve sorumlu hissetmiştir. Kurtuluş Savaşı ve yeni kurulan Cumhuriyet, bu dönemdeki gençler gibi Hilmi Ziya'nın da hayat coşkusu olmuştur. Bu heyecan içerisinde yaşayarak öğrencilik ve gençlik yıllarında içerisinde bulunduğu ilk akım Anadoluculuk olmuştur.

Anadoluculuk, ilk kez 1918'de ortaya atılmış ve Tûrancılık, Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi dönemin etkin akımlarına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu akım, Anadolu toprağının Türk milletinin gerçek ve tek vatanı olduğu tezini işlemiş, Anadolu coğrafyasını kimliğin temel kurucu unsurlarının en önemlileri arasına sokmuştur. Bu hâliyle de toprağa dayalı bir ulus ve ulusçuluk anlayışını temsil etmiştir. Farklı düşünsel çerçeve içerisinde ve farklı dönemlerde Anadoluculuk akımı içerisinde Hilmi Ziya'nın dışında Mükrimin Halil Yinanç (1898-1961), Remzi Oğuz Arık (1899-1954), Cevat Şakir Kabaağaçlı (Halikarnas Balıkçısı) (1890-1973) ve Nurettin Topçu (1909-1975) gibi isimler yer almıştır.[1]

Hilmi Ziya'nın kendisinin "Memleketçilik" diye adlandırdığı "Anadoluculuk" akımına ilgisi genç yaşlarda başlamış; üniversite yıllarında Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı şeklinde gören bu davayı arkadaşlarıyla beraber savunmuştur.[2] O, hayal olarak gördüğü sınırsız milliyetçilik anlayışını benimsememiş; buna karşı sınırlı milliyetçilik olarak "Anadoluculuk" akımını çare olarak görmüştür.

Hilmi Ziya, Anadoluculuk akımının "İdeolojik Anadoluculuk" ve "Kültürcü Anadoluculuk" şeklindeki ayrımında kültürcü kanatta yer almıştır. Bu dönemde "Türkiye tarihi Malazgirt Zaferiyle başlar." tezini ilk defa ortaya atan Hilmi Ziya olmuştur.[3] O, bu dönemde Türkler için kurtuluşun Anadoluculuk olduğunu, özellikle *Anadolu Mecmuası*'nda savunmuş, daha sonra bu düşüncesinden uzaklaşmıştır. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Hilmi Ziya, Anadoluculuk düşüncesinden Cumhuriyetçi ve Batıcı bir çizgiye kaymıştır.[4]

Hilmi Ziya'nın ilk dergi çalışması, Reşit Kayı ile birlikte 1919'daki Mütâreke yıllarında 12 sayı çıkardıkları *Anadolu Dergisi*'dir. O, bu dergide, Osman-

---

1. Köksal Alver, "Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, Afyon, 2001, s. 134.
2. Alver, "Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken", s. 135.
3. Mehmet Kaplan, "Hilmi Ziya Ülken", *Hisar*, Cilt: 11, Sayı: 128, Ankara, Ağustos 1974, s. 5.
4. Recep Ertürk, "Türk Sosyoloji Çalışmaları ve Hilmi Ziya Ülken", *Türk Yurdu*, Sayı: 174, Ankara, 2002, s. 9.

lıcılık ve Turancılığa karşı Anadoluculuğu savunmuş; Anadolu folkloru ve kültürü üzerine yazılar yazmış; ağırlıklı olarak Anadolu kültürünün bütün eski uygarlıkların mirasçısı olduğu düşüncesini savunmuştur. Bir bakıma bu dergi *Anadolu Mecmuası* (1924-1925)'nın ilk basamağı olmuştur.

Hilmi Ziya, *Anadolu Mecmuası*'nda çıkan yazılarında, dönemin şartlarına uygun bir şekilde, ağırlıklı olarak Türklerin kökeni, Moğol, Kırgız, Türkmen ve Uygurların Türklerle olan akrabalıkları, Türk toplulukları arasındaki efsane ve destanların benzerlikleri, halk kültürü ve folklorik araştırmalar üzerinde yoğunlaşmıştır. Hatta bu araştırmalarında kafatasının yapısı, kafanın ve vücudun şekli, fizyolojik özellikleri ile milletlerin birbiriyle olan akrabalıkları gibi antropolojik konuları da gündemine almıştır. Ona göre; Anadolu'ya yerleşen Türkler, eski Türk gelenekleri ile İslâm'ın ilkelerini sentezlemişlerdir. Ayrıca medrese ve tekkenin verdiği Arap ve Fars kültürü unsurlarını, yerli Anadolu kültürü izleriyle birleştirmişlerdir. Bu sentezden Anadolu kültürü doğmuştur.[5]

Hilmi Ziya'nın *Anadolu Mecmuası*'nda ağırlıklı olarak durduğu konulardan birisi efsanelerdir. Ona göre efsaneler, Türklerin Anadolu'ya gelmesiyle birlikte Anadolulaşmıştır. Meselâ; Anadolu'nun her köşesinde Hz. Ali'nin kılıcıyla yarılmış kayalar, ayağının darbesiyle çökmüş dağlar ya da pençesiyle kayalıklara oyulu kalmış derin parmak izleri görülür.[6] O, bu destanlardaki ortak unsurun, genelde millî olmakla birlikte, evrensel özellikler de gösterebileceğini, zaman değişse bile destana hâkim olan tek bir serüvenin olduğunu, destanlarda baba ile oğul arasındaki süren kavganın çoğunlukla babanın oğul tarafından öldürülmesiyle sonuçlandığını, bunun da aile ve mülkiyet ile ilişkili bir sorun olduğunu ve son olarak da, destanlarda kader konusu ve kurtarıcı mehdî, Hızır vb. beklentisinin ortak olduğunu vurgulamıştır.[7]

Hilmi Ziya, destanların önemine dikkat çekip, bizde destanların olmamasıyla ilgili olarak "iş gören milletlerin söylemeye vakti olmayacağı" savunmasının gerçekçi olmayacağını söylemektedir. Ona göre, yabancı etkilerden sıyrılarak, kendi örf ve aklıselimimize canla başla bağlandığımız zaman destanlar doğacaktır.

Hilmi Ziya, üniversite eğitiminde Mülkiye Mektebi'nin Hariciye Bölümü'nü bitirip, mezuniyetini müteakip Prag'a II. Kâtip olarak atanmasına rağmen, akademik tahsili tercih etmiştir. Onun akademik kariyer ve Türk düşünce tarihi alanında çalışmalar yapması için teşvik edenlerin başında, arkadaşı M. Şerefeddin Yaltkaya (1880-1947) gelmektedir.

---

5. Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine,* Ülken Yayınları, İstanbul, 2006, s. 8.
6. Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu Örfü ve Destanlar 2" *Anadolu Mecmuası*, Sayı: 2, Yeni Matbaa, İstanbul, 1340 (1924), s. 33.
7. Ülken, "Anadolu Örfü ve Destanlar 2" *Anadolu Mecmuası*, s. 33.

Üniversitede ve üniversite dışında çalışmalara büyük hız veren Hilmi Ziya, 1927'de Servet Berk (1889-1943)'in girişimi ve Orhan Sadeddin (ö. 1964), Hatemi Senih (Sarp) (1899-1972) gibi bir grup arkadaşıyla birlikte Felsefe ve İctimâiyât Cemiyeti'ni kurup, bu derneğin yayın organı olan *Felsefe ve İctimâiyât Mecmuası*'nı çıkarmaya başlamıştır.

Hilmi Ziya'nın kuruluşuna ve çalışmalarına destek verdiği Felsefe ve İctimâiyât Cemiyeti, Türk tefekkür tarihi açısından büyük önem taşıyan Türk Felsefe Cemiyeti'nin kurulmasına zemin hazırlamıştır. 1931'de kurulan bu cemiyette birbirinden çizgi itibarıyla çok farklı isimler olmasına rağmen, ortak paydaları, felsefe problemlerini eğitim çalışmalarının ve siyasetin üstünde ortaya koymak olmuştur.[8] Hilmi Ziya, bu cemiyetin yayın organı olan *Felsefe Yıllığı*'nı neşretmiştir. Ayrıca M. Şerefeddin Yaltkaya'yla birlikte ancak iki sayı yayımlanabilen *Felsefe Yıllığı Mecmuası* (1932-1935)'nı çıkarmıştır.

Türk kültürünün tarihsel kökenlerinin araştırılması, hatta gerekirse yaratılmasını hedefleyen "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş-Dil Teorisi" gibi çalışmaların etkin olduğu 1930'lu yıllarda Hilmi Ziya, ünlü *Türk Tefekkür Tarihi* (1932, 1933) ve *İnsânî Vatanperverlik* (1933) isimli eserlerini yayımlamıştır. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin teklif ettiği "Türk Hikmeti" ve "Türk Mistisizmi" bölümlerini yazmak için yaptığı çalışmaların geliştirilmesi sonucunda vücut bulmuş olan *Türk Tefekkür Tarihi*'nde, Türk tefekkür tarihinin devirlerini, her devrin oluşmasında hâkim olan ruhun genel hatlarını ortaya koymaktadır. Bu eserlerinde, Türklerin İslâm uygarlığı ve bütün Orta Çağ içinde oynamış olduğu olumlu role dikkat çekmiştir. Bu eserlerden haberdar olan Atatürk, Hilmi Ziya'yı Ankara'ya çağırarak bu konuda daha detaylı çalışmalar yapması için Berlin'e gönderilmesini, oradan döndükten sonra 1 Aralık 1933'te yeni kurulan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Medeniyet Tarihi Kürsüsü'ne atanmasını sağlamıştır. O, *Türk Tefekkür Tarihi* isimli eserinin yazılış gerekçelerinden bahsederken şöyle demektedir: "Mekteplerimizde bir edebiyat tarihi okutulmaktadır. Fakat onunla muvâzî olarak giden fikir hayatı bu dersin içinde yer almamıştır. Talebe efendiler, Bâkî'yi okurken İbn-i Kemâl'i veya Namık Kemal'i okurken İshak Hoca veya Sâlih Zeki'yi bilmiyorlar. Hâlbuki bugünkü Türk dilini ve Türk hassasiyetini tanımak için onun tarihini, tekâmülünü bilmek ne kadar zarûrî ise; bugünkü Türk düşünüşünü anlamak için de onun geçirdiği istihâleleri bilmek o kadar zarûrîdir."[9]

Hilmi Ziya'nın ilk dönem çalışmalarında, "birçok düşünürün görüşlerini sentezleyerek yeni bir görüş ortaya çıkarmak" şeklinde özetlenebilecek olan

---

8. Hilmi Ziya Ülken, "Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye'de Felsefe Cemiyeti'nin Tarihçesi", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul, 1943, s. 361.
9. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul, 2007, s. 9.

telifçiliği eleştirileri ön plandadır. O, Aristoteles'ten başlayarak modern döneme kadar olan filozofları incelemiş ve felsefî sistemlerin en önemli sorunu olarak, zıtları barıştırmak isteyen telifçiliği (sentezcilik) görmeye başlamış ve bu amaçla *Telifçiliğin Tenâkuzları* (1933) isimli eserini kaleme almıştır. O, bu eserin yazılış hikâyesini şöyle anlatmaktadır: "Spinozacı görüşle telifçi görüşün aynı şeyler olduğuna o kadar kâni idim ki, yarım kalmış ve unsurları ayrılmaya hazır bütün denemelerin yıkılmaya mahkûm olduğu üzerinde ısrar ettim: *Telifçiliğin Tenâkuzları*'nı yazdım." Aslında onun bu eseri bir tür özeleştiri mahiyetindedir.[10]

Ülken, felsefî olarak tarihsel Materyalizmi, siyasal olarak da Marksizmi benimsediği dönemde kaleme aldığı *20. Asır Filozofları* (1936)'nda ise yirmi asırlık dinsel metafizik tortuların taranmasını önerir. Onun bu önerisi Marksist çevrelerde büyük memnuniyetle karşılanır.[11] Felsefe tarihi alanında, düşünürün adeta düşünsel hayatının bir tarihçesi niteliğini taşıyan bu eser, sırasıyla onun etkisinde kaldığı filozof ve akımları içermektedir. Bu noktadan bakıldığında, kitabın yönü metafizikten doğa bilimlere, İdealizmden Materyalizme doğrudur. Eserde, çağdaş felsefe akımları mümkün olduğu kadar filozofların ağzından açıklanmaya çalışılmış ve özellikle felsefe sistemlerinin anlatılmasında objektif kalınmaya çaba sarf edilmiştir.[12]

Ülken'in bu dönemdeki çalışmalarında, ağırlıklı olarak materyalist dünya görüşüyle dini yorumlamaya çalıştığı gözlenmektedir. O, *Aşk Ahlâkı* (1931) isimli eserinde ise, "Arif için tabiattan başka tapacak, aşktan başka kanun yoktur!" diyerek doğacı görüşü en uç noktaya götürmüştür.[13] Özellikle 1942 yılında yazdığı *Şeytanla Konuşmalar* isimli kitabında çok ağır bir din eleştirisi yapmaktadır. Bu eserinde Tanrı inancının, insanların icadı olduğunu söylemekte; peygamberleri de riyakârlar olarak nitelemektedir. Ona göre peygamberler, kendi ihtiraslarını insanlığa kabul ettirebilmek için Tanrı adına kutsal metin uydurmuşlardır. Sevinç ve mutluluk gibi şeyler onların yüzünden yeryüzünde yasaklanmıştır. Birçok nimet, neşe ve mutluluk yasak (haram) hâle gelmiştir. Din olmadan da insanlar pekâlâ erdemli yaşayabilirler. Bu sebeple din yeryüzünden tamamen kaldırılmalıdır![14] Benzer şekilde ilâhî kitapların Sümerler başta

---

10. Hilmi Ziya Ülken, *Telifçiliğin Tenâkuzları*, Hamid Bey Matbaası, İstanbul, 1933, s. ii.
11. Hilmi Ziya Ülken, *20. Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, trs., s. 15; esere ilave olarak Engels'in "İdealizm ve Materyalizm" isimli makalenin eklenmesi, Ülken'in bu dönemki düşünsel yönünü göstermesi açısından dikkat çekicidir.
12. Ülken, *20. Asır Filozofları*, s. v.
13. Ülken, *Aşk Ahlâkı*'nın ikinci baskısında (1958) düşüncelerindeki değişime paralel olarak, bu tür natüralist düşüncelerden vazgeçmiş; aşkın metafizik arayışına girmiştir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 30.
14. Hilmi Ziya Ülken, *Şeytanla Konuşmalar*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2003.

olmak üzere eski kültürlerden etkilenmiş olduğunu, kutsal metinlerde Pagan dinlerin ve eski inançların etkili olduğunu iddia etmiştir.[15]

Ülken, yine bu dönemde kaleme aldığı *Yarım Adam* (1942) isimli romanında da başkahramanını Tanrı'ya inanmayan biri olarak takdim eder. Romanın başkahramanı hakikati arayan birisidir. Karşısına iki yol çıkar. Tanrı'ya giden yolu seçer, ama hayat ve zevkten mahrum kalır. Dindarlarla beraber namaz kılar, ibadet eder ama hiçbir tat alamaz. Romanın başkahramanına göre, bir sürü insan kendilerini çağıran sese anlamadan boyunlarını büküp teslim olurlar. Tanrı korkusu ve din, toplumu tamamen pasifleştirmektedir. Romanın kahramanı bundan dolayı Tanrı'yı bırakıp doğayla uyum içinde hayat sürmeye başlar ve mutlu olur. Sonuçta, Tanrı'da bulamadığını doğada bulur.[16]

İlâhî dinleri, klan dinlerinin gelişmiş şekli olarak gören Ülken, Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesini ve O'nun sürekli yaratışı sonucunda evrenin var olduğu düşüncesini reddeder. Ona göre, Tanrı'yı evrenin direği sananlar yanılgı içindedirler. Tanrı'yı yeryüzünden çektiğimiz zaman evrenin yine ayakta kaldığı görülecektir. Bu düşüncelerden hareketle Ülken, "Tanrı, insanlığın îcâdıdır." sonucuna ulaşır.[17] *Felsefeye Giriş II* (1957)'de ise bu düşüncelerinden tamamen vazgeçerek, doğacılık gayretlerinin boşuna olduğu sonucuna ulaşmıştır.

İstanbul Üniversitesi'nde 1941 yılına kadar doçent olarak çalışan Ülken, Felsefe Bölüm Başkanı Ernst von Aster (1880-1948) ve M. Şerefettin Yaltkaya'nın önerisiyle profesörlüğe yükseltilmiştir. Aster, genel felsefe tarihinin bir parçası olan İslâm felsefesine özel bir önem vererek, Ülken'in bu dersleri vermesini sağlamıştır. Böylece felsefe bölümünde, uzun bir aradan sonra İslâm felsefesi dersleri tekrar okutulmaya başlanmıştır.

Ülken'in ilmî faaliyetlerine bakıldığında, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde ders vermeye başladığı 1955 yılına kadar ağırlıklı olarak sosyoloji ile ilgilendiği ve yaptığı yayınların bu yönde olduğu görülür. Ankara Üniversi-

---

15. Hilmi Ziya Ülken, "İslâmiyet'te Eski Dinlerin İzleri", *İstanbul Kültür Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 63, İstanbul, 1 Temmuz 1946, s. 4.
16. Hilmi Ziya Ülken, *Yarım Adam*, Şirketi Mürettibiye Basımevi, İstanbul, 1941; Ülken, "Tasavvufun Psikolojisi" (1938) konusunda verdiği bir konferansında, İslâm tasavvufunu Freud (1856-1939)'un düşünceleriyle açıklamaya çalışmıştır. O, 1940'lı yıllarda da bu düşüncesini devam ettirmiştir. Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *Dinî Sosyoloji*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültasi Yayınları, İstanbul, 1943, s. 34; Ancak daha sonra bu söylemlerinin bir hata olduğunu kabul edecek ve *Felsefeye Giriş II* (1958) kitabında din probleminden bahsederken Freud'cu görüşe karşı çıkacaktır. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'den Hatıralar", *Türk Yurdu Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 174, Ankara, 2002, s. 12.
17. Ülken, *Şeytanla Konuşmalar*, s. 15.

tesi'ne kadrolu olarak sistematik felsefe profesörü tayin edilişinden sonraki çalışmaları ise felsefe ve Türk düşünce tarihi ağırlıklı olmuştur.

Ülken'in kitap tahlil ve tanıtım yazıları dışında, vefat, anma günü vs. dolayısıyla yazmış olduğu kırka yakın biyografi yazısı da mevcuttur. Ağırlıklı olarak 1960'lı yıllarda kaleme alınan bu anma yazıları içerisinde, Ziya Gökalp (1876-1924), Yusuf Ziya Yörükan (1887-1954), Mehmet İzzet (1891-1930), Mehmet Halit Bayrı (1896-1958), Nurullah Ataç (1898-1957), Remzi Oğuz Arık (1899-1954), Mükrimin Halil Yinanç (1900-1961) ve Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962) gibi önemli Türk düşünürleri vardır.

Ülken'in çalışmalarında UNESCO ile ilgili yazılar bir hayli fazladır. O, UNESCO yayınlarını ve toplantı çalışmalarını takip ederek, bunlar hakkında bilgiler vermekte, ayrıca çalışmaların değerlendirmesini yapıp, özellikle eğitim ve uluslararası anlaşmaların Türkiye için önemini vurgulamaktadır.

Ülken'in seyahat ve gözlem yazıları da onun farklı bir yönünü göstermektedir. Bu yazılarında daha çok edebiyatçı yönüyle öne çıkan Ülken, konferans veya saha araştırması amacıyla gittiği şehirleri, hem coğrafî hem de kültürel özellikleri açısından ele almaktadır.

Ülken'in ilk kitabı *Metafizik* başta olmak üzere, *Felsefeye Giriş* gibi birçok kitabı, verdiği derslerin notlarının gözden geçirilmesinden oluşmuştur. O, özellikle dergi faaliyetlerine çok önem vermiştir. Çünkü ona göre dergi kitaptan daha önemlidir. Kitap, olmuş bitmiş bir yapıttır; bu itibarla da statiktir. Dergi ise devam etmekte olan bir düşünsel yapıt olduğundan dinamiktir. Bu yüzden dergilerde makale yazmaya önem vermiş, çok sayıda dergide binin üzerinde makale yazmıştır. Ayrıca *Öncü*, *Tercüman*, *Tan*, *Tanin*, *Tasvîr*, *Ulus*, *Son Telgraf*, *Vakit*, *Vatan*, *Yeni Sabah* gazetelerinde köşe yazıları yazmıştır.

Ülken, 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin kurucu heyeti içerisinde yer almıştır. O, yeni fakülteyi bilimsel bir zihniyetle kuvvetlendirmek için antik felsefe tarihi, modern felsefe tarihi, sistematik felsefe ve mantık, sosyoloji gibi derslerin de programda yer almasını sağlamıştır.[18] Daha sonra, 1955'te atandığı Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde emekli olduğu 1973 yılına kadar görev yapmıştır.

DÜŞÜNSEL DEĞİŞİM SÜRECİ

Yirminci yüzyılda düşünceleriyle Türk düşüncesine çok derin izler bırakmış, ona yön vermiş, yeni açılımlar getirmiş, ayrıca akademik ve bilimsel an-

18. Hilmi Ziya Ülken, "Prof. Dr. Hikmet Birand (1904-1972)", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, Ankara, 1971, s. 219-221.

lamda çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Ülken'in hayatında bütün önemli düşünce akımlarının izleri görülür. O hayatında, Hümanizmden Marksizme, varoluşçuluktan milliyetçiliğe kadar düşünsel serüveni çok geniş bir harita çizer. Ondaki bu düşünsel değişim sürecini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Spiritüalist dönem (1921-1925): Bu dönemde Durkheim (1858-1917) ve Ziya Gökalp (1876-1924)'in etkisi altındadır. Akım olarak da Anadoluculuk'u savunmuştur. Daha sonraki yıllarda Gökalp'i, ütopik Tûrancılık ile realist Türkçülük arasında sıkışıp kalmakla ve aile hayatından millî ekonomiye kadar Türk medeniyeti tarihinin birçok alanında sentezci kalmakla suçlayacaktır.[19]
2. Plüralist dönem (1925-1928): Bu dönemde Emile Boutroux (1845-1921) etkisinde sosyo-psikolojik bir insan felsefesi kurmaya çalışmıştır. Boutroux'nun tekdüze ve ağır bir kütle olarak algılanan dünyayı parçalara bölerek çoğullaştırması (*Plüralizm*) onun felsefî ufkunu genişletmiştir.
3. Monist dönem (1928-1931). Bu dönemde daha çok Hegel (1770-1831) ve Spinoza (1632-1677)'nın etkisi altındadır. O, Spinoza'nın madde alanında tespit edilen nedensellik zincirini geometrik tarzda tinsel alanda aramasını felsefî sorunların olgunluk noktası olarak görmüştür.
4. Fenomenoloji ve Felsefî Antropoloji Dönemi (1931-1934): İnsan felsefesine ilgi duyduğu bu dönemde, özellikle Max Scheler (1874-1928) ve Martin Heidegger (1889-1976) etkisinde bir bilim felsefesi kurmaya çalışmıştır.
5. Materyalist dönem (1934-1946): Metafizik kavramları ve manevî alanı sorgulamaya çalıştığı dönemdir. Bu dönemde özellikle Karl Marks (1818-1883)'ın etkisindedir. O yıllarda düşündüğü şey, hiçbir felsefî hareketin tarihî Materyalizm kadar tutarlı ve sonuçlarına sadık olmadığı şeklindedir. Onun bu dönem içerisindeki durumu, bazılarınca "izm" anaforuna yakalandığı dönem olarak nitelenmiştir.[20]
6. Anti-materyalist dönem (1946-1965): Bu dönemde tarih felsefesi, ekonomi ve Determinizm açılarından Materyalizmi eleştirerek yeniden Plüralizme dönmüştür. Amsterdam'daki Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunduğu "Varlıkların İki Yüzü" (1948) isimli tebliğ ile bu dönemdeki düşünsel değişiminin gerekçelerini ortaya koymuştur.

---

19. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, trs., s. 38.
20. Nazmi Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam: Hilmi Ziya Ülken*, Dem Yayınları, İstanbul, 2005, s. 32.

7. Relativist dönem (1965-1974): Bu dönemde "değer" konusuna önem vererek Kantçı bir çizgi izlemiştir.[21]

Aslında Ülken'in düşünsel değişim sürecini çok keskin çizgilerle ortaya koymak doğru olmasa da, ondaki değişim hakkında ipuçları vermesi açısından böyle bir tipoloji yararlı olabilir. O, ideolojiye saplanılmaması gerektiğine inandığı için düşüncelerinde sürekli olarak değişim yaşamıştır. Yanlışlığına inandığı düşünceleri terk etmekte endişe etmemiştir. Dolayısıyla; ondaki bu değişim ve çelişkiler, döneminin sosyal, siyasal ve kültürel yapısı ve kendi felsefî arayış süreci ile açıklanabilir.

Kendi düşünsel değişim sürecini, birbirini olumsuzlayan düşünceler yığını olarak değil, birbirini takip eden aşamalar şeklinde gören Ülken, eserlerinde bir tür kendi düşünsel serüvenini vermektedir. O, geçirdiği düşünsel değişimlerden rahatsız olmamış, sürekli bir arayış içerisinde, yeni düşüncelere yelken açarken; tutarlı olmaya gayret etmiştir.

Ülken'in 1946'dan itibaren dünya görüşünün netleştiğini, daha önce benimsemiş olduğu Materyalizmi eleştirdiğini görmekteyiz. Özellikle 1951'de yayınladığı *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* isimli eseriyle geçmiş felsefesiyle hesaplaşmayı, bu felsefenin açmazlarını göstermeyi denemiş, özellikle doğacılığı bütün yönleriyle eleştirmiştir. Düşünsel gelişimi açısından bir dönüm noktası niteliği taşıyan bu eserde, Plüralizmin varlıkları aydınlatmasına engel gördüğü maddeciliği tenkid edip reddetmektedir.[22]

Ülken'in farklı düşünceleri uzlaştırmaya çalışmasının ya da bir zamanlar benimsediği düşüncelerin tam aksini savunmasının en büyük sebebi, yeni bireşimlere ulaşmak tutkusudur. Onun sık sık çizgi değiştirmesi çok fazla eleştiri almıştır. Ondaki bu değişim ve uzlaştırma çabaları, hakikat ve mükemmele ulaşma arayışı olarak da yorumlanabilir.

TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİ

Ülken'in İslâm felsefesine dair çalışmalarının kalkış noktasını, esasen kapsamlı bir Türk düşüncetarihiyazımı projesi oluşturmaktadır.[23] Özellikle bir antoloji niteliği taşıyan *Türk Feylosofları Antolojisi I* (1935) isimli eser, Ülken'in

21. Hüseyin Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, Boyut Kitapları, İstanbul, 2007, s. 5; Taşkın Takış, "Değerler Levhasının Tersine Çevrilişi: Hilmi Ziya Ülken", *Doğu Batı*, Sayı: 12, Ankara, 2000, s. 92.
22. Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1963, s. vii.
23. Ömer Mahir Alper, "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültasi Dergisi*, Sayı: 13, İstanbul, 2006, s. 124.

Türk Tefekkür Tarihi'nde tetkik etmiş olduğu Meşşâî ve İşrâkî filozof ve mutasavvıfların eserlerinden alınmış parçalardan oluşturulmuştur.

Ülken'in Türk düşüncesi alanındaki çalışmaları, Türkiye'de ilk olması itibarıyla önem arz eder. O, ilk dönem Türk düşüncesini incelerken, kaynak sıkıntısı çekmiş; İslâmî dönem Türk düşüncesi alanında belirli şahıslardan yararlanarak sınırlı bir bakış ortaya koymuştur. İslâm felsefesi ve son dönem Türk düşüncesi ile ilgili eserlerinde Batıcı bir duruş sergilemiş, dolayısıyla; İslâm ve Türk düşünürlerini bu bakış açısıyla yansıtmıştır. Bu yüzden onun Batı dillerine vâkıf olması, Batılı kaynaklardan yararlanarak geniş kapsamlı çalışmalar ve tercümeler yapması sebebiyle oryantalistlerin etkisinde kaldığı eleştirisi sıkça dile getirilmektedir. Oysa o eserlerinde, hem oryantalistler ve filologların hatalarına değinmekte hem de Doğulu araştırmacıların her şeyi "itikat" sorununa dönüştürerek İslâm felsefesinin ana kaynağından uzaklaşmalarını eleştirmektedir.

Ülken'e göre, "Dinsiz bir kültür, dinsiz bir insan olmasına imkân yoktur."[24] Din ve özelde İslâmiyet, bugünkü Türk milletini meydana getiren esas sebeplerden birisidir. Ona göre, "Türk milleti, Türk ırkının en uzak devrelerine uzanmakla beraber, asıl İslâm ümmetine girdiği ve Türkiye'yi kendine vatan edindiği zamandan beri tam millî varlığını kazanmıştır."[25] Öyle ki diğer sebeplerle birlikte bin yıldan fazla bir zamandan beri İslâm dini, kültür birliğinin oluşmasına hizmet etmiştir. Dolayısıyla; Türk kültürüne asıl karakterini ve rengini veren değerin din olduğunu ifade edersek yanılmış olmayız.[26]

İslâmî dönem Türk düşüncesi içerisinde, Türkler tamamen ümmet anlayışı içinde kaybolmamışlar, eski inançlarını İslâm diniyle uyum içerisinde devam ettirmişlerdir. Fârâbî ve İbn-i Sînâ gibi önemli şahsiyetler yetiştirmişler, yaklaşık bin yıl gibi bir zamanda İslâm'ın koruyuculuğunu üstlenmişlerdir. İslâm uygarlığı içinde yeni bir vatan kuran ve Yakın Doğu Akdeniz uygarlığına bağlı yeni bir tarihî kader içine giren Türk milleti, Horasan erenlerinden başlayan cereyanla Anadolu'da kemâle gelerek, Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye çevirmiş; sade Türkçeyle tasavvuf eserleri vücuda getirmiş ve reform yolunda önemli adımlar atmıştır. Fakat Batı uygarlığının hâkimiyeti ve İslâm uygarlığının XV. yüzyıldan sonra içine kapanarak dünya ile bağlarını kesmeye başlaması yüzünden bir tür skolastiğe girmiş ve dünya cereyanını takip etme gücünü kaybetmiştir. XV. ve XVI. yüzyılda Batı ulusları, millî kültürlerini yaratırlarken, Rönesans'ın ardı sıra pozitif

---

24. Ülken, Hilmi Ziya, *Eğitim Felsefesi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1967, s. 17.
25. Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 228.
26. Ülken, Hilmi Ziya, *İnsanî Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998, s. 283; ayrıca bkz. Çelik, İsmail, *Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2007, s. 181.

bilimler büyük bir hızla gelişirken, İslâm uygarlığı kendi kabuğuna çekilmiştir. Oysa İslâm milletlerinin ve bu arada bizim kültür kurma yolunda esaslı adımlar attığımız X-XIV. yüzyılda, Greklerden ve Hint'ten aldığına birçok yeni şeyler katarak, dünya uygarlığında hatırı sayılır büyük bir merhale oluşturmuştur.[27]

Ülken, İslâm uygarlığının kesintiye uğraması eleştirilerine, özellikle Selçuklu Türkleri ve İlhanlılar'ı örnek vererek karşı çıkmaktadır. Selçuklular zamanında Nizâmiye Medreseleri'nin kurulması, Türk mimarisinin ve musikisinin gelişmesi, tasavvuf edebiyatının zirveye ulaşmasında Türklerin İslâm uygarlığına olan katkılarını dile getirmekte ve İslâm uygarlığının kesintisi düşüncesini indî ve ilim dışı görmektedir.[28] Dolayısıyla; Türkler tarih boyunca ilme, edebiyata, devlet teşkilatına, mimariye yaptıkları hizmetlerle İslâm uygarlığının gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır.

Ülken'in Türk düşünce tarihi yazım projesi ve İslâm felsefesine Türk düşüncesi üzerinden yönelmesi, değişik eleştirilere sebep olmuş; onun bu yaklaşımının, İslâm filozoflarının kendi eserlerine doğrudan müracaat etmekten ziyâde, A. F. Mehren (1822-1907) gibi oryantalistlerin eserlerine dayandığı, fazla genellemeler yapıp, kimi zaman yüzeysel olduğu, en özgün felsefe olarak gördüğü tasavvuf ile Türklüğü adeta özdeşleştirdiği, dolayısıyla ırkçı bir yaklaşım içerisinde olduğu iddia edilmiştir.[29]

Ülken'e Türk düşünce tarihi projesi kapsamında yöneltilen eleştirilerin bir kısmı da, köken itibarıyla Türk olmayan bir kısım filozofları Türk olarak göstermesi, İslâm felsefesinin ana unsurunu Türk felsefesi olarak takdim etmesi, Türk kökenli olmayan Kindî, İbnü'l-Arabî gibi filozofları Türk skolastik filozoflarına zemin hazırlayanlar olarak görmesi, felsefenin Türk filozofu Fârâbî ile İslâm dünyasında ilk olgun şeklini aldığını, diğer filozofların çoğunun onun izinden gittiğini savunması sayılmaktadır.

Ülken, köken itibarıyla Türk olup olmadığı tartışılan, Mevlânâ (1207-1273) gibi düşünürleri, bin yıllık Türk tarihinin büyük simaları olarak görmekte, Anadolu'da kurulmaya başlayan yeni kültürün unsurları arasında büyük bir kaynaşma ve birleşme temin eden derin bir ruh ve hamle adamları olarak nitelemektedir.[30]

---

27. Ülken, Hilmi Ziya, "İslâm Medeniyeti ve Dünya", *Yeni Sabah*, Cilt: 15, Sayı: 4768, İstanbul, 23 Haziran 1952, s. 2.
28. Hilmi Ziya Ülken, "Bir Tarih Kitabı ve Türkler", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 2, Sayı: 10, İstanbul, 1 Eylül 1954, s. 263.
29. Alper, "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu", s. 134.
30. Ülken, Mevlânâ gibi düşünürlerin Farsça yazmalarını, zamanında Batı Türkçesinin henüz olgunlaşmamış olmasına bağlamaktadır. Buna rağmen Mevlânâ, Türkçe, Çağatayca ve Rumca şiirler de söylemiştir. O, anadil dışında başka bir dille yazmanın Orta

Bu yaklaşıma göre o, bir yandan Arap felsefesi şeklinde gösterilen yaklaşımları eleştirirken, diğer yandan bu birikimi adeta bir Türk felsefesi olarak okumaya çalışmakta, dolayısıyla da birtakım aşırı yorumlara, genellemelere ve hatta zorlamalara girişerek, eleştirmiş olduğu bir kısım zaaflara kendisi de düşmektedir.[31] Bu eleştiriler doğruluk payı içermekle birlikte, devletin kendini yeniden ve farklı olmaya çalışan bir yöntemle oluşturduğu dönemin paradigması göz önüne alındığında, Ülken'in bu çabalarını bu ortam içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bilindiği gibi 1930'lu yıllar, yeni kurulan Cumhuriyet'in yeni bir kimlik inşa etme sürecinin yaşandığı, bu doğrultuda arayışların ve çalışmaların olduğu bir dönemdir. Öncelikle Ülken gibi, yaşadığı dönemin ürünü olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978), Mehmet Ali Aynî (1868-1945) vb. birçok düşünür, *Türk Mantıkçıları, Türk Kelâmcıları, Türk Ahlâkçıları* gibi çalışmalarla benzer çabalara girmiştir.[32] Bu anlamda, yeni bir tarih yazımı, yeni bir alfabe ve hayat biçimi ile gelişen süreç, topyekûn yeni devlete uygun vatandaş yaratmayı hedeflemiştir.

FELSEFE ANLAYIŞI

Ülken felsefeyi farklı şekillerde tanımlamıştır. Ona göre, felsefe, "ilim üzerine bir düşünüş",[33] "ruhun spôru",[34] "somut varlıkların temel ilmi",[35] "ilk olgu araştırması",[36] "eleştirme ve tesbit faaliyeti" ve "fenomenolojik tasvîre dayanan, varlıkların özüne ait bir ilim temeli"dir.[37] Yine ona göre, felsefe, varlık hakkındaki düşünce ve bu düşünce üzerinde düşüncedir. Felsefenin konusu, bütün var olanların var oluşlarına sebep olan varlığın kendi-

---

Çağ geleneği olduğunu belirterek, Fuzûlî (1483-1556) ve Nef'î (1572-1635)'nin Farsça yazmasını, Bacon (1561-1626), Hobbes (1588-1679) ve Descartes (1596-1650)'in Latince yazmasını örnek vermektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Mevlânâ ve Muhiti", *Türk Düşüncesi,* Cilt: 3, Sayı: 14, s. 82.

31. Alper, "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu", s. 129.
32. Ülken, Jacques Pirenne (1891-1972) gibi tarihçilerin, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Türk bilginlerden bahsederken yalnız "musulman" tabirini kullanmasını eleştirmekte, bu durumu Türklere duyduğu kin, nefret ve kıskançlıkla açıklamaktadır. Bkz. Ülken, "Bir Tarih Kitabı ve Türkler", s. 262.
33. Hilmi Ziya Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1941, s. 3
34. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 26
35. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, 1965, s. 12
36. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1968, s. 8
37. Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972, s. 5

sidir. Başka bir deyişle, felsefe, varlık ilmidir.[38] Ona göre, bilim bir bina olarak düşünülürse, bu binanın temelini bilgi kuramı, çatısını metafizik veya varlık kuramı oluşturur.[39]

Ülken'in bu tanımları içerisinde en ilginç olanı, felsefeyi "ruhun sporu" olarak tanımlamasıdır. Buna göre felsefe, bir araçtır. Bedenin felsefesi ise "oyun"-dur. Dolayısıyla; bedeni nasıl spor ile eğitebiliyorsak, ruhu da (bilinci) felsefe ile eğitmemiz gerekiyor.[40] Bu tanımlar ışığında o, filozofu "Gören, tahlîl eden, yaşayan değil; görülen, tahlîl edilen, hayat üzerine düşünen, derinleşen ve bunların ilk köklerine nüfûz eden kimsedir." şeklinde tanımlamaktadır.[41]

Ülken'e göre, felsefe akılla kurulur, ancak felsefe aklı aşan problemleri de içine alır. Çünkü zihin akılla çözülemeyen problemleri düşünmeden edemez. Bu tür problemlerin akılla çözümünün mümkün olmadığını görse bile duygu ve inançla böyle problemlerden vazgeçilemeyeceğini savunur.[42]

Felsefenin beşiği olarak insan zihnini gören, felsefeyi de insanın kendisini, evreni ve evrenin ötesini düşünmesiyle başlatan Ülken, bu felsefî düşüncelerin zemîni olarak mitolojik düşünceleri görür. Çünkü mitolojik düşüncede insan kendini eşyayla bir görür. Bu düşüncesini Max Müller (1823-1900) ve Schelling (1775-1854)'in araştırmalarıyla kanıtlamaya çalışır. Hatta bu araştırmalara göre sadece felsefenin doğuşunda değil, sanat ve dinin doğuşunda da mitolojik düşüncelerin etkisi vardır.[43]

Ülken felsefenin bilimle ilişkisini, aralarında ayrım yapmayarak, birbirine paralel iki insan eseri olarak görür. Çünkü ona göre, bilimin ilerleyişi felsefenin üzerinde uğraştığı bazı problemleri ortadan kaldırmıştır. Felsefenin ilerleyişi de bilime yöntem ve teoriler kazandırarak ufkunu açmıştır. Benzer şekilde kimi metafiziksel öğretilerin bilimsel gelişmeye esin kaynağı olduğu, en azından hemen anlamsız diyemeyeceğimiz ipuçları taşıdığı söylenebilir.

Yine bilimde Mantık ve Determinizm ilkelerinin sarsılmasını bilgi krizi olarak görmektedir. Zira ona göre, Mantık aklın, Determinizm de doğanın yasalarını vermektedir. Bu ilkelerin değişmesi yeni bir evren anlayışını ortaya koymaktadır. O, bu krizlerin esasını güvenme yokluğunda görmektedir. Çünkü insan yarınına, aklına, doğa yasalarına artık güvenmemektedir.

---

38. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 10
39. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefe Dersleri I: Bilgi ve Vücut Nazariyeleri (Metafizik)*, İlhami-Fevzi Matbaası, İstanbul, 1928, s. 9.
40. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 68.
41. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş I*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957, s. 30.
42. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 54.
43. Ülken, *Felsefeye Giriş I*, s. 19.

Sağlam temellere dayanan özgün ve yeni bir sistem önerdiğini düşünen Ülken, felsefe, din ve bilimin alanlarını ayırmakta, bunlardan herhangi biriyle diğerinin kurulamayacağını söylemektedir. Ayrıca gerçek felsefe, gerçek bilim ve gerçek dinin birbirini hem desteklediğini hem de tamamladığını öne sürmektedir.[44]

DİN FELSEFESİ

Ülken, kişiliğin oluşumunda, bireysel ve toplumsal hayata dinin ve Tanrı inancının rolüne vurgu yaparak, Pozitivizm dışında, Tanrı problemine yer vermeyen felsefenin bulunmadığını belirtir. Comte'un "Üç hâl yasası'nda dinsel devir aşılmıştır, pozitif düşüncede artık böyle bir problem gereksizdir." dediğini, Viyana Okulu'nun daha da ileri giderek felsefenin amaçlılık, özgürlük, düzen gibi birçok problem gibi, Tanrı problemini de "sözde problem" saydığını, böylece yeni-Pozitivizmin felsefeyi son derece fakirleştirdiğini, hatta felsefe düşmanlığı yaptığını belirtir. Eskiden materyalistlerin Tanrı karşısında -hiç olmazsa- belirli bir tavır aldıklarını; Nietzsche gibi filozofların Tanrı'yı inkâr ederek kendi varlıklarını tasdik etme şeklinde diyalektik bir tavır sergilediklerini söyleyerek; onun aşırı inkârcılığının, hakikatte Tanrı probleminin aşırı genişlemesi veya insanın tanrılaştırılması hâlinde bu probleme büyük önem verildiğinin göstergesi olduğunu öne sürer.[45]

Ülken'e göre, Tanrı, evren ve insan ontolojinin birbirinden ayrılamayan üç temel konusudur. Bu üç temelden birinin ortadan kalkması bütün varlık ilişkilerini yok eder. O, Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki bağı "kuşatma" kavramı ile temellendirmektedir. İnsanın nesnelerden ibaret dünyası adeta Aşkın Varlık tarafından her yönden kuşatılmıştır. Ondaki kuşatma kavramı "yaratma" ve "bilme" ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla evren, Aşkın Varlığın tecelli alanıdır. Aşkın Varlık olduğu için insanî varlık, şuurlu ve manevî olabilmektedir.[46]

Ülken, Tanrı'nın varlığını bilgi dışındaki bir hakikat sahası olarak görmektedir. Ona göre, düşüncemizden Tanrı'yı kaldırırsak insanın şuuru, özgürlüğü ve sorumluluğu anlamsız kalır. İradesi, zekâsı, kör doğa gücüne indirilir. Fakat doğanın kör gücü, şuuru doğuramaz. Aşkın varlığın doğaya müdahalesi ise, do-

---

44. Vural, Mehmet, *Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009, s. 171.
45. Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş II*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958, s. 232; Karahan, Fazıl, *Hilmi Ziya Ülken'de Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir, 2007, s. 321.
46. Sanay, Eyyüp, *Hilmi Ziya Ülken: Psikolojisi, Sosyolojisi, Felsefesi*, Gazi Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yayınları, Ankara, 1988, s. 90.

ğaüstünde bir varlık olan insanı meydana getirir. Üstünün aşağıya etkisi, Tanrı'dan insana ve evrene doğru açılış, evrenin anlaşılmasını mümkün kılar. İnsan, aşkın varlığa karşı sorumlu olduğu içindir ki, kendi kendisine ve başka insanlara karşı sorumludur. Böyle olduğu için ahlâkî ve toplumsal yasalara sahiptir. İnsanın bütün gücü aşkın varlığa bağlanışından ileri gelir. Aşkın varlığı kaldırınca, insan kiniklerin zavallı köpeğinden farksız kalır. İnsan mutlak olarak özgür değil, ancak sahip olduğu şuur nispetinde özgürdür. Tanrı'yı, evreni ve insanı birlikte düşünmedikçe ne özgürlüğü ne de şuuru anlamak mümkündür.[47]

Ülken'e göre, Aşkın Varlık bizi çepeçevre kuşatmıştır. Bu yüzden kaçınılmaz bir sûrette bağlı olduğumuz Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu kanıtlamaya çalışmalar boşunadır. Biz, evren ve eşya olduğu için Tanrı var değil, bilakis, Tanrı olduğu için bütün evren vardır. O, Tanrı'yı düşüncedeki bir tür şifre ile açıklayan Jaspers gibi, Tanrı'nın düşüncemizde verili olduğunu düşünmektedir.[48]

Ülken, inanma ile bilgi ilişkisinde "pozitif inanma" ve "negatif inanma" şeklinde ikili bir ayrım yaparak, inanma eğer bilmeyle uyumlu bir şekilde meydana geliyorsa buna pozitif inanma, bilmeyle karşıt bir şekilde meydana geliyorsa negatif inanma demektedir. Bunda duygu yoğunluklu akıl ile inanma karşıt hâldedir.[49] Bu ayrım hakkında uzun açıklamalar yapan Ülken'in bu ayrımı, klasik anlayıştaki "tahkîkî iman" ve "taklidî iman" ayrımını çağrıştırmaktadır.

Ülken, metafiziğe olumsuz bakılan bir dönemde yetişmesine rağmen, bu alanda birçok eser kaleme almış ve felsefenin en önemli alanı gördüğü metafiziğe büyük önem vermiştir. Hatta ilk yazdığı eserinin *Metafizik* (1928) olması bu bakımdan önemlidir. Bu eserinde o, metafiziği felsefenin en temel konusu olarak kabul etmekte, ele aldığı konuları belli bir kronoloji dâhilinde vererek, klasik felsefenin bu konularının zihinlerde daha sağlam temellere oturmasını sağlamaktadır. Ayrıca olgunluk dönemi eserlerinden olan ve felsefesinin özeti şeklindeki *Varlık ve Oluş* (1968) isimli eseri de metafiziğe verdiği önemi göstermektedir.

Klasik İslâm felsefesi, Batı felsefesi ve Türk düşüncesine hâkim olan Ülken, varlık felsefesindeki hem cevher-ârâz, teklik-çokluk, varlık-yokluk gibi klasik felsefe sorunlarını hem de varlık-zaman, varlık-enerji, varlık-evrim gibi modern felsefenin gündeminde öne çıkan sorunları birlikte ele almıştır. Derinliğine felsefe, ilk olgu araştırması, *dyade*, aşkınlık, kuşatma, virtüel sezgi gibi kavram ve

47. Ülken, *Felsefeye Giriş II*, s. 275; ayrıca bkz. Çelik, *Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde Din Eğitimi*, s. 82.
48. Sanay, *Hilmi Ziya Ülken: Psikolojisi, Sosyolojisi, Felsefesi*, s. 113.
49. Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 19; ayrıca bkz. Osman Fedayi, *Hilmi Ziya Ülken'de Dinî Hayat*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2007, s. 48.

terimlerle ontolojisini temellendirmiştir. O, daha çok sosyal bilimler alanında eserler vermesine rağmen, madde, hayat, evrim, enerji vb. konulara ilgisi sebebiyle fizik ve biyoloji gibi tabiî ilimlerle de yakından ilgilenmiştir.

Ülken, felsefe tarihinde özellikle Platon'a büyük önem vermektedir. O da, Whitehead gibi, "İnsanlık 2500 senedir neleri düşünmüşse Platon o problemlerin hepsini düşünmüştür." demektedir.[50] Ondaki bu Platon etkisi, *Felsefeye Giriş I-II* ve sonradan *Varlık ve Oluş* kitabında daha da geliştireceği düşüncelerinin temeli olan "dyade" kavramının ele alınışında açıkça görülmektedir.

Platon'un ihtiyarlık diyalogları ve onun dyade düşüncesi Ülken'in ontolojisine yeni açılımlar sağlamıştır. Özellikle *Varlık ve Oluş* isimli eseri, Ülken'in ontolojisini yansıtması açısından önemlidir. Bu eserinde Platon'un *dyade* görüşünden hareketle varlık, bilgi ve değer düşüncelerini temellendirmektedir. Ayrıca *Bilgi ve Değer* (1964) isimli eserinde varlığın iki yüzüne, yani çift kutupluluğa çeşitli alanlardan örnekler vermektedir.

Ülken'in felsefesinde egemen düşünce olarak, özne-nesne ikiliği ve mutlak hakikate ulaşmak için bu ikiliği aşma çabası gözlenir. O, bilgi problemini ontoloji ile birlikte ele alarak, "Bilgi fenomenini bir nesne gibi değil, özne-nesne kesinti ve ikiliği hâlinde, yani bir *dyade* olarak almak zorundayız. Bu *dyade,* akıl dışı ve paradoksal bir mahiyet gösteriyor. Bu ilgiyi ancak onları kuşatan Aşkın Varlık'la kabul edebiliriz. Bilgi fenomeni, bütün diğer var olanlar gibi duyu ve akıl alanını aşan bir kuşatanda, bir yücelende, bir aşanda kendine temel bulabilir. İşte, felsefenin asıl konusu, bu kuşatan ve yücelen varlıktır." demektedir.[51] Ülken, bilginin değişken tavrı ve düşüncenin yetersizliği karşısında varlıkların çift kutupluluğundan Aşkın Varlık sayesinde kurtulmanın mümkün olduğunu düşünür. Ona göre bu Aşkın Varlık, bilme ve düşünme gücünün üstündedir ve onunla ancak "inanma" gücü ile temasa geçilebilmektedir.[52]

Ülken, başta varlık ve bilgi teorisinde olmak üzere fizik, ahlâk ve diğer alanlardaki çelişkileri, açmazları ve krizleri dyade ile açıklamaktadır. Çünkü varlık önünde insan, özneyi uç noktaya götüren "varoluşçuluk" ile nesneyi uç noktaya götürerek, özneyi silen "tarihsel Materyalizm" arasında seçim yapmak zorunda bırakılmıştır. Bu ikiliği ancak dyade çözebilir. Bu da özne ve nesneyi içine alan aşkın bir dyade ile mümkündür. Aşkın dyade, zıt özellikleri kendinde birleştirir. Bilmeyi ve düşünmeyi aşan aşkın dyade ile ancak inanç ile temasa geçebiliriz. Buna sevk eden yöntem ise sezgidir. Deneyim dünyasında geçerli olan aktüel sezgi Mutlak Varlığı kavrayamaz. Şuur hâlleri içerisinde değişmeyeni, zaman içinde anı, harekette sükûnu kavrayacak, yaşanmış deneyim ile kav-

---

50. Bolay, "Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'den Hatıralar", s. 22.
51. Ülken, *Felsefeye Giriş I,* s. 54.
52. Sanay, *Hilmi Ziya Ülken: Psikolojisi, Sosyolojisi, Felsefesi,* s. 89.

ranan, gerçekle ideali birleştiren virtüel sezgiye gereksinim vardır. Virtüel sezgi, yaşanmış ve yaşanacak ile gerçek ve mümkün hâllerin aynı anda, aynı şuur eyleminde kavranması demektir.[53]

İSLÂM FELSEFESİ

Türkiye'de felsefe tarihini Cumhuriyet Dönemi'ne ya da bazen yapıldığı gibi en fazla Tanzimat Dönemi'ne kadar götürmek ya da sınırlamak oldukça sığ bir yaklaşım olacaktır. Batılı anlamda ve Batı'dan etkilenen felsefeyi Tanzimat Dönemi'ne kadar götürmek mümkünse de, tasavvuf, kelâm ve diğer dinsel ilimlerle mezcedilmiş ya da salt anlamda İslâm felsefesi bu topraklarda her zaman olagelmiştir.

Ülken, İslâm felsefesinin diğer felsefeler gibi bizâtihi felsefî bir önemi haiz olmadığını ileri sürüp, onu sadece Yunan felsefesiyle geç dönem Latin Skolastisizmi arasında bir aracı/köprü olarak gören ve günümüzde değerini yitirmiş bulunan oryantalist yaklaşımı eleştirmektedir. Ona göre İslâm felsefesi, Yunan felsefesinin basit bir devamı değildir. İslâm felsefesinde tercümeler, haşiyeler ve şerhler yanında özgün eserler de vardır.[54] Ayrıca İslâm felsefesinin tam bir envanterinin çıkarılmamış olması, kelâm ve tasavvuf gibi alanlarda eserler veren kişilerin felsefî düşüncelerinin Batı tarafından tanınmamış olması gibi gerekçeler de göz önüne alındığında, İslâm felsefesini sadece bir köprü olarak görme yanlışlığı ortaya çıkacaktır.[55]

İslâm felsefesini, Helenistik felsefenin basit bir şekilde devamı olarak sınırlandırılamayacağını söyleyen Ülken'e göre, kelâm, tasavvuf, hatta fıkıh gibi ilimler, İslâm felsefesinin bir alanıdır. Hatta bu alanlar içerisinde şöhret bulmuş İbn-i Seb'în (1217-1270), Fahreddin er-Râzî (1149-1210), İbnü'l-Arabî (1165-1240) gibi düşünürlerin görüşleri felsefî düşünce dışında bırakılmayacak kadar önemlidir. O böylece İslâm felsefesinin alanını oldukça geniş tutmaktadır.[56]

Ülken, İslâm felsefesinin XII. yüzyıldan sonra eski ihtişamını kaybettiğini, birtakım zayıflamalar gösterse de XIV. yüzyıla kadar önemli ürünler vermeye devam ettiğini, bu yüzyılın sonunda "çöküş"ün başladığını, eskilere yeni bir şey katılmayıp hâşiyecilik ve tekrarcılığın yaygınlaştığını söylemektedir.[57] O, ülke-

---

53. Vural, *Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi*, s. 166.
54. Alper, "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu", s. 133.
55. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, s. 9.
56. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 102.
57. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 299; Erol Güngör (1938-1983)'e göre Fuat Köprülü (1890-1966) bizde nasıl edebiyat tarihçiliğini tezkirecilikten çıkarmışsa, felsefeyi metafizik

mizde sağlam bir felsefe geleneğinin oluşmasında ve İslâm felsefesinin kurumsallaşmasında büyük hizmeti olmuş çok yönlü birisidir.

AHLÂK VE DEĞER FELSEFESİ

Toplumsal bir varlık olan insan, kendini bir değerler evreni içerisinde bulur. O, önceden hazır olarak bulduğu bu değerlere, kendisi de bir şeyler katarak kendi değerler sistemini oluşturur. Böylece değerler dünyası içerinde yaşayan insan, kendisi de bu değerlere katkı sağlamaktadır. Ülken'e göre, değerler sisteminin "içkin değerler", "aşkın değerler" ve "normatif değerler" olmak üzere üç unsuru bulunmaktadır. Teknik, sanat ve düşünce, içkin değerleri; ahlâk ve din, aşkın değerleri; dil, hukuk, ekonomi vb. alanlar da normatif değerleri oluşturmaktadır.[58]

Ülken, Karl Marks'ın insanı, "âlet yapan hayvan" şeklinde tanımlamasının öncüsünün İbn-i Tufeyl (1106-1186) olduğunu belirtir. Çünkü İbn-i Tufeyl, *Hay b. Yekzân* isimli romanında insanın teknik ve empirik bilgi anlayışıyla, âlet yapan yönünü ön plana çıkarır. Ona göre insan alet yapan hayvan değil, değerler yaratandır. Bu yüzden maddî-manevî bütünlüğü ile doğada yeni bir varlık derecesi oluşur. Alet yapmak için aynı zamanda bilmek ve inanmak lazımdır. İnanmak, duyularla kavranan maddî evrenle yetinmemek, daima ulaşmak için çırpındığı aşkın bir evren kabul etmektir.[59]

Ülken, ahlâk ve değer felsefesine büyük önem vererek, felsefenin genel kaygısının bu konular olması gerektiğini ileri sürer. Pratikle ilişkisi olmayan düşünceleri, fantastik ve takıntılı hayal oyunları olarak değerlendirir. Çünkü teori ve pratik, kişilik denilen bir bütünün farklı görünüşleridir.[60] Felsefe tarihinde teori ve pratik çoğu kere birbirinden bağımsız alanlar gibi görülmüş, aralarındaki ilişkiyi incelemek için biri diğerine irca edilmiştir. Ülken'e göre, ilk bakışta bağımsız olan bu iki alan, saf eylem veya kasıtlı eylem dediğimiz bir bütünün iki görüntüsünden, yapay bir soyutlama ile elde edilen ve açık seçik olgular gibi görülen iki görünüşten ibarettir.[61]

(*mâba'detü't-tabîa*) veya kelâm ilmi olmaktan kurtaran da Ülken'dir. İslâm felsefesini salt felsefe açısından ele alarak değerlendiren ilk düşünür odur. Onun vefatıyla Türkiye'de hasbî tefekkür devri kapanmıştır. Bkz. Güngör, Erol, "Hilmi Ziya Ülken İçin", *Orta Doğu Gazetesi*, 16 Haziran 1974.

58. Sanay, *Hilmi Ziya Ülken: Psikolojisi, Sosyolojisi, Felsefesi*, s. 90.
59. Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 349.
60. Ülken, *İnsânî Vatanseverlik*, s. 8.
61. Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 186.

Ülken, ahlâkı "insanlığın kabul ettiği ve başka kesinlik ölçüleriyle ölçülemeyen hareketlerimize ait değerlerin toplamı" şeklinde tanımlamaktadır.[62] Onun ahlâk anlayışının temelinde din, haz, yarar vs. değil, insan vardır ve kaynağını yine insandan alır. O, ahlâkla dinin temellerinin farklı olduğunu ileri sürerek, bunların uzlaştırılmasının mümkün olmadığını belirtir. Böylece insandan yola çıkıp, hümanist bir yol takip ederek -Kant gibi- yeni bir ahlâk sistemi önerir.[63]

Ülken, *Aşk Ahlâkı* ve *Ahlâk* gibi eserlerinde, önceki ahlâk anlayışlarını eleştirerek, aşk ahlâkı temelinde özgün bir ahlâk anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Onun eleştirdiği ahlâk anlayışının başında, materyalist bir açıklama olarak gördüğü haz ahlâkı, yararcılık, spiritualist ahlâk ve dine dayanan ahlâklar gelmektedir.

Ülken, haz ahlâkını eleştirerek, hazzı feda etmek gerektiği zaman bu ahlâk sisteminin anlamını yitireceğini savunur. Çünkü hazzı elde ettiğimiz zaman hedefe ulaşmış, sona varmış oluruz. Oysa ahlâk daima sonsuza doğru yol almaktır. Aynı şekilde yarar ve çıkarlar çarpıştığı zaman ahlâk yok olur. Bireyle toplumun yararını uzlaştırmak imkânsız olabilir. Hem yarar, kişisel de olsa, toplumsal çıkar amaçlı da olsa görelidir.

Ülken'e göre, toplum ahlâkı da bize hiçbir hâlde, hiçbir durumda bir yasa öneremez. Çünkü dün doğru olan bugün yanlıştır. Bir toplum için doğru olan başka bir toplum için yanlış olabilir. Yine ona göre, akıl üzerine kurulan ahlâk, diğer ahlâk tiplerine göre tümel ve sağlam olmakla beraber eksiktir. Çünkü akıl her zaman aynı kalan ve değişmeyen bir şey değildir. Akıl ahlâka bir şekil verebilir, ancak ahlâkın devamlılığını sağlayamaz.[64]Onun eleştirdiği bir diğer ahlâk türü, "desinler ahlâkı"dır. Bu ahlâkı benimseyen kimse, hakka, adalete, iyiliğe, şefkate inandığı için değil, içinde yaşadığı toplum onu takdir etsin, onur kazansın, büyük görünsün diye bunları yapar.[65]

Ülken, dine dayanan ahlâklara da karşı çıkar. Çünkü bu tür ahlâk teorilerinin ayırt edici özellikleri, Tanrı'nın varlığı ve vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır.[66] Ona göre, deneyin ulaşamadığı, bilinmez ve gizemli bir evrenden gelen bir emre boyun eğmek, irade özgürlüğüne ve ruhun özerkliğine aykırıdır. Eğer ahlâk insan içinse o zaman insan kaynaklı olmalı; dışarıdan ve göklerden beslenmemelidir. İnsandan başlayıp, yine insanda hedefini bulmalıdır.[67]

---

62. Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976, s. 19.
63. Fedayi, *Hilmi Ziya Ülken'de Dinî Hayat*, s. 102.
64. Ülken, *Ahlâk*, s. 54-55.
65. Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 108
66. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 85.
67. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 113.

Ülken'e göre, dine dayanan ahlâkların temeli, Tanrı'nın cezalandırması ve cehennem azabı gibi korku üzerine kurulmuş bir ahlâktır. İnsan bir şekilde bu duygularından kurtulduğu zaman ahlâkî davranmaktan vazgeçer. Ona göre, bu ahlâkîlik değil, bilakis, ikiyüzlülüktür. Çünkü karşımızdaki birine, onu sevdiğimiz için değil, Tanrı'dan korktuğumuz için iyi davranıyoruz. Cennet umudu veya cehennem korkusu veya ikiyüzlülüğün eseridir. Kaldı ki toplumda herkes dinî duyguya sahip değildir. "Tanrı her şeyi görür." inancı, ahlâkta vicdanın rolünü üslenmiştir. Tanrı inancının yok olması beraberinde ahlâkın da yok olmasını getirir. Oysa ahlâk, ona göre, ideali gerçekleştirmektir. İdeal ise zamanın üstüne çıkmak, evrensele yönelerek; dindar, ateist vb. herkesi kuşatmasıdır. Toplumun değişik ve göreli değerleri üzerine evrensel bir ahlâk kurulamaz. Ahlâk, tutku ve aşk üzerine kurulmalıdır. Bunun nihaî amacı da din değil, insanlıktır.[68] O, bu görüşleriyle Kant ahlâkına yakın durmaktadır.

Ülken, ahlâkî değerleri *a priori* gerçeklerden çıkarmaya çalışan spiritualist ahlâk açıklamalarını da eleştirir. Ona göre, ahlâk duygusu insanın doğuştan değil, sonradan sahip olduğu bir duygudur.[69] Ahlâkın temeli bilinç, yani vicdan olmalıdır. Tamamen bizden kaynaklanan bir ahlâk, sahip olduğumuz dünyayı önemser. Bu dünyayı daha ideale doğru taşımak ister. Dine dayanan ahlâk ise, bu dünyayı geçici olduğu için umursamaz. Ülken'in aşk ahlâkı, irade özerkliği üzerine kurulur. Dine dayanan ahlâkta ise kişinin iradesi Tanrı'nın iradesine; bütün yetkinlik doğaüstü bir evrene bağlanır. O, bu yüzden dine dayanan ahlâkı statik olmakla eleştirir.[70]Ona göre hazcılık, yararcılık gibi eski ahlâklara bağlananlar, kölelikten zevk alanlar, erdemi bir zalimin hevesleri uğrunda körü körüne sürüklenmekte görenler ve ruhunda özgürlük olmayanlardır.[71]

Ülken'e göre, insanın ahlâkîliği eylemleriyle toplumsallaşmasıdır.[72] Bu yüzden ahlâkı hazza, yarara, topluma, akla, vicdana, ödev bilincine, doğaüstü bir evrene dayandırmak yanlıştır. Çünkü bunlar kişiye, topluma ve zamanın şartlarına göre değişir. Ahlâk bunların hiçbirisine göre değişmeyen evrensel aşk üzerine kurulmalıdır. İnsan ruhunda hazlar, değerler gibi doyumla son bulmayan, kesintili olmayan, zamanla ve mekânla değişikliğe uğramayan; dönemlere, dillere, uygarlıklara göre değişmeyen, her zaman aynı kalan bir güç vardır. Bu güç sonsuz tutkuyla beslenen aşktır. Ahlâk bu sonsuz tutku ve aşk temeli üstüne kurulmalıdır.[73]

---

68. Ülken, *a.g.e.* s. 101.
69. Ülken, *Ahlâk*, s. 43.
70. Ülken, *a.g.e.* s. 55.
71. Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 108
72. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 55.
73. Ülken, *a.g.e.* s. 117; Ülken *Aşk Ahlâkı*'nda, evrensel hakikat âşıkları olarak Buda, Sokrates, Hz. Muhammed gibi tarihte önemli rol oynamış simaları görmektedir.

Ülken, önceki ahlâk anlayışlarını bu şekilde eleştirdikten sonra *Aşk Ahlâkı* temelinde yeni bir ahlâk sistemi kurmaya çalışmıştır. Ona göre aşk, daima ilerleme hâlindeki ruhu koşturan bir güçtür; insanlığa götüren bir araçtır. O, insanın bütün zincirlerini kırarak, çeşitli aşamaları geçip, aşk ahlâkına ulaşmasını önermektedir. O, aşk ahlâkının ne Platon (MÖ 427-347)'da olduğu gibi idealist ve anti materyalist, ne de mutasavvıflarda olduğu gibi mistik ve gizemli bir öze dayandığını belirtmektedir. O, yapmaya çalıştığı şeyi, "Hz. İsa ile Nietzsche'yi barıştırmaya çalışıyorum." şeklinde özetlemiştir.[74]

Ülken'e göre, "Aşk, kemâle gelmiş bir tutkudur. Kabuklarından ayrılmış bir çekirdektir. Bütün çıplaklığı ve saflığıyla ruhtur." Sonsuz arzularımız, kesintili organizma ve toplum hedeflerine kul olmaktan kurtulduğu zaman aşk olur. İsteklerimiz; doğayı, birliği, güzelliği, sonsuzluğu konu edindiği zaman, tatmin ile sona erecek bir emele koşmaktan vazgeçtiği zaman aşk olur.[75] Bu yüzden ahlâk, aşktan meydana gelmelidir.

Ülken'e göre, bir eylemin ahlâkî olarak adlandırılabilmesi için, hiçbir çıkar gözetilmeksizin, sırf aşk adına yapılmış olması gerekir. Onun aşktan amacı, hiçbir karşılık gözetmeyen, asla nihayete ermeyen, amacı kavuşmak ya da tatmin olmak olmayan, gücünü ruhtan alan sonsuz tutkudur. Eylem ancak böyle bir duygudan ortaya çıkarsa ahlâkî olmuş olur. Zira aşk dışındaki bütün duyguların bir amacı, ulaşmak istediği bir hedefi vardır. Böyle bir duyguya dayanan eylem, bu amaç kendisine sunulduğu anda bitecek, hedefine ulaşır ulaşmaz kural tanımayan, sınır bilmeyen bir aymazlığın içine girecektir ki, böyle bir davranışın ahlâkî olarak adlandırılması imkânsızdır. Sadece aşkın hedefi, bizzat kendisidir. Bu sebeple varılan hiçbir nokta onun için bir son değildir. O, bütün doyumlardan uzaktır. Bu sebepledir ki, aşk ile hareket eden bir insanı oyalamak, kandırmak ve yolundan alıkoymak imkânsızdır.

Ülken'in önerdiği aşk ahlâkı, kölelikten nefret eden, hiçbir güce ve hiçbir insana ibadet etmeyen ahlâktır. Bu ahlâkta Mistisizmden Rasyonalizme geçme çabası gözlenir. O, aşk ahlâkına giden yolda engel olan özellikler olarak, korku, "desinler" ahlâkı (riya), dedikodu, yalan, gurur, kibir, haset gibi özellikleri sayar.

Ülken'in ahlâk anlayışındaki özgün yönlerden birisi de "Adam Olma" kavramına getirdiği tanımlamadır. O, bu tanımlamayı yaparken "hakiki adam" ve "sahte adam" ayrımı yaparak düşüncesini temellendirir. Burada birey ve toplumun iç içe eğitilebilirliği ifade edilmektedir. Yani insanın kendisini geliştirmesi, ideal insan olma yolunda ilerlemesi, toplumdan soyutlanarak değil, bizzat toplumla iç içe olacak şekilde düşünülmüştür.

---

74. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 22.
75. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 67; ayrıca bkz. Fedayi, *Hilmi Ziya Ülken'de Dinî Hayat*, s. 62.

Ülken'e göre, ideal insanı temsil eden hakiki adam, içinde yaşadığı topluma uyum sağlamış ortalama bir insan değildir. Hakiki adam bağımsız, özerk bir kişiliktir. Bu kişiliğin yetişme şartları da ancak, içinde kişiliklerin gelişmesine elverişli toplumlarda var olur. Ona göre, "hakiki adam" bir kişiliktir, fakat bu kişilik seçkin olmakla birlikte, büyük insan veya dâhi dediğimiz olağanüstü kişilik değil, normal şartlarda gelişmiş bütün çağdaş endüstri toplumlarına özgü genel insan tipidir.[76] Ülken'e göre, ruhunda aşk tutkusu olanlar, yani "hakiki adam" olanlar, içlerinde hakikat tutkusu, iş tutkusu, etki etme sevgisi, sonsuzluk sevgisi ve açıklık tutkusunu taşırlar.

BİR FELSEFE GELENEĞİ KURMAK

Ülken'e göre, uygarlık, sürekli bir yürüyüştür ve bu yürüyüşün sürekliliğini sağlayansa tercümedir. Uygarlıklar, birbirleriyle sürekli etkileşim içinde ve birbirine zincirleme bağlıdır. Her uygarlık kendinden öncekinin eseri olup, ona bir şeyler katarak kendinden sonrakini hazırlamıştır. Onun uygarlık tasavvurunu ortaya koyması açısından önem taşıyan *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (1935) isimli eser, alanında ilk sentez denemesi sayılabilecek bir çalışmadır. Bu eserin ana teması, ayrı ayrı uygarlıkları açar gibi gören büyük uyanışlar, hakikatte gittikçe genişleyen sürekli tefekkürlerle birbirine bağlıdır. Bu düşüncenin sürekliliğini temin eden ise bilhassa tercümedir. Bizim için önemli olan, eski İslâm ve yeni Avrupa uyanışlarında olduğu gibi çok sistemli ve hararetli bir tercüme faaliyetini canlandırmaktır.[77]

Ülken, ulusal uyanışlarda en önemli noktanın dil sorunu olduğunu ve bütün düşünsel ürünlerin anadil ile ifade edilmek istendiğini belirtmektedir. Bundan dolayı orta zaman uygarlığında bütün milletlerin ortak kullanımında olan Arapça ve Latin edebiyatları yerine, şimdi her millet kendi edebiyatını yapmaya çalıştığı için, ister istemez bütün dünya klasiklerini de kendi dillerine çevirmeye başlamıştır.[78]

Düşünce geleneğimizin kurulması açısından felsefe dili ve geleneği sorunu ayrı bir önem arz etmektedir. Ülken, dönemindeki bir grup aydınla birlikte Türk dilini kendi yapısı içinde bir bilim ve felsefe, yani düşünce dili hâline getirmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla, bilim ve felsefe dilinin sadeleştirilmesi çalışmalarına olumlu yaklaşmış ve destek vermiştir. Ona göre, dil makineye de-

76. Ülken, *İnsanî Vatanseverlik,* s. 163.
77. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. vii.
78. Ülken, *a.g.e.* s. 221.

ğil, canlı varlıklara benzer. Canlı varlıklar gibi, dil de kendiliğinden gelişir, değişir, eskileri atar ve yenilerini yaratır. Ülken'e göre, şuur ve irade işi olan dil, kültürün kendisidir.[79]

Ülken, Türkiye'de edebiyat dilinin erken dönemde Türkçeleşmeye başladığı hâlde, bilim ve felsefe dilinin Arapça olarak kaldığını, eski Türk kağanının, dilini kaybetmenin elemini dile getirdiği Orhun Kitabeleri'nden beri Türk dili olduğu hâlde, Türkçenin bilim ve felsefe dili olamadığını söylemektedir.[80] Uygurlar'ın kendi alfabelerini bırakıp zaman zaman Çince yazmalarının onların kültüründe parçalanmaya sebep olduğunu belirten Ülken, bu durumun Türk birliğinin akamete uğrattığını belirtmektedir. Askerî bir ruha sahip olan Türkmenlerin İslâm'ı benimsemesiyle birlikte siyasal, dinsel ve toplumsal birlikteliğin kazanıldığını vurgulamaktadır.[81] Bilindiği gibi Osmanlı medreselerinde de Türkçe bir düşünce dili olamamıştır. İstisnaları olmakla birlikte, âlimlerin büyük çoğunluğu eserlerini Arapça kaleme almıştır.

Ülken'e göre, felsefe dilimiz modern düşüncenin ihtiyaçlarını karşılayacak güçte değildir. Bunun için temel mefhumların canlı dille temasını asla kaybetmemek üzere, felsefî bilgi dallarının inceliklerinden, yani bu bilgi dallarına ait kelimelerden yararlanmak, bu da yetmiyorsa yaşayan Batı dillerinden dilimize girmiş kelimelere yaşama hakkı vermek veya Yunanca ve Latince köklerden kelimeleri benimsemek yolu tercih edilebilir. O, böylece bu konuda eklektik bir yöntem benimsemiştir.[82]

Bir ülkede felsefenin doğuş koşulları olarak, felsefe ve bilim geleneği, siyasal güdüm, devlet koruması gibi etmenler sayılabilir. Belli bir felsefe geleneği ise, hemen hemen son biçimlerini almış kimi felsefe bilgilerinin kuşaktan kuşağa geçirilmesi ve öğretilmesidir. Felsefenin özünde düşünce özgürlüğü olduğuna göre, bir toplumda filozof yetişmesi ya da felsefenin doğabilmesi için o toplumdaki siyasal güdüm ve ortamın düşünce özgürlüğüne imkân vermesi gerekir. Genel olarak felsefe geleneği, Prometheus'un ateşinde simgeleşen, Aristoteles'te dile getirildiği şekliyle, uyumlu evren önünde saygılı şaşkınlıktan doğan, gündelik çıkarlar dışında, eleştirici düşünceyle, araştırmak, soru sormak,

---

79. Hilmi Ziya Ülken, "Önsöz", *Felsefe Tercümeleri Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, 1947, s. 4
80. Hilmi Ziya Ülken, "Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi", *Felsefe Tercümeleri Dergisi*, c. 1, Sayı: 1, 1947, s. 137.
81. Ülken sadece soyut felsefe, sosyoloji ile uğraşmamış, "Anadolu Köylerine Dair Araştırmalar" gibi seri araştırmalar yaparak sosyal antropolojiyle ilgili çok sayıda çalışma da yapmıştır. Bkz. Arslan Tekin ve Ahmet Zeki İzgöer (yay. haz.), *Anadolu Mecmuası*, TTK Yayınları, Ankara, 2011.
82. Neriman Temiz, "1952-1962 Yılları Arasında Hilmi Ziya Ülken ve Düşüncesi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008, s. 163.

irdelemek, sorun görmek, ortaya koymak ve çözmeye çalışmak ya da çözümler denemektir.[83]

Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadarki süreçte, Türkiye'de felsefe ve bilim anlayışında, toplumsal ve tarihî sebeplerle Pragmatizm düşüncesi öne çıkmış, felsefenin "ne işe yaradığı" sorgulanır olmuştur. Bilim yerine tekniğe öncelik verilmiştir. Bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koyanlardan birisi de Ülken olmuştur.

Ülken, "Fikir yerden bitmez, bir geleneğe dayanır." ve ayrıca "(...) Eskinin yaptığını yok etmekle yeni bir şey söylemek için eskinin korunması, beğenilen ve beğenilmeyen tarafların ayıklanması lazımdır." diyerek felsefî geleneğin önemine dikkat çekmektedir.[84] Ona göre felsefe dili ve geleneği, nesillerin emeğini üst üste koyarak kurulacak bir "akademi" işidir.[85] O, özellikle Nurullah Ataç (1898-1957), Celalettin Ezine (1901-1972) ve Sabahattin Eyüboğlu (1908-1973) ile birlikte 1938'den itibaren çıkardıkları hümanist çizgideki *İnsan Mecmuası*'nda öze dönmekten, asla irca etmekten ve felsefe geleneğinin öneminden bahseden yazılar yazmış ve bu görüşler entelektüel kesimde tartışmalara sebep olmuştur.

Ülken, Osmanlı'nın son döneminde eğitim sorununu "Tûba Ağacı" metaforuyla çözümlemeye çalışan yöntemi eleştirerek, "Acaba eski alışkanlıklarımız, düşünüş tarzımız üzerine yeni ilmin mefhumlarını koymakla mesele hâllolacak mı?" diye sormaktadır.[86] Ona göre eğitimin amacı, insanın özünde mevcut olan şeyleri ortaya çıkarmak, şuur altında uyuyan hazineyi ortaya çıkarmak ve ruhlarını aydınlatmak olmalıdır. Eğitimle insanın özüne aykırı şeyleri katmak, yabancı hakikatlerle karşılaştırmak ve onu değiştirmeye çalışmak yanlıştır.[87]

TOPLUMSAL FELSEFE

Ülken, "Meselelerin meselesi insan meselesidir."[88] diyerek çevresinde olup bitenlere kayıtsız kalmamış, toplumsal problemlere çözüm arayıp, sürekli ilmî çaba içerisinde bulunmuştur. Ona göre, insanı anlamak ve açıklamak ancak

---

83. Mübahat Türker Küyel, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi'nde Felsefe Eylemi*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Ankara, 1976, s. 29.
84. Hilmi Ziya Ülken, "Fikir Geleneği", *Yeni Sabah*, Cilt: 13, Sayı: 1506, 19 Mayıs 1952, s. 2.
85. Hilmi Ziya Ülken, "Felsefe Terimleri", *Yeni Sabah*, Cilt: 17, Sayı: 5526, 26 Temmuz 1954, s. 2.
86. Ülken, Hilmi Ziya, "Garplılaşma Nedir?", *Yeni Sabah*, Cilt: 15, Sayı: 4916, 24 Kasım 1952, s. 2.
87. Ülken, *Eğitim Felsefesi*, s. 19.
88. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 294

onun içinde bulunduğu şartlarla birlikte ele almakla mümkündür.[89] Oysa günümüzün en büyük sorunlarından biri, insanın bir bütün olarak değil, belli yönleriyle ele alınmasıdır. Çünkü insan sadece aklî bir varlık olmayıp, onun kalbî yönü de vardır. İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde, birbirlerini anlamada etkin olan akıl ve mantık değil, duygudur. İnsanın bu yönünün ihmâl edilmesi, onun yetiştirilmesinden ihtiyaçlarının karşılaştırılmasına kadar birçok alanda eksik olacaktır.[90]

Ülken, eserlerinde ve makalelerinde güncel sorunlara değinip, çözüm aramaya çalışmıştır. O, günümüz insanının en büyük sorunlarını "nüfus ve ekonomik kriz", "teknik kriz" ve "iman krizi" şeklinde üçe ayırarak incelemektedir. Ona göre, teknik, mükemmel bir evren yaratmıyor, aksine, yeni güçlükler doğuruyor. Tekniğin ideali insanı planlamaktır. Fakat insan maddî ve manevî yapısı bakımından tam bir planlı yapıya giremiyor. Pratik sahada teknik bilginin her şeyi hâlledeceğine ve bütün sırları çözeceğine inanmak, teorik alanda Darwin (1809-1882), Marks (1818-1883), Freud (1856-1939) ve Durkheim (1858-1917)'ın başı çektiği büyük cüretli iddialara, daha doğrusu krizlere kapı açmıştır.[91] O, bu krizlerin çözümünü zıtların birliğini canlandırmak dediği *dyade*'da görmektedir.

Yetişme yıllarının özel koşullarının, Ülken'e her şeyden önce ülke ve toplum sorunları karşısında duyarlılık ve sorumluluk gibi özellikler kazandırdığı söylenebilir. Eserlerinde güncel sorunlara dair bir tür toplum felsefesi yapmakta, sorunların temeline inmeye çalışmaktadır. Türkiye'nin o dönemdeki şartlarını, kültür ve düşünce hayatını değerlendirdiği yazıları, dil, millet ve kültür sorunları, toplum özelinde ahlâk sorunlarına yönelişi, Batılılaşma tartışmaları ile başlayan düşünsel buhranlar ve bunların çözümü için öne sürülen görüşler, medreseden üniversiteye geçişte yaşanan tartışmalarla, Türk düşünce gerçeğine ve tarihî sürecine dikkat çekişi, onun ilgi alanına giren temel konular olmuştur.[92]

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde yaşamış olan Ülken, döneminin sosyo-politik oluşumlarından oldukça etkilenmiştir. Bu yüzden çalışmalarında ahlâk ve siyaset ile bağlantı kurarak bir değer felsefesi oluşturmayı denemiştir. Bu çaba, dönemindeki çalkantılara çözüm üretme bağlamında toplumsal bir zorunluluk olarak görülmelidir. Onun birçok değişik akımı benimseyip,

---

89. Ülken, *Humanisme des Cultures*, s. 124.
90. Hilmi Ziya Ülken, "Sanat, Düşünce ve İçtimai Bünye", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 13-14, İstanbul, 1958-1959, s. 34.
91. Hilmi Ziya Ülken, "Bugünün İnsanı II", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 1, Sayı: 5, Nisan 1954, s. 360.
92. Temiz, "1952-1962 Yılları Arasında Hilmi Ziya Ülken ve Düşüncesi", s. 161.

yine birçok alanda eserler vermesi, analizden çok senteze yönelmesi ve ince ayrıntıların, problemlerin çözümünden çok, sistemler peşinde olmasına sebep olmuştur. O, farklı alanlarda eserler vermesini, "Ben yazacağım eserlerin kaynaklarını da bizzat hazırlamak zorundayım. Bu alanlarda öğrencilerin başvuracağı Türkçe eserler yok. Bu ihtiyacı gidermek zorundayım." diye açıklamıştır.[93] Ülken'in eserlerinin çoğunu yazma amacı, kaynak eksikliği ve bu eksikliği giderme çabası olarak da görülebilir.

Ülken, ülke sorunlarının köklü çözümünü bir Türk hümanizması yaratılmasında, yani Batılılaşmada görmektedir. O, bu anlayış doğrultusunda önceki aydınların çabalarını "yüzeysel kalmak", "orijinal olmamak", "Batı'yı anlamamak" ya da "telifi kâbil olmayan hususları uzlaştırma (sentez) girişimleri" olarak görmekte ve eleştirmektedir. Fakat ne gariptir ki, nihaî noktada kendisi de bu tür konularda benzer ifadelerle eleştirilmiştir.[94]

Ülken'e göre, insan, deney yapan ve kültür yaratan varlıktır. O, bugün Batı uygarlığının bizi de saran bir buhran yaşadığını, bunun sebebinin de, deneyimin bize verdiği parçalı bilgilerden başka bir şey kabul etmeyen ve insanı bir bütün olarak görmeyen aklın şımarıklığında görmektedir. Ona göre, aklın bu şımarıklığı, kendini doğuran iman ve vicdanı, kendi dayandığı insan bütünlüğünü inkâra kadar gitmiştir. Bu isyan ve buhrandan kurtulmanın yolu olarak o, akıl ve iman arasındaki uçurumu kaldırmakta ve manevî değerlere itibar kazandırmakta görmektedir. Bunun için tecrübî akılla iman arasındaki uçurumu kaldırıp, manevî değerlere itibarı kazandırmazsak; ya uygarlığın kendini yıkması ya da skolastikten çok daha fecî olan Nihilizmin içinde intihâr etmek sonucunu doğuracağını söylemektedir.[95]

Ülken, çağımızda insanın, kendi yarattığı değerleri bozan, daima yenilerini yaratan üstün insanın elinde bir illüzyon dünyasında yaşadığını düşünmektedir. Bütün ideallerin yıkılışına varan bu yeni insan tipi, Nietzsche'den Sartre'a, Darwin'den Marks'a kadar nihilist insandır.[96] O, kurtuluşu, zekâya ve maddeye ancak manevî değerler içinde lâyık olduğu yeri veren insan tipinin oluşumunda görmektedir.

---

93. Ayhan Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, Kitabevi, İstanbul, 2006, s. xxix.
94. Yücel Bulut, "Türk Batılılaşması Bağlamında Hilmi Ziya Ülken", *Türk Yurdu*, Cilt: 22, Sayı: 174, 2002, s. 19; Ülken'in sentezci bir aklın eleştirisini konu edinen *Telifçiliğin Tenâkuzları* (1933) isimli eseri, sentez yoluyla aykırı düşüncelerin ve zıt kutupların bir araya getirilemeyeceği üzerinedir. Ancak eserlerinde eleştirdiği bu çelişkiye zaman zaman kendisi de düşmüştür.
95. Hilmi Ziya Ülken, "Medeniyetimizin Değerler Sistemi", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Aralık 1953, s. 15.
96. Ülken, "Bir Tarih Kitabı ve Türkler", s. 172.

SONUÇ

Ülken'in düşünce dünyasının oluşmasında Batılı filozofların yanı sıra Ziya Gökalp, Prens Sabahaddin ve Türkiye'de görev yapan Hans Reichenbach gibi düşünürler etkili olmuşlardır. O, düşünce çizgisinde Batıcı bir çizgi izlemiştir. Ona göre, Batı'nın düşünce üreten ve eleştirel ruhu, bütün düşünce geleneğimizin değerlendirilmesinde etkin kılınmalı ve tercümeler yoluyla düşünce faaliyetlerinin içine dâhil edilmelidir ki, düşünce üretir duruma gelinebilsin.

Oldukça hareketli bir hayat süren ve kendini sürekli yenileyen, ele aldığı problemleri olabildiğince analiz eden, konuları çeşitli yönleriyle ele almaya çalışan ve farklı düşünceler arasında sentez denemeleri yapan bir düşünür olan Ülken'in, yeni kurulan Cumhuriyet'le birlikte felsefe kaynaklarının toplanması, tercüme edilmesi ve bunlar üzerinde felsefî bir faaliyet yürütülmesi ve felsefî zemin oluşması noktasında büyük gayret ve emekleri olmuştur.

Çok yönlü bir düşünce adamı olan Ülken, eserlerinde son derece soyut ve ağır felsefî bir dil kullanmasına rağmen, somut kaygı ve sorunları dile getirmiştir. O, eserlerinde aşırı genellemelerden kaçınmayı akademik bir tutum olarak benimsemiştir. Onun eserleri birçok tartışmaya sebep olmuş, buna karşın o hiçbir zaman ideolojik tartışmalara ve polemiklere girmemiştir.[97] Onun yazdığı eserlerde, yazıldıkları dönemin toplumsal, siyasal ve kültürel sorunlarını ve bunlara karşı üretilen çözüm önerilerini görmek mümkündür.

Ülken'in düşüncelerinde, değişim ve dönüşümlerin ötesinde, belli bir uyum, tutarlılık ve sürekliliği de koruyan bir çizgi mevcuttur. Bu çizginin, ondaki, yeni bir uygarlığın uyanışı öncesinde bulunan Türkiye'nin Batılılaşma süreci bağlamında Türk hümanizması ve Türk Rönesansı gerçekleştirmesine ihtiyacı olduğu yönündeki inanç ve arzusu olduğu söylenebilir. O, bunun zorunluluğuna inanmış ve eserlerinde bunu gerçekleştirmenin yollarını göstermeye çalışmıştır.

Sentezci düşünce ve tercüme döneminin egemen olduğu bir zaman diliminde yaşamasına rağmen Ülken, bir bakıma bu evrenin çıkmazlarını sorgu-

---

97. Bunun birkaç istisnası vardır. *Türk Düşüncesi Dergisi*'nde "Bir Münzevî" (muhtemelen Peyami Safa) müstearıyla yazılan ve oldukça kibar bir üslûpla Bergson'un indeterminist olduğu yorumlarını eleştiren yazıya, Ülken bir sonraki sayıda, "Bir Münzevî'ye Cevap" adıyla yanıtlamıştır. Birçok filozof gibi Bergson'un da farklı olarak yorumlanabileceğini belirten Ülken, onun eserlerinden hareketle indetermizmini kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak bu yazının girişinde "iftiralarla dolu yazınıza nasıl cevap vereceğimi bilemiyorum." diye başlayan makalesinin aslında "iltifatlarla başlayan..." şeklinde yazdığını ve yanlış tashihle üzüntü verici bir durum aldığını belirtmiştir. Hilmi Ziya Ülken,"Bir Münzevi'ye Cevap", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 3, Sayı: 17, 1 Nisan 1955, s. 286-289; (Bahse konu olan makale: Bir Münzevi, "Bergson ve İndeterminisme" *Türk Düşüncesi*, Cilt: 3, Sayı: 15, 1 Şubat 1955, s. 209-211)

layarak özgün felsefî sistem kurma çabası göstermiştir. O, farklı alanlara özgü olmak üzere arkasında kapsamlı bir külliyat bırakmış, ansiklopedik tasvir özelliği onun çoğu kere eleştirilmesine sebep olmuş ve bir bakıma, çok farklı alanlarda çok sayıda eser kaleme alması bazı sahalardaki özgünlüğünün görülmesine engel olmuştur. Dolayısıyla, ona özgünlük çerçevesinden ziyâde yazdıklarının alanında ilk olması özelliğiyle bakmak daha gerçekçi olacaktır.

Genel olarak İslâm felsefesi, özel olarak da Selçuklu ve Osmanlı başta olmak üzere Türk düşüncesi, Harf İnkılâbı sebebiyle bize çok uzak ve yabancı kalmıştır. Bu zengin birikim hakkında henüz yeterince bilgi sahibi değiliz. Bu süreçte Ülken, geçmiş ile Cumhuriyet Dönemi arasında adeta bir köprü görevi üstlenmiştir. Türkçede İslâm felsefesi ve Türk düşüncesi alanlarında oldukça sınırlı kaynağın olduğu bu dönemde, onun eserleri üniversitelerde ve toplumda oldukça ilgi görmüştür. Özellikle öğrencisi Prof. Dr. Necati Öner'in yetiştirmiş olduğu öğrenciler ve yürütmüş olduğu tezler vasıtasıyla, Ülken geleneği günümüzde canlı bir şekilde devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir, "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, İstanbul, 2006, s. 123-146.

Alver, Köksal, "Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, Afyon, 2001, s. 133-138.

Avcı, Nazmi, *Düşün Anaforunda Bir Adam: Hilmi Ziya Ülken*, Dem Yayınları, İstanbul, 2005.

Bir Münzevi, "Bergson ve İndeterminisme" *Türk Düşüncesi*, Cilt: 3, Sayı: 15, 1 Şubat 1955, s. 209-211.

Bolay, Süleyman Hayri, "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'den Hatıralar", *Türk Yurdu Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 174, Ankara, 2002, s. 20-22.

Bulut, Yücel, "Türk Batılılaşması Bağlamında Hilmi Ziya Ülken", *Türk Yurdu*, Cilt: 22, Sayı: 174, 2002, s. 12-19.

Çelik, İsmail, *Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2007.

Draman, Hüseyin, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, Boyut Kitapları, İstanbul, 2007.

Ertürk, Recep, "Türk Sosyoloji Çalışmaları ve Hilmi Ziya Ülken", *Türk Yurdu*, Sayı: 174, Ankara, 2002, s. 27-32.

Fedayi, Osman, *Hilmi Ziya Ülken'de Dinî Hayat*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2007.

Güngör, Erol, "Hilmi Ziya Ülken İçin", *Orta Doğu Gazetesi*, 16 Haziran 1974.

Kaplan, Mehmet, "Hilmi Ziya Ülken", *Hisar*, Cilt: 11, Sayı: 128, Ankara, Ağustos 1974, s. 5-6.

Karahan, Fazıl, *Hilmi Ziya Ülken'de Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir, 2007.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

Küyel, Mübahat Türker, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi'nde Felsefe Eylemi*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Ankara, 1976.

Sanay, Eyüp, *Hilmi Ziya Ülken: Psikolojisi, Sosyolojisi, Felsefesi*, Gazi Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yayınları, Ankara, 1988.

Takış, Taşkın, "Değerler Levhasının Tersine Çevrilişi: Hilmi Ziya Ülken", *Doğu Batı*, Sayı: 12, Ankara, 2000, s. 87-109.

Tekin, Arslan ve İzgöer, Ahmet Zeki (yay. haz.) (2011), *Anadolu Mecmuası*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Temiz, Neriman, "1952-1962 Yılları Arasında Hilmi Ziya Ülken ve Düşüncesi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.

Ülken, Hilmi Ziya, *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2006.

———, "Anadolu Örfü ve Destanlar 2" *Anadolu Mecmuası*, Sayı: 2, Yeni Matbaa, İstanbul, 1340 (1924), s. 59-63.

———, "Bir Münzevi'ye Cevap", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 3, Sayı: 17, 1 Nisan 1955, s. 286-289.

———, "Bir Tarih Kitabı ve Türkler", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 2, Sayı: 10, İstanbul, 1 Eylül 1954, s. 257-266.

———, "Bugünün İnsanı II", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 1, Sayı: 5, Nisan 1954, s. 358-364.

———, "Felsefe Terimleri", *Yeni Sabah*, Cilt: 17, Sayı: 5526, 26 Temmuz 1954.

———, "Fikir Geleneği", *Yeni Sabah*, Cilt: 13, Sayı: 1506, 19 Mayıs 1952.

———, "Garplılaşma Nedir?", *Yeni Sabah*, Cilt: 15, Sayı: 4916, 24 Kasım 1952.

———, "İslâm Medeniyeti ve Dünya", *Yeni Sabah*, Cilt: 15, Sayı: 4768, İstanbul, 23 Haziran 1952.

———, "Medeniyetimizin Değerler Sistemi", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Aralık 1953, s. 13-16.

———, "Mevlânâ ve Muhiti", *Türk Düşüncesi*, Cilt: 3, Sayı: 14, s. 82-91.

———, "Önsöz", *Felsefe Tercümeleri Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, 1947, s. 1-5.

———, "Prof. Dr. Hikmet Birand (1904-1972)", *AÜİF Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, Ankara, 1971, s. 219-221.

———, "Sanat, Düşünce ve İçtimai Bünye", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 13-14, İstanbul, 1958-1959, s. 1-35.

———, "Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi", *Felsefe Tercümeleri Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, 1947, s. 135-143.

———, "Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye'de Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul, 1943, s. 358-403.

———, *20. Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, trs.,

———, *Ahlâk*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1976.

———, *Aşk Ahlâkı*, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 2004.

———, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, 1965.

———, *Dinî Sosyoloji*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1943.

———, *Eğitim Felsefesi*, MEB Yayınları, Ankara, 1967.

———, *Felsefe Dersleri I: Bilgi ve Vücut Nazariyeleri (Metafizik)*, İlhami-Fevzi Matbaası, İstanbul, 1928.

———, *Felsefeye Giriş I*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1957.

———, *Felsefeye Giriş II*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1958.

———, *Genel Felsefe Dersleri*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1972

———, *Humanisme des Cultures*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.

———, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1941.

———, "İslâmiyet'te Eski Dinlerin İzleri", *İstanbul Kültür Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 63, İstanbul, 1 Temmuz 1946, s. 4-5.

———, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983.

———, *Şeytanla Konuşmalar*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2003.

———, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1963.

———, *Telifçiliğin Tenâkuzları*, Hamid Bey Matbaası, İstanbul, 1933.

———, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul, 2007.

———, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.

———, *Yarım Adam*, Şirketi Mürettibiye Basımevi, İstanbul, 1941.

———, *Ziya Gökalp*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, trs.,

Vergili, Ayhan, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, Kitabevi, İstanbul, 2006.

Vural, Mehmet, *Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009.

NURETTİN TOPÇU

Hüseyin Karaman*

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

XX. yüzyıl İslâm düşüncesinin önemli düşünürlerinden biri olan Nurettin Topçu, 1909 yılında İstanbul'da doğmuştur. Liseyi bitirdikten sonra daha iyi bir eğitim alabilmek için Milli Eğitim Bakanlığı'nın açmış olduğu imtihanları kazanarak o zamanki Batı düşüncesinin kalbi olan Fransa'ya gitmiştir (1928). Fransa'da üniversite tahsilini ve *İsyan Ahlâkı* isimli teziyle Doktora çalışmasını tamamlamıştır (1934). Böylece o, hem Sorbonne Üniversitesi'nde Doktora yapan ilk Türk öğrenci hem de Türkiye'de ahlâk alanında Doktora yapan ilk kişi olmuştur.[1]

Fransa'da kaldığı dönem onun meslekî ve fikrî kişiliğinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Fransa yıllarında Türkiye'nin en önemli isyancı ve metafizikçi şairi Mehmet Akif ile demokratı Hüseyin Avni Ulaş (v. 1948)'ı tanıma fırsatı bulmuş, yüzyılın iki metafizikçisi Blondel (v. 1944) ve Bergson (v. 1940), tasavvuf araştırmacısı Luis Massignon (v. 1962) ile Anadolucusu Remzi Oğuz Arık'ın fikirlerinin sentezini yapmıştır.

---

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.

1. Mustafa Kutlu, "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", *Hareket Dergisi*, sy. 112 (Ocak-Şubat-Mart 1976), s. 110-111; Lütfi Şehsuvaroğlu, *Nurettin Topçu*, Alternatif Yayınları, Ankara 2002, s. 13-14; Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010, s. 13-18.

Nurettin Topçu, Blondel'in "*Şark'ta felsefe olmaz, burada kal.*" önerisine rağmen[2] Türkiye'ye dönmüş (1934) ve Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmeni olarak görev almıştır (1935). 1974 yılında emekli oluncaya kadar İstanbul'da Haydarpaşa Lisesi, Vefa Lisesi, Robert Koleji, İstanbul İmam Hatip Lisesi ve İstanbul Lisesi'nde öğretmenlik yapmıştır. Ayrıca sürgün olarak gittiği İzmir ve Denizli'de de öğretmenlik yapmıştır.[3]

Topçu Fransa'dan yurda dönünce düşünsel açıdan bunalımlı bir dönem geçirmiştir. Kafasındaki problemleri çözebilecek bir mürşit aramaya başlamıştır. Bu arayışın sonunda Nakşibendîlik Tarîkatı'nın Gümüşhânevî kolu şeyhlerinden Kazan'lı Abdülaziz Bekkine'ye (ö. 1952) bağlanmıştır.[4]

Bergson'dan hareketle hazırlamış olduğu *Sezginin Değeri* isimli çalışmasıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Doçent unvanı almış olmasına rağmen kendisine fakültede kadro verilmemiş ve üniversiteye alınmamıştır. Doçentlik tezi daha sonra *Bergson* ismiyle basılmıştır.[5]

İçinde Anadoluculuğun önemli yeri olan İslâmî milliyetçilik fikrine sahip olan Topçu, çeşitli mukaddesatçı ve milliyetçi kuruluşlarda aktif bir şekilde rol almıştır. Buna rağmen, siyasetle ilgilenmemiş olmasına rağmen Demokrat Parti'nin iktidara gelirken kullanmış olduğu "Yeter söz milletindir." sloganından ve tek parti döneminin Batıcı seçkinciliğine karşın Demokrat Parti'nin halka değer vermesinden etkilenmiştir. Onun siyasal düşüncesinin şekillenmesinde, içe dönük bir mizaç ile işgal yıllarında vatanın içinde bulunduğu durumdan kaynaklanan yurtseverlik fikrine ve sosyal sorumluluk duygusuna sahip olması, Mehmet Âkif ve Hüseyin Avni Ulaş gibi yönetim kademelerinden uzaklaştırılmış kişilere hayranlık duyması ve din bilimlerine duyduğu ilgi etkili olmuştur. Ayrıca Birinci Meclis'te ateşli konuşmalar yapan baba dostu Hüseyin Avni'nin ev ziyâretleri ve sohbetleri sayesinde 1920'lerin siyasal tartışmalarından haberdar olması, hayran olduğu Hüseyin Avni'nin Birinci Meclis Dönemi sonrasında düşüşe geçen siyasî kariyeri, Hüseyin Avni ve Hüseyin Cahit'in İstiklâl Mahkemeleri'nde yargılanması ve Mehmet Âkif'in 1923'ten sonra döne-

---

2. Ali Birinci, "Nurettin Topçu'nun Sohbetlerinden Hatırada Kalanlar", *Hece*, Ocak 2006, y. 10, sy. 109, s. 439.
3. Kutlu, "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", s. 113-119; Mustafa Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Pınar Yayınları, İstanbul 1994, III, 115; Şehsuvaroğlu, *Nurettin Topçu*, s. 15-16; Karaman, *Nurettin Topçu*, s. 19-27.
4. Mehmet Sırrı Tüzeer, "Nurettin Topçu", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 178-180; Yusuf Turan Günaydın, "Bağlanma: Abdülaziz Bekkine ve Nurettin Topçu İlişkisi", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 92-96.
5. Dergâh Yayınları, "Nurettin Topçu'nun Kısa Bir Hayat Hikâyesi", s. 13; Kutlu, "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", s. 119-120; amlf., Kutlu, "Suya Hasret", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 13.

min radikal atmosferinden dolayı aktif siyasetten çekilerek Mısır'a gitmesi de bu noktada etkili olan faktörlerdendir.

10 Temmuz 1975 tarihinde vefat etmiş olan Topçu Kozlu Kabristanlığı'na defnedilmiştir.[6]

Nurettin Topçu'nun düşüncelerinin oluşmasında yaşadığı Anadolu ve Fransa'daki sosyo kültürel çevreye ilaveten Blondel, Bergson ve Massignon gibi Batılı düşünürler ile Abdülaziz Bekkine, Mevlânâ, Yunus Emre, Mahmut Celaleddin Ökten, Mehmet Akif Ersoy, Hüseyin Avni Ulaş ve Remzi Oğuz Arık gibi Müslüman düşünürler etkili olmuştur. Ayrıca İmparatorluk Türkiyesi'nin yıkılış (1909-1923) ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluş döneminde (1923-1975) yaşamış; geleneksel, modern, Batılı ve İslâmî değerleri tanımış olması; toplumsal hayatta geleneksellik ve bu gelenekselliğin kaynağı olan kırsal hayatın çözülüşünü, nüfusun hızla kentlere akışını, yerleşik değerlerin ve statülerin değiştiğini görmesi, oldukça kuvvetli şahsiyetiyle birlikte parlak bir zekâya sahip olması ve mücadeleci karakteri de önemli rol oynamıştır.[7]

Bu şekilde yetişmiş olan Nurettin Topçu, Cumhuriyet Dönemi'nin ilk muhalif dergilerinden olan *Hareket Dergisi*'ni çıkarmış ve birçok kişiyi etkilemiştir. Etkilemiş olduğu kişiler arasında Ferruh Bozbeyli, Ercüment Konukman, Oktay Aslanapa, Lütfü Bornovalı, Tarık Buğra, Muzaffer Civelek, İsmail Dayı, Mustafa Kök, Ahmet Debbağoğlu, Avni Doğan, Ezel Erverdi, Mehmet Gökalp, Emin Işık, Ahmet Kabaklı, Sebahattin Zaim, İsmail Kara, Bahattin Karakoç, Nihat Keklik, Mustafa Kutlu, Hüseyin Hatemi, Şerif Aktaş, M. Atilla Maraş, Orhan Okay, Nevzat Yalçıntaş, Cevat Ayhan, Ertan Yülek, Ayhan Songar, Süleyman Uludağ, Ayhan Yücel, A. Nuri Yüksel ve Mehmet Doğan gibi kişileri sayabiliriz.[8]

Eserleri

Nurettin Topçu, başta *Fikir ve San'atta Hareket Dergisi* olmak üzere *Türk Yurdu, Büyük Doğu, Sebilürreşâd, İslâm Medeniyeti, Yeni İstiklal, Komünizme Karşı Mücadele, İslâm* vb. dergilerile *Son Havadis, Söz ve Akşam* gibi gazetelerde birçok yazı ile yirmi civarında kitap yazmıştır. Kitapları arasında *Ahlâk, Ahlâk Nizâ-*

---

6. Fırat Mollaer, *Nurettin Topçu'nun Yaşamı ve Fikir Mücadelesi: Sosyolojik ve Felsefi Bir Analiz*, s. 15-16.
7. Mustafa Kara, "Nurettin Topçu'nun Tasavvufî Düşüncesi", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 22-23; Mehmet Doğan, "Nureddin Topçu ve Mehmed Âkif: İki Şahsiyet, Tek Karakter", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 215-219; Karaman, *Nurettin Topçu*, s. 39-43.
8. Şehsuvaroğlu, *Nurettin Topçu*, s. 101; Karaman, *Nurettin Topçu*, s. 44-46.

mı, *İsyan Ahlâkı*, *Devlet ve Demokrasi*, *Felsefe*, *Bergson*, *İradenin Davası*, *İslâm ve İnsan*, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, *Kültür ve Medeniyet*, *Mehmet Akif*, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, *Var Olmak*, *Yarınki Türkiye*, *Psikoloji*, *Sosyoloji*, *Mantık*, *Türkiye'nin Maârif Davası*, *Taşralı*, *Reha* ve *Büyük Fetih* isimli eserlerini sayabiliriz.

Düşünürün bu eserlerinin dışında *Varoluş Felsefesi* kitabının içindeki Paul Foulquie'den çevirmiş olduğu *"Varoluş Felsefesi"* ile Maurice Blondel'den çevirmiş olduğu *"Hareket Felsefesi"* isimli yazılar gibi tercümeleri de vardır.[9]

FELSEFÎ DÜŞÜNCESİ

Nurettin Topçu, bazı fikir tarihçileri tarafından Anadolucu akım içinde değerlendirilmesine rağmen bu tamamen doğru bir değerlendirme değildir. Çünkü hem Anadolucu akımın mensupları ile Topçu'nun arasında çeşitli farklar vardır hem de o ilk dönem Anadoluculara çeşitli açılardan eleştirmektedir. Düşünür, Anadolu'da kaynaşıp bütünleşerek kendimize ait bir yapı oluştuğunu kabul etmesinden dolayı Anadoluculara, Anadolu Türklerinin Oğuz soyuna mensup olduğunu ve diğer Türkler ile akraba olduğunu ifade etmesiyle Türkçülere, İslâmiyet'i bir hakikat olarak daima dikkate alması ve Türk düşüncesinin İslâmî bir muhtevadan hareket etmesi gerektiğini ortaya koymasıyla İslâmcılara yaklaşmaktadır. Dolayısıyla; Nurettin Topçu'yu kendine has bir düşünce sistemi olan, değişik akımlardan etkilenmiş bağımsız bir düşünür olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir.[10]

Topçu'nun fikir ve düşünce dünyası deyince, zengin bir dünya ile karşılaşıyoruz: Fertten topluma, devletten millete ve tarihe, ekonomik nizamdan sanata ve dine, hepsinin üstünde ahlâka kadar uzanan bir fikir ve felsefe dünyası. Ahlâk bütün bu fikirlerinin hem üstünde, hepsinin bir baştacı gibidir hem de hepsinin temelinde olan bir vâkıadır. Felsefî düşüncesinde *Hareket Dergisi* ile İslâm ve isyan ahlâkı anlayışı, tasavvuf, eğitim ve sanat düşüncesi önemli bir yer tutmaktadır.

Fikir ve San'atta Hareket Dergisi

Nurettin Topçu fikrî faaliyetlerini Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği, Türkiye Milliyetçiler Derneği ve Anadolu Fikir

9. Karaman, *Nurettin Topçu*, s. 47-63.
10. Nurettin Topçu, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", *Hareket Dergisi*, sy. 108, Aralık 1974, s. 3; Öztürk, 2006, s. 393; Sarıtaş, 1986, s. 10; 1992, s. 88.

Derneği'nde sürdürmüştür. 1950-1965 yılları arasında İslâmcı/milliyetçi çevrelerin en önde gelen siması olan Topçu, Milliyetçiler Derneği'nde faaliyetlerine devam ederken hiç de beklenmeyen bir olayla karşılaştı. O döneme kadar milliyetçilerin belli bir iktisadî sistemleri yoktu. Topçu onların iktisadî sistemlerine "Sosyalizm" adını verdi. Bu olaya derneğin taşra teşkilatlarının tepkisi çok sert olur ve dernek idaresi 1963 yılındaki kongrede Topçu'nun öğrencilerine rakip olan gruba geçer. Nevzat Yalçıntaş Milliyetçiler Derneği'ne genel başkan seçilir. Hatta kongrede bazı delegeler, "*Biz Müslümanız elhamdülillah, sosyalist değiliz.*" Diyerek, Hoca'nın yakasına yapışmışlardır.[11]

Hoca'nın konuşmalarında ve yazılarında "Sosyalizm" kelimesini kullanması özellikle Aydınlar Ocağı gibi milliyetçi çevrelerle ilişkisini olumsuz yönde etkilemiştir. Bunun sebebi, meselenin yeterince anlaşılmamasına ve o günlerde bu kelimeye duyulan düşmanlığa bağlanabilir. Çünkü Hoca'nın 1950'den itibaren ileri sürmüş olduğu fikirlerde bir değişiklik olmamıştı.[12]

Milliyetçiler Derneği'nin 1963'teki kongresinde meydana gelen olaylar üzerine Topçu, dernekçiliği bırakır ve yakın arkadaşlarıyla birlikte *Hareket Dergisi* etrafında bir fikir hayatına çekilir. Zaten Nurettin Topçu'nun düşünce dünyası açısından en önemli faaliyeti *Fikir ve San'atta Hareket Dergisi*'ni kurup yayınlamasıdır. Topçu, benimsemiş olduğu Hareket (aksiyon) Felsefesi dolayısıyla dergiye bu ismi vermiştir. *Hareket Dergisi*'ni 1939 yılında İzmir'de öğretmen iken çıkarmaya başlamıştır. Dergi, 1952 yılında Ankara'da yayınlanan 7 sayı dışında, İstanbul'da basılmıştır. Fâsılalarla 1939-1947, 1947-1949, 1952-1953 ve 1966-1975 yılları arasında yayınlanmış olan *Hareket Dergisi*, bizzat Topçu'nun isteği üzerine, daha güçlü bir şekilde çıkmak için 1975 yılında çıkan 111. sayı ile yayın hayatına ara vermiştir. Derginin kurucusu Nurettin Topçu'nun vefatı üzerine *Hareket Dergisi*, Topçu'nun hatırasına adanan 112. Sayı ile 1976 yılında üç aylık olarak tekrar yayına başlamıştır. Bu şekilde 4 sayı çıkabilmiştir. Son olarak 1979 yılında yayınlanmaya başlayan dergi, Mart 1982 yılına kadar üç yıl yayınlandıktan sonra tekrar yayınına ara verilmiştir. *Hareket Dergisi*'nin yayına ara vermesinden 8 sene sonra yayınevi sanat-edebiyat ağırlıklı *Dergâh Dergisi*'ni yayınlamaya başlamıştır (Mart 1990).[13]

---

11. Ercüment Konukman, "Nurettin Topçu Hocamızın Ardından", Nurettin Topçu'ya Armağan, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 166; Ertan Yülek, "Bir İdeal Adamı, Bir Derviş, Bir Kahin: Nurettin Topçu", Hece, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 459.
12. Kutlu, "Suya Hasret", s. 13; amlf., "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", s. 119.
13. Konukman, "Nurettin Topçu Hocamızın Ardından", s. 166; Yülek, "Bir İdeal Adamı, Bir Derviş, Bir Kahin: Nurettin Topçu", s. 459; Kutlu, "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", s. 119; Karaman, *Nurettin Topçu,* s. 118-120.

İyi yetişmiş ve fikrî kapasitesi yüksek bir kişilik olan Topçu, *Hareket Dergisi* ile düşünce tarihimiz açısından çok önemli bir başlangıç yapmıştır. Çünkü 1925'ten itibaren, sadece dinî düşünce değil, Batıcılığı, Pozitivizmi ve Materyalizmi desteklemeyen fikirleri yayın yoluyla ifade etmek mümkün değildi. Bu açıdan *Hareket Dergisi*'nin yayın hayatına girmesi fikir tarihimiz açısından gerçek bir dönüm noktası olmuştur. Batıcı bir kültür ihtilâlini gerçekleştirmeyi hedefleyen Cumhuriyet Türkiyesi'nde *Hareket Dergisi* ile mistik ve ruhçu düşüncenin fikrî ve felsefî temellerini araştırmış, Batı tarzı eğitimden geçmiş aydın Müslüman tipinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Batı'da elde ettiği bilgi ve birikimle insana, insanın içine, manevî hayatına yönelmek gerektiğini ve aradığımız şeyleri kendimizde bulabileceğimizi söylüyor. Bu dergide Nurettin Topçu ismiyle, Nizâm Ahmet müstearıyla, Hareket imzasıyla ve Başyazı olarak çeşitli yazılar yazmıştır.[14]

Nurettin Topçu'nun *Hareket Dergisi*'ndeki yazılarını, muhtevası bakımından dört döneme ayırmak mümkündür:

1939-1942 Dönemi: Bu dönemdeki yazılarıyla ruhçu ve mistik düşünüşün felsefî temellerini araştırmıştır. Asrın insanını bozduğu gerekçesiyle makineleşmeye karşı çıkar ve kendi benliğinden uzaklaşan insanın kurtuluşunun ancak kendine, özbenine dönmesiyle mümkün olabileceğini vurgular. İnsanın ruhunu felce uğratan Materyalizm, Pozitivizm, Pragmatizm ve Sosyolojizm akımlarına cephe almış ve akılcılığın bile ancak kalbîlikle değer kazanabileceğini belirtmiştir. Hüseyin Avni Ulaş ve Fransa'da tanıştığı Remzi Oğuz Arık'ın etkisi sonucu benimsediği Anadoluculuğun adeta ruhî ve içtimaî programını çizmiştir.

1947-1949 Dönemi: Türk milliyetçiliğinin İslâm davasından ayrı olarak düşünülemeyeceğini, milletle dinin iç içe olduğunu savunan Topçu, bir taraftan İslâm davasını, maziyi bütünüyle ortadan kaldırmak isteyen anarşist ruhlara karşı savunurken, diğer taraftan da İslâmiyet'in savunucusu olarak görünen sahtekârlar ve menfaatperestlerle mücadeleden de geri kalmamıştır.

1952-1953 Dönemi: Değişen sosyal şartların ve yapımızın dinî ve millî temeller üzerinde oluşturulması gerektiğini belirtmiş ve Kapitalizm ile Komünizmin dışında cemaatçi bir nizamın ana hatlarını çizmiştir. Ayrıca Batılılaşmayla ciddi şekilde mücadele etmiştir.

1966-1975 Dönemi: Daha önceki fikirlerini kuvvetlendirerek tekrar ortaya koymuş, özellikle de İslâmiyet'in cemaatçi yönü üzerinde durmuştur. Ayrıca özellikle son dönemde tasavvufu modern bir düşünce sistemi hâlinde insanlığa sunma gayreti içinde olmuştur.[15]

---

14. Hareket Dergisi'nin yayın serüveni hakkında bilgi için bkz. Mehmet Doğan, "Nurettin Topçu'nun "Hareket"i", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 360-365.
15. Ezel Erverdi, "Hocasız Hareket", *Hareket Dergisi*, sy.112 (Ocak-Şubat--Mart 1976), s. 4-5; Karaman, *Nurettin Topçu*, s. 120-121.

Bu dergi entelektüel sağın öncülüğünü etmiş ve etrafında "Hareket Ekolü" adı verilen bir grup oluşmuştur. Bu grup içinde Mehmet Doğan, Cemil Meriç, Muzaffer Civelek, Mustafa Kutlu, Mustafa Tanrıverdi, İsmail Kara, Mustafa Kara, Orhan Okay, Mustafa Kök, Ahmet Debbağoğlu, Cahit Çollak, Ezel Erverdi, Kadir Dayıoğlu, Ercüment Konukman gibi yazar ve düşünce adamları yer almaktadır.

İslâm Ahlâkı

Nurettin Topçu'nun bütün gayesi İslâm ahlâkına dayanan bir insan ve toplum ortaya koymaktı. Ona göre âlemde ahlâktan daha güzel ve daha gerçek bir şey yoktur. Ahlâk, fertten topluma, devletten millete ve tarihe, ekonomik düzenden sanata ve dine kadar uzanan fikir ve düşüncelerin üstünde, onların bir tacı gibidir. Aynı zamanda hepsinin temelinde olan bir vâkıadır. Ayrıca ahlâk, insan hareketlerinin metafiziğidir. Prensipleri ister dine isterse de başka bir şeye dayansın her ahlâk bir kıymetler sistemine bağlı olup metafizik karakterini buradan almaktadır. Ahlâkın ilke ve prensipleri nihayette dinî kurallara dayanır. Din ile ahlâk birbirinden ayrılamaz. Dini ahlâktan veya ahlâkı dinden ayırmak insanın iç dünyasını kendisinden ayırmak gibidir. Çünkü ahlâk temelde dinî olgunluktan başka bir şey değildir. Ahlâk hayvanî hayattan insanî hayata yükseliştir. İşte bundan dolayıdır ki, insanlığın ahlâk tarihi, aynı zamanda dinlerin de tarihi olmaktadır.

Topçu'ya göre ilk dinle ve ilk insanla başlayan insanlığın ahlâkı son din olan İslâmiyet ve onun kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm ile mükemmelliğe ulaşmış ve tamamlanmıştır. İslâm dininin özü ve esası ahlâktır. Dolayısıyla da; Müslüman olmak aynı zamanda İslâm ahlâkına sahip olmaktır, onu kendi hayatında yaşamak ve yaşatmaktır. Düşünüre göre Hz. Peygamber, Müslümanlığın huy güzelliği olduğunu söylemek sûretiyle bu durumu açık bir şekilde ortaya koymuştur.[16]

Nurettin Topçu'ya göre, İslâm ahlâkının sabır, şükür, af, adalet ve eşitlik gibi birçok prensibi vardır. Ancak söz konusu prensiplerin hepsi esas itibariyle *hürmet, merhamet ve hizmet* şeklindeki üç temel ahlâkî ilkeye veya esasa dayanmakta ve onlardan çıkmaktadır. Dolayısıyla da; İslâm ahlâkının esaslarını *hürmet*, *merhamet* ve *hizmet* olarak ifade etmektedir.[17]

---

16. Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 82, 86-87; a.mlf., "İslâm Ahlâkının Esasları", *Hareket Dergisi*, sy. 36 (Aralık 1968), ss. 7-8; a.mlf., "İslâm Ahlâkı", *Hareket Dergisi*, sy. 15 (Mart 1967), s. 16; Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2000, ss. 23-31.
17. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 99.

Hürmet; Allah korkusu, insanın yaptıklarının hesabını vereceğinin bilincinde olması, yani her zaman kendisini "mahkeme-i kübrâ"da hissetmesidir. İnsan bir harekette bulunurken bu bilinçte olmalıdır. Ancak hürmet ile korku ve hayret birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü o hürmeti, korku ve hayretten tamamen ayırmakta ve farklı bir şekilde konumlandırmaktadır. Makam mevkii sahibi büyük insanların karşısından insanın varlığı eğilir, ruhu eğilmez. Dolayısıyla da; bu harekette hürmet yoktur. Buna karşılık herhangi bir makam mevkii ve gücü olmamasına rağmen temiz karakterde ve temiz ruhlu insanın karşısındaki eğilme hürmettir. Çünkü burada insanın varlığı değil, ruhu eğilmektedir. İşte bundan dolayıdır ki, hiçbir zaman tehlike ile tehdit anlamında anlaşılmaması gereken ve İslâmiyet'te bütün hikmetlerin başı olarak kabul edilen Allah korkusunu tam ve gerçek hürmetten başka bir şey olarak kabul etmemektedir. Hürmet öyle bir cevherdir ki, insan istese de istemese de gerektiği yerde ortaya çıkar. İnsan onu dış yüzünden göstermese bile içinden onun varlığını hissetmekten kendisini alı koyamaz.

Hürmetin bütün varlıklara gösterilmesi gerekir. Bu öyle bir cevherdir ki, istesek de istemesek de gerektiği yerde mutlaka ortaya çıkar. Her hâlükârda insan onun varlığını hissetmekten kendisini alıkoyamaz. Hürmeti bu şekilde ortaya koyan Topçu, Allah'a, Kur'an'a, insana, ilme ve hayata hürmet edilmesi gerektiğini belirtmektedir.[18]

İslâm ahlâkının dayandığı ikinci prensip *merhamet*tir. *Merhamet*; her şeyin, her varlığın ve özellikle her insan ruhunun nefsimizden ziyâde sevilmesidir Bu duygu, hürmetin insanın benliğinden taşarak âleme yayılması sonucu meydana gelir. Topçu merhametle ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

> *"Allah'a karşı vazifelerimi yapıyorum, Elhamdülillah Müslüman'ım." deyip de kalplerinde ve hareketlerinde merhamet yaşatmayanlar; kendi kavimlerinden, kendi zümrelerinden ve kendi dinlerinden başka kavimlere, dinlere ve zümrelere saldırmakla Allah'a yarandıklarını zanneden katı yürekliler; İslâm'ı yükseltmek için kin, kılıç ve şiddet silahlarını kullananlar Allah yolunun dışında dolaşan gerçek imansızlardır. Asıl sapıklar ve hüsranda kalanlar bunlardır. Onlar ibadet diye istedikleri kadar beden hareketleri yapsınlar, sayısız hac etsinler, secde onlardan tiksinir, Kâbe onlardan kaçar. Merhamet, insanlığımızın âlemde şâhidi olan ve kalp yolu ile bizi Allah'a yakınlaştıran ilâhî cevherdir. Merhameti bize tanıtmaya ya-*

18. Topçu, "İslâm Ahlâkı", s. 16-17; amlf., *İslâm ve İnsan*, s. 56-59; Topçu, "İslâm'ın Yolu" *Hareket Dergisi*, sy. 39 (Mart 1969), s. 11-12.

rayan, merhametimizi besleyen, parlatan ibadet, oruç tutmaktır. Oruç, içimizdeki nefs denen canavarı köstekleyerek zapteden ve böylelikle içimizde ilâhî unsur olan merhamet meleğinin serbestçe yaşayışını sağlayan disiplindir."[19]

Bu şekilde algıladığı merhameti, insanlar arasındaki sevginin kaynağı olarak görmekte olup zayıf, fakir ve sefil durumdaki insanlara acıma duygusundan ayırmaktadır. Çünkü ona göre bunlar, küçük ruhların kötürüm merhametidir. Merhamet daha ziyâde gururlu ve kuvvetli insana acıma durumunda samimi olarak yaşanır. Düşünüre göre, bir zulüm karşısında mazlumdan ziyâde zalimin vicdanına, bir sultanın saltanatına esir olan ruhuna acımak gerçek anlamda merhamete uygun davranışlardır. Aslında merhamet, bunların hepsinin üstündedir. Âlemdeki sefaletin, büyük bir gözle yüksek bir güneşten seyredilmesi gibi bir şeydir. Kâinattaki bütün varlıklara uzanamayışın, bütün kötülükleri ortadan kaldıramayışın ve dünyadaki sefaletleri gideremeyişin insanda oluşturduğu bir duygudur. Acıyı ortadan kaldırarak onun yerine sevinç ve iyiliği koymaya yönelik olan bir iyilik duygusudur. Ayrıca merhamet, Müslüman'ın kalbinde hiç sönmeyen ateş gibidir. Müslüman kişiyi başka insanlardan ayıran özellik, onlardan fazla merhametli olmasıdır.[20]

İslâm ahlâkının üçüncü prensibi olarak *hizmet*i kabul eder. Topçu'da *hizmet*; ruh olarak kendi nefsinden taşıp başka insanlara yayılmak sûretiyle Allah'ı aramaktır. Bu da insanların özellikle de Müslümanların bütün hareketlerinin hedefinin Allah'a ulaşmak olduğunu göstermektedir. Merhamet duygusunun varlıklara çevrilen bir hareket hâlini alması sonucu oluşan hizmet, aynı zamanda insanın benliğindeki aydınlığı çevresine yaymasıdır. Kısacası ferdin kendisinde bulunan hem maddî ve hem de manevî özelliklerden diğer insanları faydalandırmasıdır. İnsanlar ruh selâmetine ancak ibadetten ayrılmayan hizmet vasıtasıyla ulaşabilirler. Hürmet prensibinde olduğu gibi burada da kullara hizmeti Allah'a hizmet mesâbesinde görmektedir. Zira insan ancak kullara hizmet sayesinde Allah'a yaranabilir. Bu yüzden de mü'minin bütün hayatı halka hizmet hayatı olmalıdır. Hizmet anlayışını İslâmiyet'te sembolleştiren müessese ise *zekât*tır.[21]

---

19. Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 93-94; a.mlf., "İslâm Ahlâkı", s. 17.
20. Topçu, *Var Olmak*, s. 29, 30, 45; amlf., "İslâm Ahlâkı", s. 18; amlf., "İslâm'ın Yolu", s. 12-13; amlf., *İslâm ve İnsan*, s. 59-61.
21. Topçu, "İslâm Ahlâkı", s. 17; amlf., "İslâm Ahlâkının Esasları", s. 9; amlf., *İslâm ve İnsan*, s. 65-66.

İsyan Ahlâkı

Nurettin Topçu'nun düşünce sisteminin önemli boyutlarından birisi de *isyan ahlâkı* düşüncesidir. İki tür isyan anlayışından bahsetmektedir: Birincisi, Fransız düşünür Jean Jacques Rousseau (ö. 1778)'nun toplum kaynaklı her şeyi inkâr eden hasta ferdiyetçiliği; Alman filozoflar Max Stirner (ö. 1856)'in Allahsız ferdiyetçilik anlamındaki Anarşizmi ile Arthur Schopenhauer (ö. 1860)'un Nihilizmle sonuçlanan kötümser iradeciliğidir. İkincisi ise ferdî iradenin kendi yetersizlik ve eksikliğini gidermek için ilâhî iradeye katılması; başka bir ifadeyle, Allah'ın insandaki hareketi, O'nun bizzat bize karşı isyanıdır. Merhamet ile başlayıp ümit ve iman kaynaklarından beslenen bu isyan anlayışında menfaat, kin ve kibir gibi ahlâkî rezîletler yoktur. Bu isyana sahip olanlar, ilâhî merhametle bütün âlemi birlikte kucaklayan aşkın iradesine sahip olarak kurtuluşa eren insanlardır. Çünkü insanoğlu mes'ûliyet imanının eseri olan bu isyan anlayışıyla ancak kurtuluşa ulaşabilir. Topçu, söz konusu isyanı kendine has varlık ve düşünce görüşüyle İslâmî bir yoruma ve Hallâc-ı Mansur (ö. 922) gibi bir mutasavvıfın şahsında mistik bir temaya büründürmüştür.

Birinci grupta ele almış olduğu isyan anlayışlarından Fransız filozof Rousseau, bütün beşerî kurumlara değil, sadece sosyal hayatın ortaya çıkardığı kurumlara isyan etmekte ve kurtuluşu, somut ve yaşanmış tecrübede aramaktadır. Ona göre kötülüğün ilk sebebi insanlar arasındaki eşitsizliktir. Ancak insanlar arasında başlangıçta bulunan tabiî eşitsizlikte kötülük ve esaret diye bir şey yoktu. Dolayısıyla da; kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olan eşitsizlik, toplumdan kaynaklanan müessesleşmiş eşitsizliktir. İnsan iyi doğar, toplum onun kalbindeki yüksek duyguları yok ederek yerine menfaat ve gururu koyar. Bundan dolayı da Rousseau, insanlıktan vazgeçerek tabiata sığınmayı tercih etmiştir. Zira insan, tabiatın içinde iken iyi, samimi, mutlu ve cömertti. Tabiatın dışına çıkmakla kendisinin mutsuzluğunu da hazırlamış oldu. Topçu'ya göre Rousseasu'nun isyan anlayışında "ben", tek başına bulunan, kendi kendine yeterli olan bir güç olmadığı için Anarşizm söz konusu değildir. Âlemde benliğin dayanacağı ebedî bir düzen vardır, bu da tabiatın içindedir.

Aynı grup içerisinde değerlendirmiş olduğu bir diğer isyan anlayışı, Stirner'in hiçbir sınırlamayı kabul etmeyen isyanıdır. Ona göre dünyada benliğin dışında korunacak herhangi bir şey olmadığı için insan kendi benliğini her şeyin merkezi yapmalıdır. İnsan için kendi benliğinin üstünde hiçbir şey mevcut değildir. Stirner, ferdî benliği engellemek ve onu kendilerine köle yapmak amacında olan devlet, insanlık, toplum, tabiat, ahlâk, kanun, vatan, nizam ve din gibi benliği engelleyen her şeye karşı çıkmaktadır. Çünkü insan ancak bu şartlarda hür ve mutlu olabilir. Topçu, insanın sadece kendisi için yaşadığını, ru-

hun yalnız beden için çarptığını en iyi ortaya koyan bu isyanı "anarşistle komünistin isyanı" olarak ifade etmektedir.

Topçu'nun Rousseau ve Stirner ile aynı kategoride değerlendirmiş olduğu bir diğer isyan anlayışı, Schopenhauer'un var oluşu hedef alan kötümserliğidir. Scpopenhauer, var olmayı kötülüğü istemekle eşdeğer kabul etmiş olduğu için, var olmayı hedef almıştır. Onun isyanı bizzat hayata çevrilmiştir. Dolayısıyla da; varlıktan, devletten, hazdan, kısacası hayatın bize sunabilecek olduğu her şeyden uzaklaştırıcıdır. Bu isyan anlayışı iradenin bir nevi intiharıdır. Kurtuluş, kötülüğün kaynağı olan yaşama iradesini, hayatı ve var olmayı inkâr edip Nirvana'ya sığınmak sûretiyle ancak mümkün olur.[22]

Nurettin Topçu, söz konusu isyan anlayışlarını çeşitli yönlerden eleştirmektedir. İnsan ruhunun telefiyle sonuçlanan bu isyan anlayışlarının hepsi, "Allahsız insanın isyanı"dır. Bu üç isyan anlayışından birincisi bütün beşerî kurumların, ikincisi sadece sosyal kurumların, üçüncüsü de bizâtihi varlığın inkârına götürmektedir. Dolayısıyla da; onların hiçbirisi insanı gerçek anlamda kurtuluş ve mutluluğa ulaştıramazlar. Çünkü bu düşünürlerden Rousseau kurtuluşu insanlıktan vazgeçerek tabiata sığınmada, Stirner ferdî benliğin hiçbir sınırlamaya tâbi tutulmaksızın tatmin edilmesinde, yani benliğin bencilliğinde, Schopenhauer ise kötülüğün ve ızdırabın kaynağı olan iradenin kendi kendisini inkâr ederek Nirvana'ya sığınmada aramıştır. Hâlbuki gerçek kurtuluş, akıl ile başlayıp ilimden felsefeye, felsefeden de dine yükselmek sûretiyle ancak mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle kurtuluş, insanın kalbinin Allah'a açılmasıyla ve insandan harekete başlayan iradenin Allah'a ulaşmasıyla gerçekleşir. Yalnız eğer insan en son geldiği noktada durmayıp kendisine ve kendi dışındakilere karşı başlatmış olduğu isyanı devam ettirirse, o zaman süreç tersine döner, elde etmiş olduğu mutluluğu yavaş yavaş kaybeder.[23]

Topçu'ya göre, söz konusu isyan anlayışları gerçekte bir isyan hareketi değildir. Çünkü onun hareket felsefesinde her isyan, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara boyun eğmeyip bir başkaldırma olması bakımından harekettir, ancak her hareket bir isyan değildir. Hareket içimizden dışımıza doğru bir çıkış gayreti ve dışa yayılmak üzere içimizde aniden doğan bir kuvvettir. Ayrı-

---

22. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 173-204; a.mlf., *Mehmet Akif*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, ss. 83-84; Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995, s. 73-88; a.mlf., "Önsöz", Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, Dergâh Yayınları İstanbul 1998, s. 16.
23. Nurettin Topçu, *Türkiyenin Maârif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, s. 26; a.mlf., *İsyan Ahlâkı*, s. 195; a.mlf., *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 132; Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, ss. 116-120.

ca hareket saf bir kendiliğinden oluş da değildir. Engellenmiş bir kendiliğinden oluştur. Herhangi bir hareketin isyan hareketi olabilmesi için, kendi içerisinde, başkaldırmış olduğu nizamdan daha üstün bir düzenin iradesini taşıması gerekir. Bundan dolayıdır ki, isyan etmiş olmak için isyan etmek veya kısmî Anarşizm, sadece isyanın inkârı anlamına geldiği için Rousseau, Stirner ve Schopenhauer gerçek anlamda isyancılar değildir. Zira hem onların ortaya koymuş oldukları isyan hareketinde böyle bir durum yoktur hem de onlar, inkâr etmek istedikleri nizamla birlikte kendilerini de reddetmişlerdir.

Topçu Rousseau, Stirner ve Schopenhauer'ın isyan anlayışlarını, mes'ûliyet iradesinden kaynaklanan, iman kaynaklarından beslenen ve ilâhî varlıkla birleşmek arzusunda olan isyan anlayışının tam zıddı olarak görmektedir. O insanları, söz konusu yıkıcı isyan anlayışlarından kurtararak ictimaî uysallığın, anarşist ferdiyetçiliğin, cemiyetin ve Allah'sız varlığın üstüne yükseltmeye çalışmaktadır.[24]

"İsyan" ve "İsyan Ahlâkı" Kavramı

Nurettin Topçu "isyan" kavramının muhatabı olarak Allah'ı almamıştır. Çünkü düşünür bu kavramla, ne Allah'a karşı bir başkaldırıyı ne de düzeni bozacak bir hareket ve ihtilâli veya anarşiyi kastetmiştir. Onun isyanı Anarşizme, Nihilizme ve bireyselliğe prim vermez. Âlemi kırıp geçiren anarşist, menfaatlerinin esiri olan bir kişi olup benimsemiş olduğu ruh isyanı kaybetmiştir. Aksine o "isyan" kelimesiyle, iradenin, kendi içinde bulunduğu şartlar ile ferdiyetiyle özgürlüğünü ortadan kaldıran unsurlara boyun eğmeyerek başkaldırması ile mükemmelliğe giden yolda önünü kesen her türlü engele karşı çıkmasını, bir başka ifadeyle, iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle her çeşit menfaat ve tutkuya, nefsin sefaletleriyle ihtiraslarına, sonlu olan iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk idealini ifade etmektedir. Zaten o, daha önce belirttiğimiz üzere, ahlâk meselesinin kaynağına mes'ûliyet duygusunu koymuştur. Dolayısıyla da; onun düşünce sisteminde isyan, insandaki evrensel nizâmı oluşturan bir faktör ve evrensel merhamet nizamına bağlılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Merhamet duygusundan kaynaklanan, insan ile kâinatın Allah'ın karşısındaki güçsüzlüğünü ve acizliğini ortaya koyan bu hareket âlemşümûl merhamet nizamına bağlılıktır. İşte bundan dolayıdır ki, Topçu'nun düşünce sisteminde "isyan", insanın kendisini özgürleştirmesi, adım adım kendisini gerçekleştirmesi, daha yüksek bir iradeye dönüştürmesi ve daima daha üstün nizamlar yarata yarata Allah'a doğru ilerleme hareketidir. İsyan esirliğe karşı bir başkaldırı-

24. Topçu, *İsyan Ahlâkı*, ss. 195-196; Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, ss. 84-85; Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 132.

dır, bir hayır demedir, insanı sıkışmış olduğu hayat kanunlarından kurtararak ulûhiyete teslim eden hamledir. Bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

> *"Bizim anlamak istediğimiz isyan, ne benliğimize ve nefsimize ait arzulara, ne ictimâî gayelere, ne de merhametten başka duygulara bağlı isyandır. Bizim isyanımızın ancak sonsuzlukta gayesini arayıcı olduğunu ve âlemşümûl merhamet kaynağından doğduğunu söyledik. Nefsimizle hiç alakası olmayan ve bizi mes'ûliyetle hareket geçiren merhamet, isyan irâdemizin ilâhî kuvvetidir. Bizim isyanımız anarşi değildir; ebedî ve âlemşümûl merhamet nizâmına bağlılıktır. Onda, gayesi olan ve kendisine ihtirasla çevrilmiş bulunduğu nâmütenâhî kuvvete itâat vardır. Bu itâat, en mükemmel teslîmiyettir..."*[25]
>
> *"İsyan, gerek fertte, gerek onun ihtirasında, kâinatın ve kendisinin hiçliğini ortaya koyan küçümsemedir; isyan, aşk içinde sonsuza atılarak bedenini ve rûhunu hiçe sayarcasına ızdırâba adanan harekettir.*
> *İsyan, kurtarıcı mutlak'ın eşiğinde bile, insanı elleri havada Mutlak'ın hareketini diler vaziyette tutan duâdır; isyan, bu uzanmış ellerde sembolleşen, Allah'ı kendisine katılmaya ve kendi içinde isyana çağıran, ferdin tek başına asâa cesâret edemediği kurtarıcı hükmü O'na verdiren bu uysallık irâdesidir. İsyan ışıktır; ruhtan ruha, mürşidden müride, babadan oğula sürüp gider; mürid ve oğul için nasıl ışık ve destek olursa mürşid ve baba için de aynı şekilde ışık ve destek olur."*[26]
>
> *"İsyan, insanın içindeki sonsuzluk irâdesinin nefsin sefâletleriyle ihtiraslarına ve bunlardan doğan zulümlere karşı ayaklanmasıdır."*[27]

Topçu'nun felsefî sisteminde "isyan ahlâkı", hareket felsefesinin genel kaidelerine bağlı olarak gelişmektedir. Zaten o bazı yazılarında "isyan ahlâkı"ndan "hareket ahlâkı" olarak bahsetmektedir. "İsyan ahlâkı", hareket felsefesi açısından zamana uymanın ve toplumsal itaatkârlığın, siyaset felsefesi açısından da tutuculuğun ahlâkî eleştirisidir. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, "isyan ahlâkı" tezi, Topçu'nun, hayatının bir döneminde sahiplenip sonra vazgeçmiş olduğu bir düşünce değildir. O, bu düşünceye hayatının sonuna kadar sahip çıkmıştır.[28]

Nurettin Topçu, "isyan ahlâkı"nı, ahlâktaki iradenin karşılığı olarak kullanmakta ve sonsuz olanı sonluya tercih etme, sonsuza yönelme ve iradeyi dışarıdan çevreleyip tutsak eden dış şartlara karşı bir başkaldırı olarak kabul et-

25. Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 73.
26. Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 203.
27. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 46.
28. Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, s. 19; Frat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, s. 38, 47.

mektedir. "İsyan ahlâkı"nı, iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle, her çeşit menfaat ve tutkuya, sonlu olan iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk ideali şeklinde tanımlamaktadır.

İsyan Hareketi-Ahlâk Hareketi

Topçu'nun düşünce sisteminde isyan hareketi, iradeyi, sonsuza ulaşmasını engelleyen her türlü engelden kurtarıcı bir özelliğe sahiptir. Ancak her isyan hareketi bu özellikte değildir. İsyanın kurtarıcı olabilmesi için, ferdi veya toplumsal menfaat ve gayelerden değil de insanda ilâhî bir cevher olan evrensel merhamet duygusundan kaynaklanmış olması gerekir. Bununla birlikte bu duygu insanın şahsiyetiyle kaynaşmış ve onun ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş olmalıdır. Bir başka ifadeyle isyan hareketi, ahlâkî bir hareket olduğunda kurtarıcı olma özelliğine de sahip olur.

Ancak nasıl ki her hareket bir isyan hareketi değildir, aynen onun gibi, her isyan hareketi de bir ahlâk hareketi değildir. Aksine bazen de isyan hareketi zulüm olabilmektedir. Ferdî ve ictimaî menfaat ile gayelerden değil, insanda ilâhî bir cevher olan ve onu mes'ûliyet duygusuyla harekete geçiren merhamet duygusundan kaynaklanan, nefis ile mahkûm edici kuvvetlere karşı olan, sonsuzluğa ulaşmayı engelleyen, bütünü yok eden ferdî hırs ve irâdenin karşısına dikilen isyan hareketi bir ahlâk hareketidir. İşte bu şekildeki bir hareket ancak kurtarıcı olma özelliğine sahip olarak insanı daha önce bahsettiğimiz bencil arzu ve istekler ile ihtirasların esaretinden kurtarabilir. Bu isyan iradesinin ilâhî kuvveti, nefsimizle hiçbir ilgisi olmayan ve bizi mes'ûliyetle harekete geçiren merhamet duygusu olmaktadır. Bu duygunun insanda iman hâline gelmiş olması gerekir. Bununla birlikte, ilâhî merhamet duygusundan değil de, nefsin arzu ve isteklerinden beslenen isyan hareketi ise ahlâkî bir hareket değildir.[29] Bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

> *"... isyan, aşk ile merhametimizi ezerek mahkum edici kuvvetlere karşı olursa ahlâk hareketidir; nefsin şahlanmasına karşı gelmek şartıyla meşrû ve insânîdir; sonsuzluk yolunu tıkayan, bütünü yok eden ferdî hırs ve irâdelerin karşısına dikildiği ve hepsinde de ilâhî merhamet kaynağından hayat aldığı takdirde ahlâkî harekettir. Nefsin arzularından gıdalanırsa şer ve zulüm olur. Ve isyan ahlâkî vasfını kaybetmemek için, hareketinin her anında ilâhî merhamete bağlılığı muhâfaza etmelidir. Onunla bağları koparduğu bir an içinde bile zulüm hâlini alabilir."*[30]

---

29. Topçu, *İrâdenin Davası*, s. 73, 74; a.mlf., *Kültür ve Medeniyet*, s. 132.
30. Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 95-96.

İsyan hareketinin ahlâkî bir hareket olmasının şartını bu şekilde ifade eden Nurettin Topçu, Hz. Peygamber'in Mekke'de başlayıp Medine'de devam eden mücadelesinin, aşkı ezmeye veya yok etmeye çalışan nefislere karşı verilmiş bir isyan ve ahlâk hareketi olduğunu ifade etmektedir.[31]

İsyandaki Anarşizm ve Uysallık

Topçu'nun yeni bir boyutta geliştirmiş olduğu isyan anlayışında hem bir Anarşizm veya anarşist tavır hem de uysallık bulunmaktadır.

İnsanın kendi yetersizliğini kabul edip harekette bir değişiklik yapma gücüne sahip olana müracaatta Anarşizm vardır. Kendisinden yardım beklenen bu güç karşısında insanın takınmış olduğu tavır ise hakiki bir uysallığın işaretidir. İsyandaki Anarşizm, insanda evrensel bir sorumluluk hâline gelen merhamet ile kendi mukadderatına tek başına hâkim olan "Yegâne Varlık"tan medet uman imanın sesidir. Bu tavır, hareketin her türlü esaretten kurtularak hedefi olan ilâhî iradeye ulaşmak için vermiş olduğu mücadelenin içerisindedir. İsyandaki uysal tavır ise, esaretten kurtulan iradenin ilâhî iradeye teslim olmasıdır. Dolayısıyla da; ortaya koymuş olduğumuz her hür hareketimiz veya ahlâkî hareketimiz, bizim tarafımızdan bir Anarşizm hareketi olurken, ilâhî irade karşısında ise, bir itaat ve uysallık olmaktadır. Zaten mü'minin imanı, görünüşte ilâhî irade önünde uysallıktan başka bir şey değildir. Mistik de, mutlak irade önünde tam mânâsıyla bir uysal olarak kendisini göstermektedir. Ancak fert ve toplumda bu iki kişilikten (anarşist, uysal) sadece birisi yaşayabilir. Anarşizmle uysallık arasındaki çatışma isyana sebep olur. Bunun sonucunda da ikisinden biri, zorunlu olarak ve daima uysal olarak kalır.[32]

Topçu *İradenin Dâvâsı* isimli eserinde ise, isyan hareketindeki uysal ve anarşist tavrı şu şekilde ifade etmektedir:

> *"... her isyan hareketinde sanki bir anarşist ve bir uysal bulunmaktadır. İsyandaki anarşist, insanda âlemşümûl mes'ûliyet hâline gelen merhametin hareketinde barınıyor. İsyandaki uysal ise, bizdeki bin türlü esâretten sıyrılarak mes'ûliyet şeklinde gözüken ilâhî irâdeye sükûn ile teslim olan benliğin sevimli simâsında barınıyor. Allah'a iştirâkimiz, bizdeki bu anarşistle bu uysalın birleşmesiyle hakikat olmaktadır. Ahlâkî vasfını taşıyan her hareket, bizim tarafımızdan bir Anarşizm hareketidir, ilâhî irâde karşısında ise bir itâattir."*[33]

---

31. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 95.
32. Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 197, 198.
33. Topçu, *İrâdenin Davası*, s. 73.

Topçu, merhamet duygusundan kaynaklanan içerisinde isyan ile uysalı birlikte barındıran bu şekildeki isyan hareketini *Kültür ve Medeniyet* isimli eserinde "Allah'ın insanda isyanı", *İradenin Dâvâsı* isimli eserinde ise "Allah'ın bizdeki hareketi" olarak isimlendirmektedir.[34]

Söz konusu isyan anlayışı en iyi ifadesini Müslüman bir mistik olan Hallâc-ı Mansûr'un Allah'tan başka hakikat olmadığını vurgulamak için söylemiş olduğu "Ene'l-Hakk" (ben hakikat'im) sözünde bulmuştur.[35]

Böylece o, Rousseau, Stirner ve Schopenhauer'ın kötümser ve ferdiyetçi görüşlerinden İslâm mistiklerinin iyimserlik anlayışına geçmiş olmaktadır.

Hallâc, ilâhî iradeye tam olarak teslim olmak ve Allah'ın iradesine boyun eğmek için bedenin, bencil ve hoyrat benliğin isteklerine karşı ilgisiz kalabilmeyi gerçekleştirme amaç ve çabasındadır. Bu, insanda başlangıçtan itibaren var olan benliğin arzu ve isteklerinden vazgeçerek bizi bizden habersiz olarak yaratan aşkın varlığa dönmeye yönelik hür bir harekettir. İnsan bu şekilde kendi beşeriyetini aşarak tabiatüstü bir varlığı isterken haddizâtında kendi kendisini istemiş olmaktadır. Bu çabaların bir sonucu olarak da insan Allah'la özdeşleşmektedir. Hallâc, bütün beşerî yetersizliklere karşı isyan etmiş ve Allah'ın varlığında yok olmak, ilâhî varlıkla birleşmek için "Ene'l-Hakk" demiştir. Bu, insan için, esaretten, hareketlerinin esiri olmaktan ve bize yabancı olan fakat bizi içten içe bölen her şeye bağımlı olmaktan kurtuluştur. Hallac'ın hareketi Yegâne Varlık'a doğru bir yükseliştir. Bu isyan hareketinin başka bir ifadeyle kurtuluş iradesinin rehberi ise, ilâhî aşktır.[36]

Tasavvuf Anlayışı

Topçu'nun düşüncelerinin başlıca boyutlarından biri, Blondel, Bergson ve Massignon'un yorumlarıyla değerlendirdiği ve esas olarak Abdülaziz Bekkine, Hallâc-ı Mansur, Yunus Emre ve Mevlânâ tefsiri etrafında şekillenmiş olan tasavvufî birikimidir.

Topçu, Hz. Muhammed'in samimi tarikatının adı olduğunu belirttiği tasavvufu bir kalp eğitimi olarak görmektedir. Ona göre tasavvuf, dinde Dogmatizmi reddeden felsefî bir tutumdur; dini aktif bir güç ve bir hareket hâline getiren şeydir. Ayrıca tasavvuf, İslâm'ın ahlâkî özünü mistik tecrübenin konu-

34. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 132; a.mlf., *İrâdenin Davası*, s. 73.
35. Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 201; a.mlf., *İrâdenin Davası*, s. 74; a.mlf., *Kültür ve Medeniyet*, s. 132.
36. Topçu, *İsyan Ahlâkı*, ss. 197-202.

su yapan derin bir felsefî yaşayıştır.[37] Bunlara ilâveten Topçu tasavvufu şu şekilde de ifade etmektedir:

> "Hakikatte o, insan ilmidir. Âlemden sıyrılarak kendi rûhuna çevrilen insanın içsel hayat denemesi ve Allah yolundaki atletizmidir. Tasavvuf insan hakikatlerinin kapısıdır. Kur'an-ı anlayan ve gerçek imanın yolu olarak onu bizzat yaşayanlar mutasavvıflardır. İslâm'ın uyanış çağı, bilhassa makinenin insan rûhunu boğduğu asrımızda eşyâdan ve maddeden rûha, yani insana dönüşün sırrını sunacak olan tasavvufun ahlâk dünyamızda zaferi ile açılacaktır."[38]

Bir başka yerde ise tasavvufun, bir ahlâkî temizlenme yolu olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu temizlenme işi, insan olan varlığımızdan hareket ederek Allah'a kadar götüren bir yolculuğun sonucudur. Bu yolculuk, sonu olan varlığın daha yaşarken sonsuzluğa atlayışıdır, fenadan bekaya sıçrayışıdır.

Ona göre mistik hayat dinin kaynağı iken, mistik deneme, dine ulaştırıcı bir denemedir. Peygamber'in vahyi mistik olaydır. Mîraç olayında en yüksek mertebesini bulan mistik birleşme, dinin hem temelinde hem de tepesinde bulunmaktadır. En büyük mistikler, peygamberler ile velilerdir. Mistikler vicdan âleminin inkılâpçıları ve ahlâk hayatının insanüstü varlıklarıdırlar.[39]

Topçu, tasavvufî birikimi hem teorik düzeyde kavrayan hem de deneyim düzeyinde yaşayan ender insanlardandır. Robert Kolej'deki tarih öğretmenliği sırasında öğrencisi olmuş olan ve aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kültür bakanı olan ve tasavvufla ilgili çalışmaları da bulunan Talat Sait Halman anılarında şunları aktarmaktadır:

> "Arada bir ders sırasında Nurettin Topçu'nun bir çağrışımla elektriklenerek nefis bir konuşma yaptığı olurdu. Bunlardan bir tanesi belleğimde yerleşip kalmıştı. Kânûnî çağında Sünnî-Şiî gerginliklerinden söz ederken ansızın tasavvufu anlatmaya başlamış, mânevî derinliği ve lirik üslûbu ile beni büyüleyen bir 'takrir' vermişti. Sonraki 55 yılımda, birkaç yabancı uzmandan (Prof. Annemarie Schimmel, Prof. Peter Chelkowski, Prof. Seyyid Hüseyin Nasr, Prof. Hamid Dabashi gibi dünya çapında otoritelerden) dinlediğim tasavvuf konuşmaları Topçu'nun düzeyindeydi ancak."[40]

---

37. Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, s. 74; Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maârif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, s. 156; amlf., *Yarınki Türkiye*, s. 65.
38. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 55.
39. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 134; amlf., *İrâdenin Davası*, s. 67, 68.
40. Talat Sait Halman, "Gerçek Öğretmen", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 386.

Tasavvuf konuşmalarındaki teorik birikimin yanı sıra onu yakından tanıyanlar, görüş birliği etmişçesine, bunu psikolojik bir deneyim ve ahlâkî bir yaşantı olarak da tecrübe ettiğini vurgulamışlardır. Meselâ; Mehmet Kaplan, Topçu için "çağdaş bir mistik" derken bu görüş birliğini özetlemiş olmaktadır: "*Ben onda Yunus Emre'nin çağın felsefesi ile yoğrulmuş büyük bir temsilcisini buldum.*"[41]

Yakın çevresindekilerden biri olan Emin Işık ise, Topçu'nun din anlayışıyla ilgili önemli bir tanıklığını şu şekilde nakletmektedir:

> "Din, onda bir irâde ve disiplindi; hayat ve ahlâk disiplini. İbadetini büyük bir ciddiyetle ve aksatmadan yaptığı hâlde bir tek defa olsun (...) başkalarına namaz kılmayı tavsiye ettiğini işiten olmamıştır. O, böyle bir tavsiyeyi gevezelik kabul eder, daha doğrusu dinin kutsallığına ve insanın vicdanına karşı tecâvüz sayardı. Namazı ve ibadeti diline dolayanlara, hele her önüne gelene namaz tavsiye edenlere kızardı. Bunlar insanın ve dinin ne olduğunu bilmeyen kaba ruhlu yobazlar ve saygısız insanlardı."[42]

İmam-hatip liselerinde verdiği dersler için kendisine ders ücreti sunulduğunda, "*Burası din mektebi. Ben buraya ibadet için geliyorum. İbadetten para alınır mı?*" deyip geri çevirmiştir. Bir gün Din Psikolojisi dersinde ibadet içinde duyulan vecd hâlini anlatırken öğrencilerinden biri dayanamayıp sorar: "*Ama hocam biz sizin dediğiniz gibi kendinden geçercesine namaz kılarsak rek'atların sayısını şaşırırız.*" Hoca, "*Keşke öyle kılabilsen de rek'atları şaşırsan.*" diye cevap verir.[43] Gerçekten Topçu'nun İslâm tasavvufu üzerine yazılarını okuyanlar, bu yazılardaki mistik bilginin yazarı tarafından gerçekleştirilen psikolojik bir deneyimin konusu olup olmadığını düşünmeden edemezler.

Son olarak, Topçu'nun Sosyalizmiyle tasavvuf ahlâkı arasında çok yakın bir ilişki vardır. Tasavvufun araçsal rasyonalite karşıtı tutumu, Topçu'nun sosyalist görüşlerine ve ahlâkına yansımıştır. Topçu, bu sebeple yaşamın cevherini ruhsal ve ahlâkî değerlerde aramış ve yine tam da bu ahlâkın merhamet, sorumluluk ve hizmet ilkelerini takiben Boğaziçi'ndeki yalılarda oturan fabrikatörlerin gecekondulara, işçilerin ise yalılara yerleştirilmesinin adaletin gereği olduğunu söylemiştir.[44] Dolayısıyla; Topçu'nun Sosyalizmi, pozitivist anlamda bilimsel (Marksist) bir Sosyalizmden ziyâde, "etik bir seçim olarak Sosyalizm" görüşüne daha uygun olan ahlâkçı bir Sosyalizmdir ve diğer bütün sistemler-

---

41. Halman, "Gerçek Öğretmen", s. 386.
42. Emin Işık, "Nurettin Hoca ve Din Adamları", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, İstanbul, Dergâh Yayınları 1992, s. 174.
43. Işık, "Nurettin Hoca ve Din Adamları", s. 174-175.
44. Bekir Topaloğlu, "Gönlümün Dilinden", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 146.

den daha fazla Komünizm karşıtıdır. Ahlâk nizâmını esas alan ve buna dayalı ekonomik paylaşımı gözeten bir ruhçu Sosyalizmdir.

Bekir Topaloğlu, Topçu'nun din adamlarıyla ve Sosyalizmle ilişkini şu şekilde açıklamaktadır:

> "Din adamlarıyla ve bir de zenginlerle hocanın arası iyi değildi. Bu yüzden tenkide, hatta ta'ne uğruyordu (...) İşte Nurettin Topçu, dertsiz-dâvâsız, câhil ve mutaassıp, devamlı cehenneme gönderen, fakire üstten bakıp zengine yaranmaya çalışan, kalbi boş, lafı kalabalık, menfaatine düşkün din adamlarını sevmiyordu (...) Zenginliğe, debdebeye karşı tab'ından gelen bir nefreti vardı. Dünya malını, kalp yolunu kesen, Allah'a ulaşmaktan alıkoyan bir mürâî telâkkî ediyordu (...) rahmetli hocanın Sosyalizmi, fakirlere karşı kalbinde duyduğu aşırı merhametin bir tecellîsi, yoksulluğu gidermenin bir reçetesiydi. İçtimâî adaleti gerçekleştirmeyi hedef ediniyordu."[45]

Bu bağlamda, Topçu'nun İslâm Sosyalizmi, toplumsal adaleti gerçekleştirmeyi öncelikli bir hedef olarak ortaya koymasıyla, ulusal kalkınmayı hızlı sanayileşme ile çözmeyi hedefleyen ve milliyetçi gelişme ideolojilerine evrilen İslâm Sosyalizmi uygulamalarından farklıdır. Çünkü kaynağında ahlâkın belirleyici olduğu bu, etik Sosyalizmin hedefleri, hızlı kalkınma gibi araçsal bazı toplumsal amaçlarla sınırlandırılmaz ve milliyetçilik gibi dar toplumsal ideolojilerin hizmetine rahatlıkla sevk edilemeyecek derecede geniş bir açılımı temsil eder. Zira Topçu'nun ahlâk felsefesinin ana teması, ahlâkî bir olgunun araçsallaştırmasına ve daha teknik bir anlamda araçsal rasyonaliteye karşı muhalefet ve insanlığa doğru evrensel bir yönelmedir.

Davasının "*İslâm ahlâkına dayanan bir cemiyet düzeni kurmak*"[46] olduğunu söyleyen Nurettin Topçu, Sosyalizm düşüncesini tercih etmesinin ve benimsemesinin sebeplerini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Biz ne için Sosyalizm dâvâsına bağlanıyormuşuz; işte sebepleri: Otuz milyonluk bir milletin emeğinin, kırk bin Yahudi'nin midesine esâretten kurtarılması için. Bin yıllık Müslüman-Türk kültürünün, Batılı uşakların okullarının eşiğinde kurban edilmekten kurtarılması için... Komünizm ile masonluk gibi yabancı ideolojilerden Müslüman Türk'ün rûhunu korumak için... Yokluk ve çaresizlik içinde boğuşmaya mahkûm olan köylü ile... şehirlinin dertleriyle kalplerini birleştirmek için... İkbal hırslarıyla yanıp da yoksulları göremeyen kör gönüllerin gafletinden halkı uyandırmak için...

45. Topaloğlu, "Gönlümün Dilinden", s. 145-146. Nurettin Topçu'nun Tasavvufi düşüncesi hakkında bilgi için bkz. Kara, "Nurettin Topçu'nun Tasavvufi Düşüncesi", s. 24-54.
46. Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, s. 174.

> Nihayet her varlığı kendi nefsi için tasarlayan kemirici egoizmden ruhları kurtararak onlarda Allah'a ulaştıracak merhameti canlandırmak için."[47]

Din Adamı Anlayışı

Nurettin Topçu din adamlarını toplumu yönlendirecek, arkalarından sürükleyecek ve ahlâk prensiplerinin hâkim olduğu bir toplumun oluşmasını sağlayacak önder insanlar olarak görmüş ve bundan dolayı da din adamı konusuna eserlerinde özel bir önem vermiştir.

Nurettin Topçu "Toplumda Din Adamının Görevi" başlıkla yazısında 'din adamı'nı şöyle tanımlamaktadır:

> "Din adamı dindar insan demek değildir. Toplumun din hayatında üzerine görevler almış olan kimse demektir; Allah ve kul huzurunda cemâatin din yaşayışından mes'ûliyet yüklenmiş olan kimse demektir."[48]
> "Din adamı, ruhların selâmeti yolunda yalnız kibrini, şöhretini ve servetini değil de bütün varlığını harcamaya hazır bir fedakâr cihad adamıdır. Din adamı, ruhlara nizâm ve hayat aşısı yapacak doktordur. Her sahada mücadelesini sevgi silahı ile yapmasını bilen ümit ve iman kaynağı bir varlıktır."[49]

Alıntıda görüldüğü üzere 'din adamı' ile "dindar insanı" birbirinden ayırmakta ve din adamını toplumun dinî yaşayışı, eğitimi ve ahlâkî gelişiminden sorumlu olan ve insanlığı kurtarma noktasındaki mücadelesini sevgi silahı ile yapan kişi olarak görmektedir.

Bu noktada onun "din adamı" ifadesi ile günümüzdeki "müftü, imam, müezzin ve vâiz" gibi din görevlilerini kastetmediğine de dikkat edilmelidir. Bu durumu "Din Görevi" başlıklı yazısında "Namaz kılan da kıldıran da birdir. Din adamı bunlardan bambaşka insandır... İmam, müezzin, müftü... kendilerini din adamı zannetmesinler."[50] diyerek net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu noktada belirtilmesi gereken bir husus da, Nurettin Topçu'nun 'din adamı' diye ayrı bir sınıfın oluşturulmasına karşı çıktığıdır. Ona göre İslâm'ın aslında "ruhban sınıfı" olmadığı gibi din adamı sınıfı da yoktur. Bunlar sonraki saltanat devirlerinin uydurmalarıdır.

---

47. Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, s. 169-173.
48. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 69.
49. Topçu, "İslam'ın Yolu", s. 14.
50. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 62, 65.

Türkiye'nin Maârif Dâvâsı isimli eserinde sebep "din adamı sınıfı" diye ayrı bir sınıfın olamayacağını veya olmaması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Din, bir meslek olamaz; o insanlığımızın cevheridir. Bir kısım insanların din adamı diye ayrı bir ictimâî sınıf meydana getirmeleri, dinin bir dünya saltanatı hâline koyulmasına yol açmıştır. Hepimiz din adamıyız, hep Allah yolunda olmamız gerekiyor. Bu yoldan uzaklaşanları uyarmak hepimizin işi olmalıdır...
> Peygamber ve ashap devrinde hoca ve din adamı sınıfı yoktu. Bugün İslâm'ı kurtarmak için aynı samîmiyet ve ihlâs devrine dönmemiz lâzım geliyor. Bunun için maaşlı memurları ve devlette idarecileri bulunan diğerlerinden ayrı din adamları sınıfı kaldırılmalıdır. Dinî hayatın yaşanmasında para ile maaşın hiç yeri ve sözü olmamalıdır... İmamlar maaşlarını mutlaka bağlı oldukları başka bir memuriyetten almalıdırlar. Onlara en yakışan meslek öğretmenlik mesleğidir."[51]

Topçu'ya göre, her ne kadar günümüz için uygulanması artık imkânsız gibi görülse de, imamla öğretmen birleştirildiğinde hem dindarların ilim ve felsefe ile ilgileri kurulup ilim ve din çakışması ortadan kalkmış hem de din dünyasından para ve menfaat çıkarılarak din adına yapılan soygunculuğa son verilmiş ve dinî hayat tertemiz kendi gerçek yapısına kavuşmuş olacaktır.[52]

Bir giriş olması açısından kavramsal çerçeveyi bu şekilde belirledikten sonra şimdi de Nurettin Topçu, "Hangi özelliklere sahip din adamlarını eleştirmiştir veya din adamlarının hangi davranış ve tutumlarını eleştiri konusu yapmıştır?" gibi soruları cevaplandırmaya çalışacağım.

Eleştirdiği Din Adamları

XX. yüzyılın en önemli Türk-İslâm düşünürlerinden biri olan Nurettin Topçu, entelektüel hayatını dönemin ahlâkî, siyasî, dinî ve sosyal yapıları ile bu yapılardaki değişmeleri anlamaya adamış, tespit ettiği olumsuzluklar ile ahlâkî bozulmaların giderilmesi, Anadolu insanının içinde bulunduğu durumdan kurtarılması için çözüm önerileri sunmuştur. Hasta bir vücut hâline gelmiş olan İslâm dünyası, İslâm'ın özü olan ahlâkı kaybettiği için ruh birliğinden uzaklaşmış ve her alanda bozulmayla karşı karşıya kalmıştır.

Ona göre hem fert ve toplum hayatında ahlâkın yer almamasının, ahlâkî ilkelerin hâkim olmamasının hem de İslâm'ın yanlış anlaşılıp yorumlanmasının

---

51. Topçu, *Türkiye'nin Maârif Davası*, s. 162.
52. Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, s. 162.

arkasında, İslâm'ın güzelliklerini tanıtmak yerine, insanları korkutarak hareket eden, ruhlarını kaybetmiş, dinî hayatı maddî şekil ve hareketlere bürümüş maddeciler hâline gelmiş olan 'sözde din adamları' vardır.[53]

Topçu eserlerinde, olumsuz anlamdaki din adamlarını ifade etmek için; *'sözde din adamları, din hayatının teknisyenleri, din ve âhiret maddecileri, menfaat tellalları'* gibi ifadeler kullanmıştır.[54]

Nurettin Topçu'nun din adamlarıyla ilgili eleştirilerine geçmeden önce bir noktaya daha işaret etmeliyim. Düşünür, dönemindeki din adamlarını görmek istediği konumda göremediği, basit ve kolay işlerin, boş meşgalelerin peşinde koştuklarını gördüğü için üzülüyordu. Onların etrafındakilere ümit, sevgi ve şefkat saçan bir ışık kaynağı olmalarını bekliyordu. Onlarda Hz. Ömer'in mes'ûliyet duygusunu, şöhret ve makam mevkini elinin tersiyle geri çeviren Ebû Hanîfe'nin karakterini, Mevlânâ'nın sevgisini, Yunus Emre'nin sadelik ve samimiyetini görmek istiyordu.[55]

Topçu'nun eleştirilerinin hepsini ele alma imkânım yoktur. Dolayısıyla da; örnekleme yoluyla birkaç tanesini belirtmekle yetineceğim.

1. Menfaatperest olmaları ve insanların itibar ettiği, sözünü dinlediği insan olma özelliklerini kaybetmeleridir. Hâlbuki ona göre din adamları her zaman ve zeminde kendilerine güvenilen, müracaat edilen kişiler olmalıdırlar.

Bu durumu *Yarınki Türkiye* isimli eserinde şöyle ifade etmektedir:

> "Din adamları âhiret hayatını bile ikinci bir yeryüzü tapusu ile dağıtan menfaat tellallarıdır. (...) İmam köyde bir hakem, bir büyük, bir irşat adamı olma vasfını çoktan kaybetmiş, sadece dinî hayat tekniğini kaba saba yerine getiren bir otomattır. Ancak mihrapta öne geçer, başka zaman en arkadadır. ..."[56]

2. Siyasetle ilişki içine girmeleri.

Topçu din adamı-siyaset ilişkisine özel bir önem vermiş ve birçok yazısında da bu konu üzerinde durmuştur. Ona göre memleketin başındaki temel belalardan birisi olan siyaset, maddeden ruha yükselememiş insanların uğraşıdır. Döneminin siyaset anlayışını 'zehirli bir silaha' benzetmektedir. Din adamlarının bu şekildeki siyasetle yakın ilişki içine girmeleri, hem onların toplumdaki saygınlıklarını ortadan kaldırır hem de bazı siyasîler, din adamlarını seçimler-

---

53. Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 263; amlf., *İslâm ve İnsan*, s. 13-14.
54. Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 263; amlf., *Kültür ve Medeniyet*, s. 23.
55. Mustafa Kara, "Nurettin Topçu'nun İdealindeki 'Din Adamı'", *Fikir ve San'atta Hareket Dergisi*, sy. 112 (Ocak-Şubat-Mart 1976) s. 36.
56. Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 263.

de propaganda aracı olarak kullanırlar ve böylece İslâm dinini ikbale ulaşma arzularına âlet etmiş, din istismarı yapmış olurlar. Ayrıca siyasetle ilişkili olan din adamlarının bir zümreyi överken diğer bir zümreyi kötülediklerini ve böylece de insanların arasına fitne soktuklarını, particilik sisteminin Anadolu insanının ruh yapısını bozduğunu, kardeşi kardeşe düşman yaptığını ve toplumda fitne çıkardığını belirtmektedir. Bütün bunlardan dolayı da din adamlarının siyasetle ilişki içinde olmalarını eleştirmektedir.[57]

Bu konudaki görüşlerini *Kültür ve Medeniyet* isimli eserinde şu şekilde ortaya koymaktadır:

> "Dünyada siyâset yapmayacak iki kuvvet varsa biri din, öbürü ilim olmak lâzım gelirken, din ve ilim adamlarının siyâsete gönül vermeleri, dünya hâkimiyetini parmağındaki yüzük gibi kullanan Yavuz'ların, huzûrunda eğildiği ilim ve din adamlarını, sonra en sefil vicdanlara uşak yapmıştır."[58]

3. İbadetleri mânâ âleminden soyutlayarak madde dünyasına aktarmaları.

Nurettin Topçu, yoğun bir şekilde, dinî hayatın Formalizmiyle Dogmatizmine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre ibadetlerde esas olan şekil değil, ruh ve mânâdır. Dolayısıyla da 'din adamlarının' ibadetleri, mânâ âleminden soyutlayarak madde dünyasına aktarmalarını ve Cennet, Miraç gibi dinî değerleri somutlaştıran Pozitivizm ile birlikte hareket etmelerini eleştirmektedir:

> "Bunlar, Hac emrinden Cennet va'dine, Miraç olayından Kur'an'ın kutsallığına kadar bütün İslâm inançlarını, tüyler ürpertici bir geri anlayışla, mânâ âleminden ayırıp madde dünyasına aktardılar, hepsi hakkında maddî izahlar yaptılar. Böylelikle din içinde en kaba maddeciliğe bağlanmış oldular. Onların dinî Materyalizmi, Cenneti de, Mirac'ı da, Kur'an'ı da ele tutulan gözle görülen olaylar ve varlıklar hâlinde kabul eden bayağı bir Pozitivizm ile el ele vermiş bulunuyordu."[59]

4. Taassup içinde olmaları.

Nurettin Topçu, genel anlamda Müslümanlarda, dinî neşriyatta ve özellikle de din adamlarındaki taassubun İslâmî yaşayışı ve ibadetleri gerçek kimliklerinden uzaklaştırdığı görüşündedir. İnsanları cehennemle korkutarak dini anlatmaya çalışanları, kendi menfaatleri doğrultusunda dinî değerleri kulla-

---

57. Bkz. Nurettin Topçu, "Müslümanlık", *Fikir ve San'atta Hareket Dergisi*, sy. 34 (Ekim 1968), s. 7; amlf., *Ahlâk Nizâmı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, s. 128; amlf, *İslâm ve İnsan*, s. 106-108; amlf, *İrâdenin Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 38-42.
58. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 35-36.
59. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 21-22.

nanları ve taassup içindeki dinî neşriyatı eleştirmekte, onlarda İslâm'ın ahlâkı ile ruhundan eser kalmadığını belirtmektedir.[60]

İslâm ve İnsan isimli eserinde din adamları ve dinî kurumlardaki taassubu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Bu gün memleketimizde bir taassup cihadı yapılmaktadır. Sahtekâr mürşitlerle dolandırıcı şeyhler ve dervişler alayı yumruk ve tehdit vâveylâları arasında yol alırlarken nikâh kaçakçısı hocalar, çığlıkçı, duâcı ve mevlitçiler, pazarlıkla Kur'an âyetleri satan hafızlar... taassup sermâyesini kullanan sözde dinî neşriyat... hepsi de tarihin kaydettiği en ileri küstahlığa bürünmüş, İslâm'ı tüyler ürpertici bir karanlığa götürüyorlar. Bunlarda İslâm, ahlâkı ile rûhundan sıyrılmış birtakım sihirbaz şekilleri ve otomatik hareketle ilk insanların dinî hayatını aratacak mânâsızlığa bürünmüş bulunuyor."[61]

5. Gösteriş ve riyaya kaçmaları, dini kazanç kapısı olarak görerek ticaret metaı hâline getirmeleri.

Dinde gösterişe hiç tahammülü olmayan Topçu *İslâm ve İnsan* isimli eserinde bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

> "Artık din adamlarının tegannî ve terennümlerle vakit geçirmelerine vedâ edelim. Kur'an'ı süsleyecek olan dinî güzelliktir, şarkıcılık değildir. Mevlithan diye bir esnaf zümresinin meydana çıkması İslâm'ın özüne aykırıdır. Din ticaret metaı değildir... Kur'an okuma eşya gibi satılamaz. Mevlit okuma bir sınıf esnafa tahsis edilemez. Bütün bunlar İslâm'ı içinden batırmaya kâfi felaketlerdir."[62]

6. Ayrıntılarla uğraşarak gerçek görevlerini unutmuş veya ihmâl etmiş olmaları.

Nurettin Topçu "İslâm'ın Yolu" isimli makalesinde din adamlarının, Anadolu'yu içinde bulunduğu durumdan kurtarmak ve gençliğe ideal aşısı yapmak gibi aslî görevleri dururken, hiç kimseye fayda sağlamayacak olan şeklî ve teferruat olan birtakım konularla uğraşmalarını eleştirmektedir:

> "Caminin kapısındaki dilenciyi bile azaltmayıp artıran, görevi namazı en baş tarafta kılmaktan ve bir nikâh kaçakçılığından ibaret olan din adamı işsizdir. "Resim günah mı, kolonya haram mı?" diye sayıklayan, "Baş açık

60. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 21.
61. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 51-52.
62. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 74.

> namaz kılınır mı kılınmaz mı?" münâkaşasını yapan din adamı, sadece cemiyetin sırtında yaşayan bir parazit değil, dinin gerçek rûhunu unutturucu zararlı bir unsurdur. Bu din adamları sınıfı ortadan kalkmalı. (...)"[63]

Hemen bu ifadesinden sonra,

> "(...) onların yerini, Allah sevgisini yeryüzüne serpmeye kâbiliyetli, fedâkâr, aşk ve hizmet adamlarından meydana gelecek, sağcısı ile solcusunu da birlikte kucaklayan asrın kurtarıcısı olan din adamları almalıdır."[64]

demek sûretiyle kalkmasını istediği din adamlarının yerini alacak gerçek din adamlarının vasıflarını belirlemiştir.

Peki Nurettin Topçu'nun dönemindeki din adamları bu konuma nasıl düşmüşlerdir? Hangi sebepler onları bu noktaya getirmiştir?

Topçu'ya göre din adamlarının toplumda örnek alınan insanlar olmaktan uzaklaşarak belirttiğimiz durumlara düşmelerindeki en önemli sebep, servet, ikbâl ve gelecek ihtirasıdır. Ona göre din adamlarında bu gibi durumlar XVII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştır. Buna paralel olarak da dinî güce saygı ve itibar kaybolmuştur. Bu durum onların ruhlardaki hâkimiyetlerinin yerini maddenin hâkimiyetinin alması sonucunu doğurmuştur.[65]

Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki; eğer Topçu'nun din adamları ile ilgili burada ifade ettiğimiz ve edemediğimiz değerlendirme ile eleştirileri hakkında bir şeyler söylemek istiyorsak 1930'lu, 40'lı ve 50'li yılların Türkiyesi'ndeki din adamı profilini gözümüzün önüne getirmemiz gerekmektedir. Bu şekildeki bir yaklaşım tarzının daha doğru olduğu kanaatindeyim.

Ayrıca düşünürün söz konusu eleştiri ve değerlendirmelerinin dönemsel olduğu ve sadece belirtmiş olduğu davranışları yapan din adamlarını kapsadığı da unutulmamalıdır. Yoksa Topçu mutlak anlamda genelleme yaparak bütün din adamlarını eleştirmemektedir.

Gerçek Din Adamı

Nurettin Topçu "*İslâm'ın Yolu*" isimli makalesinde gerçek din adamını şöyle tanımlamaktadır:

---

63. Topçu, "İslâm'ın Yolu", s. 14.
64. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 64; amlf., "İslâm'ın Yolu", s. 14.
65. Topçu, *İslâm ve İnsan*., s. 72.

> "İslâm'ı yaşatacakgerçek din adamları, Kur'an'ın ebedî rûhunu ihtivâ eden ahlâkın esaslarını önce kendi hareketleriyle yaşatacak sonra da büyük İslâm cemâatine ilim, hikmet ve felsefe hâlinde aşılayacak hizmet ehli kahramanlardır."[66]

Alıntıda görüldüğü üzere Topçu idealindeki gerçek din adamını ifade ederken özellikle iki nokta üzerinde durmaktadır. Birincisi, 'gerçek din adamı'nın İslâm ahlâkını öğrenerek kendi hayatında, hareket ve tavırlarında göstermesi; ikincisi ise, kendi hayatında pratiğe döktüğü bu esasların insanlar tarafından kabul edilmesi ve topluma hâkim olması için çalışmasıdır.

Aynı makalenin bir başka yerinde ise gerçek din adamını şu şekilde tasvir etmektedir:

> "Gerçek din adamı "bağrı başlu, gözü yaşlu" hizmet ehli, varlığından soyulmuş ve hayat kervanının en sonunda yürüyen bir neferdir. (...) Genç kalplerin iç yaralarının usanmaz tedâvi edicisi, bir eli sağda öbür eli ile soldaki kardeşinin kalbini dinleyen, kin ile kibirden temizlenmiş, menfaatlerden sıyrılmış, nefsini unutmuş, kalbi ve kafasıyla Allah'ın bütün kullarının imdâdına koşmak isteyen, dünya gözüyle gönülsüz, Allah gözünde kahraman hizmet eridir."[67]

Bu şekilde ifade ettiği gerçek din adamlarının İslâm ahlâkının prensiplerinin hâkim olduğu bir toplumun oluşturulması ve bireyin yetiştirilmesi için yapmaları gereken görevlerin neler olduğundan ve bunları nasıl belirleyeceğimizden de bahsetmektedir. Ona göre asrın kurtarıcısı olacak din adamlarının hangi görevleri yapmaları gerektiğinin belirlenebilmesi için Peygamber Devri'ne dönülmelidir.

"Toplumda Din Adamının Görevi" isimli yazısında bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Din adamına mes'ûliyet yükleyen görevler nelerdir? (...) Bu görevleri bir hukuk mecellesinden mi veya bir felsefe sisteminden mi çıkaracağız? Ne o, ne bu; aydınlık kaynağı ararken Peygamber Devri'ne döneceğiz. Peygamber Devri'nde din adamı ne yapıyordu? Din adamlarını görevlendiren bizzat Peygamberdi. Din adamı örneklerini ashapta buluyoruz. Bugün din adamı, o devirde ashâbın yaptığını yapacaktır. (...) Peygamber Devri'nde din adamının görevi cemâate hizmet dâvâsıydı. Ümmetin, hayat yüküyle sürçen, sakatlanan rûhunu tamir, sonsuzluk yolculuğunda bulunan Allah kullarına hizmet ve yardım dâvâsı idi."[68]

---

66. Topçu, "İslâm'ın Yolu", s. 11.
67. Topçu, "İslâm'ın Yolu", s. 14; amlf., *İslâm ve İnsan*, s. 64-65.
68. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 69.

Ahlâk Nizâmı ve *İslâm ve İnsan* isimli eserlerinde çalışma ve eylemleri A'dan Z'ye kadar düzeltilmeye muhtaç olduğunu belirttiği din adamlarının yapmaları gereken görevleri şu şekilde ifade etmektedir:

> "Cemâat içinde ayrılık doğuran fitne vesîlelerini ortadan kaldırarak ruhları birliğe kavuşturmak; görüşleri, siyâsî ve ictimâî doktrin ve zihniyet ayrılıklarını yok edici terkiplere ulaştırmak.
> Patronlar ve sermâye karşısında haklarını arayan emek ve hak sahiplerinin kalplerini kaybetmemeleri ve Allah'a bağlılıklarını unutmamaları için onlara sürekli olarak ümit ve iman aşısı yapmak.
> Din terbiyesini, okulda olduğu gibi hastanede ve hapishanede bile inanan ve inanmayan bütün ruhları hayran kılacak bir ahlâk heyecanı ve bir insanlık aşkı seviyesine yükseltmek.
> Allah'ın kullarına hizmetin, Allah'a hizmet olduğunu bilen ve böylesine hizmeti ibadet yapan bir hastabakıcı hemşire ordusu yetiştirmek.
> İnsana hürmet, insanlara hizmet, Allah'ın kullarına merhamet sevgisini insanoğlunun temel irâdesi hâline koymak..."[69]
> "Her şeyi okumak, her ilme âşinâ olmak, herkesi okutmak ve ilmi sevdirmek, hurâfelerle mücadeleyi akıl ve irfan vâsıtalarıyla yapmak."[70]
> "Dernekler açarak her yerde insanlara yardım elini uzatmak. Şehirde ve köyde, hastanede ve hapishanede halka şefkat ve hizmet elini uzatmak, sahipsiz ve yetim çocukları yetiştirmek (...) Akıl hastasının olduğu gibi üniversite hocasının, şaşkın ve azgın tüccarın olduğu gibi sahipsiz gençliğin yanında yaşamak ve onları büyük aydınlığa ulaştırmak."[71]
> "Halkı her yerde madde batağından çıkararak Allah'a götüren yolda yaşatmak (...)"[72]

Topçu'ya göre 'Din adamları'nın bu görevlerini başarılı bir şekilde yapabilmeleri ve istedikleri hedefe ulaşabilmeleri için toplumun her tarafına girmeleri ve her köşesinde bulunmaları öğretmen olmaları, hukukçu ve iktisatçı gibi mesleklerde görev almaları gerekir. Toplumun kurtuluşunu gerçekleştirecek olan bu kişiler hastanede, hapishanede, sefalet ve ızdırabın bulunduğu yerde, yalnız ve sahipsiz yaşayanların başucunda, kısaca insan hareketinin söz konusu olduğu her yerde görevli olmalılar. O şekilde toplumun içine girmeliler ki mihrap ve minberdeki vazifeleri en son görevleri olmalıdır.[73]

---

69. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 67-68.
70. Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, s. 138.
71. Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, s. 138.
72. Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 62.
73. Topçu, "İslâm'ın Yolu", s. 14; amlf., *İslâm ve İnsan*, s. 62-68, 74-76.

Topçuya göre din adamının söz konusu görevleri yerine getirirken uymaları gereken birtakım ilkeler vardır.

Ahlâk Nizâmı ve *İslâm ve İnsan* isimli eserlerinde dikkate alınması gereken ilkeleri şöyle ifade etmektedir:

> "Herkese hürmet etmek.
> Allah'ın hiçbir kuluna hakareti reva görmemek.
> Her güzel emelin hizmetinde olmak ve herkesten ziyâde merhametli olmak.
> Her varlığa kendi diliyle konuşmak.
> Şiddete düşman, rahmetle şefkate hayran olmak.
> Her ne gaye uğrunda olursa olsun para ve menfaat endişelerinden uzak durmak."[74]

Din adamları söz konusu görevlerini yaparken kalabalıklara değil, Allah'a dayanarak O'ndan güç almalıdırlar. Maaşı, mertebeyi, siyaseti ve ticarethaneyi, yani dünyada bir saltanat elde etme arzusunu terk etmek sûretiyle Allah'ın saltanatına sığınmalı ve sonsuzluğa ulaşma amacındaki ruhlarının peşinden gitmelidirler.[75]

Nurettin Topçu'ya göre din görevi menfaat veya çıkar karşılığında değil, hasbi olmalıdır. Düşünür bunu bizzat kendi hayatında göstermiştir. İstanbul Erkek Lisesi'nde öğretmenken aynı zamanda Felsefe Grubu öğretmeni ihtiyacı olan İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda da dışarıdan derse girmiştir. Girdiği dersin ücretini alması gerekirken, İmam-Hatip Lisesi'nde derse girmeyi ibadet olarak gördüğü ve din görevinin hasbi olması gerektiği anlayışında olduğu için herhangi bir ücret almamıştır.

Gerçek din adamının sahip olması gereken özellikleri bu şekilde ifade eden Nurettin Topçu, bu özelliklere sahip din adamlarına acaba hiç örnek vermiş miydi? Kaynaklarda belirtildiğine göre din adamlarına yakın tarihimizden Mehmet Akif Ersoy, Celal Hoca, şeyhi Abdülaziz Bekkine ve Hasan Basri Çantay gibilerini örnek göstermiştir.

Sanat Düşüncesi

Yurt dışında felsefe, ahlâk, sosyoloji, psikoloji sanat tarihi alanlarında tahsil görmüş olan Nurettin Topçu, felsefenin bir alt dalı olan estetiğe ve dolayısıyla da; güzel sanatlar ile edebiyata da ilgi duymuş, bu alanlarda çeşitli yazılar

---

74. Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, s. 138; amlf., *İslâm ve İnsan*, 77.
75. Nurettin Topçu, "Müslümanlık", *Fikir ve San'atta Hareket Dergisi*, sy. 34 (Ekim 1968, s. 8 ; amlf., *İslâm ve İnsan*, s. 66.

yazmıştır. Topçu, herhangi bir sanat alanıyla fiilen meşgul olmadığı için bir sanatkâr olarak ele alınamaz ise de, sanatkâr ruhlu bir insan olduğu söylenebilir. Çünkü o, sanatın her çeşidine karşı canlı bir alâka duyardı.

Sanat konusu üzerinde ciddi olarak durmuş olan Topçu'ya göre sanat, ne hayalgücü için bir fantezidir, ne bir oyundur ve ne de dış dünyadan duyumlar alma ve bunlar arasında bir seçim yapabilme kabiliyetidir. Ayrıca sanat, eşyanın insan tarafından görünüşü ve bir hayal gücü hastalığı, bir bilgi sistemi de değildir. Sanat bunlardan başka ve bunların ötesinde bir şeydir. Belki bir ideal, bir dava ve bir iradedir. Kendisi hakikat olmamakla birlikte insanı hakikate ulaştıran bir araçtır. İnsanın kendisini varoluşun bütününde görebilmesi ve kâinatın sayfaları arasında okuyabilmesidir.

Topçu'ya göre hakikat yolculuğunda bir basamak olan sanat, kendisinden daha üst basamakları temsil eden ahlâk ve hayrın yanında anılmalıdır. Sanat insanı, Allah'a yolculukta kendisinden daha ileri durak olan ahlâkî yaşayışa da hamlelere hazırlar. Bundan dolayıdır ki, sanatın güdük kaldığı devirler, ahlâk için karanlık istikbâl hazırlamaktadırlar. Dolayısıyla da; sanat ve ahlâk iç içe geçmeli ve birbirleri ile ahenk içinde olmalıdırlar. Zira sanat, ahlâk ve din birbirine bağımlı kültürel unsurlardır.[76]

Topçu, din ile sanat arasında özellikle iki açıdan ilişki kurmaktadır. Birincisi kaynakları açısındandır. Din ve sanatın her ikisi de ilâhî kaynaklı olup Allah'tan gelmiştir. Estetik ve mistik olmak üzere iki türlü iman vardır.[77] Birincisinden sanat, ikincisinden de din doğmuştur. İradenin Allah'tan ibaret olan sonsuzluğa doğru yolculuğunda, Allah'a yakın bir temaşa durağı olan sanat hayatı, dinî imanın eşiğine kadar ilerliyor ve sanat her ileri hamlesinde dinin kucağına atılmak istiyor. Sanat faaliyetinin içinde kaçınılmaz biçimde bir imanın olduğundan bahsetmek sûretiyle sanat ile din arasındaki niteliksel benzerliğe dikkat çekmektedir.

Din ile sanat arasındaki ikinci ilişki gayeleri açısındandır. Din ve sanatın gayesi sonsuzluğa, ebediyete ulaşmaktır. İmanın kaynağından doğan sanat iradesi insanı realitenin üstündeki yaratıcı iktidara ulaştırmaktadır.[78] Topçu bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

---

76. Topçu, *İrâdenin Davası*, s. 59; Kenan Çağan, "Nurettin Topçu Düşüncesinde Sanatın Toplumsal ve Felsefi Temelleri", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 343; Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 85, 131; amlf., *İrâdenin Davası*, s. 61; Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, s. 55.
77. Nurettin Topçu'nun iman ve çeşitleri hakkındaki görüşleri için bkz. Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, s. 49-69.
78. Topçu, *İrâdenin Davası*, s. 60; amlf., *Kültür ve Medeniyet*, s. 131-132; Orhan Okay, "Nurettin Topçu'nun Güzel Sanatlara ve Ebebiyata Bakışı", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 334-335.

> "Ebedî yaşayışın, doğuşumuzla bu dünyadan başladığına inanmak lâzımdır. Nâmütenâhîliğin fânî bir aksi olan varlığımız, aynı zamanda nâmütenâhîden bir cüzdür. Onunla nâmütenâhîye eser vermeliyiz. Bu hakikati derinden sezenler, insanlığın ebedî yaşayışa kavuşmuş kurtarıcıları oldular. Peygamber'in vahyinde, sanatkârın eserinde ebedîlik, saltanat kurmuş duruyor. Kur'an, bir hayatın vahiyden doğan eseridir. O Allah'ın eseri olduğu gibi, Mikelanj'ın ebediyete ses veren heykelleri, Beethover'in ebediyeti çıldırtan senfonileri de Allah'ın eseridirler. Bunlar Allah'a götürücüdürler. Faust gibi bir eser, Goethe'nin ömrünün elli dokuz yılını uğraştırdı. Corot, bir tabiat ve bir ağaç vahyiyle bin bir tablo yaratarak ebedîliği kazandı.[79]

Görüldüğü üzere Topçu, sanatı ve sanat eserini metafizik ve mistik bir açıdan değerlendirmektedir. *İsyan Ahlâkı* isimli eserinde ise bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> "İmandaki mistiklik dinde ortaya çıktığı kadar, belki de ona bir hazırlık veya çok defa ona ulaşamadığı hâlde dine doğru bir atılış hâlinde, sanat hayatının en yüksek şekilleri içerisinde de gözükmektedir."[80]

Nurettin Topçu başka bir eserinde ise sanatı felsefeye yaklaştırmakta ve hadiseler karşısında kendi iç dünyasına çevrilen bir metafizikçi olarak tanımladığı sanatkârı filozofla bir tutmaktadır. Ancak sanatkâr sayıklayan bir filozoftur. İkisi arasındaki en önemli fark, benliğimizdeki kâinatla çarpışmasındaki hikmet ve mânâyı araştırırken filozofun kâinatı, sanatkârın ise kendisine doğru ilerlediğimiz mukadderatı düşünmesidir. Bu görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Sanatkâr da hâdiseler karşısında kendi iç dünyasına çevrilen bir metafizikçidir. O, rûhunun dünya ile çarpışmasını dikkatle takip eder ve içindeki mistik ritmi, hislerin sembollerine bürüyerek bize anlatır. Benliğimizin kâinatla çarpışmasındaki hikmet ve mânâyı anlatırken filozof kâinatı, sanatkâr benliğimizden kendisine doğru ilerlediği mukadderâtı düşünür. Sanatkâr, sayıklayan bir filozoftur. Gerçek sanat, kâinat varlıklarından herhangi bir unsur, kâinattan her hangi bir parça karşısında bile, o parçayı kâinatın bütününe bağlayan evrensel görüşü, rûhun bu evrensel karşılayışı bize anlatacaktır. Filozof gibi sanatkâr da bütünü düşünen adamdır. Parçanın verdiği duyuşlar ciddi ve değerli bir sanat meydana getiremezler... Kâinatın bütün hâlinde görüşü demek olan metafizik olmaksızın sanat hayatın-

79. Okay, "Nurettin Topçu'nun Güzel Sanatlara ve Edebiyata Bakışı", s. 334.
80. Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 1998, s. 149.

> da dâhîler ve sanattan, fonksiyonu olan rûhumuzun selâmete kavuşması mefkûresi beklenmemelidir."[81]

Ona göre sanat, kültürün inşa edici unsurlarından biridir ve kültürün diğer yapısal unsurları ile kaçınılmaz bir etkileşim içerisindedir. Kültür millî olduğu için, sanat da bir yönüyle millîdir ve millî olmak durumundadır. Kültürün diğer unsurları gibi sanat da bir toplum olayıdır ve toplumsal değişmeye bağlı olarak değişir. Dolayısıyla da toplumların bütün zamanlara ait sabit bir sanat anlayışından bahsedilemez.[82]

Fransa'daki öğrenimi sırasında sanat tarihi sertifikası da alan Topçu, Türk ve Batı dünyasının sanatları arasında mukayeseler yapmıştır. Bazı alanlarda Türk sanatkârının milletini temsil etmediği düşüncesindedir. Sanatkâr taklitçi değil millî olmalıdır. 1950'li yıllarda İstanbul Teknik Üniversitesi'nde "Kültür ve Teknik" üzerine verdiği bir konferansta sanatın beşerî olmasıyla millî olması arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: "*Güzel sanatlar da kültürün bir kolunu teşkil ederler. Onlar da millîdir. Sanat, sanatkâr tarafından hür olarak arandığı için, yine sanat içindir, kendisinden başka bir gaye gütmemektedir.*"[83] Bu ifadeleriyle o, sanatın toplum için mi yoksa sanat için mi olduğu sorusunu cevaplandırmış olmaktadır. Sanat her şeyden önce sanat içindir. Ancak bir milletin ferdi olduğu için o eser kendiliğinden o toplumun bir tarafını aksettirir. Dolayısıyla da; sanatkârın ortaya koymuş olduğu eser millî olur. Kendi milletinin duyuşlarını, ızdıraplarını ve ideallerini yansıtmayan sanat eseri başarılı olamaz. Osmanlı'nın son dönemindeki Rönesans ve Reform hareketlerinin başarılı olamamasının sebebi millî kültürden ve tarihten uzak olmalarıdır, ithal karakteri taşımalarıdır. Batı kendi Romantizmini yaratırken biz ise onları taklit etmekle yetindik. Hâlbuki bütün sahalarda olduğu gibi, güzel sanatlarda da kendi millî kaynaklarımızdan hareket etmemiz gerekirdi.[84]

Topçu geleneksel Türk sanatında mevcut olmayan heykeli Fransa'da tanımıştır. Batı heykel sanatında özellikle Michelangelo'nun ismini eserlerinde sık sık tekrarlamaktadır. Heykelle ilgili şöyle söylemektedir:

> "Heykel insan vücûdunun, ihtiraslarının âleminde yaptığı hareketlerin bir anını tesbît eden sanattır. Milletimizin hayatında ihtiras sahası bulan hareketler harp hareketleri, dans hareketleri ve ibadet hareketleredir. Sanatkârlarımızın

---

81. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 50.
82. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 100; Çağan, "Nurettin Topçu Düşüncesinde Sanatın Toplumsal ve Felsefi Temelleri", s. 343.
83. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 17.
84. Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 102-103, 152-153; Beşir Ayvazoğlu, "Nurettin Topçu'nun Sanat Felsefesi", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1993, s. 113.

> bu üç sahada dehâlarına ilham kaynağı aramaları lâzımken bu milletin rûhuna yakınlaşan bu güne kadar görülmedi. Mermerde çizilecek vücut ve çehre ise muzdarip ve kavruk Anadolu çocuğunun çilekeş çehresi, hastalıklı vücûdu olacaktır. Sanat eserlerimizde böyle bir Türk'ün yüzünü hâlâ görmedik."[85]

Nurettin Topçu'nun yazılarında musiki de önemli bir yer tutmaktadır. Ancak bu daha ziyâde Batı musikisidir. Ona göre müziği sevmek, dinlemek ve onunla hemhâl olmak önemlidir. Çünkü müzik ruhu kirlerden temizleyen bir özelliğe sahiptir. Müzik ile temizlenmeyen ruh dünyanın ve maddenin bütün kirlerine bağlı kalıp bayağılaşır ve kirlenir, uçamaz. Müzik insana sonsuz ve mutlak varlığın sevgisini ve ona doğru yolculuğun istikametini, hatta mutlak ve sonsuz varlıkla bir olmanın imkânını verir. Bütün bunlardan dolayıdır ki, çocukların ve gençlerin eğitiminde musikiye önem verilmelidir. Genç ruhların yetiştirilmesinde ilk yapılması gereken şey, onların musiki ile sık sık ve sürekli olarak temas kurmalarını sağlamaktadır. Zira temizleyici olan musiki, kin ve zaaflarımızı ortadan kaldırır ve yerine sonsuz varlığın sevgisini yerleştirir.[86]

Nurettin Topçu, Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nin büyük amfisinde ilk defa Beethoven'in Beşinci Senfonisi'ni dinlediği zaman, büyük bir vecde kapılmıştır. Ayrıca halk musikisinden mayaları, klasik Türk musikisinden de Dede Efendi'nin eserlerini beğenirdi. Türk musikisinin, hüznü çok güzel ifade ettiği, fakat bunun dışındaki ruh hâllerini veremediği kanaatindeydi.[87]

Musikimizin nasıl olması gerektiğini *Ahlâk Nizâmı*'nda şu şekilde ifade etmektedir:

> "Söz sanatlarının en başında şüphesiz ki musiki bulunuyor. Bizim bu günkü musikimizin, rûhî hayatımızın bütün mıntıkalarında dolaşıcı bir kudret sahibi olmadığı da âşikârdır. O hâlde, hazır esvap alır gibi bir yerden, yine mahut Garp'ten musikiyi de alıvermeli, değil mi? Bir hamlede otomobille radyoyu aldık, ama musiki alınmıyor. Zira o, rûhun eliyle alınır ve onu ruh ancak kendi derinliklerinden alır. Eşyâ cinsinden, hâriçte bulunur, çarşıda satılır bir meta değildir. Şu hâlde Şark musikicileri kadar Garp musikisi taraftarları da gâfildir, mukallittir, ruhsuzluğa hayrandırlar. Şarklı, asırlık meskenetinin, irâdesizliğinin mukallidi, garpçı ise yabancı ruhların irâdesiz, şahsiyetsiz esiridir. Hakikat şudur ki, memleketin havasında bir felsefî sistem içinde yeni bir aşk, bir irâde doğacak. Nâmütenâhîye doğru atılan bu irâde hamlesi, nâmütenâhîlikle elele verdiği temas noktasında o nâmütenâhîye seslenecek, onu selâmlayacak: İşte bu musikimizin sesi olacaktır.

85. Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, s. 89.
86. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 128-129.
87. Okay, "Nurettin Topçu'nun Güzel Sanatlara ve Edebiyata Bakışı", s. 338.

> Bu ses, dâhîden çıkar. Onun hesaplarını yapmaya bizler mezun değiliz. Onun çeşnisini bilen, onu yapandan başkası olamaz. İrâdemiz yok, dâhîler çıkaramıyoruz ve bunun için de musikimiz, kendi duygularının konusu pek mâhirâne ve derûnî seslerle işlendiği devirlerde bile, bizi nâmütenâhînin yolculuğuna çıkaracak iktidara aslâ sahip olmamıştır. Ona nâmütenâhînin irâdesi konulamamıştır. Musikimizin bugünkü durumu ise, örneği her şeyden önce yollarımızda görülen zevkimizin pek düşük hizâsından elbette ileri gidemezdi. Yarın dehâsını musikiye katacak olan sanatkârlarımız, acaba Şark'ın tekniğini mi, yoksa Garp'ın musiki tekniğini mi kabul edecektir? Bunu elbette kendisi bilir. Dehâ, ruh dünyasının zenginliğinden doymayacağına göre, zannımızca her ikisinden unsurlar alacaktır. Yama yapmadan her ikisini, yeni birlik içinde kaynaştıracaktır."[88]

Topçu'nun, edebiyat sahasında hem Batı hem de Doğu'dan beğendiği yazar ve şairler vardır. İslâm dünyasından Yunus Emre ile haklarında eser yazmış olduğu Mevlânâ ve Mehmet Akif'i baş tacı etmiştir. Kelime oyunlarına ve kuyumcu işlerine dalan şiiri beğenmediği için Dîvân Edebiyatı konusunda, aynen Mehmet Akif gibi, olumlu düşünmemektedir. Dîvân Edebiyatını değerlendirirken Fuzuli'yi hâriç tutar.[89] Sanatta maddî hazların ifade edilmesini kabul etmeyen Topçu, dünya görüşünü tasvip etmemesine rağmen Nedim'i bir şair olarak beğeniyordu. Abdülhak Hâmid ve Yahya Kemal'in bazı eserlerinin de iyi olduğu kanaatindeydi. Hikâye ve roman dalında ise, Peyami Safa, Ömer Seyfettin ve Sait Faik'in bazı eserlerini beğenmekteydi.

Batı edebiyatında ise, Jean Jacque Rousseau, Victor Hugo, Balzac, Dostoyevski, Goethe, Edgar Allan Poe ve Alfred gibi yazarları beğenir, hatta okumaktan zevk duyardı.[90]

Topçu, Mehmet Âkif ve Hüseyin Avni'de bulduğu yaşayan isyan ahlâkçısı ve hareket adamı modelini Blondel, Bergson ve Massignon'un felsefî görüşlerinden yardım aldıktan sonra felsefî bir senteze kavuşturmuştur.

KAYNAKÇA

Ayvazoğlu, Beşir, "Nurettin Topçu'nun Sanat Felsefesi", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1993, ss. 106-116.

88. Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, s. 86-87.
89. Divan edebiyatı hakkındaki görüşleri için bkz. Topçu, Yarınki Türkiye, s. 101-103; Ayvazoğlu, "Nurettin Topçu'nun Sanat Felsefesi", s. 110-111; Hüseyin Su, "Yarınki Türkiye'nin Öyküleri", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, s. 350-351.
90. Okay, "Nurettin Topçu'nun Güzel Sanatlara ve Edebiyata Bakışı", s. 339.

Birinci, Ali, "Nurettin Topçu'nun Sohbetlerinden Hatırada Kalanlar", *Hece*, Ocak 2006, y. 10, sy. 109, ss. 433-445.

Çağan, Kenan,"Nurettin Topçu Düşüncesinde Sanatın Toplumsal ve Felsefî Temelleri", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 341-348.

Doğan, Mehmet, "Nureddin Topçu ve Mehmed Âkif: İki Şahsiyet, Tek Karakter", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 215-219.

———, "Nurettin Topçu'nun "Hareket"i", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 360-365.

Erverdi, Ezel, "Hocasız Hareket", *Hareket*, sy. 112 (Ocak-Şubat--Mart 1976), ss. 4-5.

Günaydın, Yusuf Turan, "Bağlanma: Abdülaziz Bekkine ve Nurettin Topçu İlişkisi", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 92-97.

Halman, Talat Sait, "Gerçek Öğretmen, *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 385-386.

Işık, Emin, "Nurettin Hoca ve Din Adamları", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, İstanbul, Dergâh Yayınları 1992, ss. 173-176.

Kaplan, Mehmet, "Çağdaş Bir Mistik: Nurettin Topçu", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss. 138-140.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Pınar Yayınları, İstanbul 1994.

Kara, Mustafa, "Nurettin Topçu'nun Tasavvufî Düşüncesi", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss. 22-54.

———, "Nurettin Topçu'nun İdealindeki 'Din Adamı'", *Fikir ve San'atta Hareket Dergisi*, sy. 112 (Ocak-Şubat-Mart 1976).

Karaman, Hüseyin, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2000.

———, *Nurettin Topçu*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010.

Konukman, Ercüment, "Nurettin Topçu Hocamızın Ardından", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss. 162-167.

Kök, Mustafa, *Nureddin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995.

Kutlu, Mustafa, "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", *Hareket Dergisi*, sy. 112 (Ocak-Şubat-Mart 1976), ss. 110-120.

———, "Suya Hasret", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 7-14.

Mollaer, Fırat, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

Okay, Orhan, "Nurettin Topçu'nun Güzel Sanatlara ve Ebebiyata Bakışı", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 333-340.

Su, Hüseyin, "Yarınki Türkiye'nin Öyküleri", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 349-356.

Şehsuvaroğlu, Lütfü, *Nurettin Topçu*, Alternatif Yayınları, Ankara 2002.

Topaloğlu, Bekir, "Gönlümün Dilinden", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss. 143-146.

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

———, "İslâm Ahlâkı", *Hareket Dergisi*, sy. 15 (Mart 1967), ss. 16-17.

———, "İslâm'ın Yolu", *Hareket Dergisi*, sy. 39 (Mart 1969), ss. 11-12.

———, "Müslümanlık", *Fikir ve San'atta Hareket Dergisi*, sy. 34 (Ekim 1968), ss. 7-9.

———, *Ahlâk Nizâmı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.

———, *İrâdenin Dâvâsı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

———, *İslâm ve İnsan / Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

———, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.

———, *Türkiye'nin Maârif Dâvâsı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.

———, *Mehmet Âkif*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

———, "İslâm Ahlâkının Esasları", *Hareket Dergisi*, sy. 36, Aralık 1968.

———, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", *Hareket Dergisi*, sy. 108, Aralık 1974.

———, *İsyan Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

Tüzeer, Mehmet Sırrı, "Nurettin Topçu", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss. 177-182.

Yülek, Ertan, "Bir İdeal Adamı, Bir Derviş, Bir Kâhin: Nurettin Topçu", *Hece*, y. 10, sy. 109, Ocak 2006, ss. 458-459.

ALİ ŞERÎATÎ: AYDIN, ENTELEKTÜEL VE AKTİVİST

Şamil Öçal*

GİRİŞ:
KISA HAYATIN UZUN ÖYKÜSÜ

Bazı insanlar vardır ki, düşünceleri ile yaşamış oldukları hayat birbirinden oldukça farklıdır. Aslında resmî belgeler dışında böyle insanların hayatı bize zaten büyük oranda kapalıdır. Bu sebeple çok uzun bir hayat yaşamış olsalar da aslında hayatlarını kısadır. Çünkü tekdüze bir hayatları vardır ve hayatlarında çok fazla bir hareketlilik yoktur. Ali Şerîatî'nin hayatı ile düşünceleri arasında büyük paralellik vardır. Kısa süren hayatının oldukça uzun bir öyküsü vardır. Ali Şerîatî'nin düşüncelerini hayatından ayırmak oldukça zordur.

Ali Şerîatî, 24 Kasım 1933 yılında İran'da, Horasan'da Sebzivar'a yakın Kahak Köyünde, dindarlığı, ilmi ve aynı zamanda toplumsal meselelerle ilgisi ile bilinen bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Şerîatî, öğretmen Muhammed Takî ve ev hanımı Zehra çiftinin ilk çocuklarıydı. Şerîatî'deki "şiddet, tahammül ve şefkatle karışık olan esrarlı hassasiyetin annesinden; bilimsel ve mantıkî düşünme yöntemini de babasından aldığı söylenir. İlk öğrenimini Mezinan'da tamamladı. Liseyi Meşhed'teki Firdevsî Lisesi'nde tamamladı. Ali, yoksulluk içinde geçen bir çocukluk dönemi yaşadı.[1] Belki de bu sebeple, genellikle dolaşır, arkadaşlarının oyunlarına katılmazdı. Ali Şerîatî'nin bu dönemdeyken

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1. Rahnemâ Ali, Ali Şerîatî, *Bir İslâmî Ütopyacının Siyasi Biyoğrafisi*, çev. Zehra Savan, Kapı Yayınları, İstanbul 2006, 50.

parlak bir öğrencilik dönemi yaşadığı söylenemez. Derslere karşı ilgisiz, ancak okumayı seviyordu. Ali'yi okumaya sevk eden sebeplerden birisi de, babasının zengin kütüphanesiydi. Ali Şerîatî, 1950 yılında oldukça zor olan bir sınavı vererek babasının da isteğiyle yatılı öğretmen okuluna girdi. Şerîatî'nin siyasete ve toplumsal olaylara ilgisinin bu dönemde başladığı görülmektedir. Bu okulu 1952 yılında bitirdikten sonra öğretmen olarak göreve başladı; 1955 yılında yeni kurulan Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Üniversiteye başladığında, daha önce Ebû Zer çevirisi ve siyasî – toplumsal ve entelektüel faaliyetlerinden dolayı zaten belli bir dereceye kadar tanınıyordu.

Ali Şerîatî'nin kendine özgü düşüncelerinin oluştuğu dönemler, 1960 yılından 1964 yılına kadar kaldığı Fransa'da, öğrenci olarak bulunduğu yıllardır. Paris yıllarını o, "hayatının en muhteşem ve unutulmaz yılları" olarak tasvir eder. Burada iken Safiyeddin Belhî'nin kaleme aldığı *"Fezâilü'l-Belh"* adlı eseri doktora tezi olarak hazırlar. Gilbert Lazard'ın danışmanlığında hazırlamış olduğu tezi, 113 sayfalık tercüme ve 115 sayfalık da tenkidli Farsça metinden oluşuyordu.[1] Fransa'da yaşadığı yıllarda, bir yandan solcu-marksist hareketler, anti-kolonyalist ve anti-emperyalist hareketler, eksistansiyalist felsefe ve Cezayir kurtuluş mücadelesiyle, diğer yandan da Louis Massignon'un İslâm tasavvufu ile ilgili çalışmalarıyla ilgilendiğini görüyoruz. Louis Massignon dışında bu dönemde onun ilgisini çeken belli başlı düşünürler şunlardır: Ouzagan, Che Guevera, Jean Paul Sartre, Frantz Fanon, Raymond Aron, Roger Garaudy, Georges Politzer ve Georges Gurvitch.[2] Ali Şerîatî'nin, çoğu, konuşmalardan oluşan eserlerinde, tüm bu düşüncelerle Şîî İslâm anlayışının bir sentezini sergilediğini söyleyebiliriz. Ali Şerîatî entelektüel hayatı boyunca hiçbir zaman akademik bir kaygı taşımadı. O hem İslâm düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde devrime giden, insanı özgürleştiren yolda işlev görecek özler aramakla meşguldü.

Ali Şerîatî, İran'a döndükten sonra Şah Rejimi aleyhinde faaliyetleri dolayısıyla tutuklandı. 1966 yılında Meşhed Üniversitesi'nde Öğretim Üyesi olarak işe başladı. Buradaki dersleri öğrenciler tarafından ilgi ile izlenmeye başlandı. Bu öğrenciler arasında toplumun yüksek kesimine mensup kimselerin de bulunması Şahlık Rejimi'nin dikkatini çekiyordu. Şerîatî'nin konuşmaları, genç kuşağın geleneksel ya da Batılı bakış açılarından birine mahkûm olmadıklarını telkin ediyor ve onların zihninde yeni umutların doğmasına yol açıyordu. Özellikle de bazılarının "dönemin modern camisi" olarak betimlediği[3] Hüsey-

1. Rehnemâ, *Ali Şerîatî*, 164.
2. Asaf Bayat, "Shariati And Marx, A Critique of Islâmîc Critique of Marxsizm", *Alif*, 10 (1990), 20, (19 vd).
3. Bayat, *a.g.m.* 26.

niyye-i İrşâd'da yapmış olduğu konuşmalarda insanın özgürleşmesi için sürekli devrimci kalması gerektiğini vurguluyordu. Bu bağlamda "dine karşı din" söylemiyle iki farklı din anlayışını karşı karşıya getirdi. Şerîatî, İslâm tarihini yorumlarken, gerici unsurlar ile özgürleştirici ya da devrimci unsurlar arasında bir ayrım yaptı. Örneklerini daha çok İslâm'ın ilk dönemlerinden seçmeye özen gösterdi. Çünkü bu dönemlere dair oluşturulacak bir söylem hem daha iyi anlaşılıyor ve muhalefet edilmeden kabul ediliyordu, hem de daha heyecan verici ve kolektif bilinçte daha fazla iz bırakıyordu. O, tarihi aslında gerici güçlerle ilerici güçlerin, mazlumlarla zalimlerin mücadele alanı olarak gördüğü için, Firdevsî ve İbn-i Sînâ'yı bile devrim ve özgürlük karşıtı ya da feodaliteninin temsilcileri olarak kabul ediyordu. Şerîatî, tarihte her zaman haksızlıklara karşı mücadele vermiş ve insanın özgürlüğüne ve onuruna vurgu yapan örnekleri öne çıkarmıştı; bu bakımdan sadece geleneğe değil, moderniteye de eleştirel gözle bakabilen yegâne düşünürlerden biridir. Onun moderniteyi, insanı kendisine ve dünyaya yabancılaştırması dolayısıyla kıyasıya eleştirdiğini görüyoruz. Şerîatî oldukça geniş bir kitle üzerinde etkili olmaya başlayınca tutuklandı. Ancak Şah Rejimi çeşitli iç ve dış tepkilerden ve bu tepkilerin toplumsal bir harekete dönüşmesinden korktuğu için, bazı şartlarla Şerîatî serbest bırakıldı. Şerîatî bu esnada, sanki kendisini bekleyen daha büyük tehlikeyi sezmişti. Şerîatî'yi yurt dışına çıkmaya zorlayan da bu şartlar ve kendisinde oluşan bu sezgiydi. O, kendisine getirilen konuşmama yasağına ve çevresinden soyutlanmasına dayanamayarak ülkeyi terk etmeye karar verdi. Çok geçmeden de 1977 yılının Haziran ayında kalmış olduğu evde ölü bulundu. Ölümüyle ilgili tüm şüpheler Şah'ın gizli haber alma örgütü olan Savak üzerinde yoğunlaştı.

Ali Şerîatî, Batılı olmayan ancak Batı'dan etkilenen modern eleştirel bir İslâmcı olarak tanımlanabilir. Buna rağmen Ali Şerîatî'nin, geliştirmiş olduğu güçlü devrimci eleştirel söylemin ötesinde, kendi içerisinde tutarlı bir sistem geliştirdiğini söylemek zordur. Halkların özgürlüğünü savunmasına rağmen zaman zaman demokratik anlayışı da eleştiriler yöneltebiliyor ve şartlar olgunlaşıncaya kadar siyasette Şîa teorisiyle uyuşan ve semavî bir desteğe sahip insan-ı kâmilin önderliğine ihtiyaç olduğuna vurgu yapıyordu.

Birçok kimse Ali Şerîatî, İmam Humeyni önderliğinde gerçekleştirilen İran İslâm Devrimi'nin ideologu ya da mimarı olarak kabul eder. Ali Şerîatî'nin düşüncelerinin tümü göz önünde tutulduğunda bugünkü İran'ın yönetim ve din anlayışını tamamen onaylamayacağı aşikâr olsa da, onun İran halkında bir devrim ruhu oluşmasında önemli katkıları vardır. Bu yüzden onun devrimin ideologu olarak görülmesi yanlış bir tespit değildir. Ne var ki; İran İslâm Devrimi'nin, geleneksel din adamları, hatta solcu aydınlar gibi Ali Şerîatî dışında dayanmış olduğu başka dinamikler de vardır. Şerîatî o günlerde, İslâm'ın dünya görüşünü modern bilimden ödünç almış olduğu kavramlarla yeniden ifa-

de etti. Bu İranlı din adamlarının üstesinden gelemediği bir şeydi. Ali Şerîatî özellikle yeni nesle Müslümanlıklarını ifade edebilecekleri modern bir üslûp kazandırmıştı. Şerîatî bu dönemde özellikle de İranlı Müslüman gençliğin en önemli kahramanı idi.

ALİ ŞERÎATÎ'Yİ DOĞRU OKUMAK

Ali Şerîatî'nin eserlerinden çoğunun, konuşmalarından derlendiğini biliyoruz. Bu yüzden bir sıralama, ancak genel anlamda mümkün ve anlamlı olabilir. Konuşmasının dinleyiciler üzerindeki etkisi, konferanslarına olan talebi artırmış, bu sebeple içindeki yazma arzusunu tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Bunun yanında, konuşmalarında bile yazı dilini aratmayacak güzellikte orijinal üslûbunun varlığına şahit oluyoruz. O, kelimeleri ve sözleri hayatta en önemli sığınağı saymıştır. Hem Savak'tan hem de geleneksel din anlayışına sahip olan mollalardan gördüğü baskı sonucunda, bazen kapalı, örtük bir üslûp kullanmış, hatta kendi hayalinin icad ettiği Chandel gibi yazarların eserlerine atıfta bulunmuştur. Bazen de duygu ve düşüncelerini yazdığı şiirlerle dile getirmiştir.

Gerçekte Ali Şerîatî'nin daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak düşünsel yönelimlerinin, daha gençlik dönemlerinde şekillenmeye başladığını söyleyebiliriz. 1952 yılında Öğretmen Lisesi son sınıf öğrencisi iken Cevâd es-Sahhâr'ın *Ebû Zer* adlı kitabını, tercüme etmesi bunu göstermektedir. Bildiğimiz kadarıyla söz konusu tercüme, aynı zamanda, Şerîatî'nin ilk eseridir. Öğretmenlik yaptığı ilk yıllarda yazdığı ve Kapitalizmin ve Marksizmin aşırılıkları ile İslâmî dünya görüşünü karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı *"Mekteb-i Vüstâ"*, onun kendi kaleme aldığı ilk te'lif eser konumundadır. 1956 yılında yazdığı *Dinî Ahlâkî Eğitim,* ilkokullarda ders kitabı olarak okutulmak için yazılmıştır. Şerîatî, 1962 yılında Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı eserini makaleler hâlinde Farsçaya çevirdi.

Bundan sonra Ali Şerîatî'nin eserlerindeki temel yönelim hemen hemen değişmedi: Gelenekselci, statükocu, donuk din anlayışı, insanları köle yapan ve sömürgeleştiren modern Batı düşüncesinin eleştirisi ve Müslüman İran halkı için öze dönüş çağrısı. Başta da söylediğim gibi, bu kitaplar arasında herhangi bir sıralama yapmak çok fazla anlamlı değildir. Ali Şerîatî, üniversitede verdiği derslerde daha çok Batı düşüncesini; Hüseyniyye-i İrşâd'da yapmış olduğu konuşmalarında geleneksel din anlayışını ve İran dindarlığı üzerindeki molla tahakkümünü eleştirmiştir. Konuşmalarından derlenen eserlerinin önemli bir kısmını gözden geçirmiş ve dipnotlar eklemiş olsa bile, bunları, üzerinde düşünülerek yazılmış "te'lif" eser olarak kabul edemeyiz. Eserlerinin etkileyici dili, konuşma olmalarından kaynaklanır. Bu sebeple, Şerîatî'nin bu kitapları, felsefî

düşünsel sistemler oluşturmak üzere yazılmış eserler olarak değil, birer uyarı fişeği ve imdat çığlığı gibi okunmalıdırlar.

Ali Şerîatî'nin eserlerinin Türkçe tercümesi ile ilgili de bazı hususlara burada değinmekte fayda olduğunu düşünüyorum. Ali Şerîatî, 1980'li yıllar ile 90'lı yılların başında Türkiye'de Müslüman gençlik üzerinde çeviri eserleri aracılığıyla etkili olmuş bir isimdir. Ancak maalesef onun bu dönemde tercüme edilen eserlerinin, en azından çoğunluğunun çok fazla özenle yapılmış tercümeler olduğunu söylemek zordur. Tercümenin doğasından kaynaklanan bazı durumlar bir kenara bırakılacak olursa, çoğu tercümelerde, onun orijinal metinlerinden çok fazla serbest davranılarak içerik tercümesi yapılmıştır. Hatta bazen mütercim, Ali Şerîatî'nin ifadelerini Türk okurunda daha fazla heyecan uyandırmak için özellikle sertleştirme çabasına girmiştir. Maalesef sistemli bir tercüme eleştiri geleneğimiz olmadığı için bu tercümelerde yapılan yanlışları ortaya koyarak tashih edebilmek de mümkün olmamaktadır. Ancak Ali Şerîatî, yine de bu bakımdan şanslı sayılır. Fecr Yayınevi, onun eserlerinin tamamını yeniden gözden geçirip belli bir ciddiyetle tercüme etme gibi zor bir işi üstlenmiş ve eserlerinin hepsini yayınlama başarısını gösterebilmiştir. Böylece onun eserlerinin yeni baskılarının, çok daha titiz bir tercüme ve tashihle okuyucu karşısına çıktığını söyleyebiliriz. Buna rağmen bu eserlerin içeriği, düzen ve tertibi ile ilgili her bir eser için ayrı açıklayıcı bilgi verilmemesi hâlâ bir eksiklik olarak durmaktadır.

Bazıları Ali Şerîatî'nin eserlerinde kullanmış olduğu dil ile ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunur: Ali Şerîatî'nin eserlerinin İran halkı üzerinde uyandırmış olduğu etki, bu eserlerdeki düşünce derinliğinden ya da içermiş olduğu sistematik düşünceden ziyâde konuşma tarzından ve üslûbundan kaynaklanmaktadır. Bu değerlendirme, açıkçası Ali Şerîatî'yi sığlıkla, basitlikle ya da demagoglukla suçlayıcı unsurlar içermektedir. Ne var ki, Abdulkerim Süruş, haklı olarak, üslûbunun, Şerîatî'nin düşüncelerinin derinliğine ve önemine halel getirmeyeceğini, bilakis, bunun ancak ondaki estetik kaygıya ve güzellik sevgisine bağlanabileceğini söyler. Şerîatî'yi okuyan herkes, hem eleştirel düşüncenin hem de estetik kaygıların izlerini birlikte görür ve bunun tadına varır.

Türk okuyucusu Ali Şerîatî ile birlikte devrim ve aydın kavramı gibi, pek alışık olmadığı kavramların olumlu ve iman etme ile birlikte kullanılabilen diriltici anlamlarını da öğrendi. Çünkü Ali Şerîatî, Türk okuyucusunun bir müddettir tanışık olduğu bir Batı eleştirisiyle birlikte Doğu eleştirisi de yapıyor, ancak Batı gibi Doğu'nun da bütünüyle olumlanmasına karşı çıkıyordu. Aslında ona göre Doğu ve Batı eleştirisi aslında birbirini tamamlayan bütündür. [4]

---

4. Ümit Aktaş, Ali Şerîatî, "Kapitalizm ve Marksizm", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şerîatî (Ali Şeriasti Sempozyumu*, 17-18 Kasım 2012-İstanbul, Ed. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2013, 172.

ÇAĞDAŞ BATI İDEOLOJİLERİ

Ali Şerîatî'nin geleneksel İslâm anlayışından farklı bir İslâm anlayışına sahip olduğu açıktır. O, mollaların sahip olduğu din anlayışının hem çağımızın sorunlarına çözüm bulmada hem de İslâm'ın temel ilkelerini savunmada yetersiz kaldığına inanıyordu.

Onun bu konudaki düşüncelerinin ilk tohumlarının ve siyasî bilincinin babası Muhammed Taki Şerîatî ve arkadaşlarının sohbet toplantıları düzenlediği İslâmî Hakikatleri Yayma Merkezi'nde oluşmaya başladığı söylenebilir. Bu merkez kurulduğunda, Ali Şerîatî on bir yaşındaydı. On beşine girdiğinde ise İslâm'ın siyasî, sosyal ve ekonomik boyutunu ve çağın meseleleriyle olan ilgisini ön plana çıkaran önemli dini bir kuruma dönüşmüştü. Ali Şerîatî sıklıkla buraya giderek konuşmaları dinliyor ve sonrada kendi yaşıtlarıyla İslâmî meseleleri tartışmayı geç vakitlere kadar sürdürüyorlardı. Ali Şerîatî'nin, asıl konuşmacıların gelmediği zamanlarda konuşma yaptığı da oluyordu. "Burası bir yandan adalet, ahlâk ve özgürleşme teolojisi öğretirken, öte yandan da hem siyâsî ve dini irtica ile hem de Allah'tan başka herhangi bir şeye körü körüne itaatle mücadele hedeflerini gerçekleştirmek için modernist dini söylem kullanan bir okuldu."[5]

Ali Şerîatî, İran gençliğini Marksizmin ve diğer Batı düşüncelerinin etkisinden kurtararak yeniden İslâm'la tanıştırmak istiyordu. Ancak o, gençliği İslâmî öğretilerle tanıştırırken geleneksel metodlar kullanmaktan ziyâde, özellikle sosyal bilimlerdeki modern metodlardan yararlanmaktaydı. Bu bakımdan, Ali Şerîatî, en azından, Fazlurrahman'ın da dile getirdiği gibi, İslâmî öğretiyi modernize etmek isteyen Müslüman bir aydın olarak kabul edilebilirse de geçen yüzyılın son çeyreğinden bu yana itham edici bir anlam kazanmış olan "modernist" olduğunu söylemek çok kolay değildir. Çünkü Ali Şerîatî, Batı'dan etkilenmiş olmasına rağmen Batı'yı, Batı sömürgeciliğini, hatta Modernizmin kendisini en sert ifadelerle eleştirmektedir.

Fazlurrahman, Ali Şerîatî'nin "öze dönüş" hareketini *İslâm ve Çağdaşlık* adlı eserinde, İmam Gazalî (ö. 1111) tarafından başlatılan "İslâm'ı çağdaşlaştırma" çabalarının devamı olarak görür. Ancak Fazlurrahmana göre, Ali Şerîatî'nin modernleştirici hareketi Gazalî'ninkinden farklıdır ve iki teşebbüsün hedefi aslında Müslüman toplumun yeni yollarla eğitilmesi, İslâmî öğretinin farklı metodlarla halka benimsetilmesidir. Fakat Ali Şerîatî tarafından temsil edilen ikinci teşebbüs, İslâm düşüncesini tepetaklak eden müesses-geleneksel İslâmî öğretiye karşı bir meydan okuma niteliği taşımaktadır.[6] Ali Rehnma ise onun İslâm

5. Rehnemâ, *Ali Şerîatî*, 70.
6. Fazlurrahman, *İslâm And Modernity*, Chicago 1982, 109.

ve Modernizm arasında bir uzlaşma arayışı içerisinde olduğunu savunmaktadır.[7] Ali Şerîatî, aslında bütün yönleriyle çağdaş eleştirel bir İslâmcı olarak nitelendirilebilir. Her üç özellik de, onda bir arada, ayrılmaz bir bütün konumundadır. Müslüman bir düşünür olarak Ali Şerîatî, İslâm'ı insanın kendi benliğini keşfetmesinin ve sosyal kurtuluşun kaynağı olarak görmektedir. Ali Şerîatî diğer yandan, *Makinizm* ve *insânîyabancılaşma* gibi modern problemleri de ele almaktadır. "*Dine karşı din*" "*istihmâr*" (kültürsüzleştirme) "*asimilasyon*" gibi kavramları kullanarak hem geleneğin hem de Modernizmin eleştirisini yapıyordu. Alternatif olarak da, eşitlik, özgürlük ve Mistisizmin sentezinden oluşan yapıcı *irfân* anlayışını öneriyordu. İşte onun İslâmî düşüncenin yenilenmesi (*ihyâ*) konusunda getirmiş olduğu en önemli yenilik budur. Bir taraftan geleneği ve Modernizmi, modern eleştirel metodun kendisine temin ettiği imkânlarla acımasızca eleştirirken diğer yandan da geleneğin ve Modernizmin bir sentezini yapmaya çalışması bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Tabiî Ali Şerîatî'nin gelenek ve modernite anlayışı Batılı entelektüellerinkinden farklıydı. Doğulu bir aydın olarak hem Modernizmle hem de gelenekle Batılılarınkinden farklı bir tecrübe yaşamış olan Şerîatî, geleneğin ve Modernizmin entelektüel kurumsal ve miras boyutları arasında kesin bir ayrım yapıyordu. İşte bu ayrım, onu gelenekten söz ederken, "dine karşı din" "kurtarıcı uyanıklık" gibi ifadeleri kullanmasına yol açar. Diğer yandan Şerîatî Modernizmden bahsederken onu "Makinizm" "modern Hümanizm" ve "asimilasyon" gibi kavramlarla eleştirmekteydi. Modernizasyondan bahsederken ise "sivillik" tabirini kullanmaktaydı.

"Hakikat"a göndermede bulunarak, modern bilinci bütünüyle reddetmek yerine, Ali Şerîatî'nin ona daha sempatik bulunabilecek ifadelerle göndermede bulunduğunu görüyoruz. Varoluşçuluk, bilimselcilik, Sosyalizm, Marksizm ve diğer Batılı bakış açıları Ali Şerîatî'nin zihninde ve ruhunda kendiliğinden olumsuzluk ifade eden terimler değildi. O, bu akımları anlamaya ve bunlardan bir şeyler öğrenmeye gayret eden bir düşünür portresi çizmektedir. Gerçekte o, bu gibi akımların, müesses normlara, hakikatlere, mitlere ve zihniyetlere meydan okuma gereksinimi ile ilgili görüşlerini paylaşır. Buna rağmen Ali Şerîatî, bu gibi modern bakış açılarını tevhide açılan bir kapıya sahip olmadıkları için suçlar ve eleştirir[8]; yetersizlikleri dolayısıyla Modernizmi eleştirirken onun entelektüel ve objektif yönlerini göz önünde bulundurmayı ihmâl etmez. Şerîatî, modern Hümanizmin temel öncüllerini, bunların entelektüel kökenlerini Yunan mitolojisi ile özdeşleştirmek sûretiyle ele alır. Yunan mitolojisinin, insanın tarihî bir tecrübe olarak insan dışı güçlerle karşılaşmasından kaynaklandığına

7. Rahnemâ, *An İslâmîc Utopian*, (1998) ix.
8. Ali Şerîatî, *Tüm Eserleri 20 İnsan bidûn-i Hûd*, Galâm, Tehran 1981, 23

inanmaktadır. Bu güçlere tanrısal nitelikler atfedildiği için, insanın köleliği insan karşıtı tanrıların bir işi olarak algılanmıştır.

> "İnsanlarla tanrılar arasındaki bu düşmanlık bağı Yunan mitolojisine göre doğal ve mantıklı idi; hatta belli bakış açısından uygun ve ilerici sayılırdı. Çünkü bu mitlerde tanrılar arkhetiplerden ibarettir ve doğal güçleri ifade ederler. İnsanlarla tanrılar arasındaki savaş gerçekte insan hayatı, irâdesi ve kaderi üzerinde hükümranlık kurmak isteyen fiziksel güçlere karşı insanın savaşıdır."[9]

İnsanın durumu ile ilgili bu mitolojik tutum, Ali Şerîatî'ye göre, insanın kendisinin estetik ve ahlâkî yargılara temel teşkîl ettiği antropomorfik bir evren anlayışının oluşmasına yol açtı:

> "Yunan Hümanizmi, tanrıları reddetmek ve onların koyduğu ilkeleri tanımamak ve tanrı ile insan arasındaki bağları koparmak sûretiyle, insanı doğrunun ve yanlışın mihenk taşı yapmak ve insan biçimini güzelliğin ölçütü kılmak, insan gücünü ve zevkini artıran hayatın bileşenlerine önem atfetmek için antropomorfik bir evren anlayışına ulaşmak için gayret sarfetti."[10]

Şerîatî'ye göre, Diderot, Feurbach, Voltaire ve Marks gibi büyük hümanistler, özünde zorba olan ve insan karşıtı olan Yunan tanrılarını, farklı geleneklerde Ahuramazda, Rama, Tao, Messiah ve Allah gibi farklı adlar alan ve özünde manevî olan Tanrı kavramıyla özdeşleştirdiler. Komünist toplumlar da dâhil olmak üzere bütün Batı toplumlarında insan, en yüce değer olarak kabul edilir. Batı'nın bütün hümanist felsefeleri insanın kendisinde onun ahlâkî değerlerini belirleyen ve Tanrı yerine konulan bir ahlâkî bilincin varlığını kabul ettikleri için aslında ateist bir anlayışa sahiptirler.

Ali Şerîatî'nin Batı düşüncesine ait terminolojileri kullanmış olması bazılarının sandığı gibi onu Marksist ya da Modernist yapmaz.[11] Aslında onun yapmaya çalıştığı şey, tarihî, Marksistler gibi okuduğumuzda onların beklediği anlamın çıkarılamayacağını ortaya koymaktır. Çünkü Marksistlerin zannettikle-

---

9. Ali Şerîatî, Marxism and other Western Fallacies. Trans. by R. Campbell, Mizan Press, Berkeley 1982, 18.
10. Şerîatî, Marxism and other Western Fallacies, 16.
11. İranlı tarihçi İbramian'a göre Ali Şerîatî'nin Hüseyiney-i İrşâd'ta konuşma yapmasının yasaklanmasında aslında muhafazakâr molların da rolü oldu. Çünkü onlara göre, Ali Şerîatî'nin burada yapmış olduğu konuşmalar, İslâmî bir içerikten yoksundu ve daha çok gençlere Marksizmi cazip gösteriyordu. Bkz. Bayat, "Shariati And Marx, 21.

ri gibi güç kazanmayı belirleyen, özel mülkiyet değildir; özel mülkiyet, kazanmayı belirleyen güç olmuştur. [12]

Ali Şerîatî, modern dönem ideolojilerinin teorik olarak insanı özgürleştirmeye yönelik düşünceler içermesine rağmen, pratikte bunun tam tersi bir durumun ortaya çıktığını söyler. Marksizm aslında, insanlığı Kapitalizmin insaniyetsizliğinden, gaddarlığından kurtarmak niyetiyle ortaya çıkmasına rağmen, gerçekte insana karşı Kapitalizmin davranışlarından pek farklı olmayan davranışlar sergilemiştir. Dünyevî zenginlik, Materyalizm ve tüketim Marksizmin de temel davranış biçimi hâline gelmiştir. Aynı şekilde insanı, aklın, bilimin ve ruhun özgürleşmesi anlamına gelen Rönesans ruhu daha sonra bencillik, fırsatçılık ve tüketicilik ile nitelenen ve imanın, aşkın, ülkülerin, insanın ve varlığın dikkat çekmediği Kapitalizme, bilimciliğe ve Liberalizme dönüşmüştür.

Böyle bir dünya görüşünün formüle edilmesine katkıda bulunan bir diğer tarihî sebep de Orta Çağlar'ın Katolisizmidir.

> *"(Katolisizm, kendi başına ayrı bir din sayılan) Hıristiyanlığı insanlığa muhâlif olarak gösterdi: Eski Yunan ve Roma'da yer ve gök arasındaki tezâdı o da savundu ve Orijinal günah ve insanın cennetten kovuluşuna Yunan-vârî yorumlar getirmek sûretiyle, Tanrı'nın öfkesine dûçâr olduğu gerekçesiyle insanı aciz bir varlık durumuna sokarak mahkûm etti ve onun lânetli bir obje ve zavallı bir günahkâr olduğunu ilan etti."*[13]

İşte böyle bir entelektüel mirası devralan erken dönem Avrupa düşünürleri seküler Hümanizme yöneldiler. Batı kökenli, Marksizm, Eksistansiyalizm, Liberalizm gibi, bütün ideolojilerin temelinde ona göre, burada tasvîr edilen Hümanizm anlayışı vardır. Ancak bu hümanist bakış açısı materyalist bakış açısıdır. Bu şekilde modern hümanistler vahim bir hataya düştüler. Bu hata, Şerîatî'ye göre, seküler Hümanizmin görüşlerini orijinal insan dinine karşı değil de, tarihî insan dinine karşı bir muhalefet içerisinde oluşturmuş olmasıdır. Modern hümanistler, antik Yunanın mitik dünyasını İbrâhimî geleneğin orijinal dünyası ile aynı saydılar. Hâlbuki insan ve tanrılar arasındaki ilişkinin insanın esaretini ve acı çekmesini gerektiren Grek mitolojisinden farklı olarak İbrâhimî tevhid anlayışında insan ile aşkın güç arasındaki ilişki dinamik bir aşk ve kurtu-

---

12. Ali Şerîatî, *İslâm ve Sınıfsal Yapı*, Fecr Y., s. 116, aktaran: Aktaş, "Ali Şerîatî, Kapitalizm ve Marksizm", 175. Hamit Algar'a göre Ali Şerîatî'nin Marksizm eleştirilerini içeren kitabındaki ifadeler şüphelidir. Onun şartlı olarak salıverildiği yıllarda Keyhan Gazetesi'nde kendisinin onayı olmadan yayınlanmış Marksizm eleştirileri Şah Rejimi'nin Ali Şerîatî'nin eski düşüncelerinden vazgeçtiğini göstermek için planladığı bir oyun olabilir.
13. Şerîatî, Marxism and other Western Fallacies, 26.

luş sürecidir. Batı'da özel mülkiyet son aşamasında Makinizmin ortaya çıkmasına sebep oldu. Makinizm, yeni bir sosyal düzen olarak XIX. yüzyılda kendini göstermeye başladı. Bu dönemde geleneksel zanaatlar terk ediliyor ve yeni ortaya çıkan makine çağı yeni kaygılar ve sayısız yeni problemler yaratıyordu. Ali Şerîatî makinenin alınıp satılan bir meta olmaktan çok, modern, sosyal bir "makinist" yaşam biçiminin tesisinin kaynağı olduğunu ileri sürer:

> *"Makinizm sosyolojik bir fenomendir. O, pazarlanabilen, tüketilebilen teknik bir ürün ya da metâ değil belli bir sosyal düzendir."* [14]

Makineleşmeyle birlikte gelen bu sosyal düzen, Ali Şerîatî'ye göre, Batılı hayatın çeşitli alanlara ve Batı coğrafî sınırlarının ötesine yayıldı. Makinizm modern hayatın her alanını kuşatma altına aldı. Bir anlamda Makinizm, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte yaratılan sosyal biçimlenimin karmaşık bir çeşididir. Ali Şerîatî özel mülkiyetin ortaya çıkışı gibi, makinenin ortaya çıkmasını da tarihte bir dönüm noktası olarak kabul eder. Nasıl ki özel mülkiyetin ortaya çıkışı, yeni bir dünya anlayışını beraberinde getirdiyse; aynı şekilde makineleşme de, yeni bir dünya kavramı oluşturdu. Ali Şerîatî bunu açıklamak için makineleşmenin tarihî seyrine dikkat çeker:

> *"Fransız Devrimi'nden sonra burjuvazi, Orta Çağ aristokrasisini bir kenara iter ve bilimi kendisine ilke edinir. Burjuvazi bütün varlığı tek bir kelimede toplar: Tüketim. Ne kadar çok tüketilirse o kadar iyi. Hayatın amacı tüketimdedir ve maddî ve ekonomik ihtiyaçların giderilmesindedir. Burjuvaji toplumun ekonomik ihtiyaçlarını karşılaması dolayısıyla, insanın etik bir varlıktan tüketen bir yaratığa dönüşmesi ona sınıfsal bir avantaj sağlıyordu."*[15]

Şerîatî'ye göre, son yüz elli yıldır Batı-dışı toplumlar, iç ve dış güçlerin hegomanyacı ve sömürgeciliğinden muzdariptirler. Şerîatî, Batı'nın bu hegemonyacı ilişkisini, Emperyalizm (*isti'mâr*), zorbalık (*istibdâd*), ekonomik sömürü (*istismâr*) ve kültürel kolonileştirme ya da kültürsüzleştirme (*istihmâr*) gibi terimlerle ifade etti. Bunlar hep birlikte, üçüncü dünyanın insanları üzerinde derin yaralar açmış ve modernizasyonunun kaçınılmazlığı teziyle kendi doğruluklarını ispat etmeye çalışmışlardır. Üçüncü dünya modernizasyonu Ali Şerîatî'ye göre, özel mülkiyet ile ortaya çıkan ve daha sonra Makinizm ile birlikte yoğunlaşan bir sürecin tarihî uzantısıdır. Dünyanın geniş kısmını kolonyal ege-

14. Şerîatî, Machine in the Captivity of Machinism. Trans. by Ali Marjani, Houston: Free Islamic Press1980, 35.
15. Şerîatî, *Machine in the Captivity of Machinism,* 39-40.

menlikle kontrolünde tutan Avrupa'nın bugün, bu bölgelerde ekonomik kontrolünü devam ettirebilmek için daha fazla sebebi vardır. Çünkü sanayi ürünlerinin gittikçe çeşitlenmiş olması, yeni ihtiyaçlar yaratmıştır. Küresel etkiyle bir yandan üretim ihtiyacı ortaya çıkarken diğer yandan da ihtiyaçların üretilmesini gerekli kılmıştır.

> *"Makine zorunlu olarak artı mal üretince, bu mal ulusal sınırları aşarak bütün dünya marketlerine ulaşır. Onaltıncı asırda kapitalistler, teknoloji ve bilimin yanı sıra makinelerin kontrolünü ele geçirince, insanın yazgısı belirlendi. Yeryüzünde yaşayan her insan, üretilen ticaret mallarının tüketicisi olmaya zorlandı. Avrupa malları Afrika'ya ve Asya'ya gitmek zorundaydı. Afrika ve Asyalılar fazla Avrupa mallarını tüketmek zorundaydılar."*[16]

Bu yüzden Ali Şerîatî, medeniyet ve Modernizm arasında ayrım yapmaktadır. Ona göre bir toplumda uzun bir gelişme süreciyle alâkalı olan medeniyetten farklı olarak *"modernizasyon gelişmenin sahte bir formudur. Aslında bu modernizasyon, çağdaş Batı-dışı dünyada temelde tahripkâr olan bir eğilimin belirtisidir"*. [17]

Yukarıdaki görüşlerini göz önünde tutarak Ali Şerîatî ne geleneğin mevcut yorumuna katılmakta ne de modern akla uyum göstermektedir. Daha çok o, her ikisi arasında bir yüzleşme çağrısı yapmaktadır. Bu yüzden o modernist ya da gelenekçi dikotomisine sıkıştırılamaz. Şerîatî'nin daha çok bu ikisi arasında eleştirel bir sentez arayışı içinde olduğu görülmektedir.

Ali Şerîatî, muhafazakâr olmasa da ve İran'daki geleneksel din anlayışına karşı sert eleştiriler yöneltse bile, kısmen etkilenmiş olduğu Marksizm ve diğer Batı düşüncelerine karşı yöneltmiş olduğu eleştiriler ile muhafazakâr çevrede de ilgi ile takip edilmiştir.

GELENEK, DİN VE "DİNE KARŞI DİN"

Ali Rehnemâ, Ali Şerîatî'nin "Müslümanların terminolojisindeki terimleri, sakin ninniler elektrik akımlarına dönüşene kadar, bu terimleri yeniden yorumladığını; tevhîd, şirk, din, Şîîlik, namaz, adalet, eşitlik, şefaat, gaybûbet, hac, hatta taassup gibi kavramları bile Müslüman ailelerde yetişmiş milyonlarca aydın için anlamlı ve faydalı hâle getirdiğini söylemektedir. [18]

---

16. Ali Şerîatî, Civilization and Modernization, Houston: Free Islamic Literature 1979,11.
17. Şerîatî, *a.g.e.* 11.
18. Rehnemâ, *Ali Şerîatî: Bir İslâm Ütopyacısının Siyasi Biyografisi*, s. 177.

Şerîatî, geleneksel din anlayışına karşı verdiği mücadelede İslâm tasavvufunun kavramsal imkânlarından geniş ölçüde yararlanır. Tasavvuf, kendi ifadesiyle "irfân", Şerîatî'ye sadece kavramsal bir imkân değil, aynı zamanda müesses din anlayışının darlığını genişleten bir ortam oluşturur. Şerîatî, İslâm imanının özünün irfan olduğunu savunuyordu. Resmî dinin referans çerçevesi Şerîatî'ye göre, imanın özüne karşı idi. Çünkü resmî din, imanın özünü değil, zâhirî görüntüleri ön plana çıkarıyordu. Şerîatî'ye göre zahirî görüntülerini dinin aslıymış gibi benimseme, geleneğe tapmadır (gelenekperestlik). Şerîatî'nin bu noktada gelenekle, dininin dış görüntülerini gerçeklik (vâkıât) kastettiği ve asıl dini ise bir idea olarak (müsül) gördüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kendisini bir müşkülpesent olarak görmesi ilginçtir.

Şerîatî bir gelenek olarak dinle ilgili diyalektik bir kavramsallaştırmaya gitmiştir. Öncelikle; Ali Şerîatî'nin her konuda, tarih boyunca yaşanan insan problemlerini temel alan bir yaklaşım sergilediğini belirtmemiz gerekir. Geleneği ele alırken de aynı tavrı sürdüren Şerîatî, geleneğin ancak insan için bir anlam taşıması durumunda özgün olacağını, aksi takdirde kendinde bir şey olarak ele alındığında herhangi bir özgünlüğünün bulunmadığına dikkat çeker. Dinî gelenek, sadece zulüm karşıtı olmakla kalmayan, aynı zamanda zulmün hem teorik hem de pratik anlamda ortadan kalkmasını temin edecek bir zemin hazırlayan bir dünya görüşünün manifestosu durumundadır. Bu anlamda din, ahlâk, şuur, mes'ûliyet ve kurtuluş eğiliminden oluşan bir dünya görüşü olarak kabul edilebilir. Buna rağmen dinin tarihi, bu anlamdaki din ile onun ortadan kalktığı diyalektik süreçtir. Ali Şerîatî, bu görüşünü vurgulu bir biçimde, "*dine karşı din*" ifadesinde somutlaştırmıştır.

Ali Şerîatî dini, "şuur", "ahlâk", "sorumluluk" ve "özgür irade" terimleriyle tanımlamıştır. Ona göre iki tür şuur vardır: İnsan olma bilinci ve sosyal bilinç. İnsan olma bilinci, dünyada olmaya ilişkin insanın hissettiği varoluşsal bir duyunç anlamına gelir:

> "Bu Yunalıların "sophia", Hinduların "veda" (görüş) dedikleri şeydir. Kadîm İranlıların "Sepantame'no", Müslümanların "hikmet" dedikleri şey. Bunların çağrıştırdıkları anlam hep aynıdır. İnsânî bilinç ya da hikmet, varoluşsal sorumluluğun aydınlatıcı ve yaratıcı kaynağıdır; insana yeni bir anlayış ve farklı bir ihtiyaç duygusu ve idealleri veren bir değerdir."[19]

İkinci şuur çeşidi insana kendisini aşan sosyal ve tarihî bir sorumluluk yükleyen bilinçtir.[20] Ahlâk da aynı minvalde iki türlüdür: Birisi insanî (bireysel) ah-

19. Ali Şerîatî, *Tüm Eserleri 24 (İnsan)*, (Elham, Tehran 1991), 221-223.
20. Ali Şerîatî, *Tüm Eserleri 20 Çe Bâyed Kerd* (Galâm Tehran 1989), 165-202.

lâk, diğeri de sosyal-tarihî ahlâktır. [21] İnsanî ahlâk, bir milletin ya da belli bir tarihî dönemin sosyal, tarihî ve kültürel sistemlerinin ürünü olan gelenekleri ve davranış ilkelerini kapsar. Bu hâliyle bunlar göreceli ve geçicidir. Buna rağmen sosyal etikle mukayese edildiğinde;

> "İnsânî ahlâk, insan doğasından sudûr eden değerlerden oluşur. Tarih boyunca insanın evrilmesi bunlara yönelmiştir. Aslında insan türü bu değerlerle yeryüzü hayatına başlamıştır. Bu yüzden, değerler yaratan sadece insandır."[22]

Şuur ve ahlâkî bilinçten teşekkül eden din, sorumluluğa yol açan bir özelliğe sahiptir:

> "Tek tanrıcı bir kimse için sorumluluk onun varoluşunun derinliklerinden kaynaklanır ve bireysel subjektiflikten ve kolektif gelenekten arınmış olan objektif realiteye dayanır."[23]

Aslında sorumluluk, kendinde bir şey olarak insanın varoluşsal özgürlüğüne işaret eder:

> *"Sorumluluk özgürlükten neş'et eder; insan özgür olduğu için sorumludur."*[24]

Şerîatî'ye göre modern dönemlerin din düşmanlığı, temelde iki tarihî olguya dayanır. Birincisi, Yunan mitolojisinde insanların mitik tanrılara karşı vermiş olduğu savaş; ikincisi de, Orta Çağ Hıristiyanlığının tarihî tecrübesine. Şerîatî her iki olgunun da aslında dinin kendisiyle alâkasının olmadığını ileri sürer. Din, özü itibariyle, İbrâhimî din geleneklerinde, yadsınamaz tevhidî bir değer olan insan kurtuluşunun tarihî örneklerine kaynaklık etmiştir. İbrâhimî mesaj özünde, kurtuluşu esas almış olmasına rağmen, tarihî gelişmenin diyalektiğine tâbidir. Tevhid her ne kadar özünde, tezadının diyalektik olarak reddi olarak ortaya çıkmış olsa da (*Lâ ilâhe illallah*), tarihin zorlayıcı gücünün sonucu olarak, tarihin dinamiklerinden berî değildir. İslâm mesajını da kapsayan İbrâhimî tevhidin orijinal mesajı, tarihî bir dine bürünme sürecini tecrübe etmiştir. Tevhidî mesaj pratikte, müesses şirke dönüşmüştür. Şu hâlde tarihî dinler kendinde dinin doğası ile ilgili bir yargıya esas teşkil edemezler. Gerçekte dinin özgürleştirici özelliği, müesseseleşen din tarafından imha edilmiştir.[25] Şerîatî "dine kar-

---

21. Ali Şerîatî, *Tüm Eserleri 16, İslâmşinâsî* (Erşad, Tahran 1971), 243.
22. Ali Şerîatî, *Tüm Eserleri 2, Hûd Sâzîy-i İnkılâbî*, (Erşad, Tahran, 1982), 96.
23. Şerîatî, *a.g.e.* 94.
24. Ali Şerîatî, *Tüm Eserleri 14, Târîh-i Edyân*, (Erşad, Tahran 1978), 303.
25. Ali Şerîatî, *Tüm Eserleri 12 Târih-i Temeddün*, (Erşad, Tehran, 1978), 16.

şı din" ifadesiyle, dinin özgürleştirici ve zulüm edici rolünün, tarihî eşzamanlılığının, trajik ironisine işaret etmek istemiştir. Ona göre dinin tarihi, direniş ve çürümeyi diyalektik biçimde içeren bir süreçtir. Aslında insanın kurtuluşuna vesile olması gereken din, sürekli olarak zulüm vasıtası olarak kullanılmıştır:

> "Ben dinden söz ettiğimde bu, insanlık tarihi boyunca yaygın olarak görülen din değildir; peygamberleri, insanları sosyal çoktanrıcılıktan kurtarmak için kıyam etmiş bir dindir. Aslında ben henüz realite alanına çıkmamış bir dinden söz ediyorum. Dolayısıyla bizim dine dayanmamız, irticâdan ziyâde tarihin idâmesi anlamına gelir."[26]

Ali Şerîatî'nin, dinin tarihî görünümlerini zulme âlet edilmiş şeyler olarak görmesi elbette Müslümanların itirazsız kabul edebileceği bir anlayış değildir. Fakat o, tarihin her dönemine eleştirel bir gözle bakılabileceği kanaatindedir. Hiçbir tarihî dönem ve "kutsal", "eleştiriden masûn" değildir. Her dönemde gerçek, özgürleştirici dinin temsilcileri olduğu gibi, dini kendi zulümlerine âlet eden kimseler de bulunmuştur. Böyle bir din anlayışı doğal olarak, belli bir insan, toplum ve tarih anlayışıyla ilişkilidir. Ali Şerîatî, din hakkındaki görüşünü, diyalektik tarih ve eleştirel sosyal ontoloji anlayışına dayalı olarak oluşturmuştur.

Safevîler Dönemi'nde oluşan gerici ve statükocu tasavvuf geleneğine karşı, insanın özgürleşmesine ve sosyal adaletin gerçekleşmesine katkıda bulunan ve Hz. Ali'yi, ideal olarak gören fütüvvet hareketinden övgüyle söz etmektedir.[27]

Ali Şerîatî'ye göre din, amaç araçtır; insanı Allah'a götüren bir yoldur. Dinî toplumların yaşadığı sıkıntıların bütünü, dinin bir araç olduğunu unutarak amaç hâline getirmek ve bütün çabalarını bu amaç üzerinde yoğunlaştırmış olmaktan kaynaklanmaktadır. Din, bir araç olduğu gibi, esasında, ibadetler de bir araçtır. Ali Şerîatî, buna örnek olarak "namazın kötülüklerden insanı alıkoyma"nın bir aracı olarak görülmesini verir. Araçlar amaç hâline geldiği için dinin oldukça sade olan hâli karmaşık ve anlaşılamaz hâle gelmiştir.[28]

Ali Şerîatî, "kâfir" ifadesinin ateistlere ve ruhun varlığını inkâr edenler için değil, hakkın hakikatin ortaya çıkması için somut ve objektif adım atmayanlar için kullanılacağını söylüyordu. Hatta küfrün, felsefî anlamda, materyalist,

---

26. Ali Şerîatî, *Tüm Eserleri 22, Mezheb Aleyhi Mezheb*, (Çâbkesh, Tehran 1998), 18
27. Rehnema, *Ali Şerîatî: Bir İslâm Ütopyacısının Siyasi* Biyografisi, S., 224. Ali Şerîatî'nin Ali Şîası ile Safavî Şîası, bir başka deyişle, devrimci din anlayışı ile statükocu din anlayışı arasında yapmış olduğu bu ayrıma benzer bir ayrımı George Thomson, 1949 yılında Hıristiyanlık için yapmıştır. Ona göre iki türlü Îsâ vardır: Birisi, yöneticilerin Îsâsı; diğeri de emekçilerin Îsâsı. George Thomson, *An Essay on Religion,* London: Lawrence & Wishart, 1949, 4.
28. Ali Şerîatî, *İslâm Bilim I,* Çev. Faruk Alptekin, Nehir, İstanbul 1992, 67.

ateist ve ahlâksız olan din adamları için daha uygun düşeceğini ileri sürmekteydi. Ali Şerîatî, camilerin ve va'zların devrimci solu temsil ettiğini ve toplumun mahrum bırakılmış kesimleri için çalıştıklarını, ancak buna karşılık fakihlerin kapitalist bir zihniyete sahip olduklarını ileri sürer. [29]

Kur'an'ın insan kavramını yorumlayan Şerîatî, insan ve tarih arasında üç evreden oluşan bir diyalektikten söz eder. İlk evre, belirlenmemiş ya da kurgulanmamış bir doğası olmaksızın diyalektik bir varlık olarak kendinde insandır. İkincisi ise, insanî gelişmenin maddî durumuyla alâkalıdır ki, bu esasında insanın derûnî diyalektik karakterine benzer. Son olarak ilk ikisinin bir sonucu olarak sosyolojik-tarihî gelişme evresidir. Bu mefhum, Kur'an'ın sembolik diline göndermede bulunmak sûretiyle açıklanır. Şerîatî'ye göre, "Kur'an insanı", iki boyutlu bir varlıktır: *Çamurdan (hamein masnûn) oluşan ve ruhtan oluşan yanı. Tek boyutlu olan diğer varlıklardan farklı olarak iki boyutlu, iki doğalı bir yaratık.* Her insana bu iki boyut bahşedilmiştir. Adi çamur kutbuna düşmek de, yüceliklere erişmek de onun iradesinde olan bir şeydir.[30] Şerîatî, bu antropolojik diyalektiği daha da ileri, bir tarih felsefesinin temellerine kadar götürür. Tarih, içerisinde antropolojik bir mücadelenin objektif bir şekle büründüğü bir savaş alanıdır. Bu savaş, insanın içindeki iki potansiyel güç arasında değildir; bilakis, her biri, insan türü içerisindeki bu ya da şu eğilimi temsil eden tarihî iki güç arasındaki fiilî bir karşılaşmadır. Şerîatî, bu mücadeleyi daha iyi açıklayabilmek için Hâbil ve Kâbil hikâyesine başvurmaktadır:

Hâbil, mülkiyeti önceleyen ilkel çobanlık, avcılık, otlatmaya dayalı olan bir ekonomi çağını temsil ederken, Kâbil daha çok tarıma ve özel mülkiyete dayalı ekonomiyi temsil eder. Kırsala mensup olan Hâbil, mülkiyet sahibi olan Kâbil tarafından öldürüldüğünde, üretimin kaynağı olan ortak mülkiyet dönemi de başlamış oldu ve kardeşlik ruhu ve gerçek iman dönemi sona ererek yerini dinî hileye ve diğerinin haklarına tecavüz etmeye bıraktı. Kâbil'in sınıfı insanlık tarihi boyunca daima egemen sınıf olmuştur. Hâbil ise, zulme maruz kalanları, yönetilenleri (*en-nâss, halk*) temsil eder. Kâbil'in dini uyuşturucu, tezvirci ve statükocu bir dindir. Hâbil'in dini ise, birleştirici tevhid dinidir. [31]

Ali Şerîatî'ye göre insanlık tarihi iki aşamadan oluşmaktadır: Kolektivizm ve özel mülkiyet. Sosyal eşitliğin ve tevhidin hüküm sürdüğü birinci aşamanın tersine, bizim şimdi yaşadığımız ikinci aşamada, çoğunluk bir avuç azınlık tarafından sömürülmekte ve yönetilmektedir. Yeni bir sosyal oluşum sonucu varolan ikinci aşama, özel mülkiyetin tezahür etmesiyle birlikte başlamıştır. Bu yeni biçim, özel mülkiyet ile başlamış olmasına rağmen, tarih boyuncadeğişik biçim-

29. Bayat, "Shariati And Marx", 32.
30. Ali Şerîatî, *İnsan*, Çeviren Şamil Öçal, 4. Baskı, Fecr Yayınevi Ankara 2003, 8.
31. Ali Şerîatî, *İslâm Sosyolojisi*, Çev. Kenan Sökmen, Birleşik, İstanbul 1998, 29-34.

ler almıştır. Kölelik, serflik, Feodalizm ve Kapitalizm bunlardan sadece bazılarıdır. Ali Şerîatî, aynı durumun dinler tarihi için de geçerli olduğunu söyler. Dinler de ilk doğuşlarında sosyal formasyonun objektif karakteriyle, yani Kommunalizm ile uyumlu olan tevhidî bir perspektife sahipti. Özel mülkiyetin zuhuru ve hiyerarşik-sosyal bir yapının inşası ile birlikte, çok tanrılı bir din anlayışı da, özel mülkiyetin sosyal oluşumu içerisinde objektif tezadı ispat etmek için zuhur etmeye başladı. Bir başka deyişle; çok tanrıcılığın tarihî kaynakları, daha sonra teolojik seviyede yansımış olan sosyal-tarihî gelişmelerdir. Sosyal objektiflik, dinî sübjektifliği yarattı. Burada amaç, dinî sübjektefliğin, kendisini sosyal objektifliğin yaratıcısı olarak göstermesi idi. Bu varoluş dünyasına dayatılan hiyerarşinin sosyal sistemdeki hakiki hiyerarşiyi açıklamak için nasıl yaratıldığını açıklamaktadır.[32] Çok tanrıcılığa karşı ilk tarihî meydan okuma İbrâhimî tevhid dininden gelmiştir. İbrâhimî tevhid dini Ateizme karşı bir cevap değil, özel mülkiyetle birlikte ortaya çıkan Politeizme karşı bir reddedişi teşkil etmektedir. Şu hâlde Politeizm sosyal tabakalaşma dinidir. Tek tanrıcılık, tevhid ise dinin başlangıcı değildir; onun yeniden ihya edilmesidir. Şirk ile tevhidin mücadelesi teolojik bir tartışma olmayıp müşrik sosyal düzene (sınıf hâkimiyeti, ırkçılık, vs.) karşı bir meydan okumadır. Dayanışma ve birliğe dayanan tevhidin aksine şirk, toplumun bir kısmının diğerine tahakkümüne dayanır. Tevhidî dünya görüşü, dünyanın, fizik-metafizik, bu dünya-öbür dünya, ruh-beden gibi, madde-ruh gibi dikotomik kategorilere ayrılmasını reddeder. Tevhid, hem semavî (ilâhî) düzeyde hem de sosyal düzeyde aslında bütün dikotomilerin reddedilmesi anlamına gelir. İlâhî anlamda, tevhid birliğe dönük yaşayan bir bütünlüktür; sosyal olarak ise insan ilişkilerinde birliğin ve ahengin temeli ve bütün düşmanlıkların ortadan kalkmasıdır. Tahakküm tevhidin, tevhid de tahakkümün karşıtıdır. Tevhidin sosyal ifadesi, bir birlik diyalektiği olmasıdır. Sosyal ve tarihî ifadesinde tevhid, insanın, ontolojide tarihî-sosyal tabakalaşma fenomeninde temellenen tarihî aldanma diyalektiğinden kurtarılmasıdır. Çünkü insan toplumu aslında, ilâhî ahengin bir ifadesi olarak ahenkli bir bütünlük sergiler. Bu aşamada sosyal gerçeklik, varoluş dünyasının ontolojik temellerini yansıtır. Bu yüzden tarih sürekli olarak mazlum Hâbil ailesiyle, yani *mutaz'aflarla*, tarihî olarak servet, iktidar ve nifak üçlüsünce sembolize edilen *Kâbil*'in zâlim kabilesi, yani müstekbirîn arasında bir mücadelenin sahnesi olmuştur. Bu tezaddan, Kâbil'in zalimâne hâkimiyetini mahkûm eden İbrâhimî tevhid dini tezahür etmiştir.

Ali Şerîatî, dini ele alırken daha çok toplum içindeki rolüne dikkat çekiyor ve bu bakımdan tarih boyunca peygamberlerin yeni bir toplum inşa ederken dayanmış oldukları toplumsal temele ve siyasî stratejiye dikkat çekiyordu. O, peygamberin işlevini aydının işlevine benzetir. Aydın ona göre içinde bulunduğu,

32. Ali Şerîatî, *İslâmşinâsî* 1, Erşad, Tehran 1971, 30

tarihî ve toplumsal mekânda kendi insanî konumunun bilincinde olandır. Bu bilinç, kendiliğinden ona bir sorumluluk vermiştir.[33] Peygamberlerin görevi de esasen insanlara, aydınlar gibi ilâhî emaneti, yani öz bilinci kazandırmaktır. Ona göre bu, geleneksel İslâmî bilimler tarafından verilenden başka bir bilinç durumuna işaret eder. Ali Şerîatî, bu noktada Kur'an kaynaklı tasavvufî bir kavrama başvurur. Ancak bu kavramın Şerîatî'de, geleneksel kullanımından farklı bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Bu bilinç durumu, Allah'ın insanın içerisine yerleştirdiği bir nurdur. İmanı doğuran ve insanın içerisinde sorumluluk duygusu oluşturan şeydir. Ali Şerîatî, bu noktada daha da ileri giderek, bu bilincin Ebû Zer'de bulunduğunu, ancak İbn-i Sînâ ve Molla Sadrâ'da bulunmadığını iddia eder.[34] Hayatı, adaletsizliklere, sömürgeciliğe karşı vermiş olduğu mücadelelerle dolu olan Yahudi asıllı sosyolog Gurwitch'i, hiçbir zaman sosyal adaleti sağlamak içim mücadele etmeyen Ayetullah Milânî'den, Şîîlik rûhuna daha yakın bulduğunu söyler. Abbasîler Dönemi'nde, yöneticilerin bilimsel, düşünsel ve sanatsal faaliyetleri teşvik etmesini, Yunan düşüncesi ve felsefesini tercüme yoluyla İslâm dünyasına girişini sağlamalarının, İslâm toplumunun siyasetsizleştirilmesi, halkın basiretinin körleştirilmesi ve toplumsal duyarlılığın felç edilmesiyle sonuçlandığını ileri süren Ali Şerîatî, "dinî ilimler"in dini unutturduğunu söyleyerek[35], adeta bir ant-i Entelektüalizm taraftarlığı yapmaktadır. Gerçekte, bu dönemde yapılan çevirilerin, İslâm kültürüne karşı bir meydan okumaya dönüştüğünü söyleyen sadece Şerîatî değildir. Şerîatî'nin belki gelenekselci kategoriye yerleştireceği Eş'arîlik akımının mensupları, İbn-i Teymiyye ve daha erken dönem Mu'tezilî kelâmcılarından Sîrâfi de tercümeler yoluyla İslâm kültürüne dâhil edilen Yunan felsefesinin bu etkisine karşı mücadele etmişlerdir.

Ali Şerîatî'ye göre asıl din, sahih bir din anlayışı, ancak Kur'an'a dönülerek oluşturulmalıdır.[36] Tarihî dinde ise, insanı bilinçlendiren örnekler tercih edilmelidir. Ali Şerîatî, Müslümanların yeni bir ruhla İslâm'a dönüşünü, "öze dönüş" olarak tabir eder: "Öze dönüş", yepyeni bir görüş açısı kazanmış, gelenekçi tavırdan sıyrılmış, uyanıklık ve bilgiyle yepyeni bir dirilişe aday olan İslâm'a dönüştür.

SONUÇ

Ali Şerîatî, tarihe, dine, geleneğe, Modernizme, bilime hep onlarda var olan dönüştürücü unsurlar dolayımından bakıyordu. Bir başka deyişle, tarihî ve toplumsal olaylar insanın çekmiş olduğu ızdıraplara çare oldukları müddetçe, insa-

33. Ali Şerîatî, *Ne Yapmalı*, çev. Feyzullah Yusuf Budak, Fecr Yayınları, Ankara 2004, 15.
34. Şerîatî, *a.g.e.* 18.
35. Şerîatî, *a.g.e.* 18, 4. dipnot.
36. Ali Şerîatî, *İslâmı Anlamak*, Objektif Yayınları, İstanbul 1991, 34-35.

nın onu çevreleyen her türden bağdan kurtulmasına, özgürleşmesine katkıda bulundukları oranda bir değer ve önem kazanmaktaydı. İnsanı atâlete, çürümeye, uyuşukluğa sevk eden, insanı devrim yapmaktan alıkoyan anlayışların kendiliklerinden ve dinî açıdan herhangi bir değerleri yoktur. O sadece, bir insanın ne düşündüğüne, hangi kitabı okuduğuna değil, aynı zamanda ne yiyip içtiğine, temel ihtiyaçlarını nasıl giderdiğine de bakmak gerektiği düşüncesindedir. O, kültürü, geleneği, tarih anlayışını ideolojiye dönüştürmek istemektedir. Özellikle İran toplumuna siyasete aktif olarak katılmanın ve geleneğin açmazlarından çıkışın yollarını göstermiştir. Ali Şerîatî, bunu yaparken dilin imkânlarından sonuna kadar yararlanmakla yetinmeyip, canlı, hareketli ve insanî ve toplumsal dinamikleri dile getirmekte daha fonksiyonel olan yeni bir dil oluşturdu. Onun oluşturduğu bu yeni dil, din anlayışının da yeni bir dinamizm kazanmasına yol açmıştır.

KAYNAKÇA

Aktaş Ümit, Ali Şerîatî, "Kapitalizm ve Marksizm", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şerîatî Sempozyumu*, 17-18 Kasım 2012-İstanbul, Ed. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2013.

Bayat, Asaf, "Shariati And Marx, A Critique of "İslâmîc Critique of Marxsizm", *Alif*, 10 (1990), 20, (19 vd)

Rehnemâ, Ali: *Ali Şerîatî: Bir İslâm Ütopyacısının Siyâsî Biyografisi*, çev. Zehra Savan, Kapı Yayınları İstanbul 2006.

Şerîatî (Ali Şerîasî Sempozyumu, 17-18 Kasım 2012-İstanbul, Ed. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2013.

Şerîatî, Ali: *Bütün Eserleri 20 İnsan bidûn-i Hûd*, Galâm, Tehran 1981, 23.

———, Marxism and other Western Fallacies. Trans. by R. Campbell. Mizan Press, Berkeley 1982, 18.

———, Machine in the Captivity of Machinism. Trans. by Ali Marjani, Houston: Free Islamic Press 1980.

———, Civilization and Modernization. Houston: Free Islamic Literature 1979.

———, *İslâm Bilim I*, Çev. Faruk Alptekin, Nehir İstanbul 1992.

———, *İnsan*, Çeviren Şamil Öçal, 4. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara 2003.

———, *İslâm Sosyolojisi*, Çev. Kenan Sökmen, Birleşik, İstanbul 1998.

———, *İslâmşinâsî* 1, Erşad, Tehran 1971, 30.

———, *Ne Yapmalı*, çev. Feyzullah Yusuf Budak, Fecr Yayınları Ankara, 2004.

———, *İslâmı Anlamak*, Objektif Yayınları, İstanbul 1991, 34-35.

Thomson, George: *An Essay on Religion*, London: Lawrence & Wishart, 1949.

İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU*

Levent Bayraktar**

HAYATI

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, 28 Şubat 1886'da İstanbul'da doğdu. Baltacıoğulları'ndan Mucur'lu Abdurrahman Efendi'nin (1804-1884) torunudur. Babası, Mucur'lu Baltacıoğlu İbrahim Ethem (1850-1913); Annesi, Düzceli Seyit kızı Hamdûne Hanım'dır. Baltacıoğlu'nun çocukluğu, büyükbabası Abdurrahman Efendi'nin Cihangir'de yaptırdığı büyük ahşap bir evde geçmiştir. Baltacıoğlu, kendi hayatını anlatırken, karakterinin oluşmasında babasının ve annesinin büyük etkileri olduğunu söyler. Babası için; kendisini babam olmaktan önce eğiticim ve yetiştiricim olarak düşünmek isterim, der (Baltacıoğlu, 1998). Baltacıoğlu, manevî değerleri, millî değerleri, okuma zevkini, sanata ve el işlerine olan ilgisini, bir kültür adamı dediği babasından aldı. Küçük yaşta öksüz kalan annesi, tanımadığı bir aile tarafından yetiştirilmişti ve hiç okula gitmemiş eğitimsiz bir kadındı. Fakat İ. H. Baltacıoğlu onun, çok çalışkan, iradesi kuvvetli, inançları sağlam bir kadın olduğunu ifade eder (Baltacıoğlu, 1998). Baltacıoğlu, birtakım manevî ve mutlak değerleri, ahlâkî ve iradî yönünü annesinden aldı. Babası onu daha çok somut ve uygulamalı işlere yönlendirdi, annesi ise soyut ve salt zihnî bir kültür özlemini körükledi. Baltacıoğlu, okuma ve öğrenme

---

* Türkiye'de Sosyoloji İsimler-Eserler, (ed. M. Çağatay Özdemir), Poenix Yay., Ankara 2008, s. 405-438

** Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü.

idealini, kültür tutkusunu aldığı annesi örneği ile iyi bir eğitimin büyük bilginlerin değil, kuvvetli kişiliklerin eseri olduğunu ifade etti. Annesi, babasının ikinci eşiydi ve Baltacıoğlu'nun, 25 yaşında vefat eden Hatçe (1877-1902) adında bir ablası, 16 yaşında vefat eden Hidayet (1883-1899) adında bir ağabeyi ve aynı anneden ve babadan olan Kemal Ersin (1890-1962) adında bir kardeşi vardı.

Baltacıoğlu hayatını Türk ilim, kültür ve sanatına adamıştı. "Yeni eğitim ve öğretimin temellerini atmak bakımından Türkiye'de Satı Bey'den sonra en büyük görevi görmüştü" (Ülken, 1994:450).

İlim ve kültür hayatında faydalı olduğuna inandığı her konuda eser veren İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, 1978'de 92 yaşında Ankara'da vefat etti.

ÖĞRENİM HAYATI

Dört buçuk yaşında okula başlayan Baltacıoğlu, ilköğrenimini çeşitli okullarda tamamladı. Önce, Cihangir'e yakın bir mahalle olan Sirkeci Mescit içindeki mahalle Mektebi'ne, ardından Kabataş'ta Şemsülmekâtip'e giden İ. Hakkı Baltacıoğlu, daha sonra Firuzağa'da Meşrikifüyuzat adlı özel bir okula devam etti ve ilköğrenimini Kışlaarkası İlkokulu'nda tamamladı. Salıpazarı'ndaki Feyziye Ortaokulu'nda ortaöğrenimine devam etti ve Vefa İdadisi'nden mezun oldu.

Bu dönemde Hattat Kadri Efendi'den dersler aldı, tiyatroyla ilgilendi. Bu dönemin etkisiyle kendisini daha sonraları eğitimci bir fikir adamı olmasının yanında bir hattat, tiyatro oyun yazarı ve yönetmeni olarak da görüyoruz.

İ. H. Baltacıoğlu, 1899'da kaydolduğu Vefa İdadisi'ndeki yıllarında okuduğu, J. J. Rausseau'nun "Emile"inin kendisi üzerinde büyük tesiri olduğunu söyler. Baltacıoğlu, 1903'te İdadi'den mezun oldu ve 1904'te Dârülfünun-u Osmanî'nin Ulûm-u Tabiîye Şubesi'ne girdi ve 1908'de buradan mezun oldu.

MESLEK HAYATI

Dârülfünun'da öğrenci iken (1904) Babıâli Divân-ı Hümâyun Kalemi'nde bir süre ücretsiz olmak koşulu ile çalışma hayatına başlayan Baltacıoğlu, daha sonra Maârif Nezareti Mektubî Kalemi'nde ve (maaşlı olarak) Sicil Kalemi'nde çalıştı. Fakat bu görevde uzun süre kalmayıp yine Divan-ı Hümayun'a döndü (1907) ve Mühimme Kalemi'nde çalıştı. 14 Mart 1908'de imtihanını kazandığı Tophane-i Âmire Meclis-i Harbiye Kalemi'ne geçti. 1908'de Darülfünûn'u bitirdikten sonra bu görevden ayrılarak resmî olarak hocalığa başladı.

Baltacıoğlu, ilk hocalık hayatına Meşrûtiyet'ten üç-dört yıl önce resmî değil, fakat fahrî olarak Beyoğlu Firuzağa'da bulunan Sirkeci Mescit Mektebi'nde yazı hocası olarak başladı. Kendisinin de öğrenim hayatına başladığı ilkokulu olan bu mektepteki hocalığından, öğrencilere kötü muamele edildiği için ayrıldı. Resmî olarak ilk hocalığa ise, 1908'de Darülmuallimin-i İptidâiye Mektebi'nde (İlköğretmen Okulu'nda) hat hocası olarak başladı. Bu okulun öğretim metodunda yeni düzenlemeler yapmak istedi. Bu sıralarda, okula müdürü olarak Satı Bey (1880-1969) tayin edildi. Satı Bey, okulda öğretmen olup da öğretmenlikle alâkası olmayanları okuldan uzaklaştırarak, Baltacıoğlu'nu okulun öğretim metodu öğretmenliğine tayin etti. 1910'da Satı Bey'in tavsiyesi üzerine, Maârif Nâzırı Emrullah Efendi'nin onayıyla Avrupa'ya pedagoji ve el işleri konularında inceleme yapmak için gönderildi. Fransa, İngiltere, Belçika, İsviçre ve Almanya'da bulundu.

Avrupa'da bulunduğu yıllarda birçok ilkokul ve lise gezmiş, onların eğitim ve öğretim sistemlerini incelemiş ve okulların yanı sıra eğitimin önemli unsurlarından parklar, tiyatrolar ve müzeler üzerinde de önemle durmuştur.

1912'de Türkiye'ye dönen Baltacıoğlu, hat derslerine devam etmenin yanı sıra Darülmuallimîn'de, Elişleri ve Tatbikat Mektebi'nde, Tatbikat dersleri verdi. Satı Bey'in istifasından sonra Darülmuallimîn'e Müdür tayin edilen E. Kemal Bey'in teklifi ve ısrarı üzerine burada Ders Nazırı oldu. 1913'de Darülfünûn'da Terbiye dersi Muallimliğine tayin edildi. Dârülfünun'daki görevine ek olarak, Şemsülmekâtip'te fahrî Ders Nazırı olarak çalıştı. 1914'de Darülmuallîmât'da (Kız Öğretmen Okulu) Psikoloji ve Elişi öğretmenliğine, 1917'de Darüşşafaka'da Terbiye öğretmenliğine getirildi. Aynı tarihlerde Dârülfünun'da Terbiye dersleri vermeye devam etti.

1918'de Tedrisat-ı Taliye Umûmi Müdürlüğü'ne (Ortaöğretim Genel Müdürlüğü) tayin edildi. 1919'da Maarif Nezareti Tedrisat-ı Âliye Dairesi Umûmi Müdürü (Yüksek Öğretim Genel Müdürü) oldu. Fakat üç ay sonra Heyet-i Teftişiye Umûmi Reisliği'ne (Teftiş Kurulu Genel Başkanlığı) nakledildi. Teftiş Kurulu'nda iken de Dârülfünun'da Terbiye Müderrisliğine terfi etti. 1920'de Teftiş Kurulu'ndan istifa etti ve aynı tarihte Edebiyat Fakültesi'ne Dekan seçilerek, 1924'e kadar Dekanlık yaptı. 1923'de Dârülfünun Emîni (Rektör) seçildi. Ayrıca 1924'de İlâhiyat Fakültesi'nde İçtimaî–Dinî Ruhiyat Müderrisi oldu. Rektörlüğü süresince üniversitenin gelişmesi ve daha iyi eğitim vermesi için çalıştı. Baltacıoğlu, Maarif Vekâleti'nin, Dârülfünun'un özerkliğini ihlâl eden müdahalelerine karşı geldi. 26 Nisan 1927'de, hem özerkliğin ilgası meselesinden ve hem de özellikle meclisin bütçe tartışmaları vesilesiyle Dârülfünun'da yapılan işlere yöneltilen haksız eleştirilerden rahatsız olduğu için Eminlikten (Rektörlükten) istifa etti. Bundan sonra Sanayi-i Nefise Mektebi'nde Estetik ve Resim Pedagojisi hocası olarak çalışmaya devam etti. 1929 yılında Ankara'da Ga-

zi Terbiye Enstitüsü Müdür Vekilliğine atandı. 10 Haziran 1930'da Gazi Terbiye Enstitüsü'ndeki bu görevinden ayrıldı. Aynı yıl Edebiyat Fakültesi İçtimaiyat Müderrisliği'ne, 1931'de de Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi İslâm Bediiyatı (estetiği) Muallimliğine atandı. Aynı yıl Edebiyat Fakültesi Terbiye İçtimaiyat ve Ahlâk müderrisliği görevine de atandı. Bu arada, 1932'ye kadar Sanayi-i Nefise Mektebi'nde Resim Pedagojisi dersi vermeye devam etti. 1933'lere doğru Dârülfünun'un ıslahatı meselesi ortaya atıldı ve aynı tarihte Dârülfünun ilga edilip yerine İstanbul Üniversitesi kuruldu. Bu sırada İ. H. Baltacıoğlu kadro dışında bırakıldı. Bu tarihten sonra İ. Hakkı Baltacıoğlu, "Yeni Adam" Dergisi'ni çıkardı ve orada yazılar yazdı. 1941 yılında, eski kürsüsüne bu kez Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde sahip oldu ve burada Pedagoji, Terbiye Tarihi ve Usûl-û Tedris dersleri okuttu.

Baltacıoğlu, 1942'de Afyon'dan, 1946'da Kırşehir'den milletvekili seçildi. 1950'de milletvekilliği görevi sona erdi ve bu tarihten sonra Yeni Adam Dergisi'ni çıkarmaya devam etti. 1942-1957 yılları arasında Türk Dil Kurumu Terim Kolu Başkanlığını yürüttü. Ankara İlahiyat Fakültesi Türk ve İslâm Sanatları Enstitüsü, Milletlerarası Sosyoloji Cemiyeti ve Merkezi Paris'te bulunan Association Jean Jacques Rousseau'nun kurucu üyeliğinde, Türk Sosyoloji Cemiyeti Fahri Başkanlığı'nda, merkezi İstanbul'da bulunan Pedagoji Derneği'nin Fahri Genel Başkanlığı'nda bulundu. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü'nün Şeref Üyeliğine seçildi. Türk Dil Kurumu Üyeliği de yapmış olan Baltacıoğlu'na 1977'de Ankara Üniversitesi tarafından Eğitim Doktoru ünvanı verildi.

ESERLERİ

Çok zengin bir yayın hayatı olan İ. H. Baltacıoğlu'nun, kesin listesi henüz tam olarak oluşturulamamış binden fazla makalesi bulunmaktadır. Şimdiye kadar hazırlanan en geniş liste Necmettin Tozlu'nun "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma" adlı çalışmasında bulunmaktadır (Tozlu, 1989:216-275). Baltacıoğlu'nun başta Yeni Adam olmak üzere makalelerini yayınladığı gazete ve dergiler şunlardır: İfham, Yarın, İkdam, Son Saat, Tan, Son Telgraf, Vakit, Hürses, Ulus, İleri, Akşam, Medeniyet, Tanin, Vatan, Dünya, Yeni İstanbul, Tercüman, Memleket, Zaman, Halk, Ankara, Siyasî Halk gazeteleri ile Millî Mecmua, Ülkü, Halkevleri, Muallim, Yeni Turan, Şehbal, Harp Malûlleri, Halka Doğru, Büyük, Yeni Dünya, Yeni Fikir, Bilgi Derneği, Tedrisat-ı İptidaiye, Din Yolu, Türk Düşüncesi, Türk Dili, Türk Yurdu, İnsan, Talebe Defteri, Tedrisat, Mürebbiler Âlemi, Terbiye, Yarın, Dergâh, Hayat, Kültür Dünyası, Türk Folklor Araştırmaları, Adalet, Ankara Barolar, Mu-

kayeseli Hukuk, Felsefe Yıllığı, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi, Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti ve Bilgi Derneği mecmuaları.

Pedagoji Konularında:

Talim Terbiyede İnkılap, İst., 1328 (1912), (2. bas. 1927).

Mekâtib-i İptidaiyyede Hendesenin Usûl-i Tedrisi, İst., 1329 (1913).

Terbiye ve İman, İst., 1330 (1914), (2. bas. İst., 1341-1925).

Coğrafyanın Usûl-i Tedrisi, İst., 1330 (1914).

Terbiye-i Avam, İst., 1330 (1914), (2.bas. İst., 1340-1924).

Eşya Derslerinin Usûl-i Tedrisi, İst., 1330 (1914), (2. bas. İst. 1336 -1920).

İlm-i Terbiye Konferansları, İst., 1331 (1915).

İzmir Konferansları, İst., 1331 (1915), (2.bas. 1933).

El İşlerinin Usûl-i Tedrisi, İst., 1331 (1915), (2. bas. 1336-1920).

Resmin Usûl-i Tedrisi, İst., 1331 (1915), (2. bas. İst. 1336-1920).

Mektep Temsillerinin Usûl-i Tedrisi, İst., 1331 (1915), (2. bas. İst., 1336-1920).

Terbiye İlmi, İst., 1332 (1916).

Maarifte Bir Siyaset, İst., 1335 (1919).

Usûl-i Terbiye ve Tedris, İst., 1336 (1920).

Yazının Usûl-i Tedrisi, İst., 1336 (1920), (2. bas.İst. 1340-1924).

Tek Öğretmenli Beş Sınıflı İlkokullar, İst., 1339 (1923).

Terbiye Dersleri, İst., 1339 (1923).

İçtimaiyat Nokta-î Nazarından Terbiye, İst., 1339 (1923).

J. J. Rousseau'nun Terbiye Felsefesi, İst.,1341 (1925) (2. bas.İst. 1931).

Türkiye'de Sanayi-i Nefise Tedrisatının Islah ve İnkişafına Dair Layiha, İst., 1926.

Umumi Pedagoji, İst., 1930.

Terbiye, İst., 1932.

Resim ve Terbiye, İst., 1932.

Hususi Tedris Usûlleri, İst., 1932.

Tarih ve Terbiye, İst., 1933.

Mürebbilere, İst., 1933.

Toplu Tedris, İst., 1938.

İçtimaî Mektep Nazariyeleri ve Prensipleri, İst., 1932, (2. bas. Ankara, 1942).
Öğretmen, İst. 1944.
İlk Mekteplerin Müfredat Programı, (2. bas. İst. 1343-1927).
Çocukların Terbiyesi, İst., 1943. (2. bas.İst. 1948).
Rüyamdaki Okullar, İst., 1944.
Cinsel Eğitim, 1957, (Yayınlanmadı).
Adam Nasıl Yetişir Nasıl Yetiştirilir, Ank., 1964.
Pedagojide İhtilal, İst. 1964.

Sosyoloji Konularında:
Tadil-i Huruf Meselesi (M. Şinasi ile beraber), İst., 1329-1328 (1910-1912).
Avrupa Bizi Nasıl Tanıyor, İst., 1329 (1913).
Ahlâksızlık, İst., 1334 (1918).
Sosyoloji, İst., (1939).
Türke Doğru, (2 kitap) İst., 1942-1943, (2. bas.Ank., 1972).
Batı'ya Doğru, İst., 1945.
Halkın Evi, Ank. 1950.
Türk Sanat Gelenekleri, Ank., 1957.
Türk Milliyeti, Ank., 1965.
Ziya Gökalp, İst., 1966.
Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları, İst., 1967.

Felsefe Konularında:
Kalbin Gözü, İst., 1338 (1922), (2. bas.İst., 1942).
Felsefe, İst., 1938.

Din Konularında:
Din ve Hayat, İst., 1334 (1918).
Kur'an, Ank., 1957 (Çeviri).
Büyük Tefsir, Birinci Kitap Allah Nedir, Ank., 1961.

Edebiyat Konularında:
Sapıklar, İst., 1938. (2. bas. Ank. 1949)b
Batak, İst., 1943.
Yalnızlar, İst., 1946.

Sanat Konularında:

Demokrasi ve Sanat, İst., 1931.

Sanat Estetik ve Yaratma, İst., 1934.

Sanat, İst., 1934.

Karagöz Tekniği ve Estetiği, İst., 1942.

Türklerde Yazı Sanatı, İst., 1958.

Türk Plastik Sanatları, Ank., 1971.

Tiyatro Konularında:

Kütük, İst., 1934.

Ölüler, İst., 1939.

İnanmak, İst., 1939.

Andaval Palas, İst., 1934. (2. bas. İst., 1940).

Akıl Taciri, İst., 1940.

Karagöz Ankara'da, İst., 1940.

Dolap Beygiri, İst., 1940 (2. bas. Ank., 1949).

Kafa Tamircisi, İst., 1940 (2. bas. İst., 1946).

Tiyatro, İst., 1941.

Radyofonik Piyesleri:

Ali'nin İçi, Susamış Gönüller, Damdaki Elmas, Gökten İnen Tanrılar, Huy Canın Altındadır, Tevekkül, Gaval (Kastamonu lehçesi ile), Yolcu (Adana lehçesi ile), Yaşamak mı İstersiniz Ölmek mi, Kader, Can Pazarı, İnsanoğlu, Hayvancuh (Kastamonu lehçesi ile), Gama (Kastamonu lehçesi ile), Beyinsiz, Zehir Fişeği.

Çocuk ve Gençlik Konularında:

İyi Ana, 1939., Hayvanlar, 1942., İyi Çocuk, İst., 1939 (2. bas. Ank. 1949)., Küçük Şehit, 1961., Eksik Adam (Yayınlanmadı), Tan Can, İki Serseri, Donkişot, Yaz Ünitesi, Nasrettin Hoca, Ahmet, Gülyabani, Hikâyeli Ata Sözleri, Yurdunu Bul, Bey Börek, Beyaz, Robenson, Kış Ünitesi, Sonbahar Ünitesi, İzahlı Ata Sözleri, İnsanlık, Lafonten, Türk Çocuğu, Tarihi Fıkralar, Masal İçinde Masal, Bulmacalar, Değirmen, Okuma Parçaları, Çocuk Şiiri, Bir Gülün Hikâyesi, Bilgi Damlaları, Köy Hocası, Vatanperver Kalbi, Sultan Selim'in Şehadeti, Küçük Hüseyin'in Gazası, Aslan, Türk Askeri, Azap, Hayvanların Kralı, Son Bilmeceler, İtalyan Çorbası, Edirne Muhasarası, Murad Hüdâvendigâr, Bayram, Yavuz.

Bunlardan sadece Edirne Muhasarası, Sultan Selim'in Şehadeti ve Yavuz piyesleri basılmıştır.

Biyografik Konularda:

Atatürk, Yetişmesi Kişiliği Devrimleri, Erzurum, 1973.

Otobiyografi Konularında:

Hayatım, "Yeni Adam", 142 (17 Eylül 1938)-360 (20 Kasım 1941).

Hayatım, (haz. Ali Y. Baltacıoğlu), Dünya Yayınları, İst., Ekim 1998.

FELSEFE, BİLİM VE METAFİZİK ANLAYIŞI

Baltacıoğlu felsefe, bilim ve sanatı hakikat kavramı etrafında toparlar. Çünkü bu üç insan tecrübesi ve başarısı kendi konularına, kendi yöntemleriyle yaklaşarak hakikat alanını aydınlatırlar. Bu bakış açısından Baltacıoğlu, bütün bir gerçekliğin, tek bir tecrübe çeşidiyle veya bilgi türüyle tüketilemez ve ifade edilemez olduğunu savunur. Dahası bu okuma, bu disiplinlerin aralarında çatışma ve çelişki olduğunu varsayan görüşleri reddederek, hakikatin birden fazla boyutu bulunduğunun ve bu yüzden de bilim, felsefe ve sanatın bildirdiği hakikatlerin meşrû kabul edilmesi gerektiğinin bir ifadesidir. Zira ilmin de felsefenin de konusu hakikattir. İlmin konusu statik hakikat, felsefenin konusu dinamik hakikattir (Baltacıoğlu, 1931a:275). Baltacıoğlu, ileride de yeri geldikçe görüleceği üzere "hakikat" karşısında plüralist (çokçu) bir tavır alış sergiler. Bu, onun bir tutum olarak, indirgemecilikten olabildiğince kaçınmasıyla ilgilidir. İndirgemecilik, gerçekliğin bütünlüğünü parçalamak, sonra da bu parçalardan birini bütün yerine koymak anlamına geleceği için bu tutumu, varlığın yapısına ve doğasına uygun bulmaz. Dolayısıyla, nasıl ki varlık onu meydana getiren unsur ve parçalardan birisinin bütüne teşmil edilmesiyle elde edilemiyorsa, aynı şekilde, varlık hakkında doğru bilgi elde etmek de, varlık hakkında hüküm veren bir tek disiplinden beklenemez. Çünkü en azından, varlığı, bilim, felsefe ve sanat açılarından ele alarak, kendi yöntem ve yaklaşımları çerçevesinde farklı hakikatler elde etmek mümkündür. Bu, üç tarz ele alış, üç tarz soru, sorgulayış ve cevap anlamına gelmektedir. Ancak her bir ele alış, varlığı kendi yöntem ve kavrayışları açısından irdeleyerek, kendi hakikatlerini elde etmektedirler. Aynı konu ve probleme aynı yöntem ve yaklaşımla bakmadıkları için verdikleri hüküm veya elde ettikleri hakikatlerin de çelişmesi veya çatışması söz konusu değildir.

Baltacıoğlu felsefe ve bilimi, konu ve yöntemleri bakımından şöyle incelemektedir: "İlmin melekesi (yeti) akıl, usûlü tahlildir. Felsefenin melekesi hads

(intuition-sezgi), usûlü terkiptir. Şimdi insan bu felsefeye ilme mugayirdir (bilime aykırıdır) demek için anlamamış olmalıdır" (Baltacıoğlu, 1931a:275). İlim hakikatin gözlemlenebilir, karşılaştırılabilir ve muhakeme edilebilir yüzeyini aydınlatırken, felsefe aynı hakikatin bilakis, yalnız sezilebilen, tasvir edilebilen ve telkin edilebilen derinliğini keşfeder (Baltacıoğlu, 1931a:275). Baltacıoğlu bilimin analiz eden, parçalara bölen çalışma biçimine karşılık, felsefe ve sanatın bütünü kuşatmak ve senteze yönelmek özellikleri bakımından benzeştiklerini düşünmektedir. Çünkü ona göre; "felsefe sistemi de sanat eseri gibi bir terkip (sentez)dir. Her sanat eseri birtakım renkler, çizgiler, cisimler veya seslerden teşekkül eder, her felsefe sistemi de birtakım fikirlerden, muhakemelerden, hayallerden teşekkül eder. Sanat eseri birtakım unsurlardan teşekkül etmekle beraber, onu vücuda getiren faaliyet, bu unsurların "gelişigüzel karışması" değildir; belki "hususi ve mânâlı bir tarzda imtizacı"dır. İşte, sanatkârın asıl icadı bu mânâdır. İşte, felsefe sistemini de vücuda getiren, fikirlerin, hayallerin "yan yana gelmesi" değil, bunların "bir mânâya, mutlak fikirlere delalet edecek sûrette birleşmesi, anlaşması"dır. İki tür sentez arasında yalnız şu fark vardır: Sanat eserinin ifade ettiği mânâ bedîî (estetik) bir kıymettir. Sanat ancak hayale kadar varır. Hâlbuki felsefe eserinin ifade ettiği mânâ fikrî bir kıymettir, felsefe en mücerret (soyut) mefhumlara kadar varabilir. İlim ise sanat ve felsefe gibi tabiatı duymak veya anlamak için çalışmaz, sadece gördüğünü izah eder, bir hadiseyi diğerine bağlar. İlim yalnız, "nasıl oluyor?" sorusuna cevap verir, fakat "nedir?" sorusuna cevap vermeye uğraşmaz. Sanat ve felsefenin terkipçiliğine mukabil ilmin fiili (işleyişi), tahlilci (çözümleyici)dir. İki faaliyetin istikametleri, gayeleri de ayrıdır. Sanatın vazifesi, dış âlemin nesnelerini, manzaralarını doğru öğretmek değildir. Nasıl ki; felsefenin vazifesi, kâinat hakkında -ilmin yaptığı gibi- müspet fikirleri, nesnel hakikatleri bildirmek değildir. Sanatkârın eserini parçalayacak yerde toptan kavramak, anlamaktan ziyâde duymak lazımdır. Çünkü burada ilmin eserinde olduğu gibi çizgileri, şekilleri, cisimleri ayrı ayrı tahlil etmek değil, asıl bu unsurların vücuda getirdiği ahengi, derunî lisanı keşfetmek lazımdır. Sanatkârın eseri, ilmin eseri gibi anlaşılmak istendikçe anlaşılmaz bir hâle gelir. Bir felsefe sistemi, bir sanat eseri gibi mütalaa edilmek (değerlendirilmek) lazım gelir. Yani ilim eseri gibi zekâ ile tahlil edilecek yerde, bir sanat eseri gibi kalp ile duyulmalıdır. Zira ilmin konusu olan madde ile sanatın ve felsefenin konusu olan mânâ ayrı şeniyet (gerçeklik-realite)lerdir. İlmin melekesi (yeti) "zekâ", sanat ile felsefenin melekesi hads (sezgi)dir (Baltacıoğlu, 1931a:280–282). Felsefeyi bu tarz ele alışı Baltacıoğlu'nu, Türk düşüncesinde, Mustafa Şekip Tunç ve Mehmet Emin Erişirgil ile birlikte Bergsonculuk akımı içerisinde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır (Bayraktar, 1998:62-72).

Baltacıoğlu'na göre, felsefe, ilim gibi tahlilci ve izafî bir bilgi değil, terkipçi bir bilgidir. "Felsefe, hakikati küllî ve mutlak bir obje olarak tanımak ister

ve buna çalışır" (Baltacıoğlu, 1938:5). Baltacıoğlu'nun, daha felsefenin tanımında, Bergsoncu temâyüller gösterdiğini görüyoruz. Zira Bergson'a göre de, "felsefenin objesi "mutlak"ın anlaşılmasıdır. İlim bu mutlak'ı anlayamaz. İlmin objesi madde âlemidir. İlim realitenin katı tarafını anlayabilir, öte tarafını anlayamaz. Katılar âlemi kemiyet âlemidir; hâlbuki hayat, tekâmül âlemi, keyfiyet âlemidir. İlmin, realitenin katı taraflarını anlamak için kullandığı âlet, akıldır. Realitenin, ilmin kepçesinden dökülen akıcı kısmını tutmak için başka bir âlete ihtiyaç vardır. Bu âlet intuition'dur (sezgi'dir)" (Baltacıoğlu, 1938:7). Baltacıoğlu, Bergson'un bu görüşlerini benimser. Ona göre de, felsefenin metodu "sezgi" olmalıdır. Bilimler hiçbir zaman felsefenin gereğini ortadan kaldırmazlar, çünkü farklı bir âlemi, farklı bir metodla incelerler. Hayat âlemini bilimin metoduyla anlayamazsınız. Baltacıoğlu, bilimin dışında bir başka bilgi türü daha, yani felsefenin ve metafiziğin olduğunu, bunların konusunun ise hayat olduğunu belirtir ve mutlak hakikati yalnız akılla değil, sezgi ile kavrayabileceğimizi söyler.

"İlimin mevzuu maddedir, hendesedir. İster maddî, ister uzvî ve ruhî, isterse içtimaî hayata ait olsun, şeniyeti madde gibi mütalaa eder. Hâlbuki metafiziğin mevzuu tekâmül, sadece tekâmüldür. İster maddenin, ister uzviyetin ve ruhîyetin isterse cemiyetin tekâmülü olsun, şeniyeti canlı olarak mütalaa eder. İlmin usûlü cebir ve hendese, yani akıldır. Mevzuu ne olursa olsun ilim parçalar, mütecanis parçalara ayırır. Hâlbuki metafiziğin usûlü hads (sezgi)dir. Mevzuu ne olursa olsun metafizik toplar, şeniyeti bütün ve seyyal (akıcı) olarak mütalaa eder" (Baltacıoğlu, 1931a:305).

Ona göre, insanı diğer canlılardan ayıran fark, yaratıcı bir toplum hayatı kurmasıdır. "İnsan, kâinattaki bütün fizikî, fizyolojik, psişik ve sosyal kuvvetlerin hepsinin birleşip bir yaratıcı şahsiyetin doğmasına sahne olan en orijinal varlıktır. Kâinatın muamması ondadır, varlığın asıl cevheri olan bu yaratıcılık ilk defa onun üzerinde kendine dönüyor ve bu kâinatı anlamaya çalışıyor" (Baltacıoğlu, 1938:81). Baltacıoğlu'na göre "istikbâlimizin mebdei yaratıcı bir hamle olacaktır" (Baltacıoğlu, 1921a:19). Ona göre "memleketi yaşatmak için bu yeni hayatı, hayatın bu derin, gizli akıntılarını bulmak lâzım. Bunun için her şeyden önce ölüyü silkinmek, yarını, diriyi yakalamak, hayatın en kalbî, en samimî feryatlarını duymak gerek. İşte bu feryatları bir kere duyunca onu düşünmek için bir ilim, onu teganni için bir musikî, onu cisimlendirmek için bir mimari, onu aşılamak için bir terbiye gerek. İşte hayat bu kutsal hamleyi bekliyor" (Baltacıoğlu, 1942a:15).

Ona göre ilim, madde üzerinde iş görür ve onda değişmeyen münasebetler arar. Ancak bu münasebetleri katılaşmış ve donmuş madde üzerinde arar. Tahavvül ve tekâmül içerisinde olan bir şey üzerinde çalışmaz, çalışamaz. Sükûnet bulmamış, her an oluş ve değişim içerisinde bulunan bir şeyi, madde ilim-

leri (doğa bilimleri) incelemeye kalkarsa, ondaki bu değişken tarafları anlayamayacaklarından, onu ya yok sayarlar ya da görmezden gelirler. Böylece Baltacıoğlu, madde ilimleriyle hayatın anlaşılamayacağı noktasına gelir. "İlim fikri, tekerrür fikrini tazammun eder. Hâdiseleri, zaman ve mekânda tekerrür etmek tabiatında olmayan bir hakikatin ilmi olamaz" (Baltacıoğlu, 1923a:60) der.

Hayat alanında ise tekerrür yoktur. Bu nedenle zekâ hayatı anlayamaz. Zekâ ancak donmuş, katılaşmış, maddîleşmiş şeyleri anlayabilir. Ona göre, "Canlı bir mevzuda asıl hayatî olan kısım, zekânın ihatasından tamamıyla hariç kalır. Tabiatın yarattığı gibi zekâmızın başlıca mevzuu, gayr-ı uzvî (inorganik) cism-i sulbdür (katı madde)" (Baltacıoğlu, 1923a:63). Yani zekâ, canlıyı ve hayatı değil, canlı olmayanı, maddî olanı kavrayabilir. Bu nedenle de ilimin vasıtasıdır. İlim yapmaya yarar. Baltacıoğlu'na göre, ilim ile zekâ sanki birbirleri için yaratılmışlardır.

İnsanın aklına ilmî faaliyetin sınırları içerisine girmeyen ve cevapları da ilim tarafından verilemeyen birçok soru gelmektedir. Baltacıoğlu bu soruların metafizik sorular olduğunu söyler. Ona göre metafizik soruların cevabını aramak insan için bir ihtiyaçtır ve bu sorular anlamsız değildir. Her insan etrafındaki varlıklardan ve kâinatın nizamından etkilenir ve nereden gelip nereye gidiyoruz, sorusunu kendisine sorar. Sonra, bu soruya verilen cevaba göre kâinata bir bakış tarzı geliştirir ve onun etkisini hissederek yaşar. Bu nedenle de, ilimlerin olması ne kadar gerekli ise, felsefenin olması da o kadar gereklidir. İlmin hüküm vermediği, zaman ve mekânla kayıtlı olmayan mutlak'ı anlayabilmek ve hayatı kavrayabilmek için felsefe olmalıdır. Eğer hayatı ilimle ele almak istersek; ilim, hayatı da dondurmaya ve hareketsizleştirmeye çalışır. Bu da bir sonuç vermez. Çünkü hayattaki her an yeni oluşu ve tazeliği yakalayamaz.

Şu hâlde, Baltacıoğlu'na göre, ilimden ayrı bir de metafizik vardır. Baltacıoğlu metafiziği ilimden çok sanata benzetir. Ancak ona göre metafizik sanat gibi bir şeydir, fakat sanat değildir; çünkü sade hayal ve his sahnesinde kalmaz, tasavvur ve mefhum sahnesine girer, gerçi ilim yolundan değil, sanat yolundan. Baltacıoğlu'nun ifadesi ile; birçokları ilimden geçmeyen kafaların metafiziğe kadir olmayacaklarını iddia ederler. O ise sanat terbiyesi almayan metafizikçinin, mezhepçilikten kurtulamayacağını söyler (Baltacıoğlu, 1931a:305). Ona göre metafiziğin kendine has bir konusu, yöntemi olmalıdır. Bu yöntem sezgidir. Konusu, hayat ve kâinattır. Sezgi bizi hayatın içine götürüp, onunla bütünleşmek sûretiyle sırlarını aralar. Bu nedenle de kâinatın bütününü kavramamızı sağlayacak olan felsefe, Bergson felsefesidir. "Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz? Biz neyiz? Bu suallerin cevabını ancak felsefe verebilir. Fakat münhasıran akla, münhasıran maddeye istinat eden herhangi bir felsefe değil, hep birden aklın, hissin, iradenin de malûmlarını cem ve bel'ederek düşünen bir felsefe. İşte bu felsefe Bergson'unkidir" (Baltacıoğlu, 1931a:72-73). Çünkü "bir

metafizik hakikat vardır ve bulunabilir. Ancak bunun için Bergson'da olduğu gibi bu düşüncenin doğru metodunu bulmak ve kullanmak lâzım gelir ki o da objenin ilim zekâsıyla kavranabilen bütün verilerini toplamak ve onun üzerine hads zekâsıyla yahut zekâmızın hads kuvvetiyle canlı bir terkip yapmaktır" (Baltacıoğlu, 1933:95).

Baltacıoğlu'na göre Bergson felsefesi akıl düşmanı, aklın zıddı değil, aklı aşan ve saran bir felsefedir. Hads'in (sezgi'nin) akla düşman olduğunu söyleyenlere karşılık şöyle der: "Bergson'da olduğu şekliyle hads, akıl düşmanı değil, aklı aşan ve saran bir melekedir. Onun için bu hususi tezahüründe Bergsonculuğa akıl zıddı demeyip, aklı aşan bir felsefe demek doğrudur" (Baltacıoğlu, 1942b:150).

Baltacıoğlu'na göre, felsefenin asıl gücü de buradadır. Aklı kullanarak ama onu aşarak hakikati bulmaktadır. Zira gerçek kuvvet madde değil, mânâ kuvvetidir ve bu mânâ kuvveti hiçbir maddî karşılıkla ölçülemez (Baltacıoğlu, 1921b:2-3).

Baltacıoğlu'nun 1920'li yıllarda Ravaisson, Bergson ve W. James gibi filozoflarla tanışması onun, ileriki yıllardaki bütün fikirlerini etkilemiştir. Bu etki Durkheim-Comte çizgisindeki pozitivist yaklaşımlara tamamen dâhil olmayarak eleştirel bakabilmesini sağlamıştır. Ayrıca bu husus onun Gökalp'tan daha geniş ve zengin bir perspektiften, konularına yaklaşmasına da zemin hazırlamıştır.

Baltacıoğlu, felsefe anlayışı itibariyle pozitivistlerden ayrılır. Çünkü bilim, felsefe, metafizik ve sanatın ayrı ayrı disiplinler olduğunu, kendilerine özgü konu ve yöntemlerinin bulunduğunu ve daha da önemlisi, hiçbirinin diğerinin boşluğunu dolduramayacak ve yerine konulamayacak olduğunu savunur. Pozitivistlerin yanılgısı, yegâne meşrû bilgi olarak bilimsel bilgiyi kabul etmeleri, metafiziği değersiz ve yararsız görmeleri ve felsefeyi de ancak bilimin emrinde kullanılacak bir âlet durumuna indirgemeleridir. Dahası, bu anlayışa göre felsefe, olgularla denetlenip doğruluğu veya yanlışlığı ispat edilemediğinden, "anlamlı" önermeler de içermemektedir. Felsefî tavır alışı itibariyle Baltacıoğlu, hakikatin hiçbir disiplin veya ilim dalının tekelinde olamayacağını savunması dolayısıyla plüralisttir. Ona göre felsefe, bilim, sanat, din ve metafizik kendi açılarından gerçekliği irdelemekte ve kendi hakikatlerini, doğrularını sergilemektedirler. Bu durum, en temelde, varlığın yapısından kaynaklanmaktadır. Varlık sadece madde ve fizik gerçeklikten ibaret değildir. Dolayısıyla; insan da sadece bir beden varlığı değildir. İnsan sadece bir akıl varlığı da değildir. O, aynı zamanda duygu, istek, ihtiras, iman, ilham, zekâ, sezgi, hayal gibi yeti ve niteliklerle de donanmıştır. Bütüncül bir insan kavrayışı, bütün bu özellikleri dikkate alarak elde edilebilir. İşte Baltacıoğlu da bunun peşindedir.

SOSYOLOJİ ANLAYIŞI

Baltacıoğlu, felsefe anlayışı itibariyle Mustafa Şekip Tunç ve Mehmet Emin Erişirgil ile birlikte ele alınabilirken, sosyoloji söz konusu olduğunda bu gruptan ayrılarak Gökalp ekolüne dâhil olur ve bu çizgiyi eleştirerek geliştirir. Bu tutum, Bergsonizm ile Pozitivizm arasında bir üçüncü yol veya özgün bir arayışın ifadesi olarak da yorumlanabilir.

Baltacıoğlu, "sosyoloji" kelimesinin, Latince "societas" ve Yunanca "logos" kelimelerinden meydana geldiğini ve 1830'da Auguste Comte tarafından ilk defa kullanıldığını söyler. Ona göre; bizde sosyoloji ilkin, Mustafa Suphi tarafından "İlm-i içtimaî" diye çevrilmiş, Ziya Gökalp önce "ilm-i içtima" ardından da "içtimaiyat" karşılığını kullanmıştır (Baltacıoğlu, 1939:12). Sosyoloji toplumların, sosyal olguların ilmi demektir. "Sosyoloji, din, hukuk, sanat, ekonomi gibi sosyal olguların ilmidir. Sosyoloji, fizik, biyoloji ve psikoloji gibi bir tabiat ilmidir. Bir bilginin ilim olması için başlıca iki şart lâzımdır: 1- Objektif ve kendi aralarında homojen olgulardan ibaret müstakil bir mevzu olmak, 2- Bu mevzuu objektif metodlarla tetkik ve izah etmek. (...) Sosyolojide ilimin bu temelli iki şartı vardır. Onun için sosyoloji de fizik, biyoloji, psikoloji gibi müstakil bir ilimdir" (Baltacıoğlu, 1939:12). Baltacıoğlu'nun vermiş olduğu bu tanımdan hareketle, "sosyoloji"yi "sosyal fizik" olarak betimleyen "pozitivist sosyoloji" anlayışına dâhil etmek mümkündür. O, sosyolojinin, sosyal realiteyi bulmak ve anlamakla yükümlü olduğunu belirterek, bunun için öncelikle toplum kavramını aydınlatmak ister. Bunu yaparken de toplum ile toplum olmayanı birbirinden ayırır:

1. Toplum deyince, hatıra ilk gelen, insandır. Ancak tek insan, yalnız başına insan toplum olamaz. Tek insan başka bir insanla birleştiği zaman, toplum olabilir. Öyleyse toplum fikri "tek insan fikri" değil, "çok insan fikri"dir.
2. Herhangi insan çokluğu, herhangi insan kalabalığı da toplum olamaz. Yolda, parkta, plajda gerçi bir insan çokluğu, kalabalığı vardır; fakat bu, aralarında ne bir kaynaşma ne de bir anlaşma bulunmayan bir insan yığıntısından başka bir şey değildir.
3. Toplumu var eden insanların yan yana gelmeleri birbirine karışması değil, birbiriyle kaynaşması, ruhça birleşmesidir. İşte aile, devlet, millet birer toplumdur; çünkü bunların fertleri arasında kaynaşma, ruh birliği vardır. Bir toplum manevî bir birliktir. Aralarında "kültür" dediğimiz din, ahlâk, hukuk bağları olmayan insan yığınları toplum olamazlar.
4. Aile, devlet, millet gibi müşterek duygularla kaynaşan insan topluluklarında din, ahlâk ve hukuk gibi toplumun kutsal ve orijinal hayatıyla il-

gili olmayan ve ilim, ekonomi, teknik gibi kutsal olmayan, laik bağlar da vardır. Toplumun bu laik bağlarına da "medeniyet" diyebiliriz. Öyleyse bir toplum olabilmek için yalnız kültür birliği yetmez, medeni bir hayat birliği de olmak gerektir.

5. Sosyal varlığın son şartı iş bölümüdür. Bir toplum ne derece ilkel bir bünyede olursa olsun, onun içinde asgari bir iş bölümü vardır (Baltacıoğlu, 1939:13–14).

Baltacıoğlu "toplum"u bu beş madde etrafında betimlemekte ve buradan hareketle şöyle tanımlamaktadır: Toplum, aralarında hem kültür hem de medeniyet birliği olan insan topluluklarının vücuda getirdiği kendine özgü canlı bir varlıktır (Baltacıoğlu, 1939: 15).

Baltacıoğlu sosyoloji konusunda manevî üstadım dediği, Emile Durkheim ve Ziya Gökalp'ın etkisindedir (Baltacıoğlu, 1939:9). O, Durkheim-Gökalp çizgisini benimsemekle birlikte, eldeki eserlerin sosyolojiyi geniş kitlelere tanıtarak ve genel bir giriş kitabı olarak hizmet görecek nitelikte olmadığını söyleyerek, "sosyoloji" adlı eseri kaleme alma ihtiyacı duyduğunu belirtir. Eserin ilgilendiği konu ve amacını şöyle sıralar: 1- Toplumun, sosyal olguların genel karakterlerini araştırmak ve tanımlamak. 2- Sosyal olguları homojen bölümlere ayırmak. 3- Her özel sosyolojinin konusunu açıkça tespit etmek. 4- Her özel sosyal olguyu tekâmül tiplerine ayırmak. 5- Bu tipleri birbirine yaklaştırarak tekâmül zaruretlerini, sosyal kanunları anlamaya çalışmak. 6- Her sosyal olgu üzerine öbür sosyal olguların tesirini ve buna karşı her olgunun ötekiler üzerindeki tesirini araştırmak. 7- Her sosyal olgunun fonksiyonunu sezmek. 8- Genel sosyolojiye ait bir bölüm vermek (Baltacıoğlu, 1939:8). Baltacıoğlu eserinin planını ise şöyle vermektedir: "Eserimi üç kitaba ayırdım. Birinci kitap, "Sosyolojinin metodu"dur. İkinci kitap, "Hususî sosyoloji"dir. Üçüncü kitap, "Umumi sosyoloji"dir (Baltacıoğlu, 1939:9)." Ancak eserde ilk iki kitap bulunmakta, üçüncü kitap olarak bildirilen "Umumi Sosyoloji"nin neden yer almadığına değinilmemektedir.

Birinci kitapta, "Sosyolojinin Metodu" başlığı altında; sosyolojinin konusu, tanımı, metodu, toplumun tanımı, toplum ve fert, toplum ve insan sürüsü, toplum ve güruh, insan toplumu ve hayvan toplumu, toplumun tabiat âlemindeki yeri, sosyal hayatın önemi incelenmektedir. Ayrıca birinci kitapta, "Sosyal Olguların Karakterleri", "Sosyal Olguların Müşahedesi", "Sosyolojide Tasnif", "Sosyolojide İzah", "Sosyolojinin Bölümleri", "Sosyoloji ve Beşerî Bilgiler", "Sosyolojinin Tarihçesi", "Sosyoloji Bilgisinin Ehemmiyeti", başlıklar hâlinde incelenmektedir.

İkinci kitap, "Hususî Sosyoloji" ana başlığını taşımakta ve şu bölümlere ayrılmaktadır. "Morfoloji Sosyolojisi", "Din Sosyolojisi", "Ahlâk Sosyolojisi",

"Hukuk Sosyolojisi", "Sanat Sosyolojisi", "Ekonomi Sosyolojisi", "Bilgi Sosyolojisi", "Dil Sosyolojisi", "Teknik Sosyolojisi", "Aile Sosyolojisi", "Devlet Sosyolojisi", "Terbiye Sosyolojisi".

VARLIK VE BİLGİ İLİŞKİSİ

Baltacıoğlu insanın, varlığı, gerçekleri deneyerek, tecrübe ederek kavradığını "kaç türlü deneme varsa o kadar da gerçek" (Baltacıoğlu, 1956b:2) var olduğunu söyler. Buna göre;

1. Ampirik deneme: Âdemoğlu bilgisiz, bilimsiz olarak çevresinde kendi duyuları ile eşya üzerinde birtakım kaba denemeler yapar. Bu denemeleriyle tabiatta olabilenle olmayanı anlar.
2. Teknik deneme: Âdemoğlu kendinden önce gelmiş geçmiş olanlardan edindiği bilgilerle çevresindeki nesneler üzerinde türlü değişiklikler yaparak birtakım yararlı sonuçlar elde eder.
3. Bilimli deneme: Âdemoğlu çevresindeki nesneleri metodlu çalışmalarla deneye deneye, bunların kanunlarını bulur, bilim dediğimiz pozitif bilgiyi elde eder.
4. Artistik deneme: Âdemoğlu'nun yaptığı denemelerin en orijinal olanlarından biridir. O, bu denemelerinde yukarıdaki denemelerinden hiçbirinin kavrayamadığı, bildiremediği bir gerçeği yakalar. Buna kabaca "güzellik" diyoruz. İşte bu güzellik artistik gerçeğin kendisidir.
5. Filozofik deneme: Âdemoğlu bu denemesiyle gerçeklerin en tümü olan mutlak gerçeği yakalar. Çevresinde karşılaştığı gerçeklerin yalnız eserlerini, sonuçlarını değil, bu varlıkların kendilerini, tümünü, özünü, mutlak'ı kavramaya çabalar.
6. Dincil deneme: Âdemoğlu bu denemesiyle gerçeklerin müsbet denemeler dışında kalan en sonuncusunu yakalar. Bu, gözle görülmeyen ancak gönülle sezilebilen bir gerçektir (1956b:2).

Baltacıoğlu sınıflandırdığı insan denemeleri vasıtasıyla olası gerçeklikleri ve bunlara dair bilgi çeşitlerini de sınıflandırmış olmaktadır. Böylece insan bilgisi 1- Ampirik veya gündelik bilgi, 2- Teknik bilgi, 3- Bilimsel bilgi, 4- Artistik veya sanat bilgisi, 5- Felsefî bilgi, 6- Dinî bilgi olmak üzere tasnif edilmektedir.

Baltacıoğlu bu tasnifi yaparken önce gerçekliği sonra onu/onları ele alış biçimlerini ve daha sonra da bu ele alış biçimlerinin sonuçlarını karşılaştırmalı olarak irdeler. O, daha önce de değinildiği gibi, varlık alanını plüralist bir kavrayışla ele alır. Bunun sonucu olarak farklı tecrübe ve denemelerin meşrû ol-

duğunu savunur. Bu farklı tecrübelerden de farklı hakikatler ve bilgiler doğar. Dolayısıyla; hakikat alanını genişletmekten yana tavır alır. Bu tavrı ile de pozitivist ve siyantist bakış açılarından ayrılarak Plüralizme dâhil olur. Bunun anlamı, insan varlığının yukarıda altı başlıkta toplanan bütün tecrübelerinin bir bilgi değeri taşıdığını teslim etmektir. Baltacıoğlu'na göre; bu tecrübe çeşitlerinden bazıları birbirinden farklı yöntemlerle çalışıp, birbirlerine karşıtmış gibi algılansalar bile gerçekliklerinden bir şey kaybetmezler. Meselâ; "bilimcil denemenin konusu, dış âlemin varlıklarıdır. Artistik denemenin konusu, iç âlemin varlıklarıdır. Bilimcil deneme objektiftir, nesneldir. Artistik deneme subjektiftir, özneldir. Bilimcil deneme, dış gerçekleri öğretir. Artistik deneme, iç gerçekleri sunar. Bilimcil denemenin amacı, doğruyu aramaktır. Artistik denemenin amacı güzeli bulmaktır" (Baltacıoğlu, 1956b:2).

Böylece Baltacıoğlu bilim ve sanatı karşılaştırdığında "bu iki insan denemesi birbirinin büsbütün zıddıdır" (Baltacıoğlu, 1956b:2) sonucuna varır. "Ancak kim tabiatta -fizik, biyolojik, psikolojik, sosyal tabiatta- kanunlar yoktur diyebilir? Yine kim, insanın eserleri arasında "güzel" adı verilen artistik gerçek yoktur diyebilir? Tabiat gerçeklerini yoğumsamaya gelmez. Çünkü tabiat hemen tepkisini gösterir. Artistik değerler için de böyledir. Sanat eserleri ruhumuza, bu yoldan da fizyolojimize, anatomimize kadar etki yaparlar. Bunlar arasında insan karakterini değiştirenler bile vardır (Baltacıoğlu, 1956b:2).

Baltacıoğlu'na göre, "İlmin hedefi başka, san'atın hedefi başkadır, binaenaleyh usûlleri de başkadır" (Baltacıoğlu, 1923:57). Baltacıoğlu'nun bu fikirleri Bergson'un da üstatlarından birisi olan Ravaisson'dan mülhemdir. Bunu kendisi şöyle ifade eder: "Beni fikir ve amel (eylem) sahasında en çok tenvir eden (aydınlatan), Ravaisson'un talebesinin talebesi, feylesof Bergson'la Amerikalı ruhîyatçı ve feylesof William James, feylesof ve terbiyeci Dewey olmuştur. Bunlardan bilhassa Bergson, Ravaisson'da kuvve hâlinde mevcut olan felsefî rüyetlere ilim ve zevk muvahecesinde kati bir vücud verebilmiştir" (Baltacıoğlu, 1923:58).

DİN VE TOPLUM İLİŞKİSİ

Baltacıoğlu, bilim ve sanat arasında giriştiği karşılaştırmaya dini de dâhil ederek, onun sanata yakın düştüğünü ifade eder. "Din de bir insan denemesidir. Ancak bilim soyundan değil, sanat soyundan bir insan denemesidir. Artistik denemede olduğu gibi, dincil denemede de araç, akıl değil, gönüldür. Dinin görevi bilim, teknik gibi, dış gerçekleri bildirmek olmayıp sanat gibi, iç gerçekleri şuurlandırmaktır. İşte dinin konusu ampirik, teknik, bilimcil denemelerin konusu olan gerçekler gibi gözle görülür, elle tutulur soydan bir ger-

çek değildir. Belki artistik gerçek gibi manevî bir gerçektir. Nasıl artistik gerçek, ancak gönülle duyuluyorsa dincil gerçek de öylece, ancak gönülle duyulabilir" (Baltacıoğlu, 1956b:2). Baltacıoğlu'na göre; dinin yaşanması, hissedilmesi bir gönül işidir ancak din aynı zamanda bir inceleme konusu, dinbilim'in konusudur. "İnceleme işi bir inanç, gönül işi değil, bir akıl, metod işidir. (...) Bilim bakımından din konusu üç türlü incelenebilir: 1- Bir sosyal varlık, bir sosyal kurum olarak. Bu incelemeyi yapan bilim; din sosyolojisidir. 2- Bir iç varlık, bir insan şuuru olarak. Bu incelemeyi yapan bilim; din psikolojisidir. 3- Tüm bir varlık, kendi kendisi olarak. Bu incelemeyi yapan bilim, din felsefesi, din metafiziğidir" (Baltacıoğlu, 1956b:2). Baltacıoğlu dine bir sosyolog güzüyle baktığında ise onun da bütün öteki toplumsal kurumlar gibi bir kurum olduğunu söyler:

1. Etnografyanın, tarihin bize tanıttığı bütün insan topluluklarında din, yalnız bir tek insanın inancı olarak değil, toplu insanların inancı, bir topluluk kurumu olarak var olmuştur. Dinsiz topluluk hiç görülmemiştir. Din; dil, ahlâk, hukuk, sanat gibi bir topluluk kurumu olarak hep var olagelmiştir.
2. Dinler, kendi varlıklarını yok sayanlara karşı tepki yaparlar. Her zamanda, her yerde dinsizler yoz insanlar gibi yadırganmışlardır.
3. Dinin, nesilden nesle geçmesi, organik veraset yoluyla değil, toplum telkinleriyle, eğitim yoluyla olur. Her toplum kendi dinini çocuklarına edindirmeye çalışır.

Bu üç özellik, dinin bütün toplum kurumları gibi bir kurum olduğunu gösterir (Baltacıoğlu, 1956b:2). Baltacıoğlu'na göre, dinî hayat ile millî hayat birbirinden ayrılamaz. "Her millet lâyık olduğu dini bulur. Milletler hem lâyık oldukları dinleri bulurlar hem de aldıkları dinlere kendi özlerini katarlar" (Baltacıoğlu, 1965:15).

"Hangi millet Tanrıyı Tanrı olarak tanır. Tanrı olarak ululaştırabilirse o millet büyük millettir. Hangi millet Tanrıyı mâsivâdan mücerret bir varlık olarak Türk milleti kadar diliyle, ahlâkıyla, sanatıyla ululaştırabilmiştir?

Cami, bütün Türk kültürünün, Türk geleneklerinin birleştiği, kaynaştığı bir yerdir. Camide mimarlık, müzik, felsefe, her şey vardır. Camiye giren insan, yalnız dinlenmekle kalmaz, Türkleşir de.

Türk camisi, Türk din anlayışının nesneleşmiş şeklidir. Cami, her şeyden önce insanları içine alan bir barınaktır. Girintisi, çıkıntısı, karanlık korkunç yerleri olmayan bol ışıklı, bol havalı bir barınak! Mâsivâdan soyulmuş, doğruluğun, iyiliğin güzelliğin ülküsü olan Tanrı'ya orada tapılır." (...) "Türk nerede cami yapmışsa orada din anlayışının anıtını kurmuştur" (Baltacıoğlu, 1965:15).

TÜRKİYE'DE DİN VE DİNÎ HAYAT

Baltacıoğlu, Tanzimat'tan beri dinî hayatın doğru ve ilmî bir tutumla ele alınıp düzenlenmesi gereğinin açığa çıktığını ancak bunun başarılamadığını tespit eder. "Tanzimat'tan bu yana devlet hangi din işini inanarak, bilerek ele almış, incelemiştir? Hangi eğitim kurumunda din eğitimini, metodlu olarak düzenlemiştir? Bütün o klasikler arasında din kitabımız olan Kur'an'ın hangi Türkçesini basmaya özenmiştir? (...) Tanzimat'tan bu yana, devletin din işlerini yönetim politikası, bir bocalama politikasıdır" (Baltacıoğlu, 1956a:2).

Baltacıoğlu, doğru bir din anlayışının ve eğitiminin yerleştirilememiş olmasında "Aydın"ları suçlu bulur. Çünkü onlar, dinî konuların önemini ve millî kişiliğin oluşumundaki katkısı ve değerini yeteri kadar kavrayamamışlardır. "Birkaç seçkini bir yana bırakırsak, Türk aydını kendilerinden beklenen işi yapmamıştır. Türk aydını, müsbet bilimlerin saldırıcılığı karşısında, dinin hürlüğünü sağlamayı bilmemiştir. Türk aydını, bilimi bilim, dini de din olarak anlamanın kendisi için bir borç olduğuna inanmamıştır. Türk aydını, din işlerini incelerken kendisini zamanın dinsizlik, yançizerlik, tarafsızlık modalarından kurtaramamıştır" (Baltacıoğlu, 1956a:2).

Baltacıoğlu, dine ilişkin araştırma yapmakla dinin özünün kavranmasını birbirinden ayırır. Çünkü din, dışarıdan kavranılacak, gözlemlenerek vâkıf olunabilecek bir gerçeklik değildir. "Din, insanların akıl yoluyla kazandıkları bir bilgi olmayıp gönül yoluyla edindikleri bir bilgidir. Onun için bilim, bilim kaldıkça, felsefe ile yoğrulmadıkça, din gibi varlığın en içlek bir değerini sonuna kadar kavrayamaz" (Baltacıoğlu, 1956a:2). Baltacıoğlu, sosyolojinin dini ele alış biçimini de yetersiz ve hatalı bularak eleştirir. "Sosyoloji bilimi; 'din toplum kurumlarından biridir' der geçer! Sosyolojinin, dini inceleyişi, tıpkı sosyal morfolojiyi, bilgiyi, tekniği inceleyişi gibi kupkuru, kaskatı bir inceleyiştir. Sosyoloji, dini içinden değil, dışından görür, hem de bütün benliği, kişiliği ile değil, ancak kalıbı, görünüşü ile alır. Böylece; sosyolojinin elinde din, bütün canlılığını yitirir. Dini anlamak için ilk önce dini duymak gerektir. Din dıştan anlaşılabilecek bir nesne değildir, ancak içten kavranılabilecek bir varlıktır" (Baltacıoğlu, 1956a:2).

Baltacıoğlu Türkiye'de dinî hayatın bilinçli bir dikkat ve yönelimle ele alınması gereğini savunur. Bunu yaparken Descartes'ın metodik şüpheciliğine benzer bir tutum sergiler. Doğruluğundan kesin olarak emin olmadığı, kulaktan dolma, hurafelerle karışmış olan hiçbir dini bilgiyi, hakikat olarak kabul etmek istemez. Şöyle der: "Türkiye'de din yaşayışı şimdiye dek yönsüz, yöntemsiz kalmıştır. İşte onun içindir ki Türkiye'de bu konuyu ele almak, din kalkınmasını sağlamak isteyen insanların ilk olarak yapacakları iş, hiçbir bilimli incelemeye dayanmayan, kulaktan dolma, yalan yanlış düşünceleri kafalarından

söküp atmak, bu yalan yanlış düşüncelerin yerine, din gerçeğine uygun, doğru düşünceleri koymak olacaktır. Bunun için de önce şu soruların karşılığını vermek zorunda kalacaktır:

1. Din nedir nasıl bir varlıktır?
2. Toplum kurumları arasında dinin yeri nedir?
3. Dini var etmek ya da yok etmek elimizde midir?
4. Mürtecilik nedir, softalık nedir?
5. Dinin ulus kalkınmasındaki rolü nedir?" (Baltacıoğlu, 1956a:2-3).

Bu ve başka benzer sorulara, Baltacıoğlu'nun değişik eserlerinde cevaplar verilmiştir. Onun dînî konuları ele alışı millî kişilik kurgusunun vazgeçilmez bir ayağını oluşturmaktadır.

O, şu soruyu sorar: "Din kişiliği olmadan milliyet kişiliği olabilir mi, olamaz mı? Benim anlayışım şudur: Din gerçek âlemin tanıdığı en zengin, en yaratıcı bir varlıktır. (...) Türk camisi Koca Sinan'ın mimarlık anlayışıdır, hatta Mustafa Rakım'ın celi yazılarıdır. İlyas Ali'nin çinileridir, Dede Efendi'nin musikisidir. Cami bir tek Allah'a tapan, Muhammed'i onun elçisi tanıyan Kur'an'ın Allah'ın sözleri olduğuna inanan Müslüman Türklerin kaynaştığı, birleştiği, ayrı gövdede tek ruh olarak yaşadığı yerdir. Onun için Türk camisine giren insan yalnız İslâmlaşmaz, Türkleşir de, Türkleşerek Müslümanlaşır da" (Baltacıoğlu, 1956a:3-4).

Baltacıoğlu için din ve milliyet, ruh ve beden gibi, biri olmadan diğerinin düşünülemeyeceği bir bütündür. Dinli olmadan milliyetli olmak mümkün değildir. Din insanın bütün benliğini birden saran bir şuurdur. Din olmasaydı, insanlık da olmayacaktı. Kansız yaşanamayacağı gibi, dinsiz de yaşanamaz. Ancak şu var ki kan yalnız damarlarda dolaşmalıdır, dışarıya akmamalıdır. Din de öyle. Din kendi yatağında kalmalı, politika topraklarına taşmamalıdır (Baltacıoğlu, 1956a:4). Baltacıoğlu, dinin politikadan ayrı tutulmasını ve dinî sahanın mutlaka ilmî, objektif ve akademik bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini savunur. Böylece din birtakım çıkar odaklarının istismarından kurtarılarak millî hayatın aslî bir dinamosu olabilecektir (Baltacıoğlu, 1956c:2).

DİN KİŞİLİĞİ VE EĞİTİM

Baltacıoğlu millî kişiliğin din, dil ve sanat vasıtasıyla geliştiğini pek çok yerde vurgulamaktadır. Bu noktada, millî kişiliğin oluşmasını sağlayacak olan dil, sanat ve dinin nasıl öğretileceği meselesi gündeme gelecektir. O, bütün milletlere ve insanlığa indirilmiş olan İslâm dininin nasıl olup da millî kişiliğin ku-

rucu öğesi olduğunu sorarak işe koyulmaktadır. Zira "İslâmiyet'te kavmiyet, milliyet yoktur", diyen görüşlerle yüzleşmek ve hesaplaşmak ihtiyacı duymaktadır. Bu yüzleşmede Baltacıoğlu'nun, Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye tercüme etmesi çıkış yolu bulmasına vesile olmuştur. O, bu durumu şöyle dile getirmektedir: "Kur'an'ı çevirince gördüm ki İslâmiyet'te milliyet yoktur düşüncesi yanlıştır" (Baltacıoğlu, 1965:25). Ayrıca Baltacıoğlu, Türklerin İslâmiyet'i seçerken kendi bünyelerine ve sosyal gerçekliklerine en uygun din olarak gördükleri için çok kolay benimsediklerini ifade etmektedir. Türklerin İslâm dinine girmeleri ne bir tesadüfün ne de bir şeametin eseridir. Türkler, İslâm dinine, kendi istekleri ile girmişlerdir. Çünkü Türk kavminin geleneklerine en uygun olan din İslâm dîni idi. Türkler İslâm dinine onun için girdiler. Kendilerini İslâm dininde onun için buldular. İslâmiyet'e girmeden önce bir tek tanrıya, Göktanrı'ya tapan, kadın ile erkek arasında eşitlik tanıyan, tarihte demokratik ailenin en olgun örneğini veren, sanatta şekilden önce anlama değer veren Türk milleti, İslâm dinine girmekten başka ne yapabilirdi? Doğruluk, iyilik, güzellik gelenekleriyle yoğrulmuş olan Türkler, millî varlıklarının bağdaştığı bu dinde kendilerini buldular. Millî varlıklarını bu dinle pekiştirdiler. İşte Türkler için İslâmlaşmak millîleşmek olmuştur (Baltacıoğlu, 1965:25).

Baltacıoğlu, Türklerin İslâmiyet'le tanışmalarını ve onu benimsemelerini "her millet lâyık olduğu dîni bulur" hükmüyle açıklamaktadır. Buna göre; Türklerin İslâm dinine girmezden önce sahip oldukları tek tanrılı "Göktanrı" inancı, kadın erkek eşitliği, demokratik aile anlayışları, sanatta şekilden önce anlama değer veren üslûpları hep, İslâmiyet'e zihinsel ve manevî bir hazırlık olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca Baltacıoğlu, bir Kur'an çevirmeni ve yorumcusu olarak, İslâm'da millî kişilik ve millet anlayışının ümmet anlayışına terk edilmesi gerektiği tezi karşısında şu argümanları ileri sürmektedir: "Kur'an-ı inceleyelim. Bakalım, bu konu ile ilgili âyetler ne diyor? Dillerimizin, renklerimizin ayrı ayrı yaratılması, yerlerin göklerin yaratılması gibi belgedir diyen Kur'an'dır. Dil milliyetin ayırıcı vasıflarından birisidir. Renk de ırkın ayırıcı vasfıdır. Yine Kur'an'a göre Allah insanları bir tek kavim olarak yaratabilirdi. Ancak, onlar yine de ayrılacaklardı. Onun için insanları ayrı kavimler olarak yaratmıştır. Maksat, onları sınamaktır. Allah her kavme kendi kavminden peygamber göndermiş, her kavme kendi diliyle hitap etmiştir. Yine Kur'an'a göre, Kur'an'ın Arapça olarak gönderilmesinin sebebi de, peygamberin Araplar arasında bulunmasıdır. Eğer Kur'an yabancı bir dille gönderilseydi, Araplar şunu diyebilirlerdi: Kavim Arap, dil yabancı" (Baltacıoğlu, 1965:25-26). Bu argümanlarıyla Baltacıoğlu, millî kişiliğin ve milliyetçiliğin İslâm'a aykırı olmadığını, hatta İslâm'ın bu anlamıyla milliyetçiliği teşvik ettiğini temellendirmek istemektedir. Çünkü dinî açıdan da insanların ayrı ayrı renklerde ve ayrı ayrı dilleri konuşur şekilde yaratılmış olmaları bir hakikattir. Ayrıca her kavme ken-

di dilinden hitap eden ve o kavim içerisinden çıkan peygamberlerin gönderilmiş olması da dinî bir hakikattir. Böylece Baltacıoğlu, bu argümanları kullanarak millet ve milliyet olgusunun hem dinî hem de sosyolojik bir gerçeklik olduğunu savunmaktadır.

Baltacıoğlu, "kavmiyet" ile "milliyet"i kesin çizgilerle birbirinden ayırır. İslâm'da kavmiyet yoktur, sözünün İslâm'da milliyet yoktur, diye yorumlanamayacağında ısrar eder. Dahası, ona göre din, "milliyet"in doğmasında en önemli etkenlerdendir. Dinin milliyeti yaratmasının sebepleri şunlardır:

1. Dinin, şuuraltı yaşayışının en büyük, en kuvvetli kurucusu olması.
2. Din değerlerinin son derece yaygın olması, bu arada bir kısım dil, sanat, ahlâk değerlerini meydana getirmesi.
3. Kutsal kitabın ana diline çevrilmesi ile millî edebiyatın doğması.
4. Millî edebiyatın politikaya tesir etmesi ile millî devletin meydana gelmesi.
5. Millî devletin millî ekonomiyi meydana getirmesi.
6. Millî ekonomi devrinde endüstrinin doğması.
7. Endüstri devrinde hürriyet ahlâkının ve kişilik ahlâkının doğması.
8. Bu ahlâkın temelleri üzerine demokrasinin kurulması.

Baltacıoğlu'na göre din, sosyal evrimin hazırlayıcı ve şekillendirici en önemli dinamiklerinden biri konumundadır. O, dinî sadece milliyet gerçeğinin en önemli kurucu unsurlarından biri olarak görmekle kalmayıp millî kalkınma hamlesinin de temeline yerleştirmektedir. Baltacıoğlu, din hakkındaki görüşlerini bir cümle ile şöyle özetliyor: "Dinsiz ne milliyet ne de kalkınma olmuyor" (Baltacıoğlu, 1965:26).

Baltacıoğlu din konusunu irdelerken onun şuuraltı bir doğasının bulunduğunu ve özgür bir biçimde ele alınıp yaşanabilmesini, özellikle önemli bulur. Çünkü dinin doğasını ve özünü kavramadan yapılacak müdahaleler onu kendisine yabancılaştırır ve toplumsal hayatta dinin sağlayabileceği heyecan, coşku ve motivasyonun taassuba dönüşebileceğini şöyle ifade eder: "Sosyologlara göre din, inançları törenleri ile yalnız dinlileri ilgilendiren sosyal bir kurumdur. Oysaki dinin kurum olmadan önce şuuraltını yaratan bir kuvvet olduğunu görüyoruz. Gerçek bir eğitim ancak bu anlayışla verilebilir. Böyle olunca dinin, zekânın, aklın yüzünde kalmayıp şuuraltına kadar sinmesi için ne yapmalı? İlk iş, din yaşayışının hürlüğünü sağlamaktır. (...) Dini zorlama, dine saldırma dini yıkmaz, taassubu arttırır. Yaşayışı normal olan toplumlarda herkes dilediği gibi tapınır. Yaşayışı normal olmayan toplumlarda ise akıl, gönül işleri birbirine karıştırılır" (Baltacıoğlu, 1965:26-27).

Baltacıoğlu dinin sosyal bir kurum olarak, bütün yönleriyle akademik ve objektif bir gözle incelenmesi ve irdelenmesinden yanadır. Çünkü toplumların dinden alacakları manevî enerji, kalkınmalarına ve gelişmelerine sebep olacakken, bunun tersi durumda huzursuzluk ve kargaşa yaşanacaktır. Bu gerekçelerle Baltacıoğlu dinin doğru algılanması ve öğrenilmesi için eğitimin önemine işaret eder. "Din eğiticilerinin çok dikkat etmesi gereken önemli noktalardan biri şudur: Din, dil gibi, sanat gibi son derece yaygın bir varlıktır. Dinin girmediği, değerlerini, felsefesini sindirmediği dil yapısı, sanat alanı, ahlâk kuralı, poz, jest yoktur. Eski Mısır, Asur, Türk plastik sanatları değerlerini hep din duygusundan almışlardır. Böyle olduğu içindir ki bu ulusların kalıntılarına değer biçilmez, varlıkları da sona ermez. (...) İşte bir yandan şuuraltı varlığı olmak, bir yandan da son derece yaygın olmak dinin, temelli iki karakteridir. Din eğitmenine düşen ödevlerden biri de, bu iki karakteri aydınlatmaktır" (Baltacıoğlu, 1965:27). Baltacıoğlu, din eğitimi meselesinin temel hassasiyetlerinden birisinin, kutsal kitabın doğru ve aslına uygun olarak anlaşılması olduğu tespitini yapar. Öncelikle, İslâm ve Kur'an nedir, diye sorar. "Müslümanlığın ilk şartı Allah'ın varlığı gibi peygamberin Allah'ın elçisi, Kur'an'ın da bu elçiye gönderilmiş olduğuna inanmaktır. Bu inanma da yetmez. Kur'an'ı okumak, anlamak da gerektir. Anlamayanlara anlatmak da gerektir. (...) Kur'an nedir? Bu soruya doğru olarak karşılığını vermeliyiz. Kur'an'ın ne olduğunu bize bildirecek olan yine Kur'an'dır" (Baltacıoğlu, 1965:27).

Baltacıoğlu'na göre toplumun bazı kesimlerinde, bazı dönemlerde beliren çarpık din algılarının temelinde kutsal kitabın yanlış yönelimlerle yorumlanması yatmaktadır. Buna göre; kimileri onu bir bilim kitabı, kimileri anlaşılmaz ve gizli anlamların kitabı, kimileri de etkili ve güzel sözleri barındıran, deyim yerindeyse, bir şiir kitabı gibi ele almak istemektedirler. Baltacıoğlu'na göre, bu yaklaşımların hiçbiri gerçek Kur'an algısı olamaz. Ona göre, Kur'an'ın her kelimesinin altında bin bir manâ arayanlar; "Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğunu bilmeyenlerdir. Eğer böyle olsaydı, din kitaplarımızın ne olduğunu anlayamazdık. Kur'an'da, Allah'ın bildirmek istemedikleri bildirilmemiştir. Kur'an'da sık sık geçen Kur'an kelimesinin, en çok tekrarlanan sıfatı Mübîn'dir. Mübîn Osmanlıcada beyan etmek demektir. Oysaki kelimenin Arapçadaki anlamı "apaçık bildiren"dir. Kur'an'da Allah'ın bildirmek istedikleri apaçık bildirilmiştir. Eğer böyle olmasaydı, din kitaplarımızın, dinimizin ne olduğunu anlayamaz, öğrenemezdik (Baltacıoğlu, 1965:28). Kur'an-ı Kerim'de bazı bilimsel hakikatlerden söz edilmesinden hareketle onu bir fizik, kimya veya astronomi kitabı gibi değerlendirmeye kalkanlara ise bu bilgilerin "bir bilim kitabının, bir felsefe kitabının metni olarak değil, Allah'ın varlığına, yaratıcılığına belge olarak bildirildiğini" (Baltacıoğlu, 1965:28) söylemektedir. Kur'an'ın bir şiir kitabı olduğunu söyleyerek, kendilerince övmek ya da yermek isteyenlere de şöyle söylemektedir: "Kur'an'ın ne olduğunu bilmeyen bazı aydınlar da onun bir şiir ki-

tabı olduğunu söyleyerek övmek isterler. Bu da doğru değildir. Gerçi Kur'an'ın güzelliği, eşsiz bir güzelliktir. Kur'an'ın Allah sözü olduğunu belirten özelliklerinden biri de bu güzelliğidir. Ancak Kur'an şiir kitabı olarak değil, öğüt kitabı olarak gönderilmiştir" (Baltacıoğlu, 1965:28). Baltacıoğlu bu savını pekiştirmek için, Yasin Sûresi'nin 69. âyetini hatırlatmaktadır. Burada Hz. Peygamber kastedilerek, "*Biz ona şiiri öğretmedik. Şiir onun işine yaramazdı da. Kur'an'a gelince o yalnız öğüt, apaçık bir kitaptır*" denildiğini aktarmaktadır.

Baltacıoğlu din, din eğitimi, dinin sosyal işlevi gibi konuların yanı sıra, bu bağlamda ayrıca, "din ve mucize" ilişkisini de ele almaktadır. "Din eğitimi verecek olanların en çok dikkat edecekleri din konularından biri de mucize konusudur. Kur'an mucizelerden söz etmektedir. Nuh ve İsa mucizeleri gibi" (Baltacıoğlu, 1965:28). Baltacıoğlu, mucizelerin fizik konularına aykırı olduğunu söyleyenlere karşı nasıl cevap verdiğini şöyle anlatıyor: "Tabiat da, mucizeler de Allah'ın yarattıklarıdır. Mucizeler tabiat zıtı olaylar değil, tabiat üstü olaylardır. Tabiatı, tabiat konularını yoktan var eden Allah'ın tabiat üstü bir tabiatı ve kanunlar üstü kanunları yaratmaya da gücü yeticidir" (Baltacıoğlu, 1965:29).

Baltacıoğlu tıpkı din gibi, dil'e de özel bir önem atfetmiş ve onun da millî hayatla iç içe olduğunu söylemiştir. Çünkü "dil, teknik gibi sosyetenin yalnız bir değerini değil, bütün değerlerini birden taşır. Din, ahlâk, sanat gibi, dil de milletin özü, özelliğidir. Dil, millî geleneklerin hazinesidir. Miletlerin ölümü, dillerinin ölmesi demektir. Yeni bir dilin doğması ise, yeni bir milletin doğması demektir. Dillerini kaybeden milletler yalnız gerilemezler, hem de yok olup giderler. Diller yalnız anlaşma organları değil, hem de kaynaşma organlarıdır" (Baltacıoğlu, 1965:16).

DİL VE TOPLUM İLİŞKİSİ

Baltacıoğlu dil olgusunu olabildiğince geniş ve bilimsel bir perspektiften ele almaktan yanadır. Ona göre dil, sembollerden oluşan ve iletişimi sağlayan basit bir âlet değildir. Bu tarafı işin teknik boyutudur. Zira dil fenomeni sadece insanlar arasındaki iletişimi sağlayan semboller ve bunların çözümlenmesine indirgenemez. Dile ayrıca millî kişiliğin oluşması, gelişmesi açısından ve psikolojik, sosyolojik açılardan da bakmak gerekmektedir. Baltacıoğlu meseleyi şöyle ele alır: "Milli kişiliği var eden kuvvetlerden biri dildir. (...) Dilin sözlüklerdeki tarifi aşağı yukarı şudur: "Düşünceleri, duyguları anlatmak için kullanılan işaretler." Böyle anlaşılan bir dil gerçeği yalnız bir teknik gerçeğidir. Dile bir dilci gibi değil de, bir psikolog gibi bakacak olursak göreceğimiz şudur: Dil; din gibi, sanat gibi şuuraltı ile ilgili olan bir varlıktır. Dil, en büyük özelliklerini bu şuuraltından almaktadır. Hiçbir söyleyiş, hiçbir yazış yoktur ki bu

şuuraltı ile ilgili olmasın. En objektif söyleyişlerimizde, yazışlarımızda bile bu şuuraltının payı, rolü vardır. Dile ana karakterlerini, estetiğini veren de bu şuuraltıdır. Bu estetik, dili, yalnız bir akıl, mantık işi, bir işaret olmaktan çok ileri götürür, onu bir sanat eseri durumuna getirebilir" (Baltacıoğlu, 1965:29).

Dilin iletişimi sağlamanın ötesinde millî kişiliği yaratmadaki rolü, Baltacıoğlu'nun temel ilgi alanları arasındadır. O, meseleyi şöyle sorgulamaktadır: "Dil ile millî kişilik vermenin ilk şartı nedir? Gelenekli dille geleneksiz dili ayırmak. Türk dil devrimcilerinde bu şuurun henüz uyanmadığını görmek insanı çok üzüyor" (Baltacıoğlu, 1965:30). Baltacıoğlu kendi düşünce sistematiği içerisinde oldukça tutarlı görünmektedir. Zira milliyet ve millî kişiliğin temelinde dil, din ve sanatta gelenek birliğini etkin unsur olarak tespit etmekte, ardından da bu unsurların her birinin kendi içlerinde gelenekli olmalarını önemsemektedir. Dolayısıyla; millî kişiliğin oluşumunda "dil", önemli görev ve fonksiyonlar yüklenmekte, bunları yerine getirebilmek için de, sıkı sıkıya kendi geleneğine bağlı olması, bu gelenekle canlı ve sağlıklı bir irtibat kurması gerektiği ifade edilmektedir. Aynı bağlantıları din ve sanat kurumları için de kurmak, yani onların da kendi gelenekleri çerçevesinde hayatîyetlerini sürdürmeleri için özen gösterip, ortam hazırlamak gerekmektedir.

Baltacıoğlu, dil meselesinde izlenmesi gereken yolu ve yöntemi şöyle formüle eder: "Dille millî kişilik edinmek, ya da bu kişiliği edindirmek isteyenlerin yapacağı ilk iş, millî dilin ne olduğunu anlamak ve bu dile kavuşma yolunu tutmaktadır" (Baltacıoğlu, 1965:30). Ona göre millî dil, gelenekli olan dildir. Türk dil geleneklerine ulaşabilmek için gelenekli dil adamlarının eserlerinin ortaya çıkarılması, işlenmesi, hatırlanması ve ihya edilmesi gerekmektedir. Ayrıca gelenekli dil adamlarının, Yunus Emre gibi Türk sanatçılarının, halk dilinin, konuşma dilinin üzerinde durmak gerekmektedir (Baltacıoğlu, 1965:31).

Baltacıoğlu, ilgilendiği her sorunu millî hassasiyetler çerçevesinde ele almış, bunun neticesi olarak da, somut bir verim almak istemiştir. Dil meselesi söz konusu olduğunda ise ayrıca bir de meseleyi dil ve kalkınma ilişkisi çerçevesinde irdelemiştir. Ona göre "dil kalkınmasının, dille kalkınmanın başında dili tanımak geliyor. Dili tanımak da şekil bilgisinden önce ruh bilgisidir. Bu bilginin de sonu dil estetiğidir" (Baltacıoğlu, 1965:31–32).

Dil, düşünmenin âletidir. Platon'dan beri, düşünmenin içten konuşma olduğu, dille düşünce arasında sıkı ve vazgeçilmez bir ilişki olduğu bilinmektedir. Baltacıoğlu da, düşünmenin dille ilişkisini, dilin kültür ve medeniyet yaratmadaki işlevini ve bunların doğal sonucu olarak dilin kalkınmadaki rolünü sorgulamaktadır. Bu sorgulayış, ilk bakışta spekülatif tartışmalar bağlamında cereyan ediyormuş gibi algılansa bile, gerçek durum öyle değildir. Çünkü bugünün toplumu iletişim devrimini yaşamakta ve bilgi ötesi topluma geçmektedir, bil-

gi teknolojileri de baş döndürücü bir hızla gelişmektedir. Bu tempoya ayak uydurabilmek ve bütün bu gelişmeleri kendi bünyenize adapte edebilmek ve yeniden üretip, dönüştürebilmek için sağlam ve işlek dil geleneklerine sahip olmanız gerekmektedir. Baltacıoğlu bu açılardan da Türkçenin çok uygun ve elverişli bir dil olduğunu ama kendisine yabancılaştıracak müdahalelerden korunması gerektiğini savunmaktadır (Baltacıoğlu, 1965:31). Yalnız bir tehlikeyi de işaret etmektedir: "Okul kitapları bozuk Türkçe ile yazıldıkça, gazeteler, dergiler bozuk Türkçe ile yayınlandıkça, dil reforması yapmak isteyenler dilin sırlarına erişmedikçe dil kendine gelemeyecek, kendinden beklenen millî kişiliği yaratmayacaktır" (Baltacıoğlu, 1965:32). Ancak sorumlu bir aydın olarak işaret ettiği bu tehlikelerin nasıl üstesinden gelinebileceğini ve özlenen Türkçeye nasıl ulaşılacağını da bildirmektedir. "Dilde millîleşme inkılâpla başlar, tekâmülle biter. Onun için dil tekâmülcüleri hep inkılâpçı olmak zorundadırlar. Dil morfolojisindeki özcülüğü dil psikolojisinde, dil estetiğinde de gütmeliyiz. Bu güdüm yalnız bir psikoloji, estetik başarısı olmakla kalmayacak, morfoloji başarısına da yardım edecektir. Çünkü dilin egemenliği, bilincinde değil, vicdanındadır. Bütün iş, öz Türkçeyi ararken yalnız etimolojik olanı değil, psikolojik, estetik olanı da sezmek, bulmaktır. Dil morfolojisini yöneten kanunları aradığımız gibi, dil psikolojisini, dil estetiğini yöneten kanunları da araştırmalıyız. Bu kanunlar bulunduktan sonra, bu verimler üzerine Türk dili felsefesini kurmak da elde olacaktır. Böylelikle Türkçenin Absolu'süne, saltık varlığına erişmiş olacağız" (Baltacıoğlu, 1971:32–33).

Görüldüğü gibi Baltacıoğlu, millî hayatı ilgilendiren her meseleyi büyük bir titizlik ve hassasiyetle masaya yatırmakta ve irdelemektedir. Onun için, ilgilenilen konu veya problem ne olursa olsun dönüp bir de millet ve millî hayat açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü toplumsal hayat bir bütündür. Dil, din, ekonomi, sanat, ahlâk vb. bütün kurumlar birbirleriyle etkileşim hâlindedirler. Birindeki aksama veya hastalık diğerlerinin de işleyişini etkilemektedir. Bu tespitten hareketle Baltacıoğlu, ele aldığı sosyal konu ve problemleri sadece parça olarak değil, bütün içindeki anlamı ve işlevi açısından da değerlendirmektedir. Bunu yaparken sosyolojist bir kaygıdan çok, toplumsal hayatın ihtiyaç duyduğu gerçekçi ve bütüncü tavırdan hareket etmektedir. Nitekim, dil meselesini incelerken onu sadece iletişim için bir alet olmanın ötesinde, millet hayatındaki yeri ve önemi açısından da irdelemektedir.

DİL VE KALKINMA İLİŞKİSİ

Baltacıoğlu, dil ve kalkınma arasında sıkı bir ilişki kurar. Bu ilişki çoğunlukla görmezlikten gelinen ya da yeteri kadar önemi fark edilememiş olan bir

ilişkidir. Gözden kaçırılan şey; "dil"in toplumsal hayatta yüklenmiş olduğu iletişim, haberleşme ve anlaşma işlevlerinin yanında, belki daha da önemli olarak, dilin millî hayatın oluşumu ve devamı açısından üstlendiği misyondur. Zira Baltacıoğlu millet gerçeğini millî gelenek birliğiyle, onu da özellikle dil, din ve sanat geleneklerinin birliğiyle açıklamaktadır. Demek ki dil, sadece, dil ve edebiyata dâhil edilebilecek geleneklerin, korunup, geliştirilip, aktarılabileceği bir varlık alanı olmanın çok ötesinde, bütün diğer kültür ve uygarlık alanlarındaki geleneklerin de taşıyıcısı ve aktarıcısıdır. Dolayısıyla dil geleneği, millî gelenekler içerisinde, üzerinde dikkat ve hassasiyetle bilinç geliştirilmesi gereken millî bir meseledir. Meseleye bu pencereden bakan Baltacıoğlu, kalkınma ile millî dil geleneği arasında birebir bir ilişki görür. Hatta meseleyi bir Rönesans hareketi olarak betimler: "XVI. yüzyılda Luther ile başlayan yenilik atılımı yalnız bir dil davranımı olmayıp bütün bir toplum tekâmülüdür, tekâmüllerin de en çok yaratıcı olanıdır. Dil devriminin meydana getirdiği gönül birliği ulus fertleri arasında işbölümü meydana getirmiştir. İşte dünya uluslarının yenileşmesinde, endüstrileşmesinde, demokratikleşmesinde yaratıcı öz işini gören, bu millî dil olmuştur" (Baltacıoğlu, 1971:32).

Baltacıoğlu Türkçeye dair bazı gözlemlerinden hareketle millet varlığı hakkında şu tespitlerde bulunur: "Türkçede içle dış arasındaki dayanışma, cümle kısalığı, parantez tedirginliği, tekrarlama eğilimi gibi özellikler bu dilin klasik bir dil yapısı taşıdığını gösterir. (...) Türk dili yalnız bir akıl dili değil, hem de bir gönül dilidir. Türkçe yalnız şuur dünyasını değil, hem de vicdan dünyasını anlatmak için yaratılmıştır. Bu da Türk ulusunun ne yalnız idealist ne de yalnız realist olmasından değil, hem idealist hem de realist olmasından ileri gelmektedir" (Baltacıoğlu, 1971:32).

Baltacıoğlu böylece dil hayatı ile millet hayatı arasında kopmaz bir bağ tespit ederek, dili tanıyarak milletin ve millî hayatın da tanınabileceğini savunmaktadır. Buradan hareketle Türk milletinin hem idealist hem de realist bir karakteri olduğu sonucuna varmaktadır.

Dilde doğru bir politika izlenmesi için, dilde Türkçülüğü; kelime Türkçülüğü değil; zevk, sanat Türklüğü olarak anlamak gerektiğini savunmaktadır. "Dil aklın, mantığın kavrayabileceği, yalnız morfolojik olan bir varlık değildir. Onda yalnız akıl gözü ile değil, gönül gözü ile de duyulacak, sezilecek birtakım canlı, dinamik gerçekler vardır. Dil gerçeğinin bu parçasına dilin psikolojisi, dilin estetiği diyebiliriz. Dilin tarih boyunca var olup gelen, hiç değişmeyen geleneklerinden biri, belki de en köklüsü bu psikolojik, estetik varlığıdır. Bu varlık kelime Türkçülüğü değil, zevk, sanat Türklüğüdür. Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inde halkın anlamadığı Osmanlıca kelimeler çoktur. Ancak, duyulmayan, sezilmeyen cümle yoktur. Bu örnek de gösteriyor ki dilde milliyet yalnız bir dış işi değil, hem de bir gönül işidir" (Baltacıoğlu, 1971:32).

Baltacıoğlu dil konusunun, alışılagelen ele alışın dışına çıkarak daha genel ve üst bir bakışla değerlendirilmesi gereğine işaret eder. "Dil deyince yalnız konuşma dili ile yazı dilini düşünürüz. Oysaki konuşma dilinden, yazı dilinden başka bir de mimik, gövde dili vardır. Dar anlamı ile mimik yüz kımıltıları demektir. Geniş anlamıyla mimik bütün gövde kımıltıları demektir. Biz insanlar düşündüklerimizi, duyduklarımızı yalnız sesimizle, yazımızla değil mimiklerimizle, kımıltılarımızla da anlatırız. Bu düşünceler, duygular arasında şuuraltında yatanları, sessiz, gizli yaşananları yalnız bu kımıltılarla anlatabiliriz" (Baltacıoğlu, 1965:34). Baltacıoğlu'nun dil meselesi içerisinde mimik konusunu da incelemesi tesadüfî değildir. Ona göre mimik, dil ve anlatımın önemli ve vazgeçilmez bir parçasıdır. Dolayısıyla; dilin millî hayatın ve millî kişiliğin oluşumunda oynadığı role ve işleve, mimik de dâhil edilmelidir. Ancak bu durum yeteri kadar fark edilmiş ve incelenmiş değildir. "Mimik dilcilerin, hatiplerin, temsil ve pedagoji adamlarının en az ve en kötü inceledikleri bir konudur" (Baltacıoğlu, 1994:76). Söz ve yazı ancak fikirlerin dili olduğu hâlde mimik daha çok, heyecanların ve ihtirasların dilidir. Aynı milletten olanlar, aynı heyecan ve ihtirasları anlatmak için genel olarak, birbirine benzeyen pozları alırlar ve mimikleri yaparlar. Öyle ise mimik son derece millî bir kurumdur (Baltacıoğlu, 1994:76). Baltacıoğlu mimik ve dil konularını birbirinden ayırmadığı gibi, millî kişiliğin oluşması ve korunması açısından da "mimik"te yabancılaşmayı bir tehdit olarak tanımlamaktadır. Çünkü ona göre; "Millî şahsiyetin teşekkülünde en önemli olan yapıcılar, en çok göze çarpanlar; en çok dile gelenler değil, en gizli kalanlar, en az söylenenlerdir. Mimik de onlardan biridir. Yeryüzünde ne kadar millet çeşidi varsa, o kadar da mimik vardır. Millî mimik geleneğini kaybeden bir milletin kendini kaybetmesinden korkulur. Mimik, millî gayrı şuurun delilidir" (Baltacıoğlu, 1994:75).

SANAT

Baltacıoğlu, sanatın hem öznel hem de toplumsal yanlarını incelemeye çalışır. Sanat eserini ortaya çıkaran duygular metafizik, ahlâk ve din duyguları gibi yüksek duygulardır. "Bu duyguların kaynağı; insanın organizması, biyolojisi değil, vicdanıdır. Bu vicdanı veren de toplumun kendisidir" (Baltacıoğlu, 1971:36). Baltacıoğlu kişiliğin gelişimi ile sanat kişiliğini bir bütün olarak düşünür. "Kişilik biyolojik bir oluş değil, kolektif bir oluştur, sosyal çevrenin eseridir" (Baltacıoğlu, 1971:36). Ancak sanat eseri ve sanatçı ilişkisi söz konusu olduğunda öznel ve bilinçaltı alan da hesaba katılmalıdır. Çünkü "sanat eseri sanatçı denilen teknik adamının şuuraltında yatan değerleri uyandıran, canlandıran eser demektir. Sanatkâr şuuraltını şuur üstüne çıkaran bir teknik ada-

mıdır" (Baltacıoğlu, 1971:36). Böylece, sanat eserinin ilk kaynağı, insan benliğidir. Baltacıoğlu insan varlığını sadece akıl, mantık ve bilinç varlığı olarak betimlemez. En az bu yetiler kadar, bilinçaltına ve duygulara da değer verir. Hatta konu sanat olduğunda, sanatın temelindeki öznenin psikolojik durumunu ayrıca ele alıp değerlendirmekten yanadır. Ona göre insan kişiliği denilen canlı gerçek, ayrı tabiatta iki ruh gerçeğinin birleşmesinden var olmuştur. Biri tek insanın biyolojisiyle ilgili olan biyo-psikolojisidir. İkincisi, bu yapının üzerine toplum kuvvetlerinin, toplum kurumlarının baskısı ile kurulan bir ruh gerçeği, insanın sosyo-psikolojisidir. İnsan kişiliği denilince, insan sosyo-psikolojisi anlaşılmalıdır. Üstelik bu kişiliğin bilinçaltı kısmı sanatçı kişiliğinin merkezinde yer almaktadır. Çünkü bütün bilinç ve bilinçaltı durumlar sanatçı için ilham kaynağı ve sanat eserinde de anlatım konusu olabilmektedir. "Bu kaynakları sosyal önemlerine, yaratıcılık güçlerine, önem derecelerine göre bölecek olursak, yepyeni bir değer basamakları ortaya çıkmış olacaktır" (Baltacıoğlu, 1971:39).

1. Eros, şehvet. Yunan heykelciliğinde olduğu gibi.
2. Duyular. Yalnız duyulara söyleyen, yalnız hoş etkisi yapan tabiat görünüşleri, ses, söz, çizgi, renk eserlerinde olduğu gibi.
3. Zekâ. Soyut akla, mantığa söyleyen sanatlarda, Yunan mimarlığında olduğu gibi.
4. İrade. Kuvvete, hâkimiyete enerjiye söyleyen sanatlar. Roma sanatında olduğu gibi.
5. Ahlâk. İyilik, insanlık, acıma duyguları uyandıran sanat eserlerinde olduğu gibi. Rodin'in eserlerinde olduğu gibi.
6. Din, metafizik. Fiziküstü, olağan dışı düşüncelere değer veren sanat eserlerinde olduğu gibi. Mısırın sfenks'inde olduğu gibi.
7. Din. Din inançlarıyla ilgili estetik değerler.
8. Kişilik. Bütün estetik değerleri hep birden canlandıran Türk sanatları, Türk mimarlığı, Türk hattatlığı gibi.

Baltacıoğlu, sanatı meydana getiren değerler skalasında eksiklikten tamlığa ve basitlikten karmaşıklığa doğru bir gelişim çizgisi tespit eder. Buna göre; "estetik değerlerin alt tabakasında eros, şehvet dediğimiz fizyolojik, hayvan değeri bulunmaktadır. Üst katlarında ise din, kişilik değerleri yer almaktadır. Bu basamaklar sıralamasına göre din, sanat değerlerinin en yüksek, en ideal olanıdır. En alçak da en biyolojik olanıdır" (Baltacıoğlu, 1971:39). Baltacıoğlu sanat değerleri bakımından ideal olan sanatta; birleyicilik, sonsuzluk, yaratıcılık, birlik, bütünlük, insanlık, kişilik duygularının en iyi ve en güçlü şekilde yansıtılmış olduğunu söyler. Bu bakımdan, Türk sanatını incelediğinde onda eski Mısır sanatı, Gotik sanatı gibi dini, bir sanat olma özelliği görür. Ayrıca Yunan

mimarlığı ile Türk mimarlığını karşılaştırdığında; zekâ, açıklık, kesinlik değerleri bakımından bir yakınlık tespit etse de canlılık bakımından ayrıldıklarını söylemektedir: "Yunan mimarlığı geometrici bir sanat, Türk mimarlığı organcıdır" (Baltacıoğlu, 1971:41). Baltacıoğlu, tıpkı din ve dil kurumları gibi sanatın da millî hayat ve kişiliğin temelinde olduğunu söyleyerek "sanatsız millet, millet olamıyor" (Baltacıoğlu, 1971:43) demektedir. Bu nedenle de bir milleti anlamak için onun sanatını da incelemek gerektiğini vurgulamaktadır. Bu fikirden hareketle Türk-İslâm sanatını incelemiştir.

Baltacıoğlu, Türk-İslâm sanatında sürrealist bir öz bulunduğunu ifade eder. Öteden beri "Sûret" adı verdikleri canlı resimlere, bu arada insan resmine karşı mukavemet duyarız. "İslâm dinî canlı resim yapmayı yasak etmiştir" der dururuz. Yanlış anlayış. Türk sanatçılarının insan sûretini kopya etmekten kaçması bu işin günah olmasından değil, Türk sanatında tabiatı kopya etmek istememesinden, hep sürrealist kalmak istemesindendir. Ona göre, Türk sanatı, Sürrealizmi Batı'dan çok daha önce keşfetmiş ve uygulamıştır. Baltacıoğlu Türk sanatının sürrealist doğası hakkında şöyle der: "Eğer dünyada Sürrealizm diye bir resim çığırı varsa bu çığır, Rönesans'tan beri meydana çıkan değerlerin en sonuncusu, en büyüğü ise, Sürrealizmin önderleri biz Türkleriz. Sülüs, nesih, celî, divanî gibi bütün Türk yazıları insanın, insan gövdesinin idealleştirilmiş, tipleştirilmiş resimleri, sürrealist anlatıları değil midir? Elif, cim, ayın, fe, kaf, mim, vav, he gibi harfler; başlarıyla, gözleriyle, kollarıyla, bütün gövdeleriyle, gerçek üstüne çıkmış, sürrealleşmiş olan insan benzetileri değil midirler? Hattatlıkta kullanılan baş, göz, burun, diş, kol, bacak gibi terimler anatomi terimleri değil midir? Mustafa Rakım, Kazasker Mustafa İzzet, Mehmet Esat Yesarî, Yesarîzade Mustafa İzzet gibi büyük Türk hattatları yazı şekillerinin estetiğinin estetiğini insan gövdesinin estetiğinden almadılar mı" (Baltacıoğlu, 1965:17).

SÜRREALİZM VE TÜRK HALK TİYATROSU

"Sürrealizm Rönesans göreneklerine saplanmış, fosilleşmiş insanların anlayabileceği bir şey değildir. Bizim tiyatro primitiflerimiz olan Karagöz, Ortaoyunu, Köy Sohbet Oyunu, Meddah, Tuluatçılık da öyledir, anlaşılmamıştır. (...) Türklerin primitif tiyatrosu hem bir karakter tiyatrosu hem de bir Sürrealizm tiyatrosudur. Tiyatronun bu sahnesiz, dekorsuz, suflörsüz, yalın şekli tiyatro sapkınlarına, doğru yolun Sürrealizm olduğunu gösterici değil midir? Tiyatro kendi kanunlarını Batı tiyatro düşünürlerinin anlayışlarına karşı olarak edebiyatta, resimde, musikide değil, kendinde bulmalıdır. Bu büyük gerçeği oynayarak ortaya koyanlar Türk halk aktörleri bizler değil miyiz?

Sözün kısası, Türküz, milletiz, kendimize özgü bir kültürümüz vardır. Türküz, büyük milletiz, varlıklarını yüzyıllar ardından alan dil, yapı, ses, eğitim, felsefe geleneklerimiz var.(...) Türküz, toprak için, bayrak için, yaşamak için can vermeyi biliriz" (Baltacıoğlu, 1965:18).

Baltacıoğlu Ziya Gökalp'ten sonra Türk milletinin sosyolojik, estetik, dinî ve felsefî doğasını kavrama ve bunlar üzerinde bilinç sahibi olma misyonunu devralmış gibidir. Dahası bunları yaparken teori ile pratiği birleştirerek neredeyse fiilen uğraşmadığı hiçbir kültür sahasında hüküm vermemektedir. Hükümlerini hayattan ve uygulamadan çıkartmaktadır.

TİYATRO VE MİLLÎ KİŞİLİK

Baltacıoğlu tiyatro meselesini irdelerken ilkin tiyatronun ne olduğu ve neleri kullanarak icra edilen bir sanat olduğu üzerinde durur. Zira tiyatroyu da hem millî hayat ve millî kişilik açısından hem de pedagojideki yeri açısından değerlendirmekten yanadır. "Tiyatro nedir? Sağlam bir pedagojinin temelini atabilmek için, önce bu sorunun doğru karşılığını vermeliyiz. Tiyatro, sahne, dekor, perde, ışık, kostüm, makyaj, suflörden hatta piyesten ayrı olan bir sanattır. Kendi başına buyruk olan bir sanat. Tiyatro bir aksiyon, eylem sanatıdır" (Baltacıoğlu, 1965:35).

Baltacıoğlu'nun tiyatro görüşleri üzerinde Şener şu saptamalarda bulunur: "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, eğitim konusundaki görüşleri ile olduğu kadar, eğitimde tiyatronun yeri, okul tiyatrosu ve okulda yapılan dramatik çalışmaların yönetimi konularındaki görüşleri ile de tiyatro ve eğitim anlayışımıza önemli katkılarda bulunmuş bir düşünür ve eğitmendir" (Şener, 1996:63). Ona göre Baltacıoğlu'nun tiyatro ve özellikle de okul tiyatrosu hakkındaki görüşleri, günümüz için de değerini ve anlamını korumaktadır. "Baltacıoğlu, okul tiyatrosu konusundaki tezini kendi uygulamaları ile hayata geçirmiş ve doğruluğunu kanıtlamıştır. Onun tezi, kendi döneminde ve bizim için olduğu kadar, Batı eğitim anlayışı için de öncü niteliktedir ve günümüzde de değerini ve geçerliliğini korumaktadır" (Şener, 1996:63).

Baltacıoğlu'nun eğitim, tiyatro ve okul tiyatrosu hakkındaki görüşleri, diğer alanlardaki görüşleriyle ve kendi içerisinde bir bütünlük taşır. Şöyle ki; Baltacıoğlu, "tiyatronun, insan kişiliğini geliştirmede, yaratıcı gücünü ortaya çıkarmada, toplumsallaşmasını sağlamada etkili olduğunu düşünür. Onun, tiyatronun eğitici gücüne olan inancı, kendi çocukluk tecrübesinden kaynaklanır. Çocukken seyrettiği seyirlik oyunların kişiliğinin gelişmesinde etkili olduğunu" (Şener, 1996:63–64) şöyle dile getirir: "İlk, orta, yüksek tahsilimi yapar-

ken edebiyat, hitabet, ahlâk adına aldığım kültür, hiç denilebilecek kadar azdı. Fakat manevî, artistik, millî teşekkülümün bütününü çocukluk çağımın bu iptidaî temsillerine borçlu olduğumu artık pekiyi biliyorum, anlıyorum" (Baltacıoğlu, 1950:7).

Baltacıoğlu, hayatla tiyatro arasında iç içe geçmiş çok önemli ilişkiler görür. Tiyatro sahnesi sadece hayatın sergilendiği, durumların gözlemlendiği bir mekân olmayıp, aynı zamanda izleyen ve oynayan için toplumsallığın yaşandığı, kişiliğin oluştuğu ve geliştiği bir imkânlar alanıdır. "Sahne, insana sevinç veren, mutluluk veren verimli bir topluluk yaşantısıdır. Oyunda rol alan çocuk, bu yaşantıyı paylaşır, birlikte bir işi yapmanın tadını duyar. Seyirci önünde oyun oynamak, seyirciye ulaşmayı başarmak, ondan tepki almak demek, toplum yaşamını bütün boyutları ile yaşamak, ona uymak, onda üretken olmak, onda yaratmak demektir" (Şener, 1996:64). Baltacıoğlu düşüncesinde yaratma, yenilik, hayatla bütünleşmek genel bir amaç durumundadır. O, insanı, kültürü ve doğayı bir bütün içerisinde canlı yönleriyle keşfetmenin peşindedir. Bu bakımdan da tiyatro ile toplumsal hayata bakmak ayrı bir değer ve anlam ifade etmektedir. "Toplumsal hayat gerçek âleminde bulabildiğimiz en zengin, en girift gerçektir. Resim, musiki, edebiyat bu insan varlığının yalnız parçalarıdır. Asıl bütünlük hayatın kendisindedir. Hayatın kendisinden sonra en canlı, en bütün olan varlık tiyatrodur" (Baltacıoğlu, 1950:8). Şener'e göre, Baltacıoğlu tiyatrodan, doğru bir yaşam örneği algılamaktadır. "Çünkü yaşamı eksiksiz ve doğru olarak içinde taşır. Eğer eğitimde gerçekleri yaşatarak öğretmek istiyorsak tiyatro sanatından yararlanabiliriz. Çünkü tiyatro yolu ile yaşam bilgisi somut olarak örneklendirilebilir. Bu örnekte rol alan kişi, insan ilişkilerini toplumun yapısını, değer yargılarını tanır. Yalnızca bilgi edinmekle kalmaz, onun nasıl kullanılacağını öğrenir. Tiyatro özellikle tarih, toplumbilim, felsefe, estetik gibi ders konularının kavranmasında yardımcı olur" (Şener, 1996:65). Ayrıca tiyatro bilinçaltına seslenen en etkili eğitim yollarından biridir. Özellikle ruh gelişimi, şahsiyet oluşumu ve ahlâkın temeli olan değer eğitimi konularında hayatî önem taşımaktadır. "Tiyatro sanatının ahlâka yapacağı en büyük hizmet, çocukların ruhî gelişimine çalışmaktır. Öğüt, öğüt olarak verilmemeli, gösterinin tabiatından, kendi kendine çıkmalıdır. Çocuk, insan rolü yaparak insan ruhunu iyice anlamalıdır. Okulda tiyatrodan beklenen işte budur" (Baltacıoğlu, 1944:44).

Baltacıoğlu, okul tiyatrosunun veya tiyatronun eğitimin bir parçası hâline getirilmesinin pedagojik yararlar sağlamasının ötesinde, millî kimlik ve kişiliğin oluşumundaki yerini de irdeler. Buna göre; 1- Tiyatro, hayata en yakın olan bir şeydir. 2- Tiyatro, bir şahsiyet okuludur. 3- Tiyatro, millî şahsiyeti yoğurur. 4- Okul tiyatrosu bir gaye değil, bir vasıtadır (Baltacıoğlu, 1950:118; Şener, 1996:67).

Baltacıoğlu; eğitimde esas olarak beş ilke kabul etmiştir. Bunlar; 1- Kişilik ilkesi. 2- Çevre ilkesi. 3- Çalışma ilkesi. 4- Ürün (Verim) ilkesi 5- Başlatma ilkesi. Eğitim-Tiyatro ilişkisi üzerinden bu ilkelerin nasıl uygulanabileceklerine örnek vermek gerekirse, kişilik ilkesinden beklenen şey; çocuğa bir oyuncunun kişiliğinin kazandırılmasıdır. "Böyle bir kişiliğin üç ana niteliği vardır. 1- Tiyatrosal anlamı olan bir konuyu anlayabilen kişi; buna konunun dramatik anlamını kavrayabilen kişi de diyebiliriz. 2- Oyun kişilerinin kişiliğine girebilen kişi; buna düşleme, düşünme, anlama, kavrama, yaratma gücü gelişmiş kişi de diyebiliriz. 3- Canlandırdığı oyun kişisini dile getirebilen kişi; buna anlatım yeteneği gelişmiş kişi de diyebiliriz" (Şener, 1996:68).

Çevre ilkesi: Oyuncu gerçek bir oyun çevresinde yetişir. Bu çevre, gerçek bir oyun yeri, oyunu seyreden gerçek seyirciler ve eleştiriden oluşur. (...) Okul tiyatrosundan amaçlanan yarar, ancak seyirci ile oyuncu arasında bir alış veriş, bir ruh birliği kurularak sağlanır.

Çalışma ilkesi: Çocukların oyuncu niteliği kazanmaları, bu yapıcı, yaratıcı cevheri elde etmeleri için elden geldiğince çok oyun oynamaları gerekir. Aksiyonsuz evrim olmaz. Temsilsiz de aktör kişiliği gelişmez.

Ürün ilkesi: Okul tiyatrosu gerçekten ürün vermelidir. Bunu sağlamak için gerçek bir oyun alanında, gerçek seyirci önünde, gerçekten oynamak yeterli değildir. Oynanan oyunun dramatik anlamını seyirciye aktarmak gerekir. Ancak o zaman oynayan da, seyirci de gerçek bir tiyatro tecrübesini yaşamış olur.

Başlatma ilkesi: Okul tiyatrosunun amacı, tiyatro kişiliği kazanmış insan yetiştirmektir. Okul oyunları buna alıştırma, bir giriştir. Çocuk, yaşama uyma, kişilik kazanma ve yaşantısındaki acemilik dönemini aşma becerisini tiyatro yaparak kazanabilir. Oyunculuğa alışan çocuk yaratıcı, yapıcı kişiliğini, anlatım gücünü geliştirmiş, çevresine uyabilen, işinin üstesinden gelmeye hazır kişi demektir (Şener, 1996:69–70).

SANAT KİŞİLİĞİ VE EĞİTİM

Millî kişiliğin kazanılmasında önemli unsurlardan birisi de, sanat kişiliğidir. "Millî kişiliğin üçüncü özü sanattır. Her milletin kendine göre bir sanat anlayışı, bir güzellik kavrayışı vardır. Güzellik nedir bilmeyen millet yoktur. Sanatı yalnız sanatçıların, sanatseverlerin anlayabileceği bir şey sanmak yanlıştır. Her sosyal insan sanattan payını alır, güzelliği tadabildiği kadar tadar. İnsan hem güzel hem de güzeli sever olarak yaratılmıştır" (Baltacıoğlu, 1965:33).

Baltacıoğlu'na göre eğitimin mutlaka kazandırması gereken formasyonlardan birisi de sanattır. Ancak burada sanat formasyonundan beklenen şey ne-

dir? O, meseleyi şöyle ele almaktadır: "Mantıkçı pedagoglara göre, güzel sanat eğitimi ne demektir, dersek, şöyle diyeceklerdir; sanat zevki vermek, sanat şuuru uyandırmak. Ancak bu zevk, bu şuur kimde vardır? Sanat tarihi okuyanda mı, sanat dersi alanda mı, sanat eseri seyredende mi, sanat eseri yaratanda mı? Besbelli ki en tüm, en canlı, en olgun olarak sanatçının kendisinde daha sonra estette vardır. Bu varlıklar geriye gittikçe azalır, sanatı okuyanlara varınca da sıfır olur" (Baltacıoğlu, 1965:32). Baltacıoğlu hemen her alanda yaparak öğrenmek, tecrübeyle sınamak veya hayatla bütünleşmeyi ilke kabul eder. Bu durum sanat eğitimi hakkındaki görüşlerinde de hâkimdir. Çünkü ona göre, "sanat eğitiminin amacı, sanatçının dışında var olduğu sanılan sanat duygusunu, sanat düşüncesini vermek değil, doğrudan doğruya sanatçı kişiliğini yaratmaktır." Baltacıoğlu, bu görüşlerine karşı, herkes sanatçı olamaz, denilerek itiraz edileceğini hesaplayarak şöyle cevap verir: "Herkes sanatçı olamaz ki denemez, olabildiği kadar olur. Böylece 'sanat duygusunun terbiyesi' sözü sanatçı kişiliğinin kazandırılması demektir" (Baltacıoğlu, 1965:32).

Baltacıoğlu, sanat kişiliğinin oluşturulamadığı yerlerde sanatın temelsiz ve ortamsız kalacağını ve bu durumun da kültür buhranına sebep olacağını düşünür. "Sanat kişiliği olan insan güzel giyinmesini, güzel konuşmasını, güzel yürümesini, güzel yaşamasını, güzel eserleri tanımasını bilen insandır. Bu kişiliğin bulunmadığı yerde en küçüğünden en büyüğüne kadar sanat eserleri seyircisiz kalır. Öyle bir yerde kültür buhranı var demektir" (Baltacıoğlu, 1965:33). Baltacıoğlu, sanat kişiliğinin ahlâkî kişilikle dayanışma içerisinde olduğunu düşünür. Ona göre; "ahlâk olsun, sanat olsun, ikisi de mefkûreci faaliyetlerdir. San'at güzel mefkûresi, ahlâk vazife mefkûresi için çalışır. İkisinin de faaliyetinin kumaşı bencillik ve menfaatperestlikten başka tellerle dokunmuştur. Sanatkâr feragat sahibi olan insandır. Bu itibarladır ki sanatkârın faaliyeti ahlâkî bir şahsiyetin faaliyetine benzer. Sanat yapan adam nefsini âdî ve ferdî hazların üstünde, mefkûre ve vicdan tabakalarında dolaştıran adam demektir. Bu haysiyetledir ki sanat adamı ahlâk denilen mefkurevî hayata hazırlanmış adamdır" (Baltacıoğlu, 1931:19).

Baltacıoğlu sanat ve sanat eğitiminin hem doğrudan hem de dolaylı yollardan hep, insan varlığının bütünlüklü bir şahsiyet kazanmasına hizmet ettiği kanısındadır. O, insanın sanatla uğraşarak veya sanat eğitimi alarak gündelik hayatın sıradan kaygı ve meşguliyetlerinin ötesine geçerek, değerler ve ideal-ler alanına yükseldiğini düşünür. Böylece insan ahlâkî, estetik, iradî ve bedensel kişiliklerini kazanarak tam bir kişiliğe kavuşur. Bu da insanı, daha yetkin bir varlık hâline getirir. Zira "sanat tamamiyle şuurlu, muayyen ve yaratıcı bir faaliyet olduğundan, iradî faaliyetin kendisidir. Otomatizme benzemeyen faaliyetlerden biri de budur. Dolayısıyla sanatkâr iradî şahsiyeti olan bir insan demektir" (Baltacıoğlu, 1931:19).

Baltacıoğlu eğitim ile şahsiyet arasında birebir ilişki kurar. Eğitimin amacı toplumsal bir kişiliğin oluşumudur. Kişiliğin çeşitli şekilleri vardır. Bunlar; bedensel, ahlâkî, estetik (bedii), meslekî vb. şahsiyetlerdir. Bu anlamıyla eğitilmiş inan bu şahsiyetleri kazanmış insandır. Her şahsiyet birtakım alışkanlıkların eseridir. "O hâlde terbiye almış adamı; bedenî, ahlâkî, bedii (estetik) itiyatlarla (alışkanlık) mücehhez (donanmış) adam demektir" (Baltacıoğlu, 1931:11). Buna göre; terbiyenin esaslı vazifelerinden biri de bedenî şahsiyetin, bedenî alışkanlıkların oluşumudur. Beden terbiyesi denilen bedenî şahsiyetin oluşumu için beden terbiyesi ismi altında toplanan jimnastik, spor gibi vasıtalar vardır. Bu vasıtalar, bedende belirli alışkanlıklar ve faaliyet sistemleri meydana getirir. Fakat bedenî şahsiyet yalnız bunlarla kazanılmaz (Baltacıoğlu, 1931:11).

Bedenî şahsiyetin ellere, parmaklara ve kollara ait incelik, beceriklilik ve ehlîlikten ibaret unsurları da vardır. Bütün vücudu gibi ellerini, parmaklarını da muayyen, ince, doğru, isabetli ve nazik hareketlerde kullanamayan adamın bedenî şahsiyeti tamam sayılamaz (Baltacıoğlu, 1931:12). Baltacıoğlu, bedenî şahsiyetin oluşumunda, ince hassasiyetlerin kazanılmasında resmin önemine işaret eder. Resim el ile yapılır. Resim yapmak için elin iradî ve ölçülü hareketleri lazımdır. Bu hareketler elini gelişi güzel kımıldatan adamın otomatik hareketlerinden büsbütün farklıdır (Baltacıoğlu, 1931:12).

EĞİTİMİN AMACI

Baltacıoğlu, eğitimin amacı "adam" yetiştirmektir görüşünü yetersiz bulur. Çünkü toplum birçok alanda yetişmiş insana ihtiyaç duyar. Öyleyse eğitim yoluyla topluma bu değişik alanlardaki yetişmiş insan gücünün hazırlanması gerekmektedir.

"Öteden beri eğitim deyince "adam yetiştirmek" anlaşılır. Oysaki gerçek âlemde 'adam' yok 'adamlar' vardır. 'Adam' soyut bir kavram değil, gerçek toplumların gerçek insanları demektir. Böyle olunca eğitimin amacı 'insan yetiştirmek' olmayıp toplumun belli adamlarını yetiştirmek olabilir" (Baltacıoğlu, 1965:21). Ayrıca eğitimin amacı, sosyal hayata hazırlamaktır, demek de yetmez. Yetişecek olan adamın hangi toplumun adamı olduğunu bilmek de gerekir. Fransız mı, İngiliz mi, Alman mı? Bunu da bilmek gerektir.

"Eğitim almış olan insan hem kültür kişiliği hem de teknik kişiliği olan insan demektir. Eğitimin amacı, bir yandan kültür adamlarını yetiştirmek, bir yandan da teknik adamlarını yetiştirmektir. Bu amaç da toylara bir yandan millî kişiliklerini, bir yandan da teknik kişiliklerini kazandırmakla sağlanabilir. Millî kişiliği var eden, millî kültür dediğimiz değerlerdir. Bu değerler din, dil, sanat-

tır. Teknik kişiliği veren de teknik dediğimiz kurallardır. Bunlar da fiziko-şimi, psikoloji, sosyoloji bilimleri ile bu bilimlerin uygulanması ile meydana gelen fenler, zanaatlar ampirik bilgilerdir" (Baltacıoğlu, 1965:21).

Baltacıoğlu millî kişiliğin oluşumunda din, dil ve sanatın yerini her fırsatta vurgulamaktadır. Ona göre; "Millî kişiliği olan insan din kişiliği, dil kişiliği, sanat kişiliği olan insandır. Din kişiliği olan insan dini yalnız aklıyla, bilgisiyle değil, gönlü ile, davranışlarıyla yaşayan insandır. Dil kişiliği olan Yunus Emre, Karacaoğlan, Emrah gibi dili halk dili olan insandır. Millî kişiliği olan insan sanatta bütün Türk sanatçıları gibi hem realist hem irrealist, yani sürrealist olan Türk mimarlık, minyatür, bezeme, hattatlık eserlerine hayran olan insandır. Milli kişiliği olan insan, Türk gibi yaşayan insandır" (Baltacıoğlu, 1965:21).

EĞİTİM VE MİLLÎ KİŞİLİK İLİŞKİSİ

Ona göre millî kişilik manevî bir varlıktır ve geleneklerle aktarılmaktadır. "Millî kişilik manevî soydan bir veraset, bir kalıttır. Millî kişiliği olan insan bu kalıtı taşıyan insandır. Millî eğitim her şeyden önce bir yaşama işi olarak anlaşılmalıdır. (...) Millî kişilik vermek isteyenlerin çok dikkat etmeleri gereken önemli noktalardan biri de şudur: Milliyet doğrudan doğruya bir 'kültür birliği'nden ibaret değildir, bir 'gelenek birliği'dir. Gelenekler kültürün değişmeyen, tarih boyunca olduğu gibi kalan, kabilenin, kavmin, milletin var olduğu günden beri değişmeyerek gelen kolektif kalıtıdır. Anadolu Türklerinin Türk olması, dinde, dilde, sanatta, anlayış, söyleyiş yaratış ayrılıklarına karşı din, dil, sanat geleneklerinin hep bir olmalarından ileri gelmektedir" (Baltacıoğlu, 1965:21). Baltacıoğlu millî kişiliğin oluşumunda üç evre kabul eder:

"1. Millî kişilik üzerine, şuur, bilgi, bilim sahibi olmak. Millî kişiliği bir kolektif gerçek olarak anlamak, kavramak, açıklamak. Bunun tabiî, normal olduğuna inanmak. Leon Kahon, Necip Asım gibi.

2. Millî kişiliği sevmek, övmek, ona karşı tutkunluk duymak, onun şiirini, edebiyatını yapmak. Başta Türk şairi Mehmet Emin Yurdakul olmak üzere Meşrûtiyet'ten sonra yetişen bütün romantik milliyet şairleri, sanatçıları gibi.

3. Milliyetçiliği bir fikir, bir duygu işi yapmakla kalmayıp millet varlığını yükselmek için elinden geleni yapmak, kendini milletine vermek. Yurdunu koruyan askerler, açları doyuran zenginler, milleti için karşılıksız olarak çalışan bütün yurtseverler gibi, Atatürk gibi."

Bu üç kişilik tabiatça birbirinden ayrı olmakla beraber, üçünün bir araya gelip kaynaşması millî kişiliğin tümünü meydana getirir. Bu üç türlü milliyet-

çilikten en değerli, en yararlı olanı üçüncüsüdür. Çünkü hepsini içine alır. Birinci milliyetçilik, bir fikir milliyetçiliğidir. Yalnız bir mantık, bilgi değeri taşır. İkinci milliyetçilik, henüz aksiyona varmamış olan bir milliyetçiliktir. Onun için yalnız bir sanat bir eğitim değeri taşıyabilir. Yaratmak istediğimiz milliyetçilik, besbelli ki üçüncü milliyetçiliktir. Yaratılması en güç olan, en derin, en köklü olan da bu milliyetçiliktir.

Baltacıoğlu millî kişiliğin ne olduğunu anlayabilmek için "kişilik"in ne olduğunun bilinmesi gerektiğini söyler. "Kişilik şuur üstü bir varlık değil, şuuraltı bir varlıktır. Milliyeti milliyet yapan da din, sanat dediğimiz şuuraltı etkenlerdir. Bu etkenler olmadıkça da millî kişilik olamıyor. (...) Milliyet her şeyden önce bir şuuraltı işidir. Millî kişiliği verebilmek için bu şuuraltına kadar inmek, oraya seslenmek gerektir" (Baltacıoğlu, 1965:24). Baltacıoğlu millî kişiliğin yalnız dil, söz ve mantık ile verilemeyeceğini savunur. Bunlar ancak kişiliğin kabuk kısmını ifade edebilirler. Asıl kişilik, bu kabuğun altında ruhun derinliklerinde oluşur. Yani şuuraltında. Millî kişiliğin şuuraltı olması da, akıl ve mantıktan çok duygularla ilgili olduğunu gösterir.

İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU'NUN TÜRK SOSYOLOJİSİ VE DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Bayram Kaçmazoğlu, "Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar" adlı eserinde Türkiye'de birinci kuşak sosyologlar olarak Ziya Gökalp, Prens Sabahattin ve Ahmet Şuayıp'ı sayarken, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Niyazi Berkes, Behice Boran ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nu ikinci kuşak sosyologlarımız arasında zikretmektedir (2002).

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Türk düşünce hayatında eşine az rastlanan çok yönlü ve orijinal bir örnektir. İlgilendiği ilim dallarının kesin bir listesini yapmak ve bu sahalardaki görüşlerini saptayıp derlemek neredeyse bir enstitünün koordineli çalışmasıyla ortaya çıkarılabilecek çaptadır. Bütün bu eserlerin bir kişi tarafından ortaya konulduğunu görmek insanda hayret, saygı ve takdir duygularını birlikte uyandırmaktadır. Belki Türk düşüncesinde Hilmi Ziya Ülken ile verimlilik ve ortaya konulan eser çeşitliliği bakımından kıyaslanabilirse de ondan çok daha fazla tutarlılık çizgisini koruyabilmiştir. Baltacıoğlu'nun yayıldığı bütün tefekkür alanlarının merkezinde insan ve millî kültür meselelerini görmek mümkündür. Baltacıoğlu, daima yaşayan somut insanın ihtiyaçlarından hareketle ve onun sorunlarına çare olabilmek için çalışmıştır. Bu tavrına, ilk eserinden son eserine kadar sayısız örnekler verilebilir. O daima ayakları yere basan, hayatla bütünleşen, realitede karşılığı olan yaklaşımları savunmuştur. Eğitim, sanat, kültür, dil, tarih, edebiyat, tiyatro ve hatta din alanında

hep hayatla bütünleşmeyi temel prensip edinmiştir. Din ve hayat adlı eserinde din alanındaki özden uzaklaşmayı, hayattan uzaklaşmakla açıklamakta ve hayatın maddîleşmesi ve insanları bir amaç değil de, araç gibi görmesini ise hayatın dinden uzaklaşması ile açıklamaktadır. Ona göre, doğru bir din anlayışının temelinde, "hayat" bulunmaktadır. Dinin statiklikten uzak kalması ve toplumsal hayatın önünde bir engel değil bir moral ve itici güç olabilmesi için onun formülü "dinli bir hayat ve hayatlı bir din" (Baltacıoğlu, 1923c:26) anlayışıdır.

Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç'la birlikte kadro hareketine karşı polemiklere girmiştir. Kadro ile polemiklere giren Mustafa Şekip Tunç ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, benzer felsefî kanaatleri taşımaktadırlar. Ortak yönleri, Bergson felsefesine duydukları sempati ve benzer dünya görüşleridir. Kadrocular ve özellikle de Ş. S. Aydemir tarafından hedef alınmalarında bu husus hesaba katılmalıdır. Çünkü Aydemir (1932), sosyal meselelere "tarihi Materyalizm" açısından bakmakta, hatta millî mücadeleyi de bu doğrultuda yorumlamaktadır: "Türk millî Kurtuluş Hareketi; Batı'da XVIII. yüzyıl sonlarında başlayıp XIX. yüzyıl boyunca gelişen sanayi inkılâbının, dünya ölçüsünde yarattığı sömürgecilik nizamının bir reaksiyonudur. Bu inkılâba ayak uyduramayan Türkiye gibi ülkelerde, sanaynin çöküşü; kapitülasyon kayıtlarının pekiştirilmesi, borçlandırma yolları ile iktisadî kontroller ve nihayet siyasî istiklâlin kayıt altına alınışı neticelerini verdi. Bu teknik gelişmelerin izahında tarihî Materyalizm; sanıyoruz ki tarihin en doğru bir anlayış tarzı olacaktır" (Aydemir, 1968:37). Kaçmazoğlu'na göre (2002:188) Baltacıoğlu, Ziya Gökalp'ın ölümünden sonra Cumhuriyet'in yeni resmî ideologluğuna soyunmuştur. "Yeni Bir Türk Kimliği", "Yeni Bir İnsan Tipi" anlayışı geliştirmeye, bir bakıma kadrocuların "sol" adına oluşturmak istedikleri resmî ideolojiyi, o "muhafazakâr sağ" adına gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Baltacıoğlu'nun takip ettiği ve benimsediği düşünürler arasında J. J. Rousseau, E. Durkheim ve Henri Bergson ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Üzerindeki Rousseau etkisini kendisi şöyle dile getirir: "Emile'in üzerimde yaptığı sarsıntı gibi bir sarsıntı belki bir daha tekerrür etmeyecek. Buna benzer bir değişim geçirmek için Emile Durkheim ve Henri Bergson'u tanımak lazım gelecektir" (Kaçmazoğlu, 2002:189).

Kaçmazoğlu, Baltacıoğlu'nun etkilendiği ve üstat kabul ettiği Batılı düşünür ve filozofları sayarken "Jean Jacque Rousseau, Gustava Le Bon, Alfred Fouille, Emile Durkheim ve Henri Bergson" sırasını takip eder ve buradan da Baltacıoğlu'nun eğitimden, psikoloji, sosyoloji ve felsefe'ye doğru bir gelişim süreci izlediğini bildirir (2002). O, Baltacıoğlu'nu ülkemizde Gökalp'tan sonra Durkheim ekolünün en önemli sosyologu olduğu bildirilmektedir (2002:190). Nitekim Baltacıgolu da, Darülfünûn'daki Sosyoloji, Estetik, Pedagoji, Psikoloji ve İslâm Sanatları Tarihi derslerinde Durkheim'ın ünlü eseri "Sosyoloji Meto-

dunun Kuralları" adlı kitabın mantığından ayrılmadığını belirtmektedir (Kaçmazoğlu, 2002:190). Kendisinin yazdığı "Sosyoloji" kitabındaki yaklaşım, izah ve tanımlar da Durkheim'ın sosyolojisine göredir. Ancak Baltacıoğlu sosyoloji'de, Emile Durkheim'ın metodolojisini benimsemiş olmakla beraber, ondan ayrıldığı noktalar da yok değildir. Durkheim, bütün sosyal olgulara "institution sociale", der. Ziya Gökalp da aynı terimi kullanır. Baltacıoğlu da, böyle düşünmekle beraber, din, dil, sanat denilen kurumlara öteki kurumlardan daha önemli bir yer verir. Zira din, dil, sanat dediğimiz bu üç kurum, yalnız kurum olmakla kalmazlar, toplumun diğer bütün kurumlarına yaratıcı kuvvet (force sociale) olarak katılırlar. Bu üç kuvvet olmadıkça ne sosyete var olabilir ne de gelişebilir. (...) Durkheim ise, bunlar üzerinde ayrıca özel olarak durmaz. Durkheim'ın anlayışına göre, bütün sosyal hadiseler, düz bir çizgi üzerindedir. Baltacıoğlu'na göre ise, bütün sosyal hadiseler, düz bir çizgi üzerinde değildir: Kökler vardır, gövde vardır bunların üstünde de teknik denilen dallar vardır. Kurumlar meydana geldikten sonra dahi bu üç kuvvet yaygın olarak bütün kurumlara (meselâ; hukuka, ahlâka, politikaya, sosyal hayata) karışmaktadırlar" (Akgün, 1978:38).

Baltacıoğlu Durkheim ile bazı noktalardaki bu görüş ayrılıklarına rağmen, hem Gökalp'ı hem de Gökalp'ın üstatlarını sosyolojik izahlarına temel edinmiştir. "Ziya Gökalp sosyoloji biliminin kurucusu olan Emile Durkheim'dan sonra yetişen en büyük sosyologlardan biridir. Sosyolojinin biyo-psikolojiye karşı tam özgürlüğünü sağlamak için sonuna kadar çalışmıştır. (...) Gökalp'ın Türk fikir hayatındaki rolü Bacon'ın, Descartes'ın insan düşüncesi tarihindeki rolüne benzer..." (Kaçmazoğlu, 2002:190).

Yunus Kazım Köni de Gökalp'ı aşmak için onu tanımak, yorumlamak ve yeniden üretmek lazım olduğunu söyler. Baltacıoğlu'nu, Türkiye'de Gökalp'ın açmış olduğu yoldan yürüyerek onu ihya eden ve genişletip geliştiren bir sosyolog olarak selamlar. Bu bakış açısının tam karşıt kutbunda ise Şevket Süreyya Aydemir ve kadrocular bulunmaktadır. Onlar Baltacıoğlu'nu "fertçi" olmakla suçlarlar. Baltacıoğlu ise Gökalp gibi toplumcu olduğunu iddia eder (Kaçmazoğlu, 2002:191).

Baltacıoğlu'nun Milliyet anlayışının temelinde de, Gökalp gibi din, dil ve sanat kurumlarının belirleyici olduğu görülür. Ona göre; bir (sosyete) toplumun ilk koşulu kültür birliği, ikinci koşulu medeniyet birliği ve üçüncü koşulu sosyal iş bölümüdür (Kaçmazoğlu, 2002).

Ancak Baltacıoğlu, üstadı Gökalp'tan, Durkhem sosyolojisini Bergson felsefesiyle telif ederek yeni bir istikamette tamamlamak sûretiyle ayrılır. Ona göre fert ve cemiyet iki ayrı realitedir. Cemiyette mekaniklik fertte ise yaratıcılık vardır. Bu nedenle "sosyal olaylar yine sosyal olaylarla izah edilebilir. Sosyal

olayları coğrafî, biyolojik, ruhî faktörlerle izah etmek, sosyolojiyi sosyal olmayanla izah etme teşebbüsüdür" (Kaçmazoğlu, 2002:194).

Baltacığolu'nun Gökalp'tan ayrıldığı ve hatta onu eleştirdiği önemli hususların başında Gökalp'ın dinî alanı millî olanın dışına itmesi gelir. Oysaki millî olanın içinde dinî olan da bulunmaktadır. Gökalp'ın din-millet ayrımına giden görüşlerini eleştirir ve reddeder. Gökalp'i, dinin millî hayatın oluşumu ve gelişimindeki rolünü gereği gibi takdir edememiş olması dolayısıyla eleştirir. Çünkü ona göre din tamamen millî hayatın oluşumu ve gelişiminde etkili bir unsurdur. Baltacıoğlu, "Ziya Gökalp'ı Nasıl Tanıyorum" adlı yazısında bunu şöyle dile getirir; "din millet dışında varlığını sağlayan bir gerçek değildir. O da dil ve sanat gibi milletin yapıcı etkenlerinden biridir. Dinsiz millet, milliyetsiz din olmaz. Dinin millîleşmesi reformla olur. Din birçoklarının sandığı gibi, sınırlı inançlardan, hiç değişmeyen tapınaklara kapanmış törenlerden ibaret değildir. Din, kamu yaşayışının her yanını sarmış olan değerlerden, bütün kımıltılarımıza kadar sokulan oluşlardan ayrı değildir (Kaçmazoğlu, 2002:196).

Görülüyor ki Baltacıoğlu, özellikle "din" konusu gündeme geldiğinde Gökalp'tan ayrılmakta ve kendi yolunu çizmektedir. Ona göre Gökalp, "Türk milletindenim İslâm ümmetindenim Batı medeniyetindenim" derken, dini, millî hayatın dışına yerleştirerek hata etmiştir. Çünkü dinsiz millet olamaz görüşündedir. Din de dil ve sanat gibi millet denilen realitenin kurucu unsurlarından birisidir. M. Zerrin Akgün, Baltacıoğlu'nun sosyolojik görüşlerinin temeli olarak din, dil ve sanat kurumlarını kabul etmesinin haklılığını gösterebilmek için şu örneği verir: "En ilkel toplumları alalım. Bu toplumlarda yalnız din, dil, sanat vardır. Bunların dışında ne devlet, ne ahlâk, ne teknik hiçbir şey yoktur. İlkel cemiyet, geziciliğini bırakarak toprağa yerleştikten sonra, yavaş yavaş devlet, ahlâk, teknik gibi kurumlara ulaşır" (Akgün, 1978:38).

Baltacıoğlu, ayrıca Gökalp'ın "fert yok, cemiyet var" tarzındaki yaklaşımına da karşı çıkarak; "Benim yapmak istediğim, ne fertçilik, ne de cemiyetçiliktir, sadece şeniyetçiliktir (...) şeniyet vardır, fert de, cemiyet de onun içindededir" (Kaçmazoğlu, 2002:196). Ondaki şeniyetçilik daha sonra şahsiyetçiliğe dönüşür.

Bergson, "Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı" adlı eserinde sisteminin toplumsal hayata uzantılarının ipuçlarını vermektedir. Orada hayat, yaratma, oluş ve yenilik toplumsal karşısında taze bir güç olan "şahıs"lardan gelmektedir. Bu bakımdan ahlâk ve din kahramanları olarak görülen peygamberler ve velîler şevk ve sevgi ahlâkını yaşar, temsil eder ve icbar etmeden yayarlar. Kahramanın varlığı bir çağırmadır, bir davettir. Sıradanlığa ve hesapçılığa bir isyandır. Olması gerekeni sonunu düşünmeden kahramanca yapmaktır.

Baltacıoğlu, Durkheim ve Bergson felsefeleri arasında telif arayışına giderken ferdi bir şahsiyet olarak ele almakta ve onu ahlâkî bir ben, ahlâkî bir öz-

ne olarak ele almaktadır. Oysa Gökalp ve Durkheim çizgisinde ahlâkî sorumluluk toplumsallıkla ve toplumla birlikte hareket etmekle gerçekleştirilmiş sayılabilmektedir.

Baltacıgolu, fert-cemiyet dikotomisini şahıs realitesinin meşrûluğunu keşfederek aşmıştır. Bu konu hakkındaki görüşlerini "Kadro" hareketine karşı kendisinin ve "Yeni Adam" Dergisi'nin konumunu tanımlarken ifade zemini bulmuştur. Şahsiyetçiliği, fert-toplum çatışmasını aşmak için formüle edişi, aynı zamanda realist bir kurguya yönelmiş olmasına da dayanmaktadır.

Şöyle ki, Baltacıoğlu fert-cemiyet dikotomisini realist bir tutumla aşmayı denemektedir. "Benim yapmak istediğim, ne fertçilik, ne de cemiyetçiliktir, sadece şeniyetçiliktir. Çünkü ben cemiyetlik muayyenliği tanımakla beraber, fertlik yaratıcılığı da tanırım. (...) Şeniyet vardır, fert de, cemiyet de onun içindedir. Bu unsurların ayrı ayrı fonksiyonları vardır. Cemiyetin fonksiyonunun makinelilik soydan, ferdinki yaratıcılık soydandır. Şeniyetin bu bir ve bütün anlayışına tırmanmak için hem Durkheim'ın hem de Bergson'un sadece metodlarından istifade ederim" (Kaçmazoğlu, 2002:198–199). Baltacıoğlu'nun Gökalp'tan ayrıldığı diğer bir önemli husus da Nazım İrem tarafından şöyle tespit edilmektedir: "Gökalp'ın cemiyetçi siyaset felsefesine karşı mesafeli duran gelenekçi-muhafazakâr çevre (ve bu arada Baltacıoğlu) bu mesafelerini, insanın bilinmeyen, hesaplanamayan "insan" yanı ile, bilinebilir toplumsal yanı arasındaki dengenin peşinde olan şahsiyetçilik felsefesine dayandırmıştır" (Aktaran, Kaçmazoğlu, 2002:197).

Kaçmazoğlu'nun Baltacıoğlu'nun "Sosyoloji Anlayışı" hakkındaki nihaî hükmü şöyledir: "Baltacıoğlu'nun genel sosyoloji anlayışı Durkheim ve Gökalp'a dayanmaktadır. Baltacıoğlu determinist ve pozitivist bir sosyologdur. O, Bergson'dan da etkilenmiş, metafizik ile Pozitivizmi uzlaştırmaya çalışmış ve Bergson'un görüşlerini "müsbet metafizik" olarak değerlendirmiştir" (Kaçmazoğlu, 2002:197). Baltacıoğlu, hayatı boyunca milliyetçilikten ödün vermemiş, bir üst yapı kurumu olan dini sosyal olayları etkileyen temel unsur olarak değerlendirmiştir. Din, dil ve sanatı toplumun üç temel kuvveti olarak görmekte, dini en önemli sosyal faktör olarak ele almakta ve ekonomiyi sıralamada en alt düzeye indirgemektedir. Yine, Baltacıoğlu, din-millet ayrılığına karşı çıkarak bu ikilinin birbirinden ayrılamayacağını sürekli vurgulamakta, toplumu yaratan temel unsurları kültür birliği, medeniyet birliği ve sosyal iş bölümü olarak görmektedir" (Kaçmazoğlu, 2002:197–198).

Kaçmazoğlu'na (2002) göre; Baltacıoğlu'nun genel sosyoloji anlayışında Türkiye'deki Bergsoncuların Pozitivizm ve Gökalp'ın karşısında olmalarına karşın, onun hem Bergson hem de Gökalp ve Durkheim ekolüne mensup olması bir çelişki gibi görünmektedir. Fakat Baltacıoğlu'nun bu mensubiyetlerinin ye-

ni bir sentez veya üçüncü bir yol olarak yorumlanması da mümkündür. Ya da en azından bu teşebbüsün orijinal bir sentez veya telif seçeneği olarak okunabilmesi ihtimali açık tutulmalıdır. Çünkü Baltacıoğlu'nun Bergson'u benimsediği problem ve konu sahaları ile Durkheim-Gökalp ekolünden yana tavır takındığı konu ve problemler örtüşmemektedir. Baltacıoğlu daha ziyâde, felsefe ve metafizik konu ve sorunlara Bergson penceresinden bakmayı uygun bulmuş, kolektif veya millî-toplumsal meselelere de Durkheim-Gökalp ekolünden etkilenerek bakmıştır. Felsefî-metafizik problemler karşısında Bergson'la beraber metafiziğin kendisine mahsus bir konusunun ve yönteminin bulunduğunu ve bu sahada akıl ve zekâ yerine sezginin bildirdiği hakikatlere itibar edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Ayrıca "hakikat"in plüralist bir yaklaşımla elde edilebileceğini; Pozitivizm ve Siyantizmin bu bakımdan eksik ve hatalı doktrinler olduğunu savunmaktadır. Ona göre, bilimsel hakikatlerin yanında dinî ve metafizik hakikatler de vardır ve en az bilimsel hakikatler kadar insan için gerekli ve meşrûdurlar. Onu bu sonuçlara götüren şey, "varlık nedir?" sorusuna verdiği cevapta gizlidir. Bu cevap Bergson'dan mülhemdir. Bergson'a iştirak ederek, varlığın madde ve mânâ olmak üzere en az iki unsurdan meydana geldiğini, dolayısıyla bu iki varlık katmanının en az iki ayrı bilme yöntemiyle ele alınması gerektiğini düşünür. Böylece ilim ve felsefe (metafizik) ortaya çıkar. İlmin konusu madde; felsefe ve metafiziğinki ise ruh, hayat, oluş ve yaratmadır. İlim, akıl ve zekâ melekeleri (yetileri) ile felsefe ve metafizik ise sezgi ile yapılır. Böylece felsefede Pozitivizm, Siyantizm ve Materyalizmi eleştirerek spiritüalist ve suprarasyonalist bir tutum sergiler. Ayrıca ahlâk ve din alanlarında da Bergson'un "Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı" adlı eserinde dile getirdiği görüşleriyle benzer ve uyumlu görüşler dile getirir (Bayraktar, 1997:117). Ona göre bir dinin tekâmülünü doğrudan doğruya o dinin hayatında aramak lazımdır. Dinli bir hayat ve hayatın içinde olan bir din anlayışı ancak ictihadla mümkündür. İctihad nedir? Dini hak, hayatı hakikat kabul ettikten sonra bu iki kuvveti hakkın dini, hakikatin hayatı veçhile tevhide, dinli bir hayat ile hayatlı bir dini temine muvaffak olmaktır (Baltacıoğlu, 1923c:26).

Bu görüşlerin Bergson'la paralel olmasının yanında, daha Bergson tarafından kitaplaştırılmamışken söylenmiş olmaları ayrıca önemlidir. Buradan çıkarılabilecek olası sonuçlardan birisi, Baltacıoğlu üzerindeki Bergson etkisi bir taklit veya öykünme olmayıp bir benimseme veya ekol birlikteliği şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Baltacıoğlu'nun körü körüne her meseleye Bergson gibi bakmadığı ve millî konularda Gökalp'ın hassasiyetlerini paylaştığı da göz ardı edilmemelidir.

Baltacıoğlu için esas olan, meselelere realist bir tutumla doğru ve yerinde yaklaşabilmektir. Pozitivizm, metafiziği dışlayarak felsefe ve kültür sahasını kı-

sırlaştırmış ve daraltmıştır. Baltacıoğlu ise bu sahayı Bergsoncu bir yaklaşımla kavramaya ve yabancılaşmamaya çalışmıştır. Buradaki temel kaygısı insan bilgisinin sınırlarını genişletmek ve indirgemeci görüşlerin tuzaklarına düşmemektir. Dolayısıyla; felsefe ve metafizik söz konusu olduğunda Pozitivizmi bir tutum olarak benimsememekte hatta yersiz ve zararlı bulmaktadır. Bu, onun ilgilendiği konu ve problemlere nesnel ve tarafsız bir tutumla yaklaştığını da göstermektedir. Çünkü felsefî bir tutum olarak Pozitivizm metafiziğin imkânını yok saydığı gibi insan bilgisi açısından da değersiz ve gereksiz bulmaktadır. Bu ise temellendirilmemiş, naif bir tutumdur.

SONUÇ

Baltacıoğlu'nun düşünce sistematiği insan ve toplum gerçeği üzerine oturur. İnsan ve toplum dinamik varlıklardır. Bunun anlamı, bu konulara bir tabiat meselesi gibi bakılamayacağıdır. Gerçi tabiat da dinamiktir, oluş hâlindedir ama konu insan ve toplum olunca, tabiat düzeninden kültür ve değerler alanına geçilmiş olur. Kültür, tabiatta hazır bulunmayan, insanla beraber, insan eliyle ortaya konulan varlıktır. İnsan bir yanıyla bu kültür içerisinde oluşup şekillenirken, bir yanıyla da bu kültürün oluşumuna katkıda bulunur, ona etki eder, ilavelerde bulunur veya onu yeni istikametlere sürükler. Baltacıoğlu, insan varlığını bir yanıyla tabiat varlığı olarak ele alır. Bu onu fizik, biyolojik ve psikolojik açıdan ele almaktır. Ancak bununla yetinilemez olduğu için, ayrıca kültür ve değer varlığı olarak da ele alınması gereğini savunur. Onun düşünce sistematiğinde insan, önce ailesine sonra toplumuna, milletine ve insanlık âlemine mensuptur. Bu mensubiyetler fizikî olmaktan çok kültür ve değerler üzerinden olmaktadır. Böyle bakınca Baltacıoğlu'nun bir ömür boyunca Türk kimdir, millî kişilik nedir, nasıl kazandırılır ve adam nedir, nasıl yetiştirilir, diye sorup cevap araması anlamını bulmaktadır. O, millî kişiliğin temeline dil, din ve sanat kurumlarını koymaktadır. İnsan bu kurumların formasyonundan geçerek şekillenir, bir kültür, bir kimlik sahibi olur. İşte buna Baltacıoğlu, millî kişilik, der. Bu süreci tabiattaki diğer süreçlerden ayıran şey; bunun, insan eliyle insanî yöntemlerle, insandan insana aktarılmasıdır. Böylece mesele tekrar insan gerçeğinde düğümlenmekte veya insan gerçeğiyle buluşmaktadır.

İnsan varlığının en önemli ve ayırıcı özelliklerinden birisi, eğitilebilir ve eğitebilir olmasıdır. İnsanoğlunun bu özelliğini sadece bir kuşak için unuttuğunu veya gereğini yerine getiremediğini tasarlasak, yeryüzünde insan soyunun tükeneceğini tahmin etmek hiç de zor olmayacaktır. Bu nedenle, Baltacıoğlu, ilgilendiği bütün konu, disiplin ve bilim dallarını ayrıca bir de eğitimlerinin nasıl verilebileceği açısından incelemektedir. Çünkü bir sanat, kabiliyet veya bi-

limin öğretilememesi; unutulup yok olması anlamına gelmektedir. Bu noktada onun milliyeti, millî geleneklere bağlı ya da dayalı olarak tarif etmesi bir kat daha anlam kazanmaktadır.

Millet, millî geleneklerle veya gelenek birliğiyle tarif edilince, bu geleneklerin din, dil, sanat, düşünce, bilim, teknik gibi alanlarda da gösterilebiliyor ve kuşaktan kuşağa aktarılabiliyor olması gerekir.

Baltacıoğlu insana eğitim yoluyla hangi bilgi ve becerilerin kazandırılması gereği üzerinde titizlikle durarak, "Yeni Adam" dediği insan modelini yetiştirmeye çalışmıştır.

Yeni Adam kimdir? Nasıl yetiştirilir? Hedefleri ve yeryüzündeki amacı nedir? Bu endişelerle Baltacıoğlu birçok disipline ait ya el kitapları yazmış, neşretmiş ya da bu bilim ve disiplinlerin nasıl öğretileceklerine dair "usûl-ı tedris" kitapları hazırlamıştır. Ayrıca Şems-ül Mekâtip'de özel öğretim metodları geliştirmiş, uygulamaya koymuştur. Görülüyor ki, Baltacıoğlu düşüncesinin bazı temel kavramları; 'insan', 'toplum', 'millî kişilik' 'yeni adam' ve 'adam olmak' şeklinde sıralanabilmektedir. Bütün bu kavramların merkezinde ise bunları hayata geçirecek, gerçekleştirecek insanın yetiştirilmesi, eğitimi yer almaktadır.

Dolayısıyla; Baltacıoğlu'nun meseleleri ele alırken önce nedir, hemen ardından da nasıl öğretilir veya nasıl yetiştirilir diye sormasının sebebi aydınlanmaktadır. Çünkü bu metodolojik bir tutumdur. Örneklerini de şu şekilde, onun eserlerinden veya eserlerinin başlıklarından vermek mümkündür. "Milliyet nasıl bir gerçektir?", "Millî kişilik nasıl verilir?", "Türk kimdir?", "Türk kişiliği nasıl verilir?", "Dil nedir?", "Dil kişiliği nasıl verilir?", "Din nedir?", "Din kişiliği nasıl verilir?", "Sanat nedir?", "Sanat kişiliği nasıl verilir?" gibi başlıkları sıkça kullandığı ve bu başlıklar altında meselelerini sadece kavramsal ve kuramsal çerçevede irdelemekle yetinmeyip nasıl öğretilmeleri ve aktarılmaları gerektiğini de ortaya koyduğu görülmektedir. Ayrıca "coğrafyanın usûl-i tedrisi", "eşya derslerinin usûl-i tedrisi", "mekâtib-i iptidaiyyede hendesenin usûl-i tedrisi", "elişlerinin usûl-i tedrisi", "mektep temsillerinin usûl-i tedrisi", "usûl-ı terbiye ve tedris", "hususi tedris usûlleri", "toplu tedris" gibi eserleri ve bunların yanında pedagojiye ait diğer eserleri hep eğitim ve öğretim metodları ile sorunlarına ayrılmıştır.

Sonuç olarak Baltacıoğlu'nun düşünce sistematiğinde ele alınan her konu, soru ve mesele hem millî hayat ve millî kişilik açısından hem de bir pedagoji meselesi olarak ele alınıp incelenmiştir. Bu tavrıyla Gökalp'ın duygu ve tasavvur olarak yapmak istediği pek çok şeyi hayata geçirebilmiş, somut esere dönüştürebilmiştir.

Baltacıoğlu'nun Türk kültür hayatında önemini vurguladığı, dikkat çektiği kavramlardan biri de "gelenek" kavramıdır. Ona göre "gelenekçi olmak" değil,

"gelenekli olmak" gerekir. Çünkü millî hayat, millî gelenekler üzerinden yaşanır ve aktarılır. Öyleyse buradan Baltacıoğlu düşüncesi adına çıkarılabilecek genel bir sonuç da dil, din, sanat, felsefe, bilim ve teknik alanlarında, kültür ve medeniyet unsurlarının her birinde ayrı ayrı gelenekler oluşturabilmek zorunluluğudur. Ancak böylelikle, bir kimlik ve kişilik sahibi olunabilir. Bu durum bireysel insan hayatında olduğu gibi toplumlar ve milletler için de geçerlidir.

Bireysel bir şahsiyetten veya bireyin şahsiyetinden bahsedilebileceği gibi, bir toplumun veya milletin şahsiyetinden de bahsedilebilir. İşte Baltacıoğlu'na göre toplumların şahsiyeti kültür ve uygarlık alanlarında ortaya koymuş oldukları gelenekli başarılarıyla şekillenir, bir kimlik kazanır. Bu gelenekler ve gelenekli başarılar sayesinde de millî kişilik kazanılır.

KAYNAKÇA

Akgün, M. Z. (1978). Çeşitli yönleriyle Baltacıoğlu. *Yeni Adam,* (921).

Aydemir, Ş. S. (1933; 1968). *İnkılâp ve kadro.* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Aytaç, K. (1979). İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun hayatı ve faaliyetleri. *Araştırma, XI.*

Baltacıoğlu, İ. H. (1921a). Yeşil medeniyet. *Dergâh, 1*(2).

Baltacıoğlu, İ. H. (1921b). Kerbela'ya giden derviş. *Dergâh, 1*(1).

Baltacıoğlu, İ. H. (1923a). İlim ve metafizik. *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, 2*(1).

Baltacıoğlu, İ. H. (1923b). Sanat ve metafizik. *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, 2*(3).

Baltacıoğlu, İ. H. (1923c). *Din ve hayat.* İstanbul: Kader Matbaası.

Baltacıoğlu, İ. H. (1931a). *Mürebbilere.* İstanbul: Sühulet Kütüphanesi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1931b). *Resim ve terbiye.* İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1933). *Tarih ve terbiye.* İstanbul: Sühulet Kütüphanesi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1938). *Felsefe.* İstanbul: Sebat Basımevi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1939). *Sosyoloji.* İstanbul: Sebat Basımevi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1942a). *Kalbin gözü.* İstanbul: Yeni Adam Yayınları, Kültür Basımevi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1942b). *İçtimai mektep.* Ankara: Maarif Matbaası.

Baltacıoğlu, İ. H. (1944). *Öğretmen.* İstanbul.

Baltacıoğlu, İ. H. (1950). *Halkın evi.* Ankara: Ulus Basımevi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1956a). Türkiye'de din anlayışı. *Din Yolu, 1*(1).

Baltacıoğlu, İ. H. (1956b). Din gerçeği nasıl bir gerçektir. *Din Yolu, 1*(2).

Baltacıoğlu, İ. H. (1956c). Bir din kongresi toplamalı. *Din Yolu, 1*(6).

Baltacıoğlu, İ. H. (1965). *Türk milliyeti.* Ankara: Gen. Kur. Başk. Yayınları.

Baltacıoğlu, İ. H. (1971). *Türk plastik sanatları.* Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1994). *Türk'e doğru.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Baltacıoğlu, İ. H. (1998). *Hayatım.* İstanbul: Dünya Yayınları.

Bayraktar, L. (1997). *Bergsonculuğun Türkiye'ye girişi ve ilk temsilcileri.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bayraktar, L. (1998). Bergsonculuğun Türkiye'ye girişi ve ilk temsilcileri. *Felsefe Dünyası,*(28).

Bayraktar, L. (2005). Cumhuriyet Dönemi Türk düşüncesi. *Felsefe Ansiklopedisi* (Ed. A.Cevizci). c. 3. Ankara: Babil Yayıncılık.

Kaçmazoğlu, B. (2002). *Türk sosyoloji tarihi üzerine araştırmalar.* İstanbul: Birey Yayıncılık.

Kaçmazoğlu, B. (2004). İ. Hakkı Baltacıoğlu. *Felsefe ansiklopedisi* (Ed. A. Cevizci). c. 2. İstanbul: Etik Yayınları.

Şener, S. (1996). İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun okul tiyatrosu konusundaki görüşleri. *İ. Hakkı Baltacıoğlu yaşamı ve hizmetleri.* Ankara: Türk Eğitim Derneği IV. Anma Toplantısı, 16 Ekim 1996.

Tozlu, N. (1989). *İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun eğitim sistemi üzerine bir araştırma.* İstanbul: M. E. B. Yayınları

Ülken, H. Z. (1994). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi.* İstanbul: Ülken Yayınları.

MEHMED ZAHİD KOTKU EFENDİ VE SOSYAL YAPI: HAYATI, MANEVİ HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Mehmet Elmaz*

HAYATI

Mehmed Zahid Kotku Efendinin babası, Kafkas muhacirlerinden ve Peygamber sülalesinden gelen bir seyyid olan İbrahim Efendidir. 16 yaşlarında Kafkasya'dan gelip Bursa'ya yerleşmiştir.Aslen Kafkasya'da Şirvan'a bağlı eski bir hanlık merkezi, dağ eteğinde, ipkçilikle meşhur, ahalisi müslüman, halen azeri türkçesi konuşulan bir yer olan Nuha'dandır.

İbrahim Efendi, Bursa'da en eski öğretim kurumlarından biri olan Hamza Bey Medresesinde ilim hayatına başlar.[1] Tahsilini tamamladıktan sonra muhtelif yerlerde imamlık yapar.[2] 1926'da 76 yaşında iken imamlık yaptığı Bursa İzvat köyünde vefat eden ve oraya defnedilir.

Valideleri Sabire Hatun'dur. Sabire Hanım da Kafkas göçmenidir. M. Zahid Kotku Efendi henüz üç yaşlarındaki iken vefat etmiştir. Kabri Bursa Pınarbaşı kabristanlığındadır.[3]

---

* Milli Eğitim Bakanlığı, Özel İrfan Okulları.

1. Bkz. Vakkasoğlu, Vehbi, İz Bırakanlar, Cihan Yay. İst. 1982, s. 85
2. Gündüz, İrfan, " Mehmed Zahid Kotku Hazretlerini Rahmetle Anıyoruz " İs. Mec. Kasım 1987, sa. 51, s. 28
3. Vakkasoğlu, *a.g.e.* s. 85

M.Zahid Kotku Efendi altı kardeştir. Anne baba bir ağabeyi Ahmed Şakir (1308-1335) de Kudüs ve Çanakkale 'de bulunmuş bir subaydır.[4] Cephede hasta olarak 28 yaşlarında vefat etmiş, Söğütlüçeşme'ye defnedilmiştir.

Diğer bir kardeşi, aynı anneden olmadır ve bir kaç ay yaşamıştır. Üvey annesinden olma üç kız kardeşi vardır. Bunlardan Pakize Hanım'ın efendisi Bursa Ulu Camii imamlarından ve İsmail Hakkı Tekkesi şeyhlerinden şeyh Ahmet Efendi'dir.[5] Diğer kardeşleri hakkında yeterli bilgi bulunamamıştır.

Hocaefendi, 1315 hicri (Rumi 1313, Miladi, 1897) yılında Bursa Kaleiçi Filiboz Mahallesi Türkmenzade Çıkmazı'ındaki on beş numaralı evde dünyaya gelmiştir.İlk tahsilini Oruç Bey ibtidaisinde yapar. Daha sonra Bursa Sanayii Nefise Mektebi'ne devam eder. Kız kardeşlerinden Behice Hanım onun bu okul yıllarında bir takım işlerle de meşgul olduğunu haber verse de ne tür işler olduğu hakkında bilgisi olmadığını belirtir.[6]

Sanayi Mektebi'ne devam ederken 18 yaşlarında askerliğe çağrılır. I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle genç yaşında askere celb olunur. Kız kardeşlerinden Pakize Hanım bunu şöyle anlatır: "Cihan Harbi patlak vermiş, ağabeyim sanayi mektebinde okuyor o zaman. Demişler sen de askere gideceksin. O zaman köydeyiz, köye geldi, askere gideceğim dedi. Okulu bitmemişti henüz, ama gitti."[7]

Üç yıl cephede askerlik yapar. Ordu'nun Suriye cephesini terk etmesinden sonra, İstanbul'a döner. İstanbul'da 25. Kıta 30. şubede yazıcılık görevi ile vatani hizmetine devam eder. İstanbul'da üç yıl süren bu vazifeyle toplam 6 yıl askerlik yapmış olur.[8] Uzun süren bu askerlikten sonra İstanbul'a yerleşir. İstanbul onun hayatında gerçekten önemli bir yer işgal eder. Çünkü ilim hayatı ve yetişmesi burada olmuştur. Bir çok hocadan dersler okumuş ve icazet almıştır.[9]

İstanbul'da kendisini ilk eğiten kişinin Gümüşhaneli Dergâhı Şeyhlerinden Ömer Ziyaüddin Dağıstani (1850-1920) olduğunu görüyoruz.[10] Sonra Postnişin olan Mustafa Feyzi Efendi ile eğitime devam eder. 27 yaşına kadar süren bu eğitim esnasında Fatih, Bayezid ve Ayasofya Camii ve Medreselerindeki derslere de katılır.

---

4. Gündüz, *a.g.m.*
5. Albayrak, Sadık, Osmanlı Ulemâsı, Medrese Yay., İst.1980, s. 45
6. Kemikli, Bilal, Mehmed Zahid Kotku'nun Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi, A.Ü.İ.F, 1991, Ankara, s. 13
7. Kemikli, *a.g.e.* s, 12
8. Gündüz, *a.g.m.*
9. Gündüz, *a.g.m.*
10. Dağıstani Hakkında bkz. Binatlı, Yusuf Ziya, T. D. V. İ. A., C.VIII, s. 406; ayrıca Erel, Şerafettin, Dağıstan ve Dağıstanlılar Tarihi. İst. 1961, s. 248; Gündüz, İrfan, Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin, İst. 1984, s. 148

Genel olarak değerlendirildiğinde, M. Zahid Kotku Efendi'nin hayatını üç bölüme ayırmak mümkündür. Buraya kadar anlattığımız ilk 27 yıllık dönemi tahsil hayatını kapsamaktadır.[11] 1952'ye kadar süren 28 yıllık ikinci dönem de, çeşitli yerlerdeki imamlık vazifelerini kapsar. Babasının da imamlık yaptığı İzvat Köyü'nde 16, Bursa Üftade Camii'nde 5-6 yıl kadar süren imamlığı bu dönemdedir.

Hayatındaki üçüncü dönemi ise, 1952 yılında Abdülaziz Efendi'nin[12] vefatı üzerine Gümüşhanevi Dergâhı postnişini olmasıyla başlar.[13] Sosyolojik incelememize konu olan da esasında, bir dînî gruba liderlik yaptığı, eserlerini verdiği bu dönemdir. Daha önceleri her bir imam gibiyken, bu tarihten sonra, bir cemaati doğrudan ve dolaylı olarak cemiyeti de ilgilendiren bir merkez olmuştur.

Bu arada imamet göreviyle önce Aralık 1952'de Fatih Ümmü Gülsüm Camii'ne, 1.10.1958 tarihinde de İskenderpaşa Camii'ne tayin olunur ve vefatına kadar burada görev yapar. İskenderpaşa Camii onun döneminde bir tekke gibi işlev yüklenmiştir. Halen de bu, devam etmektedir. Hatta, Prof Dr. M. Es'ad Coşan ve devamında Muharrem Nureddin Coşan Hocaefendilerin liderliğindeki bu cemaat, artık İskenderpaşa Cemaati olarak bilinmektedir.

Hocaefendi, 13 Kasım 1980 tarihinde vefat etmiştir. Cenaze namazı İstanbul'da kalabalık bir iştirakçi tarafından kılınırken, Mekke, Kuveyt ve daha başka İslam ülkelerinde de gıyabi olarak kılınmıştır ki; bu O'nun etkilediği grubun genişliğini takdir için bir ölçü sayılabilir.

Yaşadığı Dönemin Değerlendirilmesi

Bir kişinin hayatı ve fikirleri ile ilgili değerlendirmelerde ışık tutucu olması hasebiyle yaşadığı dönem çok önemlidir. Çünkü insanın fikirlerinin yoğurulmasında, bilgilerin derlemesinde yaşanılan çevrenin ve bu çevredeki olayların büyük etkisi olabilir. Nitekim Şerif Mardin, "Bediüzzaman Said Nursi Olayı" isimli eserinde benzer bir bölüm açarak 19.y.y. Osmanlı'sını gözden geçirmiştir.[14]

M. Zahid Kotku Efendi'nin çocukluğu ve gençliği Osmanlı'nın son dönemlerinde geçmiştir. Cumhuriyetin ilk kuruluş yılları ise, yetişkinlik çağlarıdır. Gümüşhanevi Dergâhı ile olan ilişkileri de bu yıllarda başlamıştır. Gümüşhanevi

---

11. Say, Seyfi, "Mehmed Zahid Kotku'yu Anarken ", İs. Mec. Kasım 1991, sa. 99, s. 40
12. Abdülaziz Bekkine ile ilgili bkz. Ersöz, Ahmed, Abdülaziz Bekkine Hazretleri, Nil Yay., İzmir, 1992, Yılmaz, Hülya, Dünden Bugüne Gümüşhanevi Mektebi, Seha Neşriyat, İst. 1997, s. 125 ve de.
13. Say, Seyfi, *a.g.m.*
14. Mardin, Şerif, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İletişim Yay. İst. 1993, s. 125 ve de.

Dergâhı[15] o dönemde özellikle 18 ve 19. y.y.'da Türkiye ve Dünya üzerindeki dînî faaliyetlerde önemli rol oynamıştır. Mardin'e göre Tekke'nin bu konudaki etkisi azımsanamayacak derecededir. Nakşi tarikatı Gümüşhanevi ile Türkiye'de (o zaman Osmanlı) yeni bir Müslüman Aktivizminin başlatıcısı olmuştur. Gümüşhanevi ile başlayan örgütlenme hareketleri, 19. y.y.'da, bu tarikatı daha aktif ve siyasi denebilecek bir duruma getirmiştir.[16]

1930-50 arasındaki dönemde, yeni Türkiye'de, laikleştirmenin baskısı çok hissedilmiştir. Rejim görünürde anti-islami bir tavır sergilememekle beraber, teşkilatlanmış islamiyeti halkın zihninden ve kalbinden sökmek için gerekli çalışmaları yapmıştır. Dînî eğitim yasaklanmış, ezan türkçeleştirilmiş, Ayasofya müze hâline getirilmiştir.[17] Bundan dolayı da cumhuriyetin ilk yılları Türk Toplumu'nu tanımlamaya çalışan bilim adamları en önemli karakteristik olarak laik reformları göstermişledir.[18]

Cumhuriyet Halk Fırkası tekke ve medreseleri kapatarak dînî hayatın önemli dayanaklarını fiilen yıkmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı kurularak, din kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. 1940'lı yıllarda ülkede kimse kolay kolay dînî eğitim öğretim yapma ve yaptırabilme cesaretinde bulunamamış bu faaliyetler ancak gizli yürütülmüştür.[19]

Bu durum, Türkiye'de ilk defa çok partili seçimin yapıldığı 1946'ya kadar sürmüştür. 1946'da seçimle işbaşına gelen CHP hükûmeti, bir sonraki seçimleri kazanabilmek için dînî konularda taviz vermek zorunda kalmıştır. 1946'da Büyük Millet Meclisi'nde tartışılan dînî eğitim konusuna iktidar partisinin bir çok üyeleri bile yeşil ışık yakmıştır.[20] 1948'de ilk defa hacca gitmek isteyenlere döviz verilmeye başlanmış, 1950'de de türbeler yeniden ziyarete açılmıştır.[21]

1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle sosyal, siyasi ve kültürel alanda Türkiye yeni bir değişim sürecine girmiştir. Lewis'ten sunacağımız şu satırlar bu değişim hakkında bazı fikirler vermektedir :"Seçimden hemen sonra atmosfer adeta bir muamma idi. Ankara'da Tacüddin Camii'nde bir vaiz Cuma Namazı'nda, Türkiye'yi Allah'sız Halk Partisinden kurtardığı için Allah'a şükretti. Bursa yakınında bazı köylüler büyük mülkleri bölmeye başladılar ve ne

15. Kurucu şeyhi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'dir. (1813-1893) Geniş Bilgi için bkz. Gündüz İrfan, Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin, Seha Neşriyat, İst. 1984, s. 14
16. Mardin, Şerif, Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 14
17. Lewis, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev.Metin Kıratlı, 4. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 412
18. Mardin, *a.g.e.* s. 115
19. Öcal, Mustafa, İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, Ensar Neşriyat, İst. 1994, s. 40; Mardin, *a.g.e.* s. , 123
20. Lewis, *a.g.e.* s. 413
21. Mardin, *a.g.e.* s. 124

yaptıkları sorulduğunda 'şimdi demokrasi var' karşılığını verdiler... Bir zamanlar İnönü'nün portresinin bulunduğu sayısız duvarlar üzerinde parçalanmış ve lekelenmiş kağıt parçaları görünüyordu; seyyar satıcılar sokaklarda 'Demokrat Limonata' satıyorlardı ve tanınmış bir Türk tarihçisi seçimler hakkında 'Türk tarihinin en büyük devrimi kansız ve ilerlemeye başka bir engel bırakmaksızın gerçekleşti' diye yazıyordu."[22]

M. Zahid Kotku Efendi'nin cemaatin başına geçtiği yıllar, işte bu yeni dirilişin başladığı yılardır. O'nu değerlendirirken bu noktaya özellikle dikkat etmek gerekir. Yeni bir toplumsal model arayan ülke, şimdiye kadar resmi ideolojinin biçtiği gömleği kabul etmemiş ve kendi gömleğini kendi biçmeye başlamıştır. Tabii bu noktada bir takım yol göstericilere ihtiyacı vardı. İşte çeşitli görüşlerini anlatmaya çalıştığımız M. Zahid Kotku Efendi'nin yaklaşımlarının arka planında böyle bir kaygının yattığı düşünülebilir.

MANEVİ HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Bir dînî lider olması sebebiyle M. Zahid Kotku Efendi'nin manevi hayatının da dikkate değer olması gerekir. Hemen her dînî liderde olduğu gibi onun da normal insanlardan farklı birçok yanı vardır. Bu farklılık hem kendilerinden, hem de müridlerinden kaynaklanmaktadır.

Gündelik hayatında oldukça basit ve mütevazı yaşayan birisi olan Hocaefendi'nin menkıbeleri ile ilgili anlatılanlar, müridlerin görmek istediği gibi gelişen haller değildir. O, kerametlerini saklamakta büyük gayret göstermesine rağmen bazen çok ilginç haller zuhur etmektedir. O, keramet gösterme arzusunda değildir. Ama bazı haller de görülmektedir. Meselâ, bunların bir kısmı manevi olarak irşad edeceği kimseleri önceden seçmesidir. Veya ihtiyaç sahibi olan birisine hiç istemeden tam ihtiyacı kadar olan şeyi temin etmesi, ya da sorulmadan cevap vermesi, gittiği yerlere bereket inmesidir. Şimdi anlatacaklarımız bizi bu konuda desteklemektedir.

İlk duruma örnek Yusuf Ulcay'dır.Kendisiyle olan görüşmemizde bize bizzat bu durumu aktarmıştır.[23]

M. Zahid Kotku'ya göre kerametler çok önemli değildir. Mürid veya mürşid olmak da çok önemli değildir. Önemli olan şey Allah'ın sevgili kulu olmaktır. " Ne dervişlikte, ne şeyhlikte, ne imamlıkta iş yok... İş Allah'ın rızasını kazanabilmekte... İş Allah'ın rızasını kazanabilmekte... "[24] Bu yaklaşımı onun ma-

22. Lewis, *a.g.e.* s. 317
23. Ulcay, Yusuf, Kendisiyle olan görüşmemizden
24. Özel Sohbetler, Vefa Yay. İst. 1991, s. 358.

nevi kişiliğini de anlatmaktadır. Ona göre, Allah'ın sevgilisi olan bir kul için perdeler kalkar.

Damadı ve kendisinden sonra vazifeyi devralanmerhum Prof. Dr. M.Es'ad Coşan'ın anlattığı bazı kerametleri:

"Meşhur ihvanımızdan birisi Amerika'dan uçağa binmiş. Uçak havada fırtınaya tutulmuş, düşecek hale gelmiş. Öyle bir sarsılmış ki nerdeyse uçak düşecek. Herkes ölüm telaşına düşmüş. Bizim bu kardeşimiz de bana anlattı, başkasına da anlattı sonra; hocamıza rabıta yapmış. Yani kapatmış gözlerini, hocamızı evliya düşünmüş, rabıta eylemiş. Elhamdülillah uçak sakinleşmiş ve varacakları yere düşmeden varmışlar. Sonra buraya geldiğinde, hocamız (M. Zahid Kotku) gülerek: "Uçak seni bayağı telaşlandırdı. Epey korkuttu değil mi?" dedi diye daha o kardeşimiz hiçbir şey anlatmadan sorduğunu söylemiştir."[25]

"Yine Vehbi Vakkasoğlu kardeşimiz geçen sene bir tanesini anlatmıştı ki çok dikkat çekicidir. Vakkasoğlu, son devrin din alimleri ile ilgili bir kitap yazmaya karar vermiş. Hocamız Zahid Kotku hazretlerini de yazacak. Bunun bu niyetini duyan bir arkadaşı, Alemdağ Füze Taburu'nda görev yapan bir arkadaşı, demiş ki ben de sana yardımcı olurum; izin alır daktilo edilmesinde yardımcı olurum demiş. Fakat o gün gelmiş taburda izinler kaldırılmış. Üzülerek Vakkasoğlu'na gelip kusura bakma ben sana böyle bir söz verdim ama bizim füzelerde arıza oldu, komutan bütün izinleri kaldırdı diye yardımcı olamayacağını belirtmiş.

Arıza yapan bu füzeler atom başlıklı füzelermiş. Bütün uğraşmaya rağmen bir türlü arızayı gidereememişler. Artık tek çare Amerika'dan adam getirterek arızayı gidereceklermiş. İşte bu astsubay o gece bir rüya görüyor. Rüyada ak sakallı, pembe yüzlü, nurani mübarek bir zat gelip astsubaya 'Evladım sizin füzenin arızası şurasındadır' diye söylemiş. Evet rüyada söylemiş. Astsubay ertesi gün gelmiş komutana:

– 'Komutanım ben arızayı bulursam benim iznim vardı, verir misiniz?' demiş.

Komutan da, arızayı bulması karşılığında ona iki kat izin vereceğini söylemiş. Astsubay gitmiş rüyada tarif edildiği gibi arızayı gidermiş ve iki kat izin almış. Bu astsubay bir yerde Hocamızın resmini görünce 'Hah!' demiş, rüyada bana füzenin arızasını gösteren zat işte buydu." [26]

Atiye Aykın da Hocaefendi'yi şöyle anlatmaktadır.: "Ahlâkı ile bir numunedir. İlk zamanlar dervişler ona biraz ağır durmuşlardı. Mübarek hanımını da yanına alarak eski ihvanı tek tek dolaştı. Güleryüzü, yumuşak ahlâkıyla ihvanı

25. Coşan, M. Es'ad, İskenderpaşa Camiindeki 13.11.1994 tarihli konuşma.
26. Coşan, agk.

kendisine bağladı. Almanya, Cezayir, Tunus, Fas, Yugoslavya'ya ve bazı Ortadoğu ülkelerine ziyaretlerde bulundu. Oralarda ona bir çok intisab edenler oldu."[27]

"Cami kürsülerinden dinlemeye alıştığımız kuru ilmihal bilgilerini, öylesine cazip ve tatlı bir eda ve ikna edici bir üslûb ile anlatırlardı ki, dinleyenlerin gönül ve kafalarındaki ukdeler düğüm düğüm çözülür, her kesimden dinleyiciler aynı dercede konuya hâkim olurlardı. "[28]

"En çok gönülleri mest eden tarafı tevazuuydu. Onun meclisine girerken gül behçesine girer gibiydiniz. Çıkmak istemezdiniz... Çok iyiydi, şiddeti sevmezdi. Latifti, kimseyi kaçırmazdı, kimsenin aleyhinde konuşmazdı. Herkes kendisiyle rahatlıkla çalışabilirdi."[29]

"Tedbirli olduğu her hâlinden anlaşılır, bize de tedbirli olmamızı tavsiye ederdi. Hiç kimseyi tenkid etmezdi. Hiç kimse ile münakaşa etmezdi. Söylediğinin zıddına birisi bir şey söylese susardı. Aslında konuşmasına da gerek yoktu. Onun tesiri vardı."[30]

"Hocaefendinin görebildiğim en bariz vasıflarından biri, onun, bu günkü çağdaş düzenin tuzaklarına düşmemek için öngördüğü teklifler ve tavsiyeleriydi. Bu teklif ve tavsiyeler yerine getirildiğinde gerçekten bir müslümanın kendine mahsus olan hayat tarzına erişmesinin onun elinden olduğunu anlıyoruz."[31]

"Teknolojiye karşı değildi! Vasıta gerekliyse ona binmiştir. Başka bir imkân gerekliyse, ilk parayı çıkarıp vermiştir."[32]

ESERLERİ

Bir şahsiyet incelenirken onu bizlere anlatan en sağlam kaynak eserleridir. Çünkü eserlerinden hareketle sahibi hakında bilgiler elde edebiliriz. Son yıllarda cemiyetin bir çok alanında etkileri müşahede edilen Hocaefendi'nin eserleri onun düşüncesi hakkında ip uçları verebilecek durumdadır.

M. Zahid Kotku Efendi, dînî bir kavramın veya meselenin izahında sade halk dili kullanarak herkesin anlayacağı basitlikte izah etmektedir. Meselâ şu sözleri buna bir örnektir: "Her zaman görmekteyiz ki, zenginlik insanları tuğ-

---

27. Aykın, Atiye, " Mehmed Zahid Kotku Tekkemizin En Genç Halifesiydi", Kadın ve Aile Dergisi, Kasım 1994, Sa, 116, s. 46
28. Gündüz, *a.g.m.*
29. Kurucu, Ali Ulvi, 18 Kasım 1994 'te Konya'da yaptığı konuşmadan
30. İsmail, Hekimoğlu, " Mehmed Zahid Kotku" İs. Mec., Kasım 1992, sa. 111, s. 37
31. Özdenören, Rasim, "Onunla Sohbet Ortamı Yeniden İhya Edildi", İs. Mec., Kasım 1986, sa. 39, s. 49
32. İlhan, Halit, "Bağımsızlığı Teşvik Etmiştir", İs. Mec., Kasım 1992, sa.111, s. 43

yana ve azgınlığa sevk etmektedir. Bu gün başımıza gelen dertlerin başı da budur. Hak Sübhanehu ve Teala İkra Suresi'nde bunu açık bir şekilde beyan etmektedir. Bu husus bütün insanlara şamildir. Sen Avrupa'nın fabrika ve terakkilerine bakıp aldanma. Gittikleri ve gidecekleri yere bak... Onun için ömrünü ve vakitlerinin kıymetini bil de, kâinatın, varlıkların sahibi ve her şeye kadir Allah Azze ve Celle'nin emirlerine sımsıkı yapış; ibadet ve taatını, hayır ve hesenatını da ifa ederek Hakk'ın sevdiği ve razı olduğu kullarından olmağa çalış."[33]

Eserlerinin, bir ihtiyaca binaen ve bir kitap yazmak kastıyla değil de zaman zaman sorulan sorulara verilen cevaplar gibi yazılmış olması, sadeliği sağlayan önemli bir hususdur. Kitapları, adeta kürsüde sohbet ediyormuş gibidir.

Teşbihlerinde günün konuşulan kelimelerini kullanmıştır. "Bak Vakıa Suresinde Cenab-ı Hak bize soruyor: 'Halk eden siz misiniz yoksa biz miyiz?'[34] İnsanın aklına hemen, benim diyeceği gelmektedir. Çünkü tarlayı biz sürüyor, ekini biz ekiyoruz. Bu gün gözlerimizin önünde bir elektrik icadı var. Bize ışık veren lambalarımız, sizleri ben aydınlatıyorum. Buzdolabı da der ki, yemeklerinizi ben saklıyorum. Lakin elektrik merkezlerinden cereyan gelmediği zaman lamba, dolap ve başka makinaların hep birden hitam etmekte olduğu hepinizce malumdur. Binaenaleyh iş lambada, vesair makinalarda değil asıl iş, hüner, kuvvet, elektrik merkezlerindedir. Şimdi haddizatında eken - biçen gibi görünüyoruz. Hâlbuki bizlere o kuvvet, idrak ve çalışma kabiliyetini veren Allah Teala Hazretleridir."[35]

Eserlerinde temel kaynak Kur'an- ı Kerim ve Hadis kitaplarıdır. Bunlardan başka tasavvuf kitapları da kaynak olarak kulanılmıştır. Bu kitapların bazılarından aynen alıntılar yapılmış bazen de bir konu ile ilgili görüşleri nakledilmiştir. İncelemelerimizde karşımıza çıkan kaynaklar şunlardır:

Kur'an-ı Kerim, Hak Dini Kur'an Dili, Sahih-i Buhari, Tirmizi, Sahih-i Müslim, Müsnedi Ahmed İbn-i Hanbel, Sünen-i Ebu Davud, Riyazü's-Salihin, Et-Tergip ve't-Terhib, Feyzü'l Kadir, Ramuz El-Ehadis, Risale-i Behaiye, İhyaü'l Ulumiddin, Marifetname-İmam-ı Rabbani, Marifetname-Erzurumlu İbrahim Hakkı, Tabakatü'l Kübra, Aliyyül Kari Şerhü'l Hadis, Haşiye-i İbn-i Abidin, Hakayık ani't-Tasavvuf, Şezerat-Seyyid Muhammed Rıza, Kitabü'l Erbain Fİ Usuli'd-Din, Elmünkizü Mine'd-Dalal, Şerhi Buhari İbn-i Hacer, Manzume-i Edeb, Mecmaü'z-Zevaid, Haşiyetü Tahavi ala Meraki'l Felah, Fethü'l Bari, Lavamial Kevakib, El-FÜtühatü'l Ahmediyye, Fütühatı Mekkiyye, Müzekkerat Fi Fıkh'ıs-Siret, Medariccü's-salikin, Adab Risalesi-Aziz Mahmud Hüdai, Camiü'l Usûl, Delail'ül Hayratt, Mevahibü'l Ledüniyye, Tezkiretül Evliya-Feridüdin Attar, Münebbihat – İbn-i Hacer el Askalani, Şerhi Emali, el Mi-

33. . Kotku, Cennet Yolları, Seha Neş., İst., 1992, s. 41
34. . el-Vakıa, 59
35. . Kotku, Ana Baba Hakları, Seha Neş., İst., 1992, s. 16.

lel ve'n-Nihal, el-Fıkhu'l Ekber, Sevadü'l Azam, Şifaü'l Mü'minin, Zeval-i İbn-i Hacer'il Mekki Heysemi

Tasavvufi Ahlâk, Seha Neşriyat, İst. 1992

Beş ciltlik bir eserdir. Tasavvufi Ahlâkta öncelikle tasavvufi terimler, Nakşibendiyyenin esasları, silsiledeki Hocaefendilerin hayatları anlatılır. Nefsin mertebeleri, güzel ve çirkin huylar, kırk hadis açıklaması gibi bölümlerin yanında ticaret, siyaset, ilim ve eğitim gibi konular da kitabın muhtevasındadır.

Meselâ 2. ciltteki "Serbest Meslek ve Devlet Kapısı" başlıklı bölüm ilk bakışta insanın aklına kitabın adıyla bunun ne ilgisi var diye bir soru getirmektedir. Ama diğer bölümlerde gördüğümüz gibi, müellif hayatı toplu olarak ele almakta ve meseleleri dînî ve lâdînî olarak ayırmamaktadır. Sosyal hayattaki her şeyin onun ilgi alanında olduğunu görmekteyiz. "...çalışmak, ticaret ve sanat erbabı olmak, el ele verip şirketler kurmak, güzel güzel fabrikalar tesis ederek, iç ve dış ticarette büyük işler başarmak dururken muayyen bir maaşa razı olup pasif bir köle gibi çalışmak aklı başında, kafası çalışan bir insan için reva mıdır? Vakıa memuriyette bir şeref, bir saltanat var gibi görünürse de haddizatında hiç te öyle değildir."[36]

Nefsin Terbiyesi, Seha Neşriyat, İst. 1992

Bu kitap üç bölümden teşekkül etmiştir. Mukaddime bölümünde mü'min'in nefsine hâkimiyeti ve nefsini bilmesi anlatılmaktadır. Birinci bölümde nefsin mertebelerine geniş yer verilmiştir. İkinci bölümde tarikat mensublarının nefis terbiyesi ile ilgili metodlar sıralanmıştır. Üçüncü ve son bölüm ise Kur'an surelerine ve bu surelerde yer alan simalara ayrılmıştır.

Hadislerle Nasihatlar, Seha Neşriyat, İst. 1992

İki ciltlik bir eserdir. Bir nevi vaaz kitabıdır. İslam'ın temel kaynaklarından ve Gümüşhaneli Dergâhı'nın temel karakteristiklerinden olan hadis metodu işlenmekte, hadisler ışığında müslümanların sosyal hayatına yorumlar getirilmektedir. Ayrıca 40 hadis geleneğine uyularak 40 hadisle mü'minlerin vasıfları anlatılmaktadır. Mü'minlere öncelikle kul olma gereği anlatılmaktadır. Nifak ala-

36. Kotku, Tasavvufi Ahlâk, Seha Neş., İst. 1992, c. II, s. 112.

metleri, ibadet, nefs, büyük günahlar, köt ahlâka haiz vasıflar, ilim ve alim, olgun mü'min, ölüm sonrası hayat, zikrullah, adab-ı muaşeret gibi konular işlenmektedir.

Mü'minlere Vaazlar, Seha Neşriyat, İst. 1992

Mü'minlere vaazlar iki ciltlik bir eserdir. Birinci cildi "Dua", ikinci cildi "Günahlar" altbaşlığını taşımaktadır. Birinci ciltte dua adabı, dua kelimeleri ve bazı meşhur zatlara ait dualar yer almaktadır. Ükinci ciltte ise müridin manevi yolculuğundaki tehlikelerden birisi olan günahlar işlenmektedir. Burada büyük ve küçük günahlar yanında çeşitli azalarla işlenen günahlar da incelenmiştir.

Cennet Yolları, Seha Neşriyat, İst. 1992

Cennet Yolları, "Hadislerle İlim" alt başlığıyla tanıtılan bir kitap. Kitap esasında iki bölümden oluşmaktadır. En sondaki ilim hakkındaki hadis-i şerifler bölümü de ayrı olarak değerlendirilirse üç bölüm olmaktadır. Kitabın esas iki bölümünden birincisi "Cennete Giden Yol" diğeri "Cennete Girmeye Mani Haller"i anlatmaktadır. Birinci bölüm de kendi arasında ikiye ayrılmaktadır.Önce ayet ve hadislere yer verilmiştir. Bu bölümde ibadetlerin ferdi ve toplumsal faydalarına değinilmiştir.

Ikinci bölümde ilim cennete giden en kestirme yol olarak anlatılmaktadır. Burada ilmin değeri, ilim tahsilinin faydaları, alimlerin sosyal hayattaki yeri gibi konular dile getirilmektedir. Kitabın genel bölümlerinden ikincisi ise cennete girmeye mani halleri içermektedir. Genel olarak kitaba baktığımızda dörtte üçü cenneti ve cennete giden yolları anlatırken kalan bölümde de cehennem anlatılmıştır. Kitabın içeriğindeki bu dağılım bizi müellifin hayata müsbet baktığı kanaatine götürmektedir. Hemen her konuda olduğu gibi daima "fayda"lardan yana tercih kullanan müellif, kitaplarında da daha çok iyi şeyleri işlemiştir.

Ana Baba Hakları, Seha Neşriyat, İst. 1992

Ana Baba Hakları kitabı genel olarak üç bölüme ayrılabilir. Ayrıca bu bölüm içerisine serpilmiş başka alt bölümler de vardır. İlk bölüm Allah Teala'nın, ikinci bölüm de Peygamber ve ulemânın hakkına riâyet konusuna ayrılmıştır. Bu konulardan sonra ana baba haklarına geçilmiştir. Bu bölümdeki bazı konu başlıkları şunlardır: Ana babaya karşı on mühim vazife, ana babaya ihsan ve itaat,

ebeveyne ihsan konusunda birkaç örnek, ana babaya asi olmakla ilgili hükümler, evladın babasındaki hakları, karı koca hakları, komşu hakları ve millet hakkı. Ayrıca içki, faiz, büyük günahlar ve güzel huylarla ilgili bölümler de mevcuttur.

M. Zahid Kotku'dan Özel Sohbetler, Vefa Yay., İst. 1984

Bu kitap Zahid Kotku'nun 1978, 79 ve 80 yıllarında İskenderpaşa Camii'nde yaptığı konuşmalardan oluşmaktadır. Sunuş yazısında da belirtildiği gibi bu konuşmalar, "kamil insan" ve müslümanın "gerçek müslüman" olabilmesini eksen almıştır. Kitaptaki bazı konular şöyledir: Kalp temizliği, Allah Korkusu, Yeni Yıl, Günahlar, Evladımıza Sahip Olmak, Nefsi Temizlemek, Cami Yaptırmak ve Çocuğu İyi Yetiştirmek.

Tezkiretü'l Evliya, Seha Neşriyat, İst. 1993

Feridüddin-i Attar'ın bu kitabını Zahid Kotku özetleyerek yayına hazırlamıştır. Kitab bazı mutasavvıfların hayatını anlattığı için Türkçeye kazandırılmış, bir Osmanlıca çevirisinden Latin alfabesine aktarılmış. Kitapta Nakşi Tarikatı şeyhlerinin hayat hikayeleri ve menkıbeleri anlatılmıştır.

Ehl-i Sünnet Akaidi, Seha Neşriyat, İst. 1992

Bu kitap dört bölümden oluşmaktadır. Hemen her bölümde klasik akaid kaynaklarından çeşitli alıntılar tamamen verilmiştir. İlk bölümde, ehl-i sünnet akaidi ile ilgili ameli ve meseleler, müslümanlara muhalefet etmemek, cennet, cehennem, Kur'an-ı Kerim ve sahabelerle ilgili konular vardır. İkinci bölüm Cenab-ı Hakkın sıfatları ve ibadet ağırlıklı olup ayrıca Fıkhu'l Ekber'den uzunca bir aktarım vardır. Üçüncü ve dördüncü bölümde de yine bazı alıntılar ve küfre götüren meseleler incelenmiştir.

Seçme Dualar ve Sıkıntılardan Kurtuluş, Seha Neşriyat, İst. 1993

Kotku tarafından çeşitli dualar derlenerek oluşturulmuş bir kitaptır. Girişte 32 farz ve amentü ile kısa bilgiler verildikten sonra çeşitli dualar sıralanmıştır.

Zahid Kotku Hazretlerinden Ramuz El Ehadis Dersleri 1, Derleyen: Metin Erkaya, Seha Neşriyat, İst. 1995

Adından da anlaşıldığı gibi Zahid Kotku'nun İskenderpaşa'daki Ramuz el Ehadis sohbetlerinden derlenmiş bir kitap. Bir anlamda Ramuz el Ehadis kitabının şerhidir. Adından devamı geleceği anlatılan serinin bu kitabında Hadis-i Şeriflerle Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Hazretlerinin şemail, ahlâk ve itiyatları anlatılmıştır. Metin Erkaya tarafından derlenen kitapta on bir ders vardır.

Tenbihler, Derleyen: Metin Erkaya, Seha Neşriyat, İst. 1996

İbn-i Hacer el Askalani (1372-1449) tarafından derlenmiş "Münebbihat" isimli kitabın vaazlarda işlenmesiyle oluşmuştur. Kitap, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden çeşitli büyüklerin bir kısım sözlerini ihtiva eder. Bu kitab esas alarak Zahid Kotku'nun değişik zamanlarda yapmış olduğu konuşmalardan kitaplaştırılmıştır. 1974 ve 1979 yılları arasında yapılan bu konuşmalar toplam 18 derstir. Metin Erkaya tarafından yayına hazırlanmıştır.

M. ZAHİD KOTKU EFENDİ VE SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

M. Zahid Kotku Efendi, bir sosyolog veya düşünür değildir. Köklü bir dînî cemaatin lideridir. Çevresinde toplumun her kesiminden insanlar toplanmıştır. Dînî bir şahsiyetin toplum üzerindeki tesirleri ve fikirleri din sosyolojisinin ilgi alanı içerisinde yer almıştır. Kotku, bu çerçevede düşünülmüş ve sosyal yapıyla ilgili önemli fikirleri incelenmiştir.

Sosyal Yapı, ekonomi, eğitim, aile, din, siyaset gibi temel sosyal kurumların karşılıklı ilişkilerinden oluşan bir bütünlüktür.[37] Sosyal yapıyı oluşturan bir takım temel kurumlar vardır. Bunlar din, aile, eğitim, siyaset ve iktisat gibi kurumlardır. Hocaefendinin sosyolojik yaklaşımları bu kurumlar çerçevesinde ele alınmıştır. Önce "din"e yer verilmesinin sebebi de kendisinin dînî bir şahsiyet olmasıdır.

---

37. Kızılçelik, Sezgin & Erjem, Yaşar, Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Ortev Yay., Konya, 1992, s. 419

DİN

Din

Sosyal hayat şekillerinin çoğalması din alanında da büyük etkiler doğurmuştur. Tarih boyunca din, daima toplumu anlamlı bir bütünlük etrafında toplamayı sağlayacak semboller geliştirmiştir. Belirli bir toplumda işlerliği olan çeşitli anlamlar, inançlar insanları birbirlerine bağlayan önemli fenomenlerdir. Sosyolojik ve sosyo-psikolojik açıdan bakıldığında, din insanın evrende kendini rahat hissetmesini sağlayan bir kurallar bütünüdür. İşte sosyal hayat şekillerinin değişmesi en çok dinin bu işlevini tehdit etmiştir.[38]

M.Zahid Kotku Efendi, Türk toplumunun bir din problemi yaşadığının farkındadır. Probleme kaynaklık eden bir çok sebeb vardır. Bunlardan bir tanesi dinin zorlaştırılmasıdır. Hâlbuki islam dini, kolaylıklar üzerine kurulmuş bir dindir. Ancak tarih içerisinde bazı zamanlar dine dışardan giren fikirler olmuş, dolayısıyla insanlar islamı tam olarak anlamakta zorlanmışlardır. İnsanların yanlış ve eksik olarak anlayıp uyguladıkları yanlışlıklar dine, yani islama maledilmiştir.

İslam'ı çok iyi anlayan ve yaşayan ulemâ bunların istisnasıdır. Onlar sürekli islam toplumunu bu gibi yanlışlıklardan korumaya çalışmışlardır. İşte bunlardan biri de M. Zahid Kotku Efendi'dir. Gerçekten onun yaşadığı yıllarda Türkiye'de İslam daha yeni yeni meşrûiyetini kazanmaya başlamıştır. İmam Hatip Okullarının açılması, okullara din derslerinin konulması, ezanın eski hâline dönmesi v.s. gibi uygulamalar hep onun yaşadığı, özellikle tarikatın sorumluluğunu üstlendiği yıllarda yaşanmıştır. İnsanlar o yıllarda akın akın camilere gitmeye başlamış ama islam hakkında bildikleri bir kaç eksik duadan başka bir şey değildir. Bu durumun farkında olan M. Zahid Kotku Efendi, dini zorlaştıranlara karşı savaş açmış ve dini kolaylaştırıp insanlara ve özellikle genç nesle sevdirmeye çalışmıştır.

M. Zahid Kotku Efendi'nin düşüncesinde din, sosyal hayatın belirleyicisidir. Sosyal hayatta varlığı hissedilmeyen dinin kişiye de, topluma da faydası yoktur. Toplumda gençlerin kötü yola düşmesi, adam öldürme, hırsızlık, rüşvet, fuhuş, gibi kötü davranışların artması, hep dinden uzak kalmanın sonucudur.[39] Onun için insan dünyasını öğrenirken dinini de öğrenmelidir. Tabii ki sadece dinini öğrenmek yeterli değildir. Özellikle bu konuda Nakşi ekolünün özel bir yeri vardır. Nakşilikteki gizli zikir, halk içinde Hak ile beraber olma gibi prensibler bunun sonucudur. İnsanın öğreneceği yegâne din de İslam'dır. Ve

38. Berger'den Naklen, Mardin, Bediüzzaman Olayı, s. 166.
39. A. B. Hakları, s. 192

islam sadece öğrenilmekle kalmaz. Mutlaka hayatiyet kazanmalıdır. "... Çünkü amelsiz din, meyvesiz kuru ağaca benzer. O da olsa olsa odun olur yakılır."[40]

Bu yaklaşımıyla M. Zahid Kotku Efendi bir konuya da çözüm getirmektedir: Bilgi ve amel meselesi. Onun yaklaşımına göre insan bildiklerinin sahibi olacaktır. Bilgi ile kaynaşacak ve o bilgi onda bir takım değişimlere sebep olacaktır. Yani amel sahasında kendini gösterecektir. Bilgi ile bilen aynileşecek demektir.

M. Zahid Kotku Efendi'ye göre İslamiyetin özü bir teslimiyettir: Ancak islamiyet sadece iman ve teslimiyet değildir. Sadece ibadet de değildir. Yani İslam hem ibadet etmek, hem de günahlardan korunmak demektir. Sadece bu da değildir. İslam hem dinle, hem de dünya ile ilgilenen bir dindir. Bunun için, zalim, dinsiz ve kafirlere benzememeye çalışmak gerekir.[41] Çünkü islamiyet dünyayı benimser ve ona galip gelmeye gayret eder. Onu tam olarak hayatın tüm safhalarında biçimlendirmeye çalışır. İslamiyet ilahi kanunun evrensel dinidir. Yani ilahi kanunla hayatın kutsal dışı alanlarını da düzenlemeyi hedefler.[42]

M. Zahid Kotku Efendi'ye göre, müslüman, kimseyi acıtmayan, herkesin kendisinin elinden ve dilinden emin olduğu, herkese iyilik yapan, kibir, hased, ucub, riya, kin, şöhret, gibi kötü huylardan uzak olan iyi huylu kimsedir. Müslüman ne aldanır, ne de aldatır. Müslüman kardeşiyle çok samimi olandır.[43] Müslüman devletine, milletine ve işine sadıktır.[44] "Müslümanlık insanlığın en üstün noktasıdır."[45]

Müslüman demek Kur'an'a uyan insan demektir. Kur'an'a uyan peygamberine de uyar. Peygamberine uyan Allah'ı sever. Hem de canından ciğerinden daha fazla sever. Seven de onların buyurduklarından katiyyen dışarı çıkmaz. İşte o zaman dünya dünya olur. Herkes selâmte, dünya cennet olur, yani cennet gibi olur.[46] Müslüman için iki şey lazımdır: Sevecek ve sevilecek.[47]

"Asıl müslümanlık Allah Tealanın emirlerine ve Rasülullahın sünnetine uymaktır. Peygamber (s.a.v.)'in huyunu, ahlâkını, efal ve harekatını benimsemek ve onları nefsinde tatbik edebilmeğe çalışmak ve daha açıkçası nefsine her bakımdan hâkim olmak ve nefsi emmarenin elinden kurtulup tedrici bir şekilde sırasıyla: levvame, mülhime ve hiç olmazsa nefsi mutmainneye erişebilmek."[48]

---

40. *A.g.e.* s. 157
41. T. Ahlâk, c. V, s. 143
42. Menshing, *a.g.e.* s. 84
43. Müminlere Vaazlar, Seha Neşriyat, İst. 1992, c. I, s. 6; A. B. Hakları, s. 184, M. Vaazlar, c. I, s. 117
44. C.Yolları, s. 176
45. M. Vaazlar, c. I, s. 48
46. C. Yolları, s. 63
47. Ö. Sohbetler, s. 63
48. A. B. Hakları, s. 63

M. Zahid Kotku Efendi'nin tarikat anlayışı çok farklıdır. Klasik, mistik yönü daha önde olan bir tarikat anlayışından çok, çağa ayak uyduran, sosyal gelişmelere göre kendini ayarlayan bir anlayış vardır. Bu özellik Nakşibendiliğin de önemli bir vasfıdır.

Ona göre tarikat dünya elde etmek için değildir. Şeyhten dua bekleyerek onun duasıyla her işin asan olacağı kanaati hiç de tarikat anlayışına yakışmayan bir kanaattir. Bu davranış tarikatı bilmemek demektir. "Zira tarikatlar ancak ahireti kazanabilmek için, zikrullah ve riyazetlerle birlikte ahlâk-ı hamidelerin kesbi, kötü ve mezmum olan ahlâklardan da kurtulmak, iyi ve kamil bir müslüman olmak içindir. Sünen-i Rasulullahtan uzak, faiz gibi, haram, yalan ve dolanlarla da meşgul ve aynı zamanda, yatsı ve sabah namazı gibi kıymetli vakitlere bile gelememek ve cemaatlere devam edemeyip dünya işleriyle kendilerini aldatıp, şöhret ve makamlarının muhafazası için her türlü dalaveraları yapmaktan çekinmeyen bu zavallıların tarikatte yerleri ne olabilir?"[49]

"Tarikatın aslı Kuran ve Sünnettir. Çünkü tarikatten gaye istikamettir.."[50]

Hocaefendi'ye göre dervişlik belli sayılardaki zikri devam ettirmek değildir. Bunların faydası elbetteki vardır. Ama en iyi olanı Hakkın rızasını kazanabilecek işler yapmalı, huylar edinmektir. Sözü özüne uymayan bir adam gökte uçsa yine makbul değildir.[51] Derviş olmayı bir takım tesbih ve zikri yapmak zannedenler yanılırlar. Bu tesbih ve zikirler kişiyi kötü huylardan, günahlardan korumak için birer yardımcıdır. Bir taraftan günah işlemeye devam ederken öbür taraftan zikre devam etmenin faydası olmaz.[52]

Dini Korumak

M. Zahid Kotku Efendi'ye göre vatanı korumak için çalışıldığı gibi dinin korunması için de çalışmak gerekir. Bu manevi harp demektir. Ordu harblerde başarılı olsa da manevi harblerdeki başarısızlık ordunun başarısını etkiler.[53] Nitekim Türkiye'nin önemli bir problemi de bu noktada gizlidir. Kimlik problemlerinin yaşandığı islam dünyasının tamamında aynı problem vardır: Dini koruyamamak. Bir başka deyişle kültürel savaşı kaybetmek. Kurtuluş savaşı kazanılmış ama kültür savaşında Türkiye yenik düşmüştür. Hocaefendi'ye göre

---

49. T. Ahlâk c. IV, s. 7
50. Son Mesaj Gazetesi 9 Ocak 1997. sa.25. Zahid Kotku'nun 30. Mart 1975 de yaptığı bir sohbet.
51. M. Vaazlar, c. I, s. 313
52. N. Terbiyesi, s. 262
53. A. B. Hakları, s. 192

bunun birinci sebebi dinden uzaklaşmadır. Dinden uzak kalmayı yeğleyen yeni anlayış sebebiyle genç nesil daha çok Komünizmin tesiri altında kalmış ve Türkiye uzun yıllar sağ-sol çatışması denilen kardeşin kardeşi öldürdüğü yılları yaşamıştır. Müslümanlıktan iyice uzaklaşan insanlar sadece "sen benim içime bak" diyerek müslümanlığın sadece bu olduğu anlaşılmıştır. Ama ona göre, müslümanlık sadece iyi olmak değil iman ve ameldir.[54]

Din - Dünya Ayrımı

M. Zahid Kotku Efendi, dînî kavramlarla dünyevi kavramlar arasında kuvvetli bir irtibat sağlamıştır. O'nda din-dünya ayrımı diye bir şeye rastlamak mümkün değildir. Dünyevi gibi olan her işin bir de dînî boyutu vardır. Dünyevi gibi görünen bir takım işleri de, dînî temalarla işleyerek bağlılarını motive etmektedir. Meselâ cihad ve bağımsızlık fikri, öncelikle maddi bir ciheti açıklar. Ama gerçekte İslam'da cihad deyince algılanan olgu başkadır. Cihad kadar cihada hazırlık da sevaplı işlerdendir. Bir gaza kırk hacdan faziletlidir. M. Zahid Kotku Efendi bunun sebebini şöyle bir yorumla izah eder: ".. Şimdi bu gaza için uğraşmanın ne kadar lüzumlu olduğunu bizlere açıkça anlatmıyor mu? Öyle ise hani nerede tayyare fabrikalarımız, nerede tank tezgahlarımız, hani nerede o cihad aşkı?"[55]

AİLE

Aile

M. Zahid Kotku Efendi'ye göre aile hayatında İslamın prensipleri esas alınmalıdır. Evlerde haremlik selamlık konusuna dikkat çekerek fizik mekânolarak da, evlerin yapı tarzının, bu görüşe göre dizayn edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Yani maddi kültür ile manevi kültür birbirlerini tamamlayıcı olmalıdır.[56]

Aile Fertlerinin Eğitimi

M. Zahid Kotku Efendi, ailenin çocuk eğitim ve öğretimine çok büyük önem vermesi gerektiğini, aksi taktirde bir çok problemlerin yaşanacağını belirtmektedir. Çocukların öncelikle dînî eğitimlerinin çok iyi olmasından yana-

54. *A.g.e.* s. 207
55. T. Ahlâk, c. IV, s. 203, 206
56. . A. B. Hakları, s. 112

dır. Çünkü evlat ana babanın yeryüzündeki yüz akıdır. Ahirette çocuklarından dolayı hesaba çekilecektir. Çocuklar dînî ve dünyevi açıdan aile için bir hazinedir. Onlara dünya bilgileri verilirken dînî bilgiler de mutlaka verilmelidir.[57]

Dînî eğitim ve öğretimin yanında zamanın gerektirdiği bütün sahalarda insanların yetişmesine önem vermektedir. Her konuda olduğu gibi eğitim öğretim hususunda da 'ahiret hayatına hazırlık' ön plandadır. "Her ilim lazımdır. Fakat herkese değil. Meselâ askerlik, doktorluk ve mühendislik, idarecilik ve sair ilimler ihtiyaç duyulan kadar bir zümrede bulundu mu kafi. Fakat dînî mevzuata gelince her mü'min ve muvahhide, erkek ve kadın herkese dinin esaslarını, farzlarını, vaciplerini, sünnetlerini, müstehaplarını, haram, mekruh ve müfsidlerini bilmesi şarttır.[58]

EĞİTİM

Eğitim ve İnsan Unsuru

Eğitim, sosyal yapının önemli kurumlarından biridir. Nesillerin devamı, toplumların ayakta kalabilmesi eğitim kurumu sayesindedir.Eğitimin amacı insan unsurunun keşfi ve yetiştirilmesidir.

M. Zahid Kotku Efendi'nin eğitim anlayışı 'gönül' konusunda odaklanmaktadır. O, bir tarikat lideri olduğuna göre öncelikle insanların gönül dünyalarıyla ilgilenmektedir. Ona göre insan bilgili olmalıdır. Özellikle ilmin kaynağı olan akademik çalışmaların mutlaka yapılması gerekir. Sadece akademik çalışmalar içerisinde olanlar değil herkes kendine yetecek, dünyadan haberdar olacak kadar ilmi mutlaka bilmek zorundadır. Ama her şeyden önce dînî bilgi öğrenilmelidir. Ona göre, toplumsal problemin asıl kaynağı dînî eğitimden yoksun insanlardır. İnsan bir takım kitaplar okuyarak ve dersler alarak bilgi sahibi olabilir ama gönül zenginliği için eğitim şarttır.[59]

Tasavvufta mürid-mürşid ilişkisi başlıbaşına bir eğitim olgusudur. Mürşid hal ve tavırlarıyla müride daima yol göstermekle onun dünya ve ahiret hayatının klavuzu olmaktadır. M. Zahid Kotku Efendi'de bunu görmek mümkündür. Kitaplarından, hakkında yazılan ve anlatılanlardan edindiğimiz kadarıyla, çevresindeki insanları hep bir adım daha ileri götürme gayreti içerisindedir. Eğitime verdiği değeri Gürdoğan'ın kitabının adı bile anlatmaya yeter. Gürdoğan, kitabına "Görünmeyen Üniversite" adını vermiştir. O mânâda şöyle der:

---

57. . T. Ahlâk, c. IV, s. 97
58. . C. Yolları, s. 166
59. . Gürdoğan, *a.g.e.* s. 82

"Günlük hayat içinde, dış çizgileriyle bizler gibi yaşayan, karşılaştığımız sorunlarla karşılaşan, ancak tutum ve davranışlarıya büyük ruh ve gönül zenginliği sergileyen Kotku, yorulma bilmez çalışmalarıyla gerçekten görünmeyen bir üniversite idi."[60]

İnsan Yetiştirme
İmam Hatib Okulları ve Haseki Eğitim Merkezi

Yurdumuzdaki eğitim müesseselerinden biri olan İmam Hatib Okullarının kurucusu ve ilk müdürü olan Celal Hoca (Mahmud Celaleddin Ökten) da Mehmed Zahid Kotku Efendi'nin müntesiblerindendir.[61] Bundan başka tanınmış alimlerimizden Halil Gönenç Hoca'nın aktardığına göre, yine dînî tedrisat kurumlarından olan Haseki Eğitim Merkezinin kuruluşunda da Mehmet Zahid Kotku'yu bizzat teşvik edici ve maddi yönden destekleyici olarak görmekteyiz.[62] Bu müşahhas örnekler göstermektedir ki M. Zahid Kotku yaygın ve örgün eğitime ciddi olarak değer vermektedir.

İlim Anlayışı

İnsanların eğitilmesini kendine birinci görev olarak addeden ve işi insan eğitimi olan birini anlatırken onun ilme bakışını da anlatmak gerekir. M. Zahid Kotku'nun "Hadislerle İlim" alt başlığıyla tanıtılan *Cennet Yolları* isimli kitabında ilmin faydaları, ilim ehlinin kıymeti geniş geniş anlatılmıştır. Bütün anlatılanlar âyet ve hadislerle desteklenerek açıklamalarda çok sade, basit dil kullanılmıştır. Tasavvufi Ahlâk ve diğer kitaplarda da bahsedilen ilim konusu bu kitapta daha teferruatlı olarak işlenmiştir.

Bir çok ülkeden geri kalışımızın tek sebebi, ona göre ilmi açıdan geriliğimizdir. Sanayileşmemiz tam olmamış ve geri kalmışsak, sebebi, ilme fazla değer vermemektir. Eğer dünya bilgileri ve teknik bakımdan güçlü, kuvvetli olursak, düşmanlarımıza karşı da üstünlük sağlamış oluruz. Bu aslında Allah'ın da emrettiği bir şeydir.[63] K. Kerimde "onlar için gücünüzün yettiği kadar kuvvet hazırlayın" emr-i ilahisi de bunu işaret etmektedir.

---

60. Gürdoğan, *a.g.e.* s. 23
61. Özdamar, Mustafa, Celal Hoca Kuşağı, Marifet Yay. s. 144, 261
62. Gönenç, Halil, "Hasekiyi Mehmed Zahid Efendi Açtırdı", İs. Mec., Ağustos 1994, sa. 132, s. 60
63. C. Yolları, s. 21

Kotku ilmi ikiye ayırır: Dünya ilmi, Ahiret ilmi. Klasik mutasavvıfların genel olarak bu tasnifi yaptığını biliyoruz. Dünya ilimlerinin dünya alimlerinden, ahiret ilminin de ahiret alimlerinden öğrenmek gerektiğini düşünür.[64] Müslüman hem dünya hem de ahiret ilmine sahib olmalıdır. Dünya bilgisi de olsa, ilmi açıdan güçlü olanlar dünya üzerinde söz sahibi olmaktadırlar. Onun için ilim esastır. Ve bu din, "ilim üzerine kurulmuştur."[65] Dini bir grubun lideri ve din alimi olan Kotku kesinlikle dünya ilimlerini inkâr etmemiş, tam tersi her türlü ilmin gerekliliğini savunmuştur. Fakat dünya bilgisi kadar, hatta ondan daha çok dînî bilginin gerektiğini de vurgulamıştır. Öncelikle dînî bilgi lazımdır. Sadece dünya bilgisi insan için yeterli değildir. Toplumda yaşanan problemlerin, hırsızlık, soygunculuk, adam öldürme, fuhşiyat v. s. gibi kötülüklerin tek sebebi dînî bilgilerden yoksun olmaktır. Onun için bu konuya gereken önem verilmeli, insanlar bu konuda da yeteri kadar doyurulmalıdır.[66]

İKTİSAD

Din ve İktisad

M. Zahid Kotku yaşadığı dönemin şartlarına uygun stratejiler geliştirerek bağlılarını İslama hizmet ve onurlu bir hayata yönlendirmiştir. Kişinin mal edinme hakkını meşrû olarak değerlendirmekte. İnsanın mal sahibi olması onun tabii hakkı olduğunu vurgulamaktadır. Önemli olan bu malın kişinin ahiretini tehlikeye sokmamasıdır. Dünya nimetleri çabuk elden çıkmaktadır. Fakat bu insanın çalışmamasını gerektirmez. Yani nasılsa dünya geçici deyip çalışmayarak rintlik yapmak doğru değildir. Her ne kadar dünya nimetleri geçici olsa da, kişinin en azından kendisi ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılayacak kadar bir şeylere sahib olmalı ve başkalarına muhtaç durumda kalmamalıdır.[67]

Kotku'ya göre para insanın ve insanlığın ölçüsü olabilir. Çünkü para insanı cennete de, cehenneme de sokabilecek güçtedir. Genelde para insanı cehenneme götürecek işler yaptırmakta olsa da, paraları cennet yolunda harcamak gerekir.[68]

Burada iki uçlu bir tutum karşımıza çıkmaktadır. Bir yandan para tasvib edilirken diğer taraftan da yerilmektedir. Kotku, müslümanların zengin olmasına karşı değildir. Yani müslümanın çok para sahibi olması gerektiğini düşünmektedir. Ama paraların helâl yolla kazanılıp hayra harcanması şartıyla.

---

64. C. Yolları, s. 136, A. B. Hakları, s. 95
65. C. Yolları, s. 153
66. A. B. Hakları, s. 86
67. M. Vaazlar, c. II, s. 170, A. B. Hakları, s. 103
68. T. Ahlâk, c. V, s. 149

Sanayileşme, Yerli Üretim, Tasavvuf ve Şirketleşme

M. Zahid Kotku, klasik tekke mürşidi görüntüsünden çok, çağdaş dünyayı çok iyi tanıyan ve getirdiği problemlere çözüm üretme gayretinde olan bir tavır sergilemektedir. Modern dünyayı gerçekten iyi tanıdığını ve modern dünya ile islamın sentezini iyi yaparak islamdan tavizler vermeksizin alternatifler ürettiğini söyleyebiliriz. İktisadi kalkınma ve iktisadi hareketlilik üzerinde çok sık durmuştur. Bunun için de temel ihtiyaçlarımızı karşılayacak bir sanayileşmenin ekonomik ve siyasi bağımsızlığımızın elde edilmesinde önemli bir vasıta olduğuna inanmaktadır. Ülkemizde motor üretiminin ilk örneği Gümüş Motor'un kurulmasında özel gayreti ve hissesi dahi olması, görüşleriyle eylemleri arasındaki paralelliği de göstermektedir.[69]

M. Zahid Kotku sadece altınları değil atıl durumdaki her şeyin iktisadi hayata çekilmesi kanaatindedir. Meselâ ülkemizdeki hapishanelerde ceza çeken binlerce mahkum vardır. Bunların çoğu bir odaya kapanmış dört duvar arasında ömür geçirmektedir. Ona göre, bedenen gücü kuvveti yerinde olan bu insanların atıl olarak durması memleket ekonomisi için kayıp demektir. Hapishaneler bu düşünceye göre dizayn edilerek verimli hale getirilebilir. Suçluları boş yere doyurup beslemenin hiçbir faydası yoktur. Bu insanları böyle boş boş oturtmak yerine ücretle kamu işlerinde, sanayi veya ziraat işlerinde çalıştırmak mümkündür. Hatta adalardan biri, muhtemelen Marmara Adalarından biri, bu gibi hizmetler için kullanılabilir.[70]

Tasarrufların birleştirilerek şirketleştirilmesi konusu *Tasavvufi Ahlâk* kitabında özel bir başlıkla işlenmiştir.[71] İktisadi meselelerin bir ahlâk kitabında konu edilmesi, müslümanların iktisadi hayata bakışlarıyla ilgili olmalıdır ki bu iktisadi ahlâkla iligili farklı bir bilgiyi de gündeme getirmektedir. Tasavvufun adabı ve müridin yapacağı ezkarın anlatılması yanında, iktisat, siyaset gibi konulara da yer verilmesi dikkate değerdir. Ona göre, küçük esnaf birleşerek ticari birlikler kurup büyük işlere girişmelidir. Bu, farz bir ibadetle eş değer olacak kadar önemli bir husustur. ".. şu dünya milletlerinden ibret alalım da, ne olur, biz de birleşelim. Büyük işler yaparak hem milletimiz refaha kavuşturmuş oluruz, hem de biz rahat ederiz."[72]

Hocaefendi'nin bu satırlarından anlıyoruz ki dünyanın değiştiğinden, ekonomik bloklaşmaların başladığından haberdardır. Gelişmelerden haberdar olmakla kalmayıp bazı önlemler alınması konusunda bir takım teklifler getirmek-

69. Gürdoğan, *a.g.e.* s. 98
70. T. Ahlâk, c. V, s. 149
71. T. Ahlâk, c. IV, s. 201, 211
72. *A.g.e.* 235

te ve bizzat bazı adımları atmaktadır. Dünya çapında işler yapabilmek için ona göre şirketleşmek gerekmektedir. Sadece şirketler kurmak değil, devam ettirmek te çok önemlidir. "Yalnız şunu da unutmamak gerekir ki, şirket kurmak kolaydır. Fakat yine oyuna gelip bunları yahudilere kaptırmaktan sakınmalıdır."[73]

SİYASET

Siyasete Bakış

M. Zahid Kotku Efendi'nin siyasi düşüncelerini anlamaya çalışırken aydınlatıcı olacak noktalardan biri, fikirlerinin hadis temelli oluşudur. Hayatı boyunca düzenli olarak Râmuz'ül Ehâdis dersleri vermiştir ve kitaplarında başka hadis külliyatlarından da çok yoğun biçimde hadis nakletmiştir.

Bir başka önemli nokta da şöyledir: O, siyasi görüşleri, belli bir bütün olarak kaleme almadığı gibi herhangi bir siyasi görüşü tenkid olarak ta yazmamıştır. Onu ilgilendiren, kelime ve kavramlardan daha çok müşahhas olaylardır. Bu yüzden o, cumhuriyet, saltanat, laiklik, gibi kavramları tartışmaz. Ancak hilafet kavramı bundan hariçtir.

Devlet

M. Zahid Kotku, devletin kutsallığını vurgulamaktadır. Onun görüşlerinden anladığımız kadarıyla düşündüğü devlet 'küçük devlet' modelidir. Yani sadece organize eden ve denetleyen bir devlet. Ona göre devletin en büyük görevi dış tehlikelere ve düşmanlara karşı vatanı korumak ve müdafaa etmektir. Bunun için de devletin güçlü olması, fazla yük altına girmemesi gerekir. Gereksiz sorumlulukların altına giren devletin asıl görevini yerine getirmede zorluklarla karşılaşması muhakkaktır. Bu sebebten en iyi yol kişilerin girişimci olması ve özel sektörün güçlenmesidir. Özel sektörü güçlenen devletin memuriyet kadrosunda şişme yaşanmayacaktır.[74]

Hilafet

Hilafet'ten anladığı, özellikle Raşid Halifeler dönemindeki hilafettir. Daha sonraları ortaya çıkan saltanatla beraber hilafetliği eleştirmektedir. Meselâ

---

73. T. Ahlâk, c. V, s. 123
74. T. Ahlâk, CII, s. 112, c. s.IV, 122 -123, C. Yolları, 200 - 201

Yavuz Sultan Selim'i bu konuda tenkid eder. Tenkidinin asıl sebebi de Yavuz'un İslam düşünce hayatından tavizler verdiği noktasındadır.

Halife demek Peygamber'in eşyasına sahip olmak demek değildir. Belki onun yaşayış ve harekatını benimsemek ve sonra da buyurduğu sünnet yolundan ayrılmamaktır."[75]

M. Zahid Kotku, hilafetin İslam ulemâsının hakkı olduğunu düşünmektedir.[76] Aziz Mahmud Hüdai Hazretleri'nden yaptığı çok uzun bir iktibasta yer alan şu ifadeyi benimsediğini göstermektedir: "Hakikatte ulül-emr mürşid-i kamildir."[77]

Siyasi Partiler

M. Zahid Kotku, siyasilerle ilgilenmekle beraber bir kurum olarak siyasi partiye sıcak bakmamaktadır. Demokrasinin önemli kurumlarından biri olarak bilinen siyasi partilerdeki materyalist zihniyet onun en çok eleştirdiği yöndür. Tasavvufi Ahlâk kitabının IV. cildinde mü'minlerin vasıflarını anlattığı bölümde "Partiler ve Ayrılıklar" başığıyla bu konuyu müstakilen incelemiştir. Ayrıca yine Tasavvufi Ahlâk 3. cildinde, Hadislerle Nasihatler'in 2. cildinde Mü'minlere Vaazlar kitabının 2. cildinde ve Özel Sohbetler kitabında bu konulara değinmiştir.

Kotku'nun parti kurumunu eleştirmesinden Batı demokrasilerini benimsemediği anlaşılmaktadır. "Particilik müslümanlığa yakışan bir şey değildir. Müslümanlık bizden daima vahdet ve birlik ister."[78] sözleri de bunu desteklemektedir. Onun parti kurumu ile ilgili bu değerlendirmelerinin temelinde ahlâk anlayışının da büyük rolü vardır. Partileri ayrılık doğuran müesseler olması bakımından eleştiriye tutar. Her parti kendi kazanmak için çalışırken diğerlerine her türlü ithamda bulunmaktadır. Partiler yalan yanlış her türlü propagandada bulunmaktadırlar.

MNP, MSP ve AK Parti

Bilindiği gibi M. Zahid Kotku Efendi'nin siyasi hayattaki en büyük tesiri Milli Nizam Partisi ve Milli Selâm Partisi zamanındadır. Her iki partinin de kurulmasında rolü vardır. Kendisi bizzat kuruculuğunu ve propagandasını yap-

75. C. Yolları, s. 205, 206
76. *A.g.e.* s. 207
77. T.Ahlâk, c. I, s. 11
78. H. Nasihatlar, c. I, s. 191

mamış ama konuşmaları, tavsiyeleri ile siyasi partilerin kurulmasını işaret etmiştir.[79] Bununla beraber daima siyasete bulaşmaktan ve siyasilerle münasebet kurmaktan uzak durmuştur.[80] Ama bu uzak durma siyasetle ve siyasilerle ilgilenmemeyi gerektirmemektedir. MSP Dönemi'nde milletvekilliği veya senatörlük yapmış bir çok siyasi Hocaefendi'nin derslerinde bulunmuştur. Hatta Türk siyasi hayatında önemli bir yeri olan merhum Turgut Özal'ın da kendisinin derslerine bir müddet devam ettiği bilinmektedir. Kendisiyle görüştüğümüz Korkut Özal bu durumu açık ve kesin olarak belirtmiş ve : "benim siyasi hayatımda Hocaefendi'nin rolü ne kadar çoksa, ağabeyim Turgut Özal'da da o kadar çoktur" şeklinde açıklamada bulunmuştur.[81]

Türk siyasi hayatında unutulmaz bir yeri olan 54. Türkiye Hükûmeti Başbakanı olan Prof. Dr. Necmeddin Erbakan da uzun yıllar Hocaefendi'nin sohbetlerinde bulunmuş birisidir.

Türk siyasi hayatında bir çok ilklerin öncüsü Adalet ve Kalkınma Partisi lideri ve Başbakanlık görevlerinde bulunan ve şu an Cumhurbaşkanı olan Recep Tayyip Erdoğan ve kabinede görev alan bir çok bakanın da Mehmed Zahid Kotku Efendi'nin sohbetlerinden feyiz aldığı artık kamuoyunun bilinen bir gerçeğidir.

TOPLUM

Dikkate Değer Bir Kavram: Selam

Sosyal hayat bir bütündür. Hiçbir boşluk kabul etmez. İnsan yaratılış itibarıyla sosyal bir varlıktır. Ama her insanın gerçekten bu seviyeye ulaşması mümkün değildir. İnsan başkalarının varlığını kabul ederek yaşamayı, toplumun örf, adet ve normları çerçevesinde hayat sürmeyi başardığı zaman sosyalleşmiş olur.

İslam sosyal bir dindir. Hz. Peygamber bu dinin en doğru ve en güzel davetçisidir. Gerek âyet ve gerekse hadisler geniş bir literatür bilgisi olmadan çok iyi anlaşılamaz. İslami bilimlerde ve genel bilimlerde bilgi sahibi olan insanlar ancak doğru olanı anlar. Meselâ Hz. Peygamber'in "..karşılaştığınız herkese selamı yayınız..." hadisi şerifi zâhiren selamın herkese verilmesini öğretmektedir. Buradan anlaşıldığı gibi insan karşılaştığı herkese "selamün aleyküm" demelidir. Niçin demelidir?İşte Zahid Kotku bunu sorar ve bunun cevabını arar. Buradan anlıyoruz Hocaefendi, dini derinlemesine öğrenme ve öğretme

79. Coşan, agk.
80. Zerconi, *a.g.m.*
81. Özal, Korkut, Kendisiyle olan görüşmemizden

gayretindedir. O'na göre selam cemiyet için önemli bir kavramdır. Bir insana selam vermek demek, onun derdiyle dertlenmek, sıkıntısına çözüm getirmek demektir. İnsana sadece kuru bir selam vermek değil, insanın içinde bulunduğu problemine çözüm bulmaktır. Bu, cemiyete faydalı insan demektir. Benlik davasından vazgeçmek, kollektif bilinci geliştirmek demektir. ".. selam kelimesi (esselamü aleyküm) demekse, meselâ suda boğulmaya yüz tutmuş bir adama (Esselamü aleyküm) deseniz, insanlık ve islamlık borcunu yapmış olur musunuz? Oradaki selamın vazifesi hem ona imdat ellerini uzatıp onu kurtarmak demektir. Kezalik yangınlarda malı eşyası yanan, zelzelelerde canını kaybeden, hatta işini gücünü kaybeden, hastahane köşelerinde ızdıraptan kıvranan ve bunlara benzer hallerde selamın tek mânâsı onu kurtarmak için imdada koşmaktır."[82]

Hocaefendi, bu yaklaşımıyla selam konusuna sosyolojik bir anlam yüklemiştir. İslamın genel prensiblerine de uyan bu yaklaşım sosyolji açısından kayda değerdir. Çünkü bu yorum, bir cemaat liderinin yorumudur. İnsanları yönlendiren bir kişinin yaklaşımları toplumu şekillendirir. Gerçekten de burada bahsedilen şekliyle sadece "selam"ı anlayan bir insanın bencillik yapması mümkün değildir.

Selam konusundaki yaklaşımları bir başka yerde de teyid edilir. Toplumun birbirine faydalı insanlardan oluşmasını düşünen Kotku, bir toplum için en tehlikeli üç şeyi de şöylece sıralar: Cimrilik, nefse uymak, kendini beğenmek."[83] Bu üç şeyin zıddını düşündüğümüzde ideal bir islam toplumunun vasıflar karşımıza çıkar: Cömertlik, irade sahibi ve mütevazı olmak.

Sosyal ilişkilerin harcı: Sıla-i Rahim

M. Zahid Kotku Efendi'ye göre, sıla-i rahim sosyal ilişkileri düzenleyen bir davranıştır. Hz. Peygamberin bir sünneti olan bu sıla-i rahim prensibine dikkat edilmediği için problem yaşanmaktadır. Bu sebepten sılai rahim bir çok ibadetten daha önemlidir. Akraba ve yakınları ziyareti terk etmek, vücudu parçalamak veya bir binayı söküp atmak gibidir. Kişiler kendi üzerlerine düşen fedakarlığı yapmadıkları için kardeşler ve akrabalar arasında büyük kırgınlıklar artmaktadır. "Bu hal tabii ki hem cemiyet için, hem millet için, hem de aileler arasındaki dargınlıklara ve ayrılıklara sebeb olduğundan, hiç te istenmeyen bir haldir; bir çok hadiselerin zuhuru da muhtemeldir".[84]

---

82. T. Ahlâk, c. IV, s. 203
83. T. Ahlâk, c. IV, s. 104
84. A. B. Hakları, s. 195

Sosyal Yardımlaşma ve Sosyal Bütünlük

Toplumu oluşturan fertlerin şahsi ihtiyaçları olduğu gibi sosyal ihtiyaçları da vardır. Kişi şahsi ihtiyaçlarının bir kısmını tek başına karşlayabilir ama sosyal ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bu noktada devlet veya sivil toplum örgütleri devreye girer. Devletin kuvvetli bir örgüt yapısı olmasına rağmen devletin de yapamayacağı işler vardır. Onun için devlet her yükün altına girmekten çok sosyal grupların, sivil örgütlerin oluşumuna zemin hazırlamalıdır.

Özellikle günümüz dünyasında cemiyetleri tehdit eden en büyük tehlike sınıflaşmalar ve bu sınıflaşmaların birbirleriyle mücadeleleridir. Bunlar arasında öncellikle üzerinde durulması gereken toplumda zengin-fakir ayrımı ve ağır sanayiin gelişmesi neticesi işçi -işveren diye belirmektedir. Toplumda alt sınıfı teşkil eden fakir ve işçi kesimi kendilerinin diğer insanlarla eşit olamayacağı gibi değer eksikliği kompleksine düşmeleri muhtemeldir. Bu hislerin tedavi edilip önüne geçilmesi toplumun menfaatinedir. Çünkü ancak bu şekilde toplumda meydana gelebilecek depresyonun önüne geçilebilir.[85] Bunun tedavisinin en başta gelen metodu da insanların birbirlerine yardımcı olmalarıdır.

Yardımlaşma, yardım etme şahsi bir eylem olarak düşünülebilir. Fakat bunun mutlaka kurumlaşması gerekir. Çünkü ferdi çalışmalar kalıcı olmaz ama kurumlaşan çalışmalar kalıcıdırlar. Yardımlaşma ile toplumdaki zengin fakir farkı ortadan kalkar. Çünkü zengin yardımda bulundukça fakir ve muhtaç kimseler biraz daha iyi seviyeye geleceklerdir.[86] Bu açıdan sosyal birlik ve beraberliği, bütünlüğü sağlayan bir davranış ta yardımlaşmadır. İslam dini de yardımlaşmaya büyük önem vermiştir. İslam, özellikle "İnsanı günaha sokan kötülüklere karşı ve düşmanlığı husule getirecek hususlarda"[87] yardımlaşmayı emretmiştir.

M. Zahid Kotku Efendi, cemiyette yardımlaşmanın çok kuvvetli olması gerektiğini, yardımlaşma olmadığı yerde cemiyette huzursuzlukların olduğu görüşündedir. O, özellikle zengin kesimin sosyal teşkilatların kurulup işlemesinde önemli rolü olduğunu düşünürek zenginleri böyle teşkilatlar kurmaya ve işletmeye çağırmaktadır.[88]

Ona göre müslüman bir toplum, komşusu, akrabası, cemiyeti ve milleti ile bütün müslümanların dertleriyle dertlenen bir toplumdur. "Komşusu ve akrabası, cemiyeti ile, milleti ile ve bütün müslümanların dertleriyle ilgili olmayan müslümanların vay hâline demek çok azdır. Böyle müslümanlık, sofuluk, der-

85. Daryal, *a.g.e.* s. 92
86. İz, Mahir, Din ve Cemiyet, s. 189
87. el-Maide, 2
88. A. B. Hakları, s. 31

vişlik, katiyyen olamaz. Hele bir de müslümanlar arasında ayrılık, ikilik ihdas edenlere ne demek lazım bilemem."[89]

Cemiyetteki sosyal bütünlüğü sağlayan en önemli olgu da sosyal birlik ve yardımlaşmadır. Hocaefendi sosyal yardımlaşma birlik tavsiyesiyle kalmamış bunun kurumlaşması için gereken çalışmayı başlatmıştır.[90] Onun istediği doğrultuda kurulan Hakyol Eğitim, Yardımlaşma ve Dostluk Vakfı ülkenin hemen her yerine yayılmış teşkilatlarıyla önemli hizmetler sunmaktadır. Damadı Es'ad Coşan, vakıf senedini kendisinin sağlığında iken görüp tasdik ettiğini de vurgular. Vakıf senedinde sadece sosyal çalışmaların değil, cemiyetin her ihtiyacını karşılayacak maddelerin bulunması dikkat çekicidir. Vakfın adı eğitim, yardımlaşma ve dostluk olduğu halde özellikle son yıllarda bir takım ticari şirketlerin oluşumu da vakıf senedine istinaden gerçekleştirilmiştir. Bu şirketler, sağlıktan eğitime, sanayiden savunmaya kadar çok geniş yelpazeli bir holdingi oluşturmuşlardır. Bu şirketler vakfın bir anlamda akarı durumundadır. Çünkü M. Zahid Kotku Efendi meselenin sadece vakfı kurmak olmadığını, ayrıca vakfı işletecek akarın da bulunması gerektiğini de yazar. Ama vakfederken mirasçıları muhtaç edecek kadar her şeyi vakfetmemeye dikkat edilmesi gerektiğini de vurgular.[91]

Hocaefendi, birlik ve beraberlik konusunda İslam âleminin birtakım yanlışlıkları da görür. Birbirine düşman olarak kurulan kuruluşların İslam kardeşliğini zedelediği kanaatindedir. "Bu millet-i islamiyyeye bak! Birleşebiliyorlar mı hiç?.. Peygamber ne diyor, bak bizim hâlimize, o diyor ben filancayım. Bu diyor ben filancayım. Benim ki kutubtur diyor, benim ki aktabtır diyor. Şu diyor, bu diyor... Bölük bölük olmuş, kimsenin kimseye itimadı olmadığı bir hal.." Mehmed Zahid Kotku'ya göre bu durumun sebebi de şöyledir:".. Bunu hala öğrenmiş değil; 1400 sene oluyor; müslümanın kardaş olduğunu öğrenebilmiş değiliz; çünkü müslümanlıktan nasibimiz o kadarcık. Müslümanlıktan nasibimiz tam olsa birbirimize tam sarılırız..."[92]

Cami

Cami islam toplumunun temel kurumlarından biridir. Asrı saadetten günümüze kadar islam toplumlarında cami, ibadet, ilim ve meşveret yeri olarak kullanılmıştır. Zamanla dünya işleri çoğalıp meseleler dağıldıkça cami sadece iba-

89. M. Vaazlar, c. I, s. 88, T. Ahlâk, c. II, s. 46
90. Gürdoğan, *a.g.e.* s. 98
91. H. Nasihatler, c. II, s. 5
92. Ö. Sohbetler, s. 105

det edilen, vaaz ve nasihat dinlenen yer olarak kalmıştır.[93] Ama caminin gerçek fonksiyonu yalnızca namaz kılma yeri değil, şehrin güncel haberlerinin konuşulup tartışıldığı bir buluşma yeri, yani bir tür forumdur. Çocukların dînî eğitim yeri, yolcular, dilenciler ve yoksullar için bir tür sığınaktır.[94]

Tarih içerisinde caminin fonksiyonu yukarıda yazılanlardan anlaşılabiecektir. Lakin günümüzde caminin fonksiyonu bir takım değişimlere uğramıştır. Cami çok özel bir alana çekilmiş, sadece ibadet yapılıp vaaz dinlenen bir kurum hâlini almıştır. İslam toplumunun problemlerine çözüm aranan yer olmaktan çıkmıştır. Özellikle büyük şehirlerde cami sadece namaz kılma yeridir ve namaz kılanlar birbirlerini tanımamaktadırlar.

M. Zahid Kotku Efendi caminin ilk dönem islam toplumlarındaki gibi aktif bir rol oynaması kanaatindedir. Şehir hayatının getirdiği problemlerden biri olan küçük ve dar evlerde misafir ağarlamanın güçlüğü karşısında problemi cami ile çözme fikrini ileri sürmüştür. Ona göre her caminin bir misafirhanesi olmalı, bu misafirhane mahallenin emrine verilmeli. Kalabalık misafiri gelenler misafirlerini burada ağırlayabilmeli ve hatta uyuyarak istirahat ettirebilmelidir.[95] Bu şekilde cami evin bir odası gibii algılanacak ve mahallede yaşayanlar camiye karşı sıcak olacaklardır. Ayrıca insanlar bazı şeyleri birbirleriyle paylaşabilmenin hazzını da duyabileceklerdir. Bunun için de özellikle mahalle camilerine önem verilmelidir. Ona göre mahalle camileri, mahallelinin toplanıp tanıştığı, problemlerin çözümlendiği, fakir ve muhtaçların yardımına koşulan, mahalle ve memleket işlerinin elbirliğiyle yapıldığı, insanların birbirlerinin fikirlerinden istifade ettikleri yerler olmalıdır.[96]

SONUÇ

İslam dini üzerinde araştırma yapanlar İslamiyetin kendisini en iyi "vahy" sözcüğüyle tanıttığını bulmuşlardır. Gerçekten de Kur'an insanın seçeneklerini bir anlamda sınırlamaktadır. Veya şöyle de denebilir, Kur'an insan seçeneklerine bir başlangıç koymaktadır. İşte o başlangıç vahydir. Bu, şu demektir: Modern dünyada müslümanın alacağı tavır ancak dînî bilgilerden çıkartılabilir. İşte Mehmed Zahid Kotku bu açıdan düşünüldüğünde yaşadığımız asırda müs-

93. İz, Mahir, Din ve Cemiyet, s. 18, Hamidullah, İslam Müesseselerine Giriş, çev. İhsan S. Sırma, Bir Yay., İst., 1984, s. 82
94. Jean - Louis Michon, İslam Şehri, editör, R. B. Serjeant, "Dînî Kurumlar", çev. Elif Topçugil, Ağaç Yay.İst. 1992 s. 30
95. Ö. Sohbetler, 80
96. M. Vaazlar, c. I, s. 95

lümanlar için uygun düşen tavırları belirleyen, ilkeleri sunan, alternatifler üreten bir liderdir.

Her nakşi lideri gibi M. Zahid Kotku Efendi de, İslamı yeniden canlandırma gayretindedir. Tabi bu "yeniden canlandırmada" toplumsal şartları değerlendirebilmekte ve bağlılarını İslamın özünden uzaklaştırmayacak şekilde bu şartlara uygun olarak yönlendirebilmektedir. Onun, özellikle entelektüel bir çevreye, aydın, sanatçı, bürokrat ve devlet adamlarına yönelik çalışmalarındaki başarıları dikkat çekicidir. Bu başarısının altında iki önemli sebeb düşünülebilir: Ailesi ve yaşadığı çevre.

Ailesinin tesiri soyunun peygamber sülalesinden gelmesi ve ilim halkasına dâhil aile olmasındandır. Babasının medrese tahsili görmüş bir din adamı olması onun yetişmesinde büyük rol oynamış olmalıdır. Çünkü daha çocukluğunda dînî eğitimi alma imkânını bulmuştur.

Yaşadığı çevreyi önce maddi ve manevi çevre olarak ikiye ayırabiliriz. Maddi çevreden kastımız yaşadığı şehirlerdir. Ailesi Kafkasya'dan göçüp Bursa'ya yerleşmişlerdir. Osmanlının yıllarca başkentliğini yapmış Bursa, öteden beri dindarlığı ile tanınmaktadır. Aynı zamanda bu şehir bir zamanların bir ilim merkezidir. Şehir olduğu için sosyal hayatta cemiyet kuralları hâkimdir. Şehirlerin en büyük avantajı, insanların geniş ufuklu olabilmelerine imkân sağlamasıdır.

Hayatı bölümünde anlattığımız gibi, Hocaefendi'nin yetişmesi iki şehirde olmuştur: Bursa ve İstanbul. Bursa'da hem şehirde bulunmuş, hem de köyde bulunmuştur. Bu açıdan şehir ve taşra hayatını tanıdığı söylenebilir. İstanbul gibi bir şehirde öğrenim görmüş olması onun büyük şehirlerdeki hayat tecrübesini arttırmıştır. Yetişmesinin büyük bölümü şehirde geçmesine rağmen hiçbir zaman taşralı sevecenliğini kaybetmemiştir. Tabi şehirli insanların nezaket ve kibarlığı da hayatının her safhasında varolmuştur. İşte bu gibi yönleri onun insanlar tarafından sevilip değer verilmesine yardımcı olmuştur.

Manevi çevre olarak adlandırdığımız husus ise İstanbul'da kaldığı sürede ders aldığı kişilerin hem zamanın ilimlerini iyi bilen hem de tasavvufu bilen ve uygulayan insanlar olmasıdır. Özellikle 19. y.y.'ın getirdiği bir dizi probleme pratik çözümler sunan, devlet adamlarından da bir çok müntesibi olduğu bilinen Gümüşhanevi Dergâhı'na müntesib olması bu manevi çevre faktörünün önemini izah etmektedir.

M. Zahid Kotku'da din-dünya ayrılığı gibi bir kavram yoktur. Dünya ve ahiret bir bütündür. Ahiret hayatına yönelik "ciddi" bir müslüman olabilmek için, İslamın ferdi, ailevi ve sosyal hayata yönelik esaslarına da sahip çıkılmalıdır. Tasavvufi hayat da budur. Yani hem dünya hayat, hem de ahiret hayatı müslümanındır. Ona göre müslüman gündelik hayattan kopuk olamaz. Bir yandan

maneviyatını güçlendirirken, diğer yandan ihlas ile, ferdi, ailevi ve sosyal hayatını sürdürecek ve ibadetlerini yerine getirecektir.

Dergâh ve tekke fiziki mekanlardan ibaret bir yer değildir. Hele sadece bir takım zikirlerin yapıldığı bir mekânhiç değildir. Tekke, sosyal hayatın her yönüyle, siyasi, ekonomik, sosyal, eğitim, basın yayın vs. gibi yönleriyle ilgilenmelidir.

M. Zahid Kotku Efendi, dünyayı ve dünyadaki gelişmeleri de iyi takip etmektedir. İslam dünyasının ihtiyacı olan şeylerin farkındadır. Bu ihtiyaçların giderilebilmesi için sözleri ve eylemleriyle bunun için çalışmış ve örnek olmuştur. Onun en çok dikkat çektiği iki önemli husus vardır: Müslümanların kendi sanayilerini kurabilmeleri ve dünyadan haberdar olmaları. Müslümanların sanayileşmesiyle ilgili Gümüş Motor'un kurulmasında önemli bir rol alması bu konudaki ciddiyetini göstermektedir.

Güçlü sanayiler için güçlü ekonomilere ihtiyaç varıdır. Kotku sanayileşmeye önem verdiği kadar, iktisadi kalkınma ve iktisadi bağımsızlığa da önem vermiştir. İktisadi bağımsızlığın yolu için de üretimi ve yabancı malları boykotu önermiştir. Dînî bir şahsiyet olmasına karşın ekonomik ve siyasi konulardan uzak durmamış özel teşebbüsü teşvik etmiştir. Bu açıdan Türkiye'nin bu günkü sosyo - ekonomik ve siyasi hayatında önemli izleri olduğu görülmektedir.

Sanayileşmeyi salık verirken sanayileşmeyle beraber gelebilecek bir takım sosyal rahatsızlıklar için de önlemler sunmaktan geri durmamaktadır. Gerek aile içi ilişkilerde, gerekse sosyal ilişkilerde olsun nasıl davranılması gerektiği hakkında kitaplarında etraflıca durmuş, en erdemli insanın kendisine ve toplumuna faydası en çok olan insan olduğunu bizzat göstermiştir.

Bütün yaklaşımlarında bütüncü bir özellik sergilemektedir. Bu, ferdi hiçe saydığı anlamında değildir. Ferdin varlığını kabul eder ve ferdin ayakta kalması, gelişmesi için gerekli şeyleri tavsiye eder. Meselâ "Nefsin Terbiyesi" kitabı öncelikle "Fert"in kurtarılışı ile ilgilidir. Fakat o, fert ve cemiyeti bir birinden ayrı olarak düşünmez. Çünkü cemiyet, ferdin bir takım ihtiyaçlarından ortaya çıkmıştır. Devamı da ferde bağlıdır

M. Zahid Kotku Efendi, cemaat lideri ve ilim ehli bir insan olarak yaşadığı toplumun problemlerini yakından görebilmiştir. Problemleri görmekle kalmayıp, çözüm konusunda da gerekli girişimlerde bulunmuştur. Onun toplum problemleri karşısındaki tavır alış ve hayatı düzenlemesi âlemin bir yaratıcısı olduğu, bu Yaratıcı'nın ictimai hayatta bir takım düzenlemeler yaptığı; bu düzenlemelere uyanları cennet ile mükafatlandırıp, uymayanları da cehennem ile cezalandıracağı kabulüne dayanır. Kanaatlerinin temel noktasını da bu kabul ediş, yani Allah'ın herşeyi yarattığı, peygamberi vasıtasıyla uygulamak üzere dünya ve ahiret hayatını düzenleyecek bilgileri gönderdiği inancı oluşturur.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Albayrak, Sadık, Osmanlı Ulemâsı, Medrese Yay., İst.1980.

Algül, Hüseyin, İslam Tarihi, Gonca Yay. İst., 1986.

Aron, Raymond, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., 2. bas., İst, 1989.

Beningsen, Alexandre And Qelqueojay - Chantlal Lemercıer, Sûfi ve Komiser, çev, Osman Türer, Akçağ Yay., Ank, 1988.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan, Eğitim Sosyolojisi, T.D.A.V. Yay. 4. bas., 1987

Bilgiseven, Amiran Kurtkan, Genel Sosyoloji, 4. Bas, Filiz Kitabevi, İst., 1986.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan, Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İst. 1985

Binatlı, Yusuf Ziya, Ömer Ziyaeddin, T.D.V.İ.A., c.VIII,

Daryal, Ali Murat, Dînî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri, M.Ü. İ. F. Y., İst. 1994

Demirhan, Ahmet, Modernlik, Ağaç Yayınları., İstanbul., 1992, s. 67

Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 1994.

Erkaya, Metin, Hadis-i Şeriflerle Peygamber Efendimiz, Mehmed Zahid Kotku'nun Sohbetlerinden Derleme,

Freyer, Hans, İctimai Nazariyeler Tarihi, çev. Tahir Çağatay, A.Ü.D.T.C.F.Y., 3. bas., Ank. 1977

Günay, Ünver, Din Sosyolojisi Dersleri, E.Ü.Y., Kayseri, 1993.

Gündüz, İrfan, Gümüşhanevi Ahmed Ziyauddin (K.S) Hayatı, Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı,

Gürdoğan, Ersin Nazif, Görünmeyen Üniversite, 2. bas., İz Yay., İstanbul, 1994.

Hamidullah, İslam Müesseselerine Giriş, çev. İhsan S. Sırma, Bir Yay., İst., 1984.

Kara, Mustafa, Din Hayat ve Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler Dergâh Yay, İst., 3. bas. 1990.

Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yay., İstanbul, 1985.

Kehrer, Günter, Din Sosyolojisi, çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İst. 1992.

Kemikli, Bilal, Mehmed Zahid Kotku'nun Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi, A.Ü.İ.F, 1991, Ank.

Kızılçelik, Sezgin, Erjem Yaşar, Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Konya, Ortev, 1992.

Kotku, Mehmed Zahid, Ana Baba Hakları, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

———, Cennet Yolları, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

———, Ehl-i Sünnet Akaidi, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

———, Hadislerle Nasihatlar, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

———, Mü'minlere Vaazlar, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

———, Tenbihler, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995.

———, Nefsin Terbiyesi, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

———, Tasavvufi Ahlâk, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

———, Özel Sohbetler, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

———, Seçme Dualar ve Sıkıntılardan Kurtuluş, Seha Neş. İst., 1993.

Larsen, Otto, Schrag Clarence C. Lundberg George, Sosyoloji, çev. Özer Özonkaya, Ülker Gürkan, Ank., 1970.

Lewis, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev.Metin Kıratlı, 4. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1991.

MacIver R. M., Page Charles H., Cemiyet, çev. Amiran Kurtkan, c.I., Milli Eğitim Bakanlığı. 2. bas., İst. 1994.

Mannan, İslam Ekonomisi, çev. B. Zengin T. Ömeroğlu, 4. bas. Fikir Yay., İst. 1980.

Mardin, Şerif, Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yay., 3. bas., İst. 1993.

Mardin, Şerif, Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim, İletişim Yay. İst. 1993.

Menshing, Gustav, Dînî Sosyoloji, çev.Mehmet Aydın, Temkin Kitabevi Yay. Konya 1994.

Naisbitt, Jhon & Patricia Aburdune, Megatrends 2000, Çev, Erdal Güven, Form Yay. 2. bas. İst., 1991

Öcal, Mustafa, İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, Ensar Neşriyat, İst. 1994,

Özdamar, Mustafa, Celal Hoca Kuşağı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1993.

Seyyid, Rıdvan, İslam'da Cemaatler Kavramı, çev. Mehmet Can, Endülüs Yay.İst. 1991,

Sezal, İhsan, Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar, Akçağ Yayınları, Ank., 1991.

Sezen, Yümnı, Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1993.

———, Sosyoloji Açısından Din, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1988.

Son Mesaj Gazetesi 9 Ocak 1997.Ank. sa.25. Zahid Kotku'nun 30. Mart 1975 de yaptığı bir sohbet.

Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, RisaleYay., İst.1991

Şenay, Bülent, Dînî Cemaatler Sosyolojisi ve Hırıstiyan Cemaatler, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1991,

Şentürk, Recep, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim, İz Yay., İst., 1997.

Tulan B, İsen Galip, Batmaz V, Sosyal Psikoloji, Adım Yay., Ank., 1990

Turner, Bryn, S., Max Weber ve İslam, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ank. 1991.

Türer, Osman, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşriyat, İst. 1995

Ülgener, Sabri, İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, Der Yay., İst. 1981

Vakkasoğlu, Vehbi, İz Bırakanlar, Cihan Yay. İst. 1982.

Wach, Joaehim, Din Sosyolojisine Giriş, çev. Battal İnandı, A, Ü. B., Ank., 1987.

Weber, Max, Sosyoloji Yazıları, çev. Taha Parla, Hürriyet Yay, 3. bas., İstanbul 1993.

Yazan, Ümid Meriç, Cevdet Paşa'nın Devlet ve Toplum Görüşü, İnsan Yay, İst. 1992

Yılmaz, Hülya, Dünden Bugüne Gümüşhanevi Mektebi, Seha Neş., İst. 1997,

Makaleler

1. Aile Şurası, "Sosyo Kültürel Değişme ve Gelişme Komisyonu Raporu."

Algar, Hamid, "Nakşibendiye Tarikatının Siyasi Boyutları", çev. Kemal Kahraman, İlim ve Sanat sa. 33, 34, 35 ve 36.

Aykın, Atiye, " Mehmed Zahid Kotku Tekkemizin En Genç Halifesiydi", Kadın ve Aile Dergisi, Kasım 1994, Sa, 116,

Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", Vakıflar Dergisi sa.2, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, Ankara, 1942,

Çetin, Abidin, "Kemmiyet Değil Keyfiyet", İs. Mec. Kasım 1989, sa. 75,

Dinçerler, Vehbi, "İleri Görüşlülüğünün Tesirini Gördük", İs.Mec, Kasım 1996, sa. 159,

Doğan Lütfi, "Bu İnsanlar Allah'ın Cemiyete Bir Lutfudur", İs. Mec. Kasım 1986, sa. 39,

Ekşioğlu, Mahmut, "Aileye Çok Önem Verirdi", İs. Mec., Kasım 1990, sa. 87, s. 52

Gönenç, Halil, "Hasekiyi Mehmed Zahid Efendi Açtırdı", İs. Mec., Ağustos 1994, sa. 132.

Gündüz İrfan, "Mehmed Zahid Kotku Hazretlerini Rahmetle Anıyoruz" İs. Mec. Kasım 1987, sa. 51.

İlhan, Halit, "Bağımsızlığı Teşvik Etmiştir", İs. Mec. Kasım 1992, sa.111.

İsmail, Hekimoğlu, "Mehmed Zahid Kotku" İs. Mec. Kasım, 1992, sa. 111.

Kadın ve Aile Dergisi, "Bir Gönül Mimarının Ardından", Kasım 1985, sa. 8.

Özdenören, Rasim, "Onunla Sohbet Ortamı Yeniden İhya Edildi", İs. Mec., Kasım 1986, sa.39,

Say, Seyfi, "Mehmed Zahid Kotku'yu Anarken", İs. Mec. Kasım 1991, sa. 99

Türel, Yusuf, "Onda Aradığımız Veliyi Bulduk", İs.Mec, Kasım 1996 sa.159.

Zarcone, Thierry, "Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti, Zulümden, Yeniden Siyasi ve Toplumsal Mevkiye Uluşma (1925-1991)" çev. Eriman Topbaş, Türkiye Günlüğü, sa. 23,

Jean - Louis Michon, "Dînî Kurumlar", İslam Şehri, editör, R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, Ağaç Yay., İst. 1992,

Mülakaat ve Konuşmalar

Coşan, M. Es'ad, 26 Mayıs 1990'daki Konuşma.

Coşan, M. Es'ad, İskenderpaşa Camiindeki 13.11.1994 tarihli cami konuşması..

Coşan, M. Es'ad, Kendisiyle Olan Görüşmemiz, Mayıs 1996.

Kurucu, Ali Ulvi, 18 Kasım 1994 'te Konya'da yaptığı (yayınlanmamış) konuşmadan.

Özal, Korkut, Kendisiyle Olan Görüşmemiz.

Ulcay, Yusuf, Kendisiyle Olan Görüşmemiz.

Zaim, Sebahattin, Kasım 1995 'te M.Zahid Kotku'yu Anma Toplantısındaki Konuşma.

EROL GÜNGÖR: HAYATI, ESERLERİ, DÜŞÜNCELERİ

Mehmet Akgül*

GİRİŞ

Kendi zamanlarını aşmasına karşın, yaşadıkları dönemde lâyıkıyla anlaşılamamış; eserleri ve düşüncelerinin kıymeti sonradan anlaşılmış pek çok tarihî şahsiyet vardır. Bu şahsiyetler ve bıraktıkları eserler insanlığın uzun süre başucu mürâcaat kaynakları olagelmiştir. Erol Güngör de (1938-1983), düşünce ve eserleriyle son dönem Türk düşüncesi için çok büyük bir derinlik ve zenginlik olmakla birlikte, yaşadığı zamanın hızlı geçişlere rastlaması ve ideolojik bağnazlık sebebiyle zamanında kıymeti anlaşılamamış ve yeterince takdir edilememiş bir tefekkür âbidesidir. Gelenekselden moderne evrensel insânî bilgi ve düşünce birikiminden hareketle, modernleşme sürecinde kendi gerçekliğimizi tanıma ve bilme, buradan hareketle yeni evrensellikler kurma girişimlerimizde sâbit veya değişken hareket noktalarımızı belirleme adına Erol Güngör'ün telif ve tercüme ederek düşünce dünyamıza kattığı eserler Türk toplumu için kayda değer bir zenginliktir. Onun eserlerinin her biri yön arayan topluma âdetâ birer pusula mâhiyetindedir. Bulunduğumuz zamandan geriye doğru zihnimizi yokladığımızda, acı ve uzun deneyimler sonucu çözümlenmiş veya çözümlenme aşamasında olan her sosyal hâdise ve meselenin onun külliyatında bir sosyal bilim perspektifi içinde tespit edildiğini ve sağlıklı çözümler önerdiğini görebiliriz. Bu durum büyük düşünürlerin hepsinin hayatında gözlemlenebilen bir vâkıadır.

---

* Prof. Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı.

Hakkında yazılan yazı, çalışma ve değerlendirmelerde bu yönü sıklıkla ifade edilmiştir. O, A.Turan Alkan'ın ifadesiyle, *'kendisine a'rafta yer bulabilmiş bir fikir münzevîsidir.'* Çünkü büyük şahsiyetler, içinde yaşadıkları zaman diliminde egemen, sıradan anlayışlara karşı, zamanı ve mekanı izah ve açıklamaya kattıkları farklılıklar ve soğukkanlı duruşlarıyla öne çıkarlar. Zamanla onların yeri daha iyi anlaşılacak ve takdîr edilecektir. Çünkü modernleşme serüveni içinde *kimlik* ve *milli kültür üretme* yolculuğu henüz son bulmuş değildir.

Naci Bostancı'nın ifadesiyle, *'Türkiye'nin yaşadığı o cinnet iklîminin algılarımızı çarpıttığı, düşünce dünyamızı daralttığı bir zamanda bu şartlara teslim olmayan, dar vakitlerin toplumsal dalgaları üzerinden değil, geniş zamanların enginliğinden olaylara bakan bir kafayla karşı karşıya olduğumuzu'* hayatında ve eserlerinde göstermiştir.

HAYATI

Erol Güngör, 25 Kasım 1938'de Türk kültüründe özgün bir yeri olan Kırşehir'de doğdu. Babası Hacıhafızoğulları'ndan Abdullah Sabri Bey, annesi Zeliha Gülşen Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini doğduğu şehir olan Kırşehir'de yapmıştır. Doğduğu şehir ve içinde dünyaya geldiği aile kültürel sürekliliklerin korunduğu ve geçmişle hatların sağlam tutulduğu bir vasatı temsil etmektedir. Dedesi Ahi Evren Camii imamı Hafız Osman Efendi'nin temsil ettiği tarih, toplum ve kültürel sürekliliklerin taşıdığı derin idrâk, Erol Güngör'ün yetişmesine ve hayat çizgisine yön ve istikâmet tayin eden değerler dünyası havzasını teşkil eder. İçinde yaşadığı toplumun tarihi ve kültürünün sürekliliklerini keşfedeceği ilk bilgi ve donanım vâsıtalarını orta öğrenim yıllarında kazanmaya başlamıştır. Ortaokul yıllarında dedesi Hafız Osman Efendi'den 'eski yazı'yı öğrenir. Hayatı boyunca pek çok araştırma ve bilgi notunu 'eski yazı' ile kayıt altına alacaktır. Lise yıllarında ise, Lütfi İkiz'den Arapça dersleri almıştır. Bu yıllarda dedesinin tavsiyesi üzerine Şakir Ağazade Şevki Bey'le görüşmüş ve onun 'dîvân sohbetleri'ne katılmış, devrin ünlü kişilerinden olan meşhur İttihatçı Ali Galip Bey'le tanışmış ve onların düşüncelerini kavramıştır. Bu arada Karayolları'nda mutemet olarak işe başlamıştır. Lise yıllarında, sanata yatkınlığı dolayısıyla Klasik Türk ve Batı müziğine âşinâ hale gelmiştir. Ayrıca dönemin ünlü düşünürlerinden olan Hilmi Ziya Ülken'in ve pek çok yazarın eserlerini okuyarak dünya görüşünü oluşturmaya başlamıştır. Yazılarını ilk kez bir mahallî gazetede yayımlamaya başlamıştır. Ulusal basında ise, ilk yazıları 1955 yılında A. Buğra müstearıyla yayımlanmıştır.

1956 yılında Kırşehir Lisesi'ni bitirdikten sonra, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolmuştur. İstanbul'da öğrencilik hayatının başlamasıy-

la birlikte, devrin ilim, fikir ve sanat adamlarının toplandığı Marmara Kıraathanesi'nde Fethi Gemuhluoğlu ile tanışır, Gemuhluoğlu da onu Mümtaz Turhan ile tanıştırır. 1957 yılında Mümtaz Turhan'ın teşvîkiyle Hukuk Fakültesi'nden ayrılarak, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne geçer. Burada öğrenimine devam ederken kendi fakültesinde memurluk hayatına devam etmiştir (1958).

Erol Güngör, Edebiyat Fakültesi'nde öğrenimine devam ederken, Fransızca yanında, İngilizce'ye çalışır. O yıllarda Türk üniversitelerinde görev yapan misafir öğretim üyeleriyle tanışır ve onlardan Hains'in laboratuar asistanlığını yapar. Derslerini Türkçe'ye çevirmiştir. Mezuniyet tezi olarak "Kültür Temaslarının Atitütler Üzerindeki Tesirleri" konulu çalışmayı hazırlamış ve 1961 yılında mezun olduğu fakültenin Tecrübî Psikoloji Kürsüsü'ne asistan olmuştur. Böylece Türkiye'de henüz yeni tanınan sosyal psikoloji alanına yönelmiş ve akademik çalışmalara başlamıştır. İlk olarak, "İntiharlar ve İçtimâî Kıymetler" isimli makalesi ve Doğan Cüceloğlu ile birlikte çevirdikleri *Türkiye'de Psikoloji* adlı çeviriyi yayımlandı.

İlmi ve akademik çalışmaları yanında, çocukluğundan beri ilgi duyduğu ve yöneldiği ülke ve toplum meselelerine olan ilgisi muvâcehesinde, Erol Kırşehirlioğlu müstear ismiyle Arapça hocası Lütfi İkiz'e ithaf ettiği, *Türkiye'de Misyoner Hareketleri* adlı ilk eseri Bedir Yayınları tarafından yayınlandı. Çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazmayı sürdürdü. Bu arada alanıyla alâkalı kitap çapında ilk tercüme eseri olan Krech ve Crutchfield'in *Sosyal Psikoloji: Nazariye ve Problemler* isimli kitabını yayımladı(1965).

1965 yılında hocası Mümtaz Turhan yönetiminde hazırladığı 'Kelâmî (verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon' başlıklı tezi ile doktorasını tamamladı. Hocası Mümtaz Tuhan'ın yayıncılarından olduğu ve Tarık Buğra'nın nezâretinde çıkmakta olan *Yol Mecmuası*'nda çeşitli konularda yazılar yazmaya başladı.

1966 yılında başarılı bir akademisyen olarak Colorado Üniversitesi Davranış Bilimleri Enstitüsü Başkanı Kenneth Hammond'ın daveti üzerine Amerika'ya araştırmalar yapmak üzere davet edildi. İki yıl Amerika'da kalarak akademik birikim, görgü ve alan bilgisini genişletti. 1968 yılında yurda dönerek Tecrübi Psikoloji Kürsüsünde ders vermeye başladı. Bu arada vatanî görevini yaparken (1969) hazırladığı *Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü* adını taşıyan çalışmasıyla Doçent unvanını kazandı (1970). Aynı yıl W. Whitman Rostow'dan çevirdiği *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri* isimli eseri Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları arasında neşredildi.

John U. Nef'den çevirdiği *Sanayileşmenin Kültür Temelleri* ve Kenneth Boulding'den çevirdiği *Yirminci Asrın Mânâsı* isimli eserleri Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları arasında çıktı (1971). Bu yıllarda Başbakanlık Devlet Planla-

ma teşkilatı, Milli Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı bünyesinde çeşitli komisyonlarda danışman ve uzman olarak görevler îfâ etti. 1972 yılında hocası Mümtaz Turhan'ın başkanlık ettiği ve vefatı ile boşalan Tecrübî Psikoloji Kürsüsü'nün başkanı oldu. Yine 1972 yılında kendisinin çok sevdiği, sayılı dostlarından ve çok güçlü gönül bağlarına sahip olduğu Dündar Taşer vefat etti.

1973 yılında kendisi gibi akademisyen olan Şeyma Taşçıoğlu hanımefendi ile evlenir. Yine aynı yıl ünlü Fransız düşünürü Raymond Aron'dan çevirdiği *Sınıf Mücadelesi*; Paul Hazard'dan çevirdiği *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* isimli iki yeni eseri Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları arasında yer alır.

1974 yılında *Orta Doğu Gazetesi*'nde başyazar olur. Buradaki yazılarıyla Türkiye'nin o günkü siyâsî ve ideolojik parçalanmışlık vaziyeti görüntüsü verdiği anlarda taraf olduğunu gösterir. Milliyetçi düşüncenin içinde bulunduğu zemini, geçmiş ve şimdiki zaman arasında sıkışmış resmî tarih anlayışını yeni bir bakış açısıyla okuyarak nesnel bilgiye ulaşmayı önleyen yarı mitsel slogan ve söylemleri ilmî ve teorik olarak sağlamlaştırmaya katkı sağlar. Özellikle yükselen Marksist teori ve yaklaşımlara karşı, Türk modernleşmesinin fikrî ve teorik temellerini metodolojik, bilimsel ve kültürel anlamda yeniden inşa ederek, toplumun yaşamakta olduğu değişim sürecini, yönünü ve değişim sürecinde milli kültürün oluşumu için atılması gereken adımları göstermeye çalışır. Ayrıca değişik zamanlarda *Millet Gazetesi*'nde başyazarlık yapmış, *Türk Yurdu*, *Hisar*, *Töre*, *Türk Edebiyatı*, *Yeni Sözcü*, *Ülkücü Öğretmen* gibi dergilerde makaleler yayınlamıştır.

1975 yılında *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* isimli ilk düşünce eserini yayınlar.

1976 yılında Nihal Atsız'ın vefatından sonra çıkarılan "Atsız Armağanı" yayın heyetinde görev alarak, bu armağan için kaleme aldığı "Türkçülükte Din Meselesi" başlıklı yazı sebebiyle, haksız, hissî ve indî tenkidlere mâruz kalmıştır. Bugün geriye dönüp bakıldığı zaman 'milliyetçi düşüncenin' kurgusunda var olan ve ilmî, objektif tarih, toplum ve kültür değerlendirmelerinde kısır döngüye sebep olan kavram kargaşasına dikkat çeker, özellikle milliyetçilik ve din ilişkisini sağlam bir zemine oturtur.

1976-1978 tarihleri arasında, Emin Işık, Yaşar Erol ve Ahmet Tekin ile birlikte yazar kadrosunda bulunduğu ve Milli Eğitim bünyesinde çeşitli düzeyde okutulmak üzere '*ahlâk*' ders kitaplarını hazırlamıştır. Benzer şekilde, Sabri ve Belma Özbaydar, Ayhan Songar ve kendisinin bulunduğu yazar kadrosu ile yine çeşitli düzeyde okutulmak üzere '*psikoloji*' kitaplarını hazırlamıştır.

1978 yılında *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar* isimli takdim teziyle alanında profesörlüğe yükseltilmiştir.

1980 yılında eserleri arasında çok önemli bir yer işgal eden *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* isimli kitabı Töre-Devlet; Robert B. Downs'tan çevirdi-

ği *Dünyayı Değiştiren Kitaplar* isimli çalışma Tur yayınları arasında okuyucu ile buluşur.

1981 yılında Hicretin 15. Yüzyılına Armağan olarak neşrettiği ve külliyatının şaheseri olan *'İslâm'ın Bugünkü Meseleleri'*ni kaleme alır. Bu eserde, o tarihlere kadar yazıl(a)mamış ve İslâm dünyasının ve düşüncesinin son yüzyıllar içinde yaşadığı modernleşme serüveni ele alınmıştır. *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, üslûbu, sistematiği, bakış açısı ve ele aldığı konular hasebiyle, başta hitap ettiği kitle olmak üzere, maalesef ideolojik yanlılık ve körlükler sebebiyle kamuoyunda yeteri kadar ilgi görmemiştir. Kıymeti günümüzde yeni anlaşılmaya başlamış olan eser, gelişen ve değişen düşünce dünyamızda hak ettiği ilgi ve takdîri yarınlarda mutlaka görecektir.

1982 yılında, modern dünyada din ve toplum ilişkisi ve din anlayışları bağlamında önemli bir tartışma alanını teşkîl eden dinî-tasavvufî bilgi, hayat ve tarîkatlar hakkında kaleme alınmış önemli bir eser olan *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* isimli çalışması Ötüken Neşriyat tarafından yayımladı. Çocukluk döneminde gözlemlediği kültür hayatı, aile çevresinde teneffüs ettiği derûnî dinî tecrübeler ışığında ve hayat boyu dağarcığında biriktirdiği bilgi ve kültürün bir yansıması olarak kaleme alınan eser, dini düşünce tarihimize önemli bir katkıdır.

Çeşitli aktüel konu başlıklarını içeren başka bir çalışması olan *Dünden Bugünden- Tarih-Kültür ve Milliyetçilik* isimli kitabı, Mayaş Yayınları arasında neşredilir.

1982 yılında Yüksek Öğretim Kurulu tarafından Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü'ne atandı. Sekiz ay gibi kısa ve verimli rektörlük hizmeti sonunda 24 Nisan 1983 yılında İstanbul'dan Konya'ya hareket etmek üzere iken geçirdiği bir kalp krizi neticesinde Hakk'ın rahmetine kavuştu.

Bugün Konya'da gönül ve fikir dünyasında inşa hayalini kurduğu milli kültürün canlı bir temsilcisi olarak modernleşme tarihi boyunca araları açılan din ve aydın ilişkisini yeniden kuran bir bilim adamı, üniversite ile halkı kaynaştıran ve ilk defa 'Cuma namazına giden rektör' olarak hatırlanmaktadır. Erol Güngör'ü yakından tanıyanlar, onun milli kültürün en güçlü kaynaklarından saydığı Selçuklu Dönemi yapısı olan bir mescid içinde sade bir derviş gibi inzivâya çekildiğini düşünmektedir.

Erol Güngör'ün erken vefatı sebebiyle değişik zamanlarda çeşitli yayın organlarında yayınlanmış makaleleri ve bazı çalışmaları daha sonraki tarihlerde neşredilmiştir. Hatta Türk Modernleşme Tarihi'ni ele aldığı bir çalışmasının basım aşamasında kaybolduğu söylenir. Bunlardan biri de, aslında çok önceleri kaleme alınmakla birlikte, 1988 yılında Ötüken Neşriyat tarafından yayınlanan *Tarihte Türkler* isimli eseridir. Ayrıca değişik yerlerde sunulmuş, yayınlanmış bazı çalışmaları R. Güler ve E. Kılınç tarafından hazırlanarak *Sosyal Me-*

seleler ve Aydınlar başlığı altında Ötüken Neşriyat yayınları arasında 1993 yılında kitaplaştırılmıştır. Keza doçentlik ve profesörlük tezleri yanında, hayatta iken neşretme imkânı bulamadığı "Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk" başlıklı çalışması da, yine Ötüken Neşriyat yayınları arasında fikir dünyamıza katkı olarak sunulmuştur.

HAKKINDA YAYINLANMIŞ ÇALIŞMALAR

Beşir Ayvazoğlu, "Yiğit İken Ölen Alim", *Defterimde Kırk Sûret* içinde, ss. 138-150, Ötüken Neşriyat, İstanbul: 1996.

Erol Güngör İçin, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara: 1998.

Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Konya: 1998.

A. Turan Alkan, "Halefi Olmayan Bir Bilim Adamı Erol Güngör", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, "Araftakiler" içinde ss. 157-164, Ankara: 2000.

Mehmet Akgül, "Türkiye'de Din ve Değişim"; Bir Erol Güngör Çözümlemesi, Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2002.

Edibe Sözen, "Erol Güngör", *Modern Türkiye'de Siyâsî Düşünce: Muhafazakârlık*, c. 5 içinde ss. 204-211, İletişim yayınları, İstanbul: 2003.

Murat Yılmaz'ın editörlüğünde, *Erol Güngör*, Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara: 2006.

Ersin Özarslan, *Düşünce Ufuklarında Erol Güngör'ün Sanat, Edebiyat, Dil ve Tercüme Hakkındaki Görüşleri*, Lotus yayınevi, Ankara: 2007.

Ayrıca Erol Güngör hakkında üniversitelerde yüksek lisans ve doktora düzeyinde, ilmî, edebî ve akademik dergilerde çok sayıda yayınlanmış veya yayınlanmamış çalışmalar mevcuttur.

DÜŞÜNCELERİ

Akademik anlamda bir sosyal psikolog olarak tanınan Erol Güngör, aslında multi-disipliner bir bilim adamıdır. Esasen sosyal bilimlerin geneline vâkıf olan bir sistemli düşünür, kendi tabiri ile bir 'münevver' idi. Bir kişiyi münevver/aydın yapan nitelik, geçmiş ve gelecek zamanı yaşadığı zaman dilimi bağlamında kuşatıcı bir bilgi birikimine ulaşıp, sahip olduğu bilgiyi düşünceye çevirerek âni doğru okuyabilme kâbiliyeti ile ölçülebilir. Batı toplumunda yaşamış olsa bir teori, bir sistem sahibi olabilecek bir ufka ve yetkinliğe sahip ol-

masına rağmen, Edibe Sözen'in ifadesiyle, kendi inanç, tarih ve kültür havzasında 'bir geleneğin yazarı' olmuştur: '*Biz büyük bir imparatorluğun ve büyük bir medeniyetin çocuklarıyız*'.

Öncelikle onun, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş ve bu süreçte baş gösteren toplumsal meselelere yaklaşımı ve onları ele alış biçimiyle, ulemâdan aydına geçiş sürecinde yaşanılan '*buhranları*' aşma çabaları noktasında, ülkemizin yetiştirdiği en yetkin sosyal bilimcilerden biri olduğu kabul edilmelidir. İkinci olarak, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve sosyal çevresi göz önüne alınarak Erol Güngör hakkında nasıl ve neden farklı alımlama ve yorumlamaların yapılageldiği tartışılabilir. Edibe Sözen'in yaptığı tasnife göre, bu yorumlardan ilki, Erol Güngör'ü, özellikle 1980'li yılların şartlarında milliyetçi düşüncenin '*gözükmeyen*' ve fakat buna rağmen önde gelen bir temsilcisi olduğu şeklindedir. Tartışılabilecek hususları şöyle açıklamak mümkündür.

MİLLİYETÇİLİĞİ MESELESİ

Milliyet kelimesinin kökeni ve anlam dünyası yanında, Cumhuriyet tarihi boyunca din karşıtı tavırlar nedeniyle, millî veya milliyet kelimesinin neleri imâ etmek için kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Kelimenin bugünlerde görece yadsınarak kullanılması, 1970'lerden sonra milliyet kelimesinin, farklılaşan siyâsî, sosyal ve dinî gruplar arasından sadece birini tanımlamada kullanılır hale gelmesi ve diğer grupların kendilerini yeni ve farklı isimlerle adlandırmaları sebebiyledir. Bir diğer sebep de, milliyetçilerin 1980'lerden sonra fikrî ve entelektüel zeminlerini güçlendirememeleri, dolayısıyla toplumsal tabanlarını giderek kaybetmeleridir. Meselenin Erol Güngör boyutuna dönecek olursak, onun hem yaşadığı yıllarda hitap ettiği en geniş kitlenin milliyetçilerden oluşmasını göz önüne almak, hem de Türk düşüncesinde milliyetçilik ve milliyetçi düşüncenin Erol Güngör perspektifinde ne anlama geldiğini iyi belirlemek gerekmektedir. Çünkü Türkçede kullanılan kavramların tekâbül ettiği tarihî, toplumsal gerçeklik ile aynı kavramların modern anlamda içerik tanımlamalarının yapılageldiği tarihî, toplumsal gerçeklik alanları bir birinden farklıdır. Erol Güngör ilk fikrî eserlerinden olan *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*'in Önsöz'ünde kendi bakış açısını sarih bir şekilde ortaya koyar:

'Türkiye'nin tarihî kaderi, onu Avrupa milletlerinden ayırdığı gibi, henüz istiklâline kavuşmuş Afrika, Asya ve Balkan milletlerinden de ayırmıştır. Bu yüzden milliyetçilik hakkında yazılan eserlerin pek çoğu Türkiye konusunda münevverlerimizin kafasında yanlış kıyas ve benzetmelere yol açmaktadır. Biz büyük bir imparatorluğun ve büyük bir medeniyetin çocuklarıyız. Bizim milliyetçiliğimiz sömürgecilerin işgâlinden kurtulmak ve devlet kurmak için yapı-

lan siyâsî istiklâl mücadelelerine yahut sıfırdan başlayarak millî kültür yaratma hareketlerine benzemez'.

Güngör'de milliyetçilik, Batı medeniyeti karşısında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yaşanan kültür değişmeleri bağlamında geleneksel/İslâm medeniyetinin yeni Batı medeniyeti karşısında var olabilmesi için gereken süreklilikleri ve devamlılıkları temsil eder. Dolayısıyla milliyetçilik kelimesinin karşılığı, kendi tarih, kültür ve toplumsal gerçekliğimizin değişim sürecinde aldığı şekle göre anlam alanı daralan veya genişleyen, ancak korunması ve değişmemesi gereken sâbitelere yaptığı göndermelerdir. Milliyetçilik kelimesinin yine kendi tarih, kültür ve toplumsal gerçekliğimizin değişim sürecinde, batılı kavram ve gerçekliklerin modernleşme sürecinde toplumda ve düşüncede ortaya çıkardığı yeni durumlara denk düşen ve bu yeni durumu batılı arka plan ve kavramlarla tanımlamada kullanılan anlamını farklılaştırmıştır: '*Nation building*' veya 'ulusalcılık' gibi. Bu kavramların milliyetçilik kelimesi ile karşılanması, anlam karmaşasına sebep olmaktadır. Neden? Çünkü bu anlamda bir milliyetçiliğin içerik tanımlamalarında referans noktası, yalın anlamda sanayileşme, kentleşme, eğitim ve öğretimin yaygınlaşması gibi, modern olgu ve oluşumlar olduğu için, kelimenin tarihi sürekliliği kesintiye uğramakta, anlam alanı gittikçe daralmakta ve tamâmen ortadan kalkmaktadır.

Klasik kullanımdaki gibi milliyetçilik geçmişten geleceğe korunması ve değişmemesi gereken sâbitelere değil, modern 'ulus-devlet' ve 'ulus' kavramına veya İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki bağımsızlık mücadelesi veren ülkelerin modern-seküler temelde yeni bir ulusal kimlik inşa etme girişimlerine denk düşmektedir. Bu mânâda bir milliyetçilik, Erol Güngör'ün eski ara dönem başbakanlarından Nihat Erim ve İsmet İnönü'den bir nakille belirttiği gibi, '*İlerleme teşebbüslerinde Fransa'yı örnek alan Türkiye CumhuriyetininOsmanlı İmparatorluğu'ndan bir kurtuluş hareketi*' olarak tanımlanmaktadır.

Görüldüğü gibi, Erol Güngör'ün kullandığı *millet* ve *milliyet* kavramı, sonraki dönemlerde *ulus* ve *ulusalcılık* kavramıyla *batıcı aydın ve idareciler* tarafından ifade edilse de, anlam ve içerik tanımlamasıyla oldukça farklılaşmaktadır.

Bu mânâda Cumhuriyet tarihi boyunca 1970'lere kadar devletin modernleşme politikalarını eleştiren ve bu tarzda modernleşme politikası anlayışına karşı çıkan Güngör, yeni dönemde Marksist ideolojiden beslenmeye başlayan ve ilk dönem İnkılapçı neslin çocuklarının devraldığı çarpık milliyetçilik/ulusalcılık anlayışını yadsımaktadır. Buna karşılık aynı dönemlerde yükselen ve geleneksel süreklilik ve devamlılıklara vurgu yapan milliyetçi nesle, hem teorik anlamda, hem de uygulama anlamında Cumhuriyet'in ilk yıllarından farklı ve yeni bir tarih, kültür ve milliyetçilik anlayışı sunmaktadır.

'*Hem Türkiye'yi, hem de Batı'yı tanımaya başlayan yeni nesiller bize memleketimizin geleceği hakkında yeni istikâmetler gösteriyorlar... Bunları ayrı ayrı*

yollardan aynı neticeye getiren kuvvet nedir?' 'Yeni hareket her şeyden önce milliyetçidir, yani Türk millî kültürünü dış kuvvetler karşısında bir varlık olarak ortaya çıkarmak ve geliştirmek iddiasındadır. Bütün milliyetçi hareketler gibi bu da kültürün devamlılığı esasından işe başlamaktadır. Milletimizin hüviyet değiştirmesinde fayda görecek yerde kendine-halka dönmesini ve dünden bugüne intikal eden kültüre sahip çıkmasını tercih etmektedir. Türk münevverinin kendi milleti ile barışması için olduğu kadar, dünyada eski şahsiyetli mevkiimizi kazanmamızın da ancak bu sayede mümkün olacağına inanmaktadır. Yeni hareket iktisâdî kalkınma gayretini ideoloji hâline getiren her türlü entelektüel budalalığın karşısındadır. İktisâdî hayatı sosyal hayatın bir parçası olarak görmekte ve iktisâdî değişmeden ziyâde, kültür değişmesine önem vermektedir. Yeni hareketin fikir öncüleri Türk milletinin bir başkasını model almayacak kadar orijinal bir medeniyete sahip olduklarına inanmaktadır. Bu medeniyetin billurlaşmış kıymetlerini kimi roman, kimi sinema eseri, kimi ilmî araştırma, kimi dinî eser olarak ortaya çıkarmakta ve işlemektedir. Onlara göre Türk kültürüne dönüş hareketi geçmişi diriltmek veya mâzîyi yaşamak gibi psikolojik tatmin hareketlerinden ayırt edilmelidir. Bu, tamâmen rasyonel ve ilmî düşünüşün bir gereği olarak görülmelidir. Geçmiş yüzyılların yarattığı millî kültür halk içinde yaşayan canlı bir realite olduğu için belki burada 'dönüş' kelimesini kullanmak bile doğruolmaz'.

Yukarıda alıntılanan metinde, egemen kalkınma anlayışında ekonomiyi merkeze alıp, kültürü *'gölge değer'*, yani *'üst yapı'* gibi gören, kapitalist-marksist yaklaşımlara karşı durur. Aksine zihniyet olarak kültürel gelişmeyi merkeze almayı düşlediği ve Türk modernleşmesinin kendi zamanında almasını istediği, günümüzde de bir ölçüde almış görünen biçimini imâ etmektedir. Bunun için kendi zamanındaki ve daha sonra gelecek nesillere, Türk kültürüne yabancı ideolojilerin değil, rasyonel ve ilmî düşünüşün gereğini işaret etmekte ve takip edeceği siyâsî-sosyal stratejinin formülünü vermektedir.

'Milliyetçiliği her şeyden önce bir halkçılık meselesi hâlinde ele alışımız bilhassa Türkiye bakımından üzerinde durulması gereken bir noktaya işaret ediyor.' 'Bunlardan birincisi milliyetçiliğin millî hâkimiyet doktrinine dayanması, siyâsî iktidarın da millet çoğunluğuna ait olacağını kabul etmemizdir. İkinci sebep, daha ziyâde Türkiye'de millî birliği tehdit eden kültür buhranının zorunlu neticesi olarak ortaya çıkıyor. Bilindiği gibi, milliyetçilik bir memlekette millî kültüre dayanır. Hâlbuki Türkiye'de batılılaşma hareketleri sonunda münevver(okumuş) tabaka Türk kültürüne büyük ölçüde yabancı kalmış, hakiki bir kültür yaratarak bunu milletin bütün tabakalarına yaymayı da başaramamıştır. Tarih içinde gelişen Türk kültürünü daha çok halk kitleleri muhâfaza etmiş bulunuyorlar. Şu halde millî kültürün modern imkânlarla geliştirilmesi demek olan milliyetçilik, ister istemez halk içinde yaşamakta olan temel kültür unsurlarına dayanmak zorundadır.' (TKM:10-11).

Erol Güngör, imparatorluk zamanında var olan kadîm medeniyetin parçalanması neticesinde yaşanan ve yeni dönemde de aydın ve idarecilerin çözümleyemedikleri Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yaşanılan değişim kaynaklı sorunları, sosyal bilimsel bir bakış açısıyla kültür değişmesi bağlamında ele almaktadır. Okumuş kadro batılı kültüre teşne olup, millî kültüre yabancılaşması neticesinde, geleneksel toplumun her tabakasının benimsediği maddî-mânevî homojen kültür kaynakları, özellikle kültürün mânevî unsurları olan inanç ve değerler dünyası ile bağını modern batı medeniyetinin dayandığı pozitivist, materyalist ve rasyonalist ilkeler sebebiyle koparmış olduğundan toplum bir kültür buhranı yaşamaktadır. Bir sosyolog, antropolog bakış açısıyla, sorunun kültür değişmesi kaynaklı bir yabancılaşma sorunu olduğunu tespit etmektedir. Kültür değişmesi kaynaklı bu buhranın çözümünü de, zorunlu, baskıcı değişim süreçlerine direnmiş ya da dışında kalmış Türk halkında varlığını devam ettiren kültürel değerleri milliyetçi olarak tanımladığı yeni nesil aydınlardan, millî-demokratik bir yöntem ve siyâsî mekanizma içinde beklemektedir.

Bu bağlamda Erol Güngör'ün sosyal bilimsel yaklaşımı, bizleri onun milliyetçilik ve kültür değişmesi arasında kurduğu ilişkiyi çözümlemeye getirmektedir.

KÜLTÜR VE KÜLTÜR DEĞİŞMESİ ANLAYIŞI

Öncelikle Erol Güngör'ün literatürde yüzlerce tarifi bulunan kültürü, sosyolojik, antropolojik ve sosyal-psikolojik bir çerçevede ele aldığını ve Türk modernleşme tarihi içinde gözlemlenen çeşitli sorunlar üzerinden açıklamaya çalıştığını söylemeliyiz. Bu nokta bile onu özgün kılmaktadır. Çünkü batılı bilgi ile yetişen aydınların, yine batılı kavramlar üzerinden yaptıkları okumalar dolayımında varsayılan sorun alanları, toplumsal gerçekliklerle örtüşmemekte ve değişim süreçlerinde yaşanan başarısızlıklara ve trajik olaylara davetiye çıkarmaktadır. Böylelikle milleti bir arada tutan millî kültür ortadan kalktığı gibi, toplumun modern dünyada var olabilmesini zorlaştırmaktadır.

Ona göre kültür: "*Bir cemiyetin kendi problemlerini çözmenin bir tarzı olarak benimsemiş olup kullandığı her türlü davranış sistemlerimaddî vâsıtaların bir terkîbidir.*' Bir başka ifade ile, "*Bir arada yaşayan insanların hayatın muhtelif problemlerine karşı denedikleri çözüm yollarından meydana gelmiştir. Bu çözüm tarzlarının bir kısmı zamanla sâbit hale gelerek cemiyetin bütününe mal olur ve onun kültürünü teşkîl eder. Mamafih, sosyal bilimlerde kültürden bahsedilirken bu müşahhas âlet ve usûllerden ziyâde, onların arkasında mevcut bulunduğu farz edilen mânevî unsurlar (inançlar, norm ve kıymet sistemleri) anlaşılır. Çeşitli cemiyetleri kültür bakımından ayırt eden şey onların kullandıkla-*

rı âlet ve vâsıtalardan ziyâde, bu âlet ve vâsıtaların gerisindeki zihniyet ve mânevî kıymetler bütünüdür."(TKM:35).

Kültür denince ne anlamamız gerektiğini tespit ettikten sonra, Erol Güngör, Türk millî kültürünün değişim sürecine girdiği ve bizlerin modernleşme olarak adlandırdığı serüvenin seyri içinde kültürün değişmeye başladığı, halk ile münevverin ayrıştığı ve millî bir kültür üretmek için milliyetçileri göreve çağırdığı tarihî süreci bizler için anlaşılır kılmaya çalışır. Çünkü içinde yaşadığımız dönemde, tarihte olmadığı şekilde ihtiyaçlarımıza cevap veremeyen, problemlerimizi çözmek bir yana, derinleştiren değişim sürecini sosyal bilimsel perspektif içinde nasıl izah edebiliriz?

Çağdaş toplumlarda toplumsal katmanlar arasında eğitim farkından neş'et eden kültür farklılıkları kaçınılmaz iken, üzerinde vurgu yapılan farklılık nedir? Toplumsal sektörler arasında kültür farkının *derece farkı* değil, *mâhiyet farkı* hâline gelmiş olmasıdır. O halde onun *'halk ve münevver'* olarak iki ayrı *'kıymet sistemini'*, iki ayrı *'hayat tarzını'* temsil ettiğini dile getirdiği karşıt ve çatışmalı kültür anlayışını oluşturan tarihî arka plan hangi sebeplerden güç almaktadır?

Sosyoloji ve sosyal antropolojinin tasnifine göre, geleneksel toplum kültürünün sarsılmaya başlaması ve değişim sürecinde iki veya daha fazla kültür anlayışının teşekkülü modern batı medeniyetinin yarattığı bir hâdise olup, başta Avrupa ülkeleri olmak üzere, dünyanın her yerinde, az veya çok, farklılaşma ve çatışmalara rastlamak mümkündür. Sosyoloji bilimi bile, toplumların yaşadığı bu tür değişim süreçleri ve yeni ortaya çıkan sorunların sonucudur. Sosyoloji tarihinde yer alan ilk sosyologlar- Comte ve Simmel'den Durkheim'a, Spencer'den Marks'a, Weber'e kadar- yaşanan değişimi bilimsel olarak izah etmeye yönelik çeşitli açıklama biçimleri sunmuşlardır. Sosyologlar, antropologlar, gelenekselden moderne kültür değişmesi kısa sürede bütün topluma nüfuz edecek kadar süratli bir hâdise olmadığı için bir intikal, bir geçiş sürecinin geçirilmesi gereklidir. Aynı kanâati paylaşmakta olan Erol Güngör, kültürel değişimi serbest veya zorunlu değişim olarak ikiye ayırmaktadır. Bunun modern zamanların siyasal anlayışlarına da yansıdığını, liberal-özgürlükçü yaklaşımı savunan anlayışa karşı, devrimci-radikal değişimi savunan anlayışların da bulunduğunu biliyoruz. Güngör, doğal olarak serbest değişimi savunan tarafta yer almakta ve bugünkü sorunlarımızı bir anlamda Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yaşanan *'mecbûrî kültür değişimi'*ne bağlamaktadır.

Kültür değişmesi sürecinde farklılaşan kültürlerin, modern dünyada mütecânis/homojen bir kültüre ne zaman ulaşılacağını kestirmek oldukça zor görülmektedir. Günümüzde hâlen bu tartışma evrensel ölçekte devam etmekte olup, C.P. Snow'un *'iki kültür'* isimli eserinde bu konu etrafında yer alan bilimsel ve kültürel anlayış ve yaklaşımlara temas edilmektedir.

Yukarıda Erol Güngör'ün tespit ettiği halk ve münevver kültürü arasındaki farklılık ve iki kültür arsındaki zıtlığın mâhiyet farkına dayanması, Türk modernleşmesi tarihi özelinde belli karakteristiklere sahiptir. Bunun ilk sebebi, *'değişmeninbir kültürün kendi içinden mi, yoksa tamâmıyla dışarıdan mı geldiği hususu, bütün bu faktörlerin işleyiş tarzını büyükölçüde etkilemektedir.'* Batı memleketleri ile batı medeniyetine sonradan katılmak için modernleşmeye çalışan ülkelerde, yeni kültürün ajanları konumundaki münevverler ile geleneksel halk kültürü arasındaki farklılaşmalar oldukça değişik manzara arz eder. Bu değişikliğin kaynağı daha çok kültürün fonksiyonu ile ilgilidir. Erol Güngör'ün kültür tarifinde verdiği hususlar göz önüne alınacak olursa, modernlikle karşı karşıya kalan bir kültürde meydana gelen değişmeler, eski ya da geleneksel *'problem çözme'* tarzlarının veya eski *'tatmîn vâsıtaları'*nın yeni durumlara intibâk etmediği, yani *'ihtiyaçları karşılayamadığı'* hallerde *'yeni yollar'*ın benimsenmesi demektir. Toplumun kendi bünyesi içinden gelen değişmeler, başka kültürleri adapte etme yoluna kıyasla daha sağlam, devamlı ve hakiki çözüm tarzları üretebilmektedir. Çünkü birinci halde değişmenin ajanı olan şahıs ve zümreler kendi kültürlerinin problemlerini daha açık bir şekilde görme ve var olan problemlerin çözüm yollarını deneme imkânına sahiptir. Türk modernleşme tarihinde olduğu gibi, dışarıdan kültür adapte etmek yoluyla bir değişme yaratmak durumunda bulunanlar ise, çok defa benimseyecekleri kültürün yapısını ve işleyiş tarzını sathî bir şekilde görmekte ve yabancı kültürde müşahede ettikleri üstünlüğe, yeniliğe ait sebep-sonuç ilişkisini de çoğunlukla yanlış anlamaktadır:

'Bir odanın sıcaklığı artınca termometrenin ibresi yükselir, fakat termometreyi ısıtarak ibreyi yükselttiğiniz takdirde odanın harareti hiç değişmez. Meselâ iktisâdî ve sosyal gelişme sonunda kadınların cemiyet hayatının her sahasına daha çok girdikleri görülmektedir, ama kadınlara sosyal imtiyazlar tanıyarak iktisâdî gelişme yapan bir memleket yoktur. Avrupacılar batı medeniyetine dönülmekle batı kültürünün de ister-istemez gireceğini düşünerek işin başında kapıları serbestçe açma yoluna gittiler. Bu yüzden çok defa netice olarak doğabilecek şeyler sebep diye girdiği gibi, sosyal değişmenin ana unsurlarının her cemiyette aynı neticelere yol açacağı hakkındaki yanlış kanâat da fuzûlî gayretlere karşı fuzûlî mukâvemetler doğurmaktan başka işe yaramamıştır.' (TKM:103)

Yanlış algı ve değerlendirmeden kaynaklanan kültürde geleneksel ve modern kültür kabulü, toplumda değişim ihtiyacını gerekli kılan ve aksayan problem çözme mekanizması karşısında, sahte çözüm yolları, kültür değişimini geciktirmekte, geleneksel kültürün direncini arttırmakta ve problem çözme işlevini yerine getiremeyen yeni kültür toplumun değişik kesimlerinde güvensizliklere ve farklı tepkilere yol açmaktadır. Bu bağlamda yeni ve üstün kabul edilen kültür karşısında, toplumsal konumlanışlarına bağlı olarak çeşitli düzeylerde bütün toplum kesimlerini hem geleneksel kültüre, hem de modern kültüre mesâfeli hâle getirmektedir.

Bu hâl yaklaşık iki yüz yıldır devam etmekte ve Türkiye'nin batı medeniyetine dâhil olma gayretleri devam etmektedir. Ancak gelinen seviye açısından toplumun geldiği nokta başarılı bir değişim süreci olarak adlandırılamaz. Bu yüzden modernleşme adına tarihin çeşitli dönemlerinde yapılan girişimler ve yapılagelen uygulamaların toplum katmanlarına yansıması Türk toplumunun problemlerinin çözümlenemediğini göstermektedir. Toplum katmanlarında, idareci ve elit kesimler hariç, yaşanan problemlere yeni usûl ve yollarla çözüm bulunamadığı hallerde, toplumun eski, alışılagelmiş usûllerinin terk edilmesi beklenemezdi. Tanzimat'tan beri batı ile çeşitli yollarla temas kurarak bu medeniyeti benimsemeye çalışan münevverlerin eski kültürü reddetmelerine karşılık, büyük kitlelerin münevverlere itibar etmeyerek geleneği devam ettirmesi ve böylece iki ayrı kültürün yan yana yaşayıp gitmesi, bilhassa bu yüzdendir. Burada açıkça görülebilen şey, münevverlerin gerek batı kültürüne, gerekse kendi kültürüne karşı takındığı tavırdır. Münevverin halk ile mesâfesi açık, pek çok konuda halktan ayrı bir konumdadır. Farklılaşmış ve karşıtlık içinde konumlanmış iki taraf arasında köklü ayrılıklar vardır. Geçmişten günümüze devam eden ayrılıklar, kültürün maddî unsurlarına değil, mânevî unsurlarına dayandığı için kolay kolay ortadan kalkacağa benzemiyor. (TKM:32)

Erol Güngör, iki kesim arasındaki farklılıkları zihniyet açısından ele almakta ve sosyal-psikoloji ve sosyolojinin verilerini kullanarak anlamlı bir çözümlemeye ulaşmaktadır. Türkiye'de kültür değişmesinden kaynaklanan zihniyet farklarının sosyal-psikolojik anlamda karşılıklı bir *güvensizlik yarattığını*' ifade ederek, tarafları yanlış '*sosyal idrâklere*' sevk ettiğini söylemektedir. İçinde yaşanılan toplumun kültürüne intibak edememek veya toplumsal bütüne katılamamak şeklinde somutlaşan bu durumu sosyoloji dilinde de '*anomi*' olarak tespit etmektedir. Türk toplumunda modernleşme adına girişilen faâliyetlerle sosyal ve kültürel anlamda bir bütünlüğe erişilememesi ve çatışma hâlinde iki ayrı '*kıymet sistemi*'nin varlığı, iki tarafı da kendisini yabancı kuvvetlerce kuşatılmış hissine sevk etmektedir. Toplumda gözlemlenen ve aşılamayan bazı sun'î siyâsî, iktisâdî, dinî, hukûkî, ahlâkî ve kültürel sorunları, ideolojik çekişmeleri idrâk edilmekte ve genellikle bu tip hisler beslemektedir. Erol Güngör, işlevselci sosyolog T. Parsons'dan naklen bu tip hislerin etkilerini açıklamaya çalışır: "*Geleneksel kültüre isyan edenlerde müsbet ve menfî olmak üzere iki tip reaksiyon gözükür; bir taraftan içinden çıkmış oldukları kültürü dar kafalılıkla, cehâletle vs. ile ithâm ederken, bir taraftan da kendi inanç ve prensiplerinden bir ütopya yaratırlar. Meselâ herkesin okuma yazma bildiği, yahut sosyalist bir iktidarın kurulduğu, yahut şu veya bu grubun bertaraf edildiği bir cemiyet onlar için yeryüzünde kurulmuş bir cennettir. Geleneksel kültür içinde kalanlar ise aynı aşırı reaksiyonu daha fazla içe kapanmak ve yenilik diye getirilen şeyleri geleneğe karşı bir tehdit şeklinde görmek sûretiyle belirtirler. Geleneğe itiraz topluluğun hayatına yönelmiş bir tehlike demektir.*" (TKM:33)

Erol Güngör, toplumsal değişim sürecinde geleneksel toplum hayatının, din eğitimi ve öğretimi ve siyâsî temsil gücü gibi, kendi sesini duyurma imkânı bulduğu zamanlar, modernleşmeci münevverler tarafından bir tehlike, *'irticâî faâliyet'*lerin yaygınlaşması olarak idrâk edildiğini söyler. Bu durumu 1946'dan günümüze Türk siyâsî hayatında gözlemlemek mümkündür. Halk çok partili siyâsî hayatı, demokratik temsili kendini korumanın bir vâsıtası olarak görürken, münevverler kendileri arasındaki ideolojik farklılaşma yüzünden plüralist demokrasiyi yıkamadığı için demokratik kalıplar içinde bir otokrasi kurma yolunu tutmuş, kendilerine ve yeniliklere yönelik tehdit algısı yükselmişse darbeleri teşvik etmiş ve darbeyi desteklemek sûretiyle halk irâdesini hiçe saymıştır: *"Modernizmin öncüsü olması beklenen münevverin baskı ve zorlama rejimlerine heves etmesine karşılık, gelenekçi halk kitlesinin modern bir siyâsî rejimi savunması ilk bakışta garip görünecektir. Mamafih, Türkiye'deki halk ve münevver kültürlerinin yapısı ve muhtevâsı bilindiği takdirde bu neticenin normal karşılanması gerekmektedir. Bu zâhirî paradoks bize geleneksel kültürün modernizm diye ileri sürülen programlardan daha büyük bir canlılık ve devamlılık gücüne sahip olduğunu göstermektedir."* (TKM:34)

Erol Güngör'ün bu fikirleri kamuoyuna takdîm ettiği yıllarda, modernleşme sürecimiz hakkında gayet açık, zengin ve Türk düşüncesini sağlıklı zeminlere oturtma gayreti taşıyan çözülmelerinin (çözümlemelerin??) çok alıcı bulduğunu söyleyemeyiz. Bu durumu biraz da 1980'li yıllardaki küresel ve ülke düzeyinde yaşanan köklü değişim sürecine bağlı olarak, soğuk savaş yıllarının stratejilerine göre konumlanmış ve o yıllardaki siyâsî kültüre göre sağ ve sol olarak adlandırılan düşünce bloklarının ateşini kaybetmesi ve dünyanın yeniden okunması ve paradigmal değişikliklerin yaşanması zarûretiyle açıklayabiliriz. Bu çerçevede, Erol Güngör'ün hiç benimsemediği darbe süreci ile siyâsî aktör ve fikrî temsilcilerinin öldürücü darbeler alması sebebiyle, geçiş sürecinde fikrî hazırlıklar yapılması ve kitlenin bu sürece hazırlanması zorlaşmıştır. Dolayısıyla milliyetçi düşüncenin uğradığı fikrî durgunluk, yeni dünyaya uyum ve adapte sorununu ortaya çıkarmıştır. Aslında Erol Güngör o süreçte düşünsel ve paradigmal değişimi görmüştür. Eserlerinin ciddi ve sistematik bir okunmasıyla görülebileceği gibi, geçiş sürecine uygun olarak telif ve tercümeleriyle doktriner boyutta önemli açılımlar sunmuş, fakat o zor yılların etkisiyle ya kısmî tepkilerle karşılaşmış ya da zihniyet anlamında *'düşünceye geç kalmışlık'* duygusu yaşayan kitle tarafından fark edilememiştir.

Edibe Sözen'in ifadesiyle, *"1990'lı yıllardaki İslâmcı yenileşmeye bağlı olarak milliyetçi ideolojinin dinsellik vurgularının artmasına ya da en azından milliyetçi ideolojinin sınırlanmasında dinselliğin hâkim bir unsur olarak öne çıkartılmasında etkin bir isim olarak"* öne çıkmaktadır. Nitekim ilk önce Erol Güngör'ün 1975'te yayınlanan *"Türk Kültürü ve Milliyetçilik"* adlı eserinde yer

alan ' *Millet ve Din Hayatı*' bölümüyle başlayan ve 'Tükçülükte Din Meselesi' ve 'Din Gerçeği', 'Din Eğitimi', 'İnanmış Aydının Problemleri' ve 'Medeniyet ve İslâmiyet' başlıklı makaleleriyle yoğunlaşan ve nihayet *'İslâmın Bugünkü Meseleleri ve İslâm Tasavvufunun Meseleleri'* isimli müstakil eserlerle taçlanan dinî görüş ve düşünceleri, çağımızda din ve dünya bağlamında karşı karşıya olunan ana sorun ve tartışmalar için, hâlâ en önemli referansları oluşturmaktadır.

KÜLTÜR VE MEDENİYET

Kültür ve medeniyet kavramlarının sınırları ve karşılığı antropoloji ve sosyoloji literatüründe oldukça yoğun bir şekilde tartışılmıştır. İbn-i Haldun'dan başlamak üzere A. Weber, Toynbee, Spengler, Thurnwald, McIver'a kadar çeşitli boyutları ve içerimleriyle, yani hangisinin özeli-kültürü, hangisinin geneli-medeniyeti kapsadığına dair düşünceler modernlik-modernleşme tarihinde ele alınmıştır (bkz:Türköne, 1988, ss. 179-189). Hatta günümüz sosyal bilim anlayışında bu ayrımın yanlı ve 'oryantalistik' bakış açısını yansıttığı için reddedilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır. Ancak bizler kavramın geçmiş zamanlarda nasıl anlaşıldığına bakmak durumunda olduğumuza göre, bugünden geçmişe doğru, Anakronizme düşmeden, her düşünürün kendi döneminde kavramlara yüklediği anlamı, yine kendi dönemlerindeki sosyal bilim anlayışına ve öne çıkan baskın öğelere göre değerlendirmek gerektiğini öncelikle ifade etmeliyiz. Tarih içinde kültür ve medeniyet kavramları, bazen evrimci modellere uygun olarak 'toplumların ulaştığı belli bir seviyeyi', bazen 'bilim, teknik ve tabiatı denetleme gücü'nü, bazen de 'belli toplum grubuna özgü, temel karakteristikleriyle öne çıkan kültür birikimini' ifade edecek biçimde kullanılmıştır.

Türk düşünce tarihinde ilk defa kültür ve medeniyet ayrımını Ziya Gökalp yapmıştır. O yıllarda bu ayrıma Abdullah Cevdet, Ağaoğlu Ahmet, Celal Nuri ve Şemseddin Günaltay lehte aleyhte tepkiler vermişler, matbuat âleminde birbirleriyle yoğun tartışmalar yapmışlardır. Daha sonraki tarihlerde, H. Ziya Ülken, Nureddin Topçu, Mümtaz Turhan, Erol Güngör ve zamanımızda Yılmaz Özakpınar kültür ve medeniyet kavramına farklı yaklaşım ve içerikle katkı vermişlerdir.

Erol Güngör, kültür ve medeniyet meselesini ele alırken, metodolojik anlamda, usûl ve gayesini ortaya koyar: *"Bugün herkes biliyor ve görüyor ki, Türkiye çok hızlı ve geniş çaplı bir değişme içindedir. Böyle bir değişme süreci içinde, her yerde görüleceği gibi, bizde de cemiyetin alacağı yeni biçim hakkında çeşitli görüşler ortaya çıkmış, bu görüşlerin etrafında ideolojik gruplar teşekkül etmiştir. Hiç kimse bu değişmenin kendi seyrine bırakılmasına taraftar değildir; herkes kendi fikrine göre bu değişmeyi belli kanallara aktarmak, belli noktalarda sınırlandırmak, belli noktalarda geliştirmek, kısacası şu veya bu şekilde*

kontrol altına almak isteğindedir. Bütün bu isteklerin ortak bir kaynağı vardır: Türkiye'de kuvvetli ve köklü bir yerli kültürün varlığı. Bu kültür parçalanmıştır ve günden güneeski bütünlüğünü kaybetmektedir; ama hala insanlarımıza başıboş değişmeye direnme gücü verecek kadar ayaktadır." Kendi usûlüne göre toplumun vaziyetini tespit eder ve bir bilim adamı olarak gayesi "*çağdaş bir Türk millî kültürü kurmanın gereği ve bunun yolları*"nı aramaktır. Çünkü Osmanlı devletinin son yıllarında gündemimize oturan modernleşme kaynaklı sorun alanları, şartlar, zaman ve öncelikler anlamında değişiklikler gösterse de, hâlâ kesin bir çözüme kavuşturulmuş ve sağlıklı bir değişim yolu ve yöntemi bulunabilmiş değildir. Dolayısıyla Erol Güngör, nasıl bir dünyada yaşadığımızı ve ne ile karşı karşıya olduğumuzu eserleriyle bizlere tanıtarak, modernleşme sürecinin geldiği nokta itibariyle, önceliklerimizin ne olması gerektiği hususunda ikaz ve uyarılarda bulunmaktadır:

"*İlk defa Ziya Gökalp'i kültür ve medeniyet ayrımına götüren düşüncenin temelinde Türkiye için pratik bir endişe yatıyordu. Bütün devlet gücünü, aydınların bütün gayretini seferber ederek yöneldiğimiz Batı dünyasının medenî gelişmelerini taklid ederken, onların sosyal ve kültürel özelliklerini de benimseyecek miydik? Başka bir ifade ile, eski teknolojimizle birlikte eski âdet ve gelenekelerimizi, inançlarımızı da bırakacak mıydık? Kılık kıyafetimizden tutun da, dinimize kadar Avrupalı gibi mi olacaktık?*"Erol Güngör, bu çetrefil problem karşısında birikmiş ve yaşanmış tecrübelerimizi de dikkate alır: "*...Neyi alıp, neyi atacağımıza karar verebilmek için, önce bu konularda bizim irâdemizin ne kadar geçerli olduğunu bilmemiz gerekiyor. Hangi tip değişmeye ne ölçüde müdâhale edebiliriz? Bu soruya objektif bir cevap verebilirsek, en azından birçok noktalarda neticesiz gayretlerden ve boş ümitlerden kurtulmuş, daha gerçekçi işler yapmış oluruz.*" Bu konuda yapılan bütün tartışmaların ve ileri sürülen iddiâların değerli olduğunu, ancak kültür ve medeniyet ayrımının Türk toplumu için sadece sosyolojik bir kavram meselesi olmadığını, toplum hayatına nasıl yön vereceğimiz konusundaki isteklerimize objektif ve ilmî bir destek bulma gayreti olduğunu belirtir.

Tarihî süreç içinde her dönemde geçerli kabul edilen anlayışı çok yönlü bilimsel çözümlemelerle değerlendirir ve yapılan hataları tenkid ederken, Güngör, hangi fikrin hangi endişeyi aksettirdiğini belirleme anlamında bütün sosyal bilimsel birikimini bir aydın olarak kullanmak ister. Eğer tarihi olayları hâkim, savcı ve polis rolünde değerlendirecek olursak, suçlu bulmakta zorluk çekmeyeceğimizi, ancak bizlerin amacının suçlu aramak değil, olgu ve olayları anlamak olduğunu ifade eder ve herkesi meseleler karşısında objektif olmaya ve bilimsel anlayışı takip etmeye çağırır. Ancak Güngör, millî kültür konusunda Yahya Kemal'in vurguladığı '*kökü mâzîde olan bir âtî*', Tanpınar'ın ısrarla üzerinde durduğu '*imtidâd*' fikri ve hissiyâtı gibi, bir içten duyuş ve düşünüşe sahiptir. Bu meselede ortalama bir aydının soğuk ve mesâfeli duruşu yoktur ve aksine o bir taraftır.

Kültürde eski ve yeni kavramlarının birbirine zıt anlamda kullanılmasının *'saçma'* olduğunu en iyi ilim adamlarının bilmesi gerektiğini söyleyerek, analitik düzeyde kullanılan kavramların içeriğine ideolojik yükleme yapmanın yanlış olduğunu ima eder:

"Eski bir kültür bugünkü kültürümüzün daha önceki zamanlarda kullanılan formlarını ifade eder. Bu eski unsurlar bize gelinceye kadar birçok değişikliğe uğramıştır; aynen kullanıldıkları takdirde şimdiki hayatımızın ihtiyaçlarına cevap veremezler, ancak ilim adamına ve sanatkâra yeni yaratmalar için birer ilham kaynağı teşkîl ederler. Yeni kültür ise yaşadığımız devrin kültürüdür. Zaman ilerledikçe bu yeni kültür de birtakım istihâlelere uğrayacak ve şimdi kullandığımız şekli artık eski sayılacaktır. Bugünkü batı dünyasının gelenekçi kültürlerinde eski formlardan bugünkülere nasıl ve ne kadar zaman içinde geçildiği kolayca takip edilebilir. Ancak batı memleketleri dışında batı medeniyetine katılmaya çalışan ülkelerde farklı bir duruma rastlıyoruz ki, burada 'yeni' kavramının ikinci mânâsı karşımıza çıkıyor. Batılılaşan ülkelerde 'yeni kültür' geleneği olmayan kültür mânâsına geliyor. Geleneksiz bir kültürün olmayacağını söylemiştik. Hakikatte bu yeni kültürün çok sağlam bir geleneği vardır, ama bu gelenek onu iktibas etmeye çalışan milletlerde değil, batılılardadır. Şu halde bu memleketlerde batılılaşmanın başlangıcı kültür tarihi bakımından tam sıfır olmasa bile sıfıra yakın bir gelişme noktası teşkîl etmektedir. Buralarda Batı'dan alınan eski kültür geleneksel gücünü kaybetmiş ve dolayısıyla millî kültürün yerine sun'î bir ikâme olarak konmuştur; kendisini besleyen hayat damarlarından ayrıldığı için ya yeni muhîtine uymak gayretiyle dejenere olur, yahut burnundan beslenen hastalar gibi bitki hayatı yaşar.' TKM:125-126)

'Millî kültür görevleri hakikatte arkeoloji müzesinde bir Roma lahdi seyretmekten veya bir Amerikalının Sultan Ahmet Camii'ni gezmesinden pek farklı değildir. Türk kültürü bizim nesillerimiz için bir müzelik eşya hâline gelmiştir. Bugün bir Türk'ün kafasında Üçüncü Ahmed Çeşmesi'nin Paris'teki Zafer Takı'ndan daha fazla mânâsı yoktur. Bir Amerikalı turist gibi, biz de çeşmenin karşısında 'çok güzel' demekten başka bir şey söyleyemiyoruz ve bu güzel sıfatının dayanağı olabilecek bütün değerlendirmelerden mahrum bulunuyoruz.' TKM:127)

Kültür ve medeniyet meselesinde ana konu, modernleşme sürecinde *'değişen, değişmesi gereken'* kültür unsurları ile *'değişmeyen veya değişmemesi gereken sâbiteler'* kültür unsurları arasında yaşanan gelgitlerdir. Sosyal antropolojide konular *'maddî kültür', 'mânevî kültür'* şeklinde ayrımlaştırılmaktadır. Erol Güngör de *'kültüre ait açık ifade şekilleri'* ile *'kültürün kendisini'* ayırır. Bu bağlamda kültür değişmesi sürecinde yaşanan tartışma ve sorunların anlaşılma düzeyini kolaylaştırır. Tarihî tecrübeyi, bilgi ve teknoloji transferini büyük ölçüde kültürün maddî ve mânevî unsurları arasındaki farklılıklarla, tıpkı bir *'öğrenme olayı olarak* açıklar. Çünkü kültürün somut görüntüleri baş-

ka kültürler tarafından daha kolay ve çabuk benimsenmektedir. Diğer taraftan bir kültürden öbürüne en kolay ve kısa zamanda intikal eden unsurlar, *'iletişimi'* en kolay olanlardır. Yine kültür değişmesi *'seçici'*dir ve bir kültür kendisiyle uyuşacak şeyleri alır. Yani bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken, bunları otomatik bir sıraya koyarak değil, seçerek almaktadır. Bu noktada bilinmesi gereken husus, nihâî anlamda kültürle medeniyet arasında, yani hayatın mânevî nizâmı ile maddî nizâmı arasında kesin bir ayrımın yapılamayacağıdır. Maddî olaylarla mânevî, yani psikolojik ve sosyal olaylar arasında karşılıklı bir etki mevcuttur. Modern dünyada karşılaşılan değişim sorunları, her kültürün karşı karşıya kaldığı ve aşmak zorunda olduğu bir durumdur (KDM:16-17). Çünkü değişim olgusu, modernleşen her kültürün karşı karşıya kaldığı bir durum olma yanında, süreç içinde değişimin aldığı yeni boyut ve ortaya çıkardığı yeni sorunlar, kültürde maddî ve mânevî şeklindeki ayrımları da tartışılır duruma getirmekte ve üzerinde bir anlaşmaya varılması mümkün gözükmemektedir. Türk düşünce tarihindeki kültür ve medeniyet tartışmalarının seyri ve çeşitliliği, bir bakıma teori ve pratiğin birbirine uymaması ve bunun beklenmedik yansımaların olmasıdır. Erol Güngör, 'millet için hayat denince tarihi, hayat tecrübesi denince de kültürü anlamamız' gerektiğini söyleyerek ana tartışma ve çatışma noktalarının, bir türlü memnun ol(a)madığımız hayat ve hayat tecrübesinde yattığına dikkat çekmektedir. Güngör, modern evrensellikler-le, geleneksel evrenselliklerin karşılaşması neticesinde ortaya çıkacak sorunlara dikkat çeker. Bu noktada hemen bütün tartışmalarda, ***değişmez veya değişmemesi*** gerektiği düşünülen ve ***kültürün kendisi*** olan inanç ve değerler üzerine vurgu yapar ve değerlerin kaynağının dinî inançlar olduğunu belirtir. Doğada ve toplumda insan eylemlerinin değer bağımlı olarak ürettiği, *'**kültüre ait açık ifade şekilleri**'* demek olan tarih ve kültür alanı, insan ve değer ilişkisi bağlamında önemli hale gelmektedir. Bir sosyal psikolog olarak bu önemi, bir yandan insanın tutum ve davranışlarının başlıca kaynağının toplum olmasına, diğer yandan bu kaynaktan beslenmekle beraber sosyal tesirleri kendi süzgecinden geçirerek alan insanın ferdî bir şahsiyete sahip olmasına bağlamaktadır.

Bir millî kültür için kültür değişmesi sürecinde göz önüne alınacak öncelikleri sosyal bilimlerin rehberliğinde belirleyerek, bu süreçte takip edilecek usûl ve yolları yeni nesil aydınların zihniyet ve şahsiyetine havale eder.

DİN VE DÜNYA GÖRÜŞÜ

Modern batı karşısında gündemimize oturan modernleşme veya kültür değişmesi problemi karşısında alınan tutum ve tavırları çözümlemede işlevsel bir nitelik kazanan kültür ve medeniyet ayrımında, en çok tartışılan konuların ba-

şında kültürün mânevî unsurları gelmektedir. Erol Güngör, kendi zamanına kadar modernleşme sürecinde hâkim olan hemen bütün fikrî ve ideolojik yaklaşımları gözden geçirerek, her birinin bakış açılarını ve batı medeniyeti algılarını tenkide tâbi tutmuştur. Onun öncelikli olarak merkeze aldığı kitle, modernleşme sürecinde 1946'ya kadar siyâseten egemen olan inkılâpçı/batıcı aydın ve idareci kadrolar ve onların devamı sayılan Marksistler ve solculardır. Onların tarihi zorunluluklar sebebiyle yaptıkları bazı hatâları mâzur görürken, bazılarını da zihniyet ve bakış açılarındaki kusurlar sebebiyle yanlış bulur ve ağır bir tenkide tâbi tutar. Mâzur görülen meseleler, batıcılara oranla referansları daha çok geleneğe ve dine dayanan ve 1950'li yıllardan sonra demokrasiye geçişle birlikte siyâsî iktidara yer yer ortak olan İslâmcılar ve Türkçüler tarafından bile doğru anlaşılamayan, anlaşılamadığı için de ne yapılacağı bugün dahi bilinemeyen batı medeniyeti kaynaklı evrensel problemlerdir. Ağır tenkide tâbi tuttuğu inkılapçı aydın ve idarecilerin ona göre, en ciddi yanlışları din konusundaki bakış açıları ve din karşısındaki aldıkları tutum ve tavırlarıdır. Erol Güngör, sosyal bilimsel bir bakış açısıyla, Cumhuriyet'in ilk dönemdeki din dışı/karşıtı duruşu, yaşadıkları dönemlerde egemen olan bilimsel ve ideolojik anlayışlarla, yani batı medeniyetinin dayandığı *rasyonalist* ve *pozitivist* yaklaşımla ve Türk modernleşmesinin esas itibariyle *zorlayıcı* - içerden ve dışarıdan- bir karaktere sahip olmasıyla açıklar. Ayrıca din ve dinî inançların hedef tahtasına konmasını geleneksel kültürde dinin çok büyük bir yeri olmasına bağlar ve kültürün çekirdeği olarak dinin değişim karşısında çok güçlü bir direnç noktası oluşturması sebebiyle aydın ve idareciler tarafından en fazla hücum edilen bir konu olduğunu söyler.

Tarihin her devrinde değişen şartlara göre din konusunda daha serbest ve özgürlükçü farklı bilim ve siyaset anlayışları olmasına rağmen, bozguna uğramış ordunun dağılması gibi, aydınların eksik bilgi ve ideolojik saplantı yüzünden XIX. yüzyılda modernliğin içinde oluştuğu Rasyonalizmi ve Pozitivizmi bir din hâline getirdiklerini ifade eder. Pozitivizm ile kastedilen, *her türlü tabiat hâdiselerini ve sosyal hâdiseleri fizik metodlarıyla izah etmeye, yani empirik gerçeği olmayan şeyleri inkâr etmeye doğru genel bir temâyüldür.* Buna bağlı olarak, batılı bilgi ve değerlerle karşılaşan aydınların sosyo- psikolojik anlamda *'aşağılık kompleksine'* kapılarak, *'şahsiyet bütünlüğü'*nün parçalandığını ve böylelikle *'vekâr'*ını kaybettiğini söyler. Onun vekâr ile kastettiği şey, gücünü İslâm inancının/medeniyetinin millete kazandırdığı kendinden emin olma durumudur. Bu dünya görüşünün batılı modern meydan okumalar karşısında sarsılmaya başlamasıyla, kendi gerçekliği ve hakikat anlayışından şüpheye düşme ve bozgun psikolojisine kapılma önce aydınlarla başlayıp, sonradan toplum katmanlarına kadar yayılmaya başlamıştır. Batıcı aydınlar yanında, Güngör'ün Gökalp'e yönelttiği eleştirilerin ana mihveri, kültür ve medeniyet ayrı-

mında dine biçtiği yer ve alanla ilgilidir ve onu Türk kültürünü yanlış anlayan en kaliteli örnek olarak niteler.

"Artık Hıristiyanlığın veya herhangi bir geleneksel dinin beslemekten aciz kaldığı sosyal ahlâk için tatminkâr bir kaynak" arayışında olanComte ve Durkheim'ın temsil ettikleri pozitivist geleneği dine bakış açısı ve Osmanlı aydınları üzerindeki yansımaları dolayısıyla eleştiren Erol Güngör, din anlayışına temel olabilecek iki ana hususu tespit eder: *"Din sosyal müesseselerin en köklü ve üniversal olanıdır'. 'Dinde cevabı aranan sorular veya tatmîni istenilen ihtiyaçlar o kadar üniversaldır ki, biz bu ihtiyaçları değil, belki onların tatmin şeklini değiştirebiliriz."*1970'li yıllarda din konusunda egemen olan karşıt siyâsî ve ideolojik bakış açıları yanında, sosyal bilim alanında hâkim olan rasyonalist, materyalist ve evrimci din anlayışının baskın olduğu dönemlerde, bir sosyal bilimci olarak bu kanâati dile getirmek kolay ifade edilebilir bir durum değildir. Erol Güngör, bütün samimiyeti ve içtenliği ile din konusundaki fikrini izhâr eder. Zaten "a'rafta bir düşünür" tanımlaması ve hak etmediği eleştirilere tâbi tutulması belki de bu kanâati sebebiyledir.O, çağdaş dünyada egemen olan, Komünizm, Faşizm ve Kapitalizmi ve akademik dünyada dinin yerine geçeceğine inanılan bilim anlayışına karşı durur ve onları dayandığı ilkeler etrafında eleştiriye tabi tutar:

"Dinde otoritenin kaynağı vahiy yoluyla kendisini bildiren Tanrı'dır, yani tabiatüstü bir varlıktır. Komünizm'in ve Faşizm'in teolojik sistemlerle asıl farkı buradan kaynaklanmaktadır. Mamafih bu dünya dinleri de irrasyonel oldukları için, Tanrı yerine geçecek bir şeye ihtiyaç duymuşlar ve bulmuşlardır da'. 'Görülüyor ki, insanlar bir dinden ayrılıp başka bir sisteme geçmiyorlar, bir dinden başka bir dine geçiyorlar." O halde: *"...pozitivist birdin reformcusunun veya devrimcisinin durumunu nasıl değerlendirebiliriz? Müsbet ilim ve rasyonel düşünce gibi sloganlarla geleneksel dinlerin geçersizliğini iddiâ edenler acaba bütün insanların kabul edebilecekleri kadar açık-seçik ve kesin bir hakikat sistemi mi bulmuşlardır? Yeni bir inanç sistemini bize benimsetmek için dayandıkları otorite nedir?"*

Modern bilim anlayışının dini, bir bilgi sistemi gibi ele almasının teorik ve metodik yanlışlığını Güngör şöyle ifade etmektedir: *"İlim doğruluğu veya yanlışlığı araştırılabilen hipotezlerle meşgûl olur, böyle bir isbat veya red konusu olmayan inançlarla değil. İlim adamları arasında dinsiz olanların da, dindar olanların da bulunuşu gösteriyor ki, ilim insana bir inanç sistemi verecek mâhiyette değildir. Bir ilim adamının Tanrı'ya ne inanması, ne de inanmaması ilmin bir gereğidir. Filanca âlimin dindarlığı Tanrı'nın varlığını isbât etmeyeceği gibi, bir başkasının inanmaması da onun yokluğunu isbât etmez."*

Erol Güngör, sosyolog olarak, bir dinin sosyal hayattaki yeri ve önemini bilmemek yüzünden düşülen hatâlara işaret eder. Dinin toplum ve toplumsal

kurumlar karşısında klasik modernleşme kuramlarınca iddiâ edildiği gibi, zamanla ortadan kalkacak bir kurum gibi tek yönlü ve edilgen bir pozisyona sahip olmadığını, aksine dinin etkin bir değer olarak karşılıklı etkileşim içinde olduğunu ifade eder. Zira din ve değişim, din-toplum ilişkisigünümüzde dinin en çok tartışılan boyutudur ve olmaya devam etmektedir.

Bu konuda öncelikle, dinin zamanla ortadan kalkacağı tezine karşı, *"dinin geçmişi insanlık tarihi kadar eski olduğuna göre, geleceği de insanlık kadar uzun olacağı"*nı belirterek, *"insanlığın gelecekte dinî inançlarını terk etmesi için görünürde hiçbir sebebin mevcut olmadığı"*nı dile getirmektedir. Bu konudaki ana tezini ortaya koyduktan sonra, sosyal bilimcilere, özellikle sosyolog ve din sosyologlarına din-değişim ve din-toplum münâsebetleri konusunda rehber olacak bilimsel yaklaşımı ve bakış açısını belirlemeye çalışır: *"Artık sosyologu ilgilendiren mesele dinin kalıp kalmayacağı değil, dinin umûmi hayat üzerindeki tesirlerinin hangi hal ve şartlarda azalacağı veya çoğalacağıdır."*

İnsanlık tarihi boyunca din ve toplum arasında ilişkinin boyutunun değişmesi karşısında, dinin bazen hürriyet ve kardeşlik duygularını geliştiren barışçı bir atmosfer yaratmasını, bazen de bir zulüm ve dehşet vâsıtası olarak kullanılmasının dinin önem ve ehemmiyetini azaltmayacağını, ancak din anlayışında değişmelere sebep olacağını, din anlayışında yaşanabilecek farklılıklara işaret etmektedir. İnsanlığın esas itibariyle dinden beklediği esas işlevin, insanlığın anlam arayışına tatmîn edici cevaplar üretmesidir. *"İnsanlar, dünyanın değişen kıymetlerine karşı değişmeyen esaslar arıyorlar. Bir bitki gibi, doğum ile ölüm arasında sıkışıp kalmaktan kurtularak ebedî olmak istiyorlar. Tabiatın kör kuvvetlerine karşı hak ve adalet getiren bir nizam istiyorlar. Bunlar ise dinden başka yerde bulunamıyor."*Bir materyalist ve ateistin akıl erdiremediği soru şudur: *"İnsanlar niçin elle tutulup gözle görülemeyen şeylere inanıyorlar, hatta bu uğurda kan ve can veriyorlar?"*

Dinin bireysel ve sosyal bakımdan en önemli fonksiyonu ve belki devamlı varlığının en büyük sebebi, insanın kendi mâhiyeti ve mevcûdiyeti hakkında açık bir kanâate sahip olma ve ebedî saâdete kavuşma arzusudur. *"Dinde insanı ilgilendiren asıl meseleler, insan hakkında bir anlayış kazandıran, insanın tabiatla ve diğer insanlarla ilişkilerini belli bir gayelilik açısından ele alan taraflardır. İnsanın yaratılışının gayesi nedir? İnsanın yaratıcıya nisbeti nedir? İnsanın diğer yaratılmışlar arasındaki mevkii nedir? İnsanın gücünün sahası ne kadardır? Gücümüzü hangi yolda kullanmamız yaradılışın sırrına ve insan mutluluğuna uygun olur? İnsanın eylemlerinde kendi kudretinin ve dolayısıyla sorumluluğunun sınırı nedir? Dünyadaki eylemlerimiz yaradılışın bize çizdiği kadere ulaşmamız bakımından ne gibi bir değer taşır? Yaşadığımız hayatın, öncelikle bu hayat içindeki ıstırapların sebebi ve sonucu nedir? İnsan için hakiki mutluluk nedir?"*

Sosyolojik anlamda: "*İnsanları bir arada tutan şey, bazı mânevî normlara, yani ahlâk standartlarına ortak olarak inanmalarıdır. Bu mânevî inançlar olmadan cemiyet hayatı olamaz. Hâlbuki ahlâk normları elle tutulup gözle görülmeyen, sadece inanılan şeylerdir. Meselâ tabiatta eşitlik yoktur. Eşitlik insanlara ait bir idealdir. Bir sosyal ahlâk ölçüsüdür. İşte bu ahlâk ölçülerinin, kâidelerinin en büyük kaynağı dindir. Dine inananlar kendilerinin üstünde Tanrı'dan başka kuvvet görmezler, kendini tanrılaştırmaya kalkanların karşısına ilk çıkacak dindir'. Meselâ,'İslâm'ın hâkim olduğu yerlerde sınıf mücadelesi, ırk kavgası, kölelik ve Emperyalizm görülmemiştir. Camide eşit gördüğü bir insanı, sokakta hayvan sayan bir İslâm cemaati de görülmüş değildir.* "

ESERLERİ BİZLERE NE SÖYLER?

'Türk Kültürü ve Milliyetçilik' isimli eser, siyâsîlere değil, gençlere ve ilim adamlarına Türk modernleşmesinin net bir fotoğrafını vermek için kaleme alınmıştır. Bakış açıları, doğrular, yanlışlar, eksiklikler ve bunlarla baş edebilme yollarını göstermeye çalışır. Bir başka ifade ile "*Tarihte ne oldu?*" sorusunu özgün ve zengin bir birikimle çözümleyerek, yaşadığımız dünya karşısında sahip olduğumuz imkânları ve neler yapmamız gerektiğini bizlere hatırlatır. Modernleşmekte olan ülkelerin genel sorunlarını, Türkiye örneği özelinde derin analizler ve çözümlemelerle takdîm edilir. Hususi olarak din ve modernleşme sorunu, din üzerindeki tartışmalar, en geniş ve açık biçimde 'din meselesi' başlığıyla üç bölüm hâlinde sunulmaktadır.

*'Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik'*te, kültür ve medeniyet ayrımı, kültür değişmesi, bilim, tarih anlayışı, teknoloji, teknolojik gelişmenin özellikleri tanıtılmakta, bu konu başlıklarının eleştirisi yapılarak, modernleşen ülkelerin karşı karşıya kaldığı teorik-pratik açmazlar tartışılmaktadır. Ayrıca günümüz düşüncesine kaynaklık eden geniş bir ileri okuma listesi, yani kaynakça verilmektedir.

Güngör, "*Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*" kitabında, "*Millet için hayat denince tarihi, hayat tecrübesi denince de kültürü anlıyoruz.*" diyerek modern zamanlardaki tarih anlayışının yanlış ve eksikliklerine temas ederek, millî tarih anlayışının dayanacağı temelleri ve önemi üzerinde durmuştu. Bu eserinde de Tanzimat'tan bu yana tarih algı ve anlayışının, batılı tarih kurgusuna göre ele alınmasını eleştirir ve yerine millî bir tarih anlayışının dayanacağı esasları tespit etmeye çalışır. Ayrıca Türkiye'deki sosyal bilim anlayışını ve geleneğini, evrimci, pozitivist ilke ve usûller çerçevesinde okumanın sebep olduğu algı kaymasını belli şahıslar üzerinden değerlendirir. Esasen sosyal bilimlerin doğa bilimleri yönteminin dışında, anlayıcı-yorumlayıcı açıdan okuyarak, farklı yöntemlerin olduğunu bildirir. Bu mânâda Türkiye'de sosyal bilimlere hizmet et-

miş Ülgener gibi önemli kişilerin bakış açıları ve eserleri üzerinden kendisi gibi fark edilemeyen kıymetlerden bahseder. Klasik bakış açılarının yanlışlığına işaret ederek, yeni bir sosyal bilim anlayışı önerir. '*Sosyal Meseleler ve Aydınlar*'da yer alan aktüel konu başlıkları, yeni sosyal bilim anlayışı penceresinden görünen aktüel entelektüel sorunları tartışmaktadır.

Bu başlıklar altında, Tanzimat'tan bu yana tartışılagelen insan ve bilgi üretimi konusunda millî eğitim politikalarını, din ve vicdan özgürlüğünü, din eğitimi meselesini, kılık-kıyâfet tartışmalarını sağlam zeminlere oturtarak, sosyal bilimsel gelişmeler ışığında yeni yol ve usûller önerir. Güngör'ün resmî tarih ve ideolojik bakış açısının dışında, Türk tarihini en eski devirlerden günümüze kadar anlattığı eseri '*Tarihte Türkler*', sadece siyâsî tarih olarak tanıtılan Osmanlı Dönemi istisnâ edilirse, okuyucuya Türk tarihi hakkında doğru ve tutarlı bir tarih görüşü kazandıracak zenginliktedir. Tarihimizin Osmanlı halkası, ömrü vefa etmediği için eksik kalmıştır.

Avrupa ve Osmanlı gibi iki farklı medeniyetin karşılaşması ve baskın kültür karşısında çekinik kültürün yapısı, alacağı tavır ve değişim sürecini, yani eski kültürün yeni kültüre uyumunu sosyolojik ve antropolojik olarak kavratabilmek için Güngör, yeni nesillere telif eserlerine oranla tamamlayıcı dipnot açıklamaları mâhiyetinde olan tercüme eserlerini devreye sokar. Öyle ki, Güngör'ün çevirileri sıradan bir aktarma değildir. Okuyucuya tarihî bir arka plan bilgisi kazandırabilmek ve batı kültürünün değişim sürecini, yani gelenekselden moderne, hangi aşamalardan geçerek çağdaş bir kültür hâline geldiğini anlatmak ister. Böylece okuyucu hem karşı karşıya olduğu hâdiseyi, hem de değişim sürecinde karşılaşılan etki ve tepkileri kavrayarak, kendi zihniyet ve kültür değişiminin ne anlama geldiğini, sosyal bilimsel olarak anlayabilecektir.

Bu aşamada Güngör'ün, '*Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*', '*Yirminci Asrın Mânâsı*', '*İktisâdî Gelişmenin Merhaleleri*', '*Sanayileşmenin Kültür Temelleri*', '*Sanayi Toplumu*', '*Dünyayı Değiştiren Kitaplar*' ve '*Sosyal Psikoloji*'isimli çevirileri, ortalama bir aydına entelektüel bir donanım kazandıracak, millî kültür konusunda Güngör'ün yaptığı vurguları zihniyet ve kimlik değişimi bağlamında anlamlandırabilecektir.

'*İslâm'ın Bugünkü meseleleri*', '*İslâm Tasavvufunun Meseleleri*', İslâm Düşünce Tarihi, İslâm Tarihi, İslâm toplumları, Modernleşme, Bilim ve Felsefe Tarihi gibi genel konular yanında, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Ahlâk, Tarih, Kültür, Sanat ve Edebiyat gibi alanları değişim sürecinde yeniden ele alır. İslâm toplumlarının modernleşme sürecinde yaşamakta olduğu hâdiseleri Güngör, '*uyku ile uyanıklık arasında*' metaforuyla açıklar. Dinî hayatın çok yönlü veçhesi; çağdaş dinî problemler, siyâsî ve itikâdî farklılaşmalar, yeni sosyal-dinî hareketler, dinde reform, Türkçe ibadet, inkılâplar, laiklik, diyanet işleri, sezgiye dayalı bilgi, mistik ve irrasyonel din telakkîsi, geleneksel dinî kurumlar,

örf ve âdetler, din kaynaklı değerler alanı, din eğitimi ve öğretimi, kılık-kıyâfet, demokrasi ve özgürlükler gibi özel dinî-kültürel problemler, uyku ile uyanıklık arasında tecrübe edilen tarih ve kültürü temsil etmektedir. Güngör, oldukça zor ve girift meseleler karşısında soğukkanlı duruşu ve derin vukûfiyeti ile genelde İslâm dünyasının, özelde Türkiye'nin son birkaç yüzyıl içinde yaşadığı tarihî deneyimi en özgün biçimde çözümler. Bir medeniyet dini olarak İslâm'ın Müslümanların gelecek zaman tasavvuru içinde alacağı biçim ve üstleneceği rolü, âdetâ bir '*futurolog*' gibi gözler önüne serer. Vefâtının üzerinden otuz yıl geçmesine rağmen, yaşanılan olgu ve olaylar onun ortaya koyduğu düşünce dünyasındaki karşılıklarını bulmuş gözükmektedir.

Yarınlarda da sosyal ve dinî hayatı ilgilendiren, özellikle çağımızda can alıcı nitelikteki sorunların mâhiyetine dair gerekli izahat, bütün teferruâtıyla Erol Güngör külliyâtı yeniden okumak sûretiyle bulunabilecektir.

KAYNAKÇA

Akgül, Mehmet, *Türkiye'de Din ve Değişim; Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2002.

Alkan, A. Turan, "Halefi Olmayan Bir Bilim Adamı Erol Güngör", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, "Araftakiler" içinde ss. 157-164, Ankara:2000.

Ayvazoğlu, Beşir, "Yiğit İken Ölen Alim", *Defterimde Kırk Sûret* içinde, ss. 138-150, Ötüken Neşriyat, İstanbul: 1996.

Erol Güngör İçin, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara: 1998.

Erol Güngör Külliyatı; kendi telif ve tercümeleri.

Murat Yılmaz'ın editörlüğünde, *Erol Güngör*, Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara: 2006.

Özarslan, Ersin, *Düşünce Ufuklarında Erol Güngör'ün Sanat, Edebiyat, Dil ve Tercüme Hakkındaki Görüşleri*, Lotus yayınevi, Ankara:2007.

Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Konya: 1998.

Snow, C. P., *İki Kültür*, Popüler Bilim Kitapları, Tübitak Yayınları, Ankara:2002.

Sözen, Edibe, "Erol Güngör", *Modern Türkiye'de Siyâsî Düşünce: Muhâfazakarlık*, c. 5 içinde ss. 204-211, İletişim yayınları, İstanbul 2003.

NECİP FAZIL KISAKÜREK VE BÜYÜK DOĞU DÜŞÜNCESİ

İbrahim Baz*

GİRİŞ

Necip Fazıl'ın hayatı, eserleri ve görüşleri geride bıraktığımız yüzyılın büyük oranda özeti ve aynasıdır. Devrinin büyük dehası, düşünürü, sanatkârı ve aksiyon adamı olan Necip Fazıl Kısakürek, tanımlanması ve kalıplara sığdırılması çok zor bir şahsiyettir. Adım atmadık ve parmak basmadık bir nokta bırakmayan, düşünce ve aksiyonunda daima uçlarda yaşayan bu çok yönlü şahsiyetin hayatı ve düşünceleri hakkında kapsayıcı bir yazı yazmak da bu nedenle zordur. Her yazı ancak hayatının ve görüşlerinin bir kesitine işaret etmekte ve eksik noktalar içermektedir. Bu açıdan biz bu makalede öncelikle bir aydının arayışını ve bu süreçte yaşadığı entelektüel krizin boyutlarını ve ardından adanışını çağının önemli bir prototipi olması itibariyle ortaya koymaya çalışacağız.

Hayatını bu minval üzere ele aldıktan sonra, onun düşünce ve davasının merkezinde yer alan *Büyük Doğu* kavramını bir aydınlanma projesi, *İdeolocya Örgüsü*'nü bir toplum ve devlet inşası projesi olarak ele alacağız. Nihayet bütün düşüncelerinin değişim ve dönüşümüne, hayatının istikamet bulmasına neden olan tasavvuf ve bununla birlikte felsefe hakkındaki düşüncelerini hayatından örneklerle ortaya koymaya çalışacağız. Aslında onun bütün sanatının, düşüncesinin ve ideolojisinin çerçevesi Büyük Doğu kavramıdır denilebilir.

---

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Necip Fazıl'ın hayatı ile düşünceleri arasında büyük paralellikler bulunmaktadır. Yaşadığını yazmış, yazdığını yaşamaya çalışmıştır. Hayatının ilk otuz yılında kendini ve hakikat arayışını sembolize eden *Kaldırımlar* şairliğinden, tasavvufî bir derinlik ve irfan zenginliği ile mücehhez İslâmcı *Büyük Doğu* düşüncesinin fikir, dava ve aksiyon adamı hâline gelen bir dönüşüm yaşamıştır. Nihayet *Sultanu'ş-şuarâ* kabul edilerek *Üstad* unvanıyla anılagelmiştir.

Necip Fazıl'ın hayatı iki dünya savaşı ile bunların öncesinde ve sonrasında ortaya çıkan *-izm*lerin, ideolojilerin ve soğuk savaşların ortasında geçmiştir. Dolayısıyla Necip Fazıl'ın bütün düşünce ve aksiyon hayatı, bu savaşların ve ideolojilerin derin etkisiyle şekillenmiştir. Ancak o, dünya konjektüründe cerayan eden olay ve akımları takip etmekle birlikte, özellikle otuzlu yaşlarından itibaren "milli" denebilecek bir tavırla Türkiye gündemine bağlı ve ayarlı bir hayat yaşamıştır.

Necip Fazıl, devrinin birçok aydını gibi modernleşme ve muasır medeniyet açısından bireysel ve toplumsal muhasebe yaparak durum tespiti yapma konusunda kafa yormuştur. O dönemde ortaya çıkan Osmanlının redd-i mirası ile işe başlayan ve muasırlaşmanın yönünü ve şeklini yalnız Batı'da gören resmi ideolojinin yanında olmayı ve bürokratik ve totaliter toplum mühendisliğinin bir parçası hâline gelmeyi kabul etmemiştir. Hatta özellikle Kurtuluş Savaşı yıllarında İslâmî kimliği ile öne çıkan Milli Şair Mehmet Akif gibi aydınların, ortaya çıkan yeni paradigmada gönülsüz göçlerine yahut sessiz kalma tercihlerine de katılmamıştır. Bunun yerine bizzat içinden çıktığı Cumhuriyet aydınlarına karşı en sert tavrı almış ve sözlü olduğu kadar elindeki kalemini de edebiyatın her alanında en keskin şekilde kullanarak yalnız bir savaşçı gibi hareket etmeyi tercih etmiştir. Üstelik siyasal gücü elinde bulunduranların bu toplum mühendisliğine yönelik reformlara karşı duran ve alternatifler üreten bir aydın olmuştur.

Muhasebe ve inşa odaklı Büyük Doğu mefkuresine dair düşünce ve duygularını sanatçı ruhu ve kimliği ile yazının hemen bütün branşlarında yüzden fazla eser kaleme alarak irfandan beslenen İslâmî bir kimlik ortaya koymuştur.

Bu yönüyle Necip Fazıl yalnızca Müslümanlığı kimlikleştiren bir aydın değil, şahit olduğu Kominizmin ve Kapitalizmin bir ideoloji olarak yaygınlık kazanmaya başladığı süreçte Sakarya'nın sırtında taşıdığı Türk tarihi içinde zirve noktaya ulaşan İslâmiyet'i bir ideoloji ve devlet nizamı olarak sunan[1] bir ideoloktur. Bu yönüyle şairlik ve fıkra muharrirliği onun için ideolojisinin yalnız birer vasıtasıdır.

---

1. Duran, Burhaneddin, "Kısakürek'in Siyâsî Fikirleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hece* (Necip Fazıl Özel Sayısı), Ankara, sy. 97, s. 75.

HAYATI

Necip Fazıl, aslen Maraşlı olan Osmanlı Aristokratı bir ailenin çocuğudur. Onun gençlik yılları, şiire getirdiği yeni ses ve solukla yakaladığı haklı şöhretle birlikte Cumhuriyet aydınları arasında geçmiştir. İşte bu iki unsur yani yetiştiği aile ve yaşadığı çevre onun doğuştan gelen karakter ve kabiliyetinin teşekkülünde büyük etki yapmış ve özgüveni yüksek, coşkulu, polemiği güçlü keskin bir kalem ve kelâm sahibi olmasına katkı sağlamıştır. Bu yönüyle otuzlu yaşlardan itibaren başlayacak dönüşümle birlikte, devrinin kendisiyle aynı davayı paylaşan kimi aydınlarının, ağır tecrübeler nedeniyle susmayı tercih etmelerine katılmayarak onlardan ayrılmıştır.

Necip Fazıl'ın 79 yıllık hayatı hakkında yazılan eserlerde genel olarak Abdülhakîm-i Arvâsî (ö. 1943) ile tanışmasından öncesi ve sonrası şeklinde iki ana başlıkta ele alınmaktadır. Ancak o, *Cinnet Mustatili, Aynadaki Yalan ve Babıali* eserlerinde hayatından kesitler sunmuş, bir bütün hâlinde *O ve Ben* eserinde hayatını anlatmış ve bunu üç dönemde ele almıştır. Onun hayat serüvenini ortaya koymak açısından bu tasnif daha doğrudur.

1. ***Tanıyıncaya Kadar (1904-1934):*** Bu dönem kısaca Necip Fazıl'ın arayış dönemidir.
2. ***Tanıdıktan Sonra (1934-1943):*** Bu dönem Necip Fazıl'ın aradığını ansızın bulduğu ve bütün dünyasının sürekli altüst olduğu manevî çile ve tekâmül dönemidir.
3. ***O Günden Beri (1943-1983)***[2]: Necip Fazıl'ın hocasının vefatı, kendisinin yaklaşık 10 yıllık çilesini tamamlayarak tasavvuf literatürüyle halvetten celvete çıkması ve Büyük Doğu'nun ilk sayısının yayımlanması ile başlayan ve İslâm'ı bir ideoloji ve hayat nizamı olarak ortaya koymaya çalıştığı hayatının sonuna kadar sürecek olan aksiyon dönemidir.

Necip Fazıl'ın düşünce ve duygu dünyası, pratik hayatı ile çok yakın bir ilişki içerisindedir. Çünkü o, yalnız teorisyen değil aynı zamanda aksiyonerdir. Bu açıdan onun değişik alanlardaki düşüncelerini, zaman zaman hayatına da değinerek yukarda belirttiğimiz üç ana dönem içinde ortaya koymaya çalışacağız. Biz bu üç dönemi *arayış, adanış ve çile* ve son olarak *aksiyon* başlıkları altında ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. İçerisinde yetiştiği Cumhuriyet aydınları önceleri *"deha","bir mısrai bir millete şeref verecek kişi", "yarına kalacak tek şair"* diye kabul ederken, daha sonra onun ilk dönemini *Genç Şair*, ikinci dönemini *Mistik Şair*, son dönemini ise *Sabık Şair* ve *Sana-*

2. Eserde 1978 yılına kadar hayatını anlatmaktadır.

tına kıyan adam diye tanımlamışlardır.[3] Necip Fazıl için bu unvanlar ve tanımlar, *yaşanmaya değer hayat* zaviyesinden birer *teneke madalya* konumundadır.[4]

Arayış Yılları (1904-1934)

26 Mayıs 1904 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Necip Fazıl, henüz 6 yaşında iken dünya klasiklerinden eserler okumaya başladı. 1912 yılında kardeşi Selma'yı kaybetmesi hayatında derin izler bıraktı. 1916 yılında "Ne oldumsa bu mektepde oldum" dediği Bahriye Mektebi'ne girdi. Orada Ahmet Hamdi Akseki, Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Yahya Kemal ve kendisini etkileyen nadir insanlardan biri olan ve *Semerâtu'l-Fuâd* ile *Dîvân-ı Nakşî*'yi hediye ederek tasavvufla tanışmasına vesile olan İbrahim Aşkî'den ders aldı. 1921 yılında Darülfünûn'da Felsefe bölümüne kayıt yaptırdı. 1922 yılında ilk şiirlerini Yeni Mecmua'da yayınlamaya başladı. Okulu bitirme aşamasında iken Maârif Vekâleti'nin imtihanında başarılı olarak 1924 yılında Sorbon Üniversitesi'nde Felsefe okumak üzere Fransa'ya gitti. Ancak Paris'in bohem hayatı ve müptelası olduğu kumar yüzünden gündüzünü uyuyarak geçirdiği günler nedeniyle kendisini teftişe gelen Zeki Mesut Beyin kararı ile 1925 yılında tekrar Türkiye'ye döndü. Paris'ten ayrılırken ayna karşısında tırnaklarıyla yüzünü çizip "Allah'ım beni kendi kendimden kurtar" dediği ruh hâli, onun Paris'te içine düştüğü dipsiz kuyunun karanlığına işaret eder.

1925 yılında Türkiye'ye döndüğünde annesinin yanına gidecek yüzü bulamaz. Kısa süre sonra *Örümcek Ağı* isimli ilk şiir kitabını yayınlar. 1926 yılında kısa süre bir bankada çalışır. Tutsağı olduğu alışkanlıklarından kurtulmak için aynı yıl Osmanlı Bankası'nın Ceyhan şubesinde işe başlar. Orada misafir olduğu Maraşlı bir şahsın "*Cemile*" adındaki atı, istediği kadar binmek üzere kendisine emânet edilir. İş sonrası saatlerce ufuklara doğru at sürer. 1927 yılında tekrar İstanbul'a, oradan da Giresun şubesine atanır. Orada da duramaz ve tekrar İstanbul' döner. 1928'de ünlü Kaldırımlar şiirinin bulunduğu 128 sayfalık *Kaldırımlar* isimli şiir kitabını yayınlar. Kaldırımlar Şairi olarak anıldığı şöhret günlerinde, kalabalıklar arasında dahi hakikatte ruhunu tatmin edecek olanın arayışı ve bunun yalnızlığı içerisindedir. *Örümcek Ağı* ve *Kaldırımlar* şiiri otuz yaşına kadar devam eden bu arayış ve yalnızlık duygusunun ifadesidir. Onun ruhunu doyurmayan kaldırımlar ve şehirlerden 1930'lu yıllarla birlikte tabiata yani daha geniş bir ufkun arayışına yöneldiği görülür.

---

3. Kısakürek, *Babıâlî*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999, s. 23; 190-191; Kısakürek, O *ve Ben*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1994, s. 70.
4. Kısakürek, O *ve Ben*, s. 70.

Necip Fazıl'ın özellikle Fransa'da başlayan ve otuz yaşına kadar devam eden hayatı, dipsiz kuyuların derinliklerinde tam olarak bilmediği ancak ayrılığın acısı ve vuslatın hararetli hasreti ile kıvrılan ve bu karanlık dehlizlerden aydınlık ve ruh tatminliğine çıkış yolu arayan bir aydının entelektüel krizinin ilk aşaması, ilk ıstırap yıllarıdır. Ancak ayrı düştüğü şeyin belli-belirsiz Müslüman kimliği ve İslâm irfanı olduğunu bilmektedir ve yalan yanlış yerlerde o hakikate açılan bir *Büyük Kapı*'nın arayışı içerisindedir. Daha sonra Büyük Doğu mefkuresi bağlamında ele alacağı madde-mânâ, öz-kabuk, irfan ve ruh, akıl ve makine şeklindeki Doğu ve Batı'nın temsil ettiği parçalanmışlığı, Necip Fazıl bizzat kendi dünyasında kalp ve kalıp olarak yaşamıştır. Ruhu, mânâ ve hakikat özlemi ile kavrulurken, bedeni ayrı dünyalar dolaşan, içinde ve dışında attığı bütün adımları en zirve noktasına kadar bütün hücreleriyle yaşayan ve bu zıtlıklar içerisinde müslüman kimliğine sahip olmanın ıstırabıyla savrulan tatminsiz bir ruh hâli hâkimdir. Tanımını yapamadığı ve bulsa "evet budur" diyebileceği bir hakikat ve huzurun peşinde koşan huzursuz ruhu, bir sükûnet limanı bulmanın arzusuyla kıvranmaktadır. Bütün gayesi ruhu mutmain olmuş bir Necip Fazıl yaratmaktır. Şiirlerinde, yüksek bir ego ve büyük bir şöhrete sahip genç adamın savaş meydanı hâline gelmiş olan beyninin ve kalbinin yanık kokularının yansıması vardır.

1932 yılında *Ben ve Ötesi* isimli şiir kitabı, 1933 yılında ise *Birkaç Hikaye Birkaç Tahlil* isimli nesir kitabını yayınlar. Necip Fazıl'ın bu yıllarında, zaman ve mekânboyutunda sonsuzluğu arayan ve somutu ele alırken bile içindeki soyutun, iç dünyanın peşinde, aşkın olanın izindeki derin bir mistik ruh hâli görülür. Bu hâli, tam anlamıyla İslâmî değildir. 1934 yılında yazdığı bir şiirinde arayışının sonuna geldiğini ve yeni bir dünyanın kapısında durduğunu beynindeki yangının ateşi ile şöyle dile getirir:

Altımdan kaydırdı bir el minderi
Herkes yatağında ben ayaktayım
Bir gece rüyamda gördüğüm yeri
Gözlerim yumulu aramaktayım.

Adımı çağırıyor yepyeni dostlar
Bu dostlar ne güzel dilsiz ve adsız
Evimin yerinde bir başka ev var
Avlusu karanlık, suları tatsız

Her akşam aynı yer aynı saatte
Güneşten eşyama düşen bir çubuk
Bir yangın var gibi yukarı katta
Arkamdan gel diyor sessiz ve çabuk

Başım, artık onu taşımak ne zor
Başım, günden güne yabancı bana
Dalında bir yaprak gibi dönüyor
Acı rüzgarların çektiği yana...[5]

Necip Fazıl'ın bu yıllarında, dedesi tarafından aile ortamında, ardından şiire getirdiği solukla nedeniyle sanat çevrelerinde şımartılmış ve parmakla gösterilmiş olmanın neden olduğu "Ben" duygusu oldukça yüksek bir noktaya ulaşmıştır. Bu durum aynı zamanda yüksek bir özgüvenin oluşmasına da neden olmuştur. Ancak bütün bunlara rağmen Necip Fazıl'ın içinde akıp duran bir mânâ ve mavera arayışı vardır. İşte bu noktada Necip Fazıl'a ruh üfleyen Abdulhakim-i Arvâsî[6] ile tanışması, onun için Mevlânâ'nın Şems ile karşılaşması kadar derin bir etki yapmıştır.

Çünkü o da *Yunus Emre* isimli eserinde "*Mezarı olmayan köyü arıyorum*"[7] diyerek ölmeden önce ölüp, ölümsüz olmanın peşindedir. Bedeni kaldırımlar adımlarken, ruhu daima "*göklere çıkan merdiven nerde?*" diye arayış içinde olan Necip Fazıl, sonsuzluk kervanının izini yakaladığında otuz yaşındadır. Bu otuz yılın özeti kendi ifadesiyle şu şekildedir:

"*Büyük Veli'nin eşiğine yüz süreceğim ana kadar, mücerred, müphem, formülleşmemiş ve sisteme girmemiş, hayat üstü bir hayat, ideal hayat hasretinin kulaklarıma devamlı bir fısıltısını akıttı... Seslerin, renklerin şekillerin ve mesafelerin ötesindeki hakikatten çakıntılar bırakıp geçen bu fısıltıyı hiç kaybetmedim. Madde içi hayatta parende üstüne parende atarken, madde ötesi hayatın ruhumda daima ihtarcısına gözü uyku tutmaz nöbetçisine rastlıyor, ve arada bir bu nöbetçinin selamını alıp yine beni sürükleyen çarklara takılıyor, ona: Haydi beni nereye götüreceksen götür, kime teslim edeceksen et! Diyemiyordum. Otuz yaşıma kadar muhasebem budur.*"[8]

---

5. Okay, Orhan, "Eyup Sırtlarında Bir Necip Fazıl", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyubsultan Sempozyumu VI" Mart 2003, s. 199.
6. Abdülhakîm-i Arvâsî: 1865 yılında Van'ın Başkale kazasında doğdu. Van'da ve ailesinin köyü olan Arvas'da bulunan medreselerde tahsilini tamamladı. Birinci Dünya Savaşı'nda Ermeni ve Ruslara karşı müridleriyle birlikte savaşa katıldı. Tehcir yasası gereği önce kuzey ırak, ardından İstanbul'a gitti. Sason ve Zibar kazaları müftülükleri yanında, İstanbul'da Süleymaniye Medresesi Tasavvuf hocalığı ve Vefâ Lisesi Din Kültürü Öğretmenliği görevlerinde bulundu. Menemen olayında yargılandı ancak, suçsuz bulundu. Beyazıt ve Beyoğlu Ağa Camii başta olmak üzere büyük camilerde vâizlik yaptı. 1943 yılı Eylül ayında İzmir'e sürgün gönderildi. 27 Kasım 1943'de Ankara'da vefât etti ve Bağlum Köyü'nde defnedildi. Geniş bilgi için bkz: Baz, İbrahim, *Abdulhakîm-i Arvâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara,1996.
7. Kısakürek, *Yunus Emre,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2000, s. 17.
8. Kısakürek, O *ve Ben*, s. 39.

Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum
Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum[9]

Adanış ve Çile Yılları (1934-1943)

Necip Fazıl ile Arvâsî ilk olarak Beyoğlu Ağa Camii'nde karşılaşmışlar ardından Arvâsî'nin daveti üzerine Eyup semtindeki Kaşgarî Dergâhı'nda başlayan görüşmeleri yaklaşık on yıl devam etmiştir. İlk tanışmada biri 30, diğeri 69 yaşındadır. Bu tanışmanın en özet ifadesini Necip Fazıl, *"Herşeyi o türlü kaybettim ki Allah'ı kazandım."*[10] diyerek dile getirir.

Yukarıdaki şiirde hayatının anlamı olmadan zamanını tükettiğini ve göğe gözlerini dikmişken yalnız madde boyutunda ve bir uçurtma kadar dar ölçekte oraya baktığını söyler. Hâlbuki onun aradığı "gâibi kurcalamak"tı. Çocukluk yıllarından itibaren ruhunu teskin ve tatmin edecek bir arayışın içerisindeydi. Mavera perdesini kaldırmayı bir mürşidin küçük bir nazarı ile başarabilmiştir:

Bana yakan gözlerle bir kerecik baktınız
Ruhuma büyük temel çivisini çaktınız.

Allah dostunu gördüm bundan altı yıl evvel
Bir akşamdı ki zaman donacak kadar güzel[11]

Necip Fazıl'ın Arvasi ile tanışması onun hayatında inkılap etkisi yaparak fikir, sanat ve aksiyon hayatında manevi bir ruh vazifesi görmüştür. Kaşgarî Dergâhı'ndaki ilk sohbetlerinde Necip Fazıl'ın okuduğu bazı tasavvufî kitaplardan bahsetmesi üzerine Arvâsî'nin " Bu iş kitapla olmaz... Akılla da varılmaz... Hiç yemeğin lezzeti çatal bıçakla aranıp bulunabilir mi?"[12] şeklindeki cevabı onun düşünce dünyasını derinden etkilemiş ve sahilinde bulunduğu ummanın hasretini artırmıştır. Arvâsî her görüşmelerinde onun dini hayatını dizayn için namaz kılmasını, sosyal hayatını düzene koyabilmesi içinde evlenmesini ve ruh sağlığı açısından ise düzenli uyumasını ısrarla talep etmiştir. Bir nevi onun duygu, düşünce ve sosyal hayatını gergef gibi işlemeye çalışarak gerçek bir mürşid-i kâmilin fonksiyonunun ne olması gerektiğini ortaya koymuştur. Her görüşmelerinin bitiminde *"Dilediğiniz her zaman geliniz. Burada açı-*

9. Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1995, s. 35.
10. Kısakürek, O *ve Ben*, s. 104.
11. Kısakürek, *Çile*, s. 76.
12. Kısakürek, O *ve Ben*, s. 97

lırsınız."[13] diyerek onun yaşadığı sıkıntı ve buhranlardan kurtulması için manevi telkinlerde bulunmuştur. Onu eleştirenlere tahammül edememiş ve "*Ben Necibime laf söyletmem*"[14] diyerek onu savunmuştur. Bu müdahaleler o denli etkili olmuştur ki Necip Fazıl "Çöle İnen Nur" isimli eserini hocasına ithaf ederken sanki gönül iklimine göklerin esintisini sunan kişinin kimliğini ortaya koymuş, gönlü ile Mekke halkı arasında, Nebi ile onun varisi bir velinin ortak yönlerine işaret etmiştir.

Necip Fazıl, Arvâsî ile tanıştıktan sonra kendini tatmin etmeyen düşüncelerden ve duygulardan adım adım uzaklaşırken, aynı zamanda o hayatın sosyal çevresinden yavaş yavaş ayrılarak şeyhinin sosyal çevresine katılmaya başlar. Ancak ani ve köklü değişim ve dönüşümlerde, Necip Fazıl'da görüldüğü gibi, cevap arayan birçok soru zihni meşgul etmekte ve bunun doğal bir sonucu olarak huzursuzluk hâli hâkim olabilmektedir. Bu durum yeni hâlin doğum sancısı gibidir ki Necip Fazıl'ın hayatındaki en belirgin tezahürü *Bir Adam Yaratmak* eseridir. Necip Fazıl bu ani değişimin gerekliliklerini uzun yıllar kendi içinde ve zihninde olduğu kadar Anadolu sathında toplumsal bir muhasebe ve inşa gayreti olarak taşımış ve bu gerçekleştirmenin gayretinde olmuştur.

Necip Fazıl'daki değişim, bir alternatif tercihi değil, bildiği ve sözde inandığının derununa doğru bir yol alma şeklinde olmuştur. Bu açıdan Necip Fazıl'da görülen değişim esas itibariyle farkındalık ve uyanış şeklindedir denilebilir.

Bu değişim sürecinde tercih edilen yeni durumun onun dünyasındaki doğru idealizesi önceki hayatına dair tasavvuf literatüründe Nefs-i Emmârden Nefs-i Levvâmeye geçişte yaşanan pişmanlık ve kendini kınamaları da beraberinde getirmiştir: "*... Bohem hayatı, şüpheci felsefesi, sara nöbetleri içinde sanatı, çözmeye çalıştıkça dolaşan ve büsbütün meseleleriyle Paris... Kabus şehrindeki hayatımı anlatmaya hicâbım ve İslâmî edebim mânidir.*"[15] Necip Fazıl'ın bu pişmanlık duygusu yahut tevbesi bir ömür boyu sürecektir. 1958 yılında *Aynalar Yolumu Kesti* şiirinde şöyle der:

Günah, günah hasat yerinde demet
Merhamet, suçumdan aşkın merhamet
Olur mu, dünyaya indirsem kepenk
Gözyaşı döksem Nuh Tufânına denk[16]

---

13. Kısakürek, *Bâbıâli*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999, s. 183.
14. Kısakürek, *O ve Ben*, s. 217.
15. Kısakürek, *O ve Ben*, s. 66.
16. Kısakürek, *Çile*, s. 271.

Necip Fazıl bu yeni hayatın henüz ilk yıllarda yaklaşık bir yıl süren bir buhran yaşar. Geceleri uykusuz ve nedamet gözyaşları ile geçer. Ancak her geçen günün kendisinde bir değişim olduğunun farkındadır. Hâlini şöyle anlatır: "Tek tek sökülen uzuvları yeni baştan ve yenileriyle değiştirilerek yerine oturtulmuş gibidir. Gökten yere düşen ışık huzmesine benzer bir soluk altında, solgun yapraklarına kan gelmeye başlayan çiçek..."[17] Necip Fazıl bu buhranı Çile şiirinde detaylı şekilde anlatır:

Aylarca gezindim yıkık ve şaşkın
Benliğim bir kazan ve aklım bir kepçe
Deliler köyünden bir menzil aşkın
Her fikir içimde bir çift kelepçe[18]

Ensemin kökünde bir demir balyoz
Kapandım yatağa son çare diye
Bir kanlı şafakta bana çil horoz
Yepyeni bir dünya etti hediye

Necip Fazıl'ın yeni hayatı terkler ile başlamıştır. Onun ilk terki bohem hayatın uçlarında yaşadığı alışkanlıklarıdır. Bu konuda geride bıraktıklarının yanlışlığını kabul ederek Allah'tan af, kullardan ise onların araştırılmamasını istemiştir. Daha önemlisi ve zor olanı ise henüz gençlik döneminin tek parti ve çevresince takdir edilmiş ve onaylanmış her türlü şöhreti, unvanı ve maddi konforu terk etmiştir. Kendisine verilen bütün unvanları "teneke madalyon" olarak görmüş ve o unvanlarla anılmamayı tercih etmiştir. Necip Fazıl'ın yaşı ve dönemin siyâsî atmosferi düşünüldüğünde, bunu ancak büyük davaların sahibi büyük kafaların yapabileceği bir terk olduğu görülecektir. Zira o, bu dönüm sürecinde iç dünyasında yaşadığı hakikat arayışıyla katettiği her merhalede üzerindeki tarihî ve toplumsal sorumluluğu bir kat daha fazla hissetmeye başlamıştır. Nihayet 1943 yılında kırk yaşına erdiğinde adeta tek kişilik bir ordu gibi mücadelenin bütün cephelerinde boy gösteren bir savaşçı hâline gelmiştir.

1934 yılında Abdülhakîm-i Arvâsî ile tanışmasından 1943 yılında hocasının vefatına ve Büyük Doğu dergisinin ilk sayısının yayımlanmasına kadar geçen on yıllık süreç, aradığını bulduğu ve bildiği hayat istikametinde zihinsel ve rûhî bütün çileleri zaman zaman cinnetin sınırlarına varan en uç noktalarda çektiği içsel dönüşümünün gerçekleştiği bir dönemdir. Necip Fazıl bu dönemde hoca-

17. Kısakürek, *Bâbıâli*, s. 189.
18. Kısakürek, *Çile*, s. 17

sının elinde küçük dokunuşlarla büyük dönüşümler yaşayarak din, siyaset, sanat, düşünce, kültür ve bir bütün hâlinde medeniyet tasavvurunu oluşturmuş ve kırkının çıktığı 1943 yılında "*dünyadaki güneşim*" dediği hocasını kaybederken(27 Kasım), ışığın Doğu'dan yükseldiğini ve yükseleceğine işaret eden Büyük Doğu dergisinin ilk sayısını (17 Eylül) çıkarmıştır. Bu dergi, Necip Fazıl'ın on yıllık "çile"sinin tamamlanıp tasavvuf literatürüyle halvetten celvete, fert planından cemiyet boyutuna geçtiğinin bir göstergesi sayılabilir. Bundan sonraki yazdığı şiirlerinde, eserlerinde ve dergilerdeki köşe yazılarında, onun sorumluluklarının bütünüyle farkında olduğunu, hayatının ve sanatının gayesinin "Allah'ı aramak" olarak berraklaştığını görmekteyiz. O, hocasının refakatinde "çile"sini çektikten sonra fildişi kuleden inerek halkın içinde büyümenin gayretinde olmuştur.

Necip Fazıl "kalemime fetih ve keşif onunla geldi" dediği hocasıyla tanışmasından sonra yaşadığı buhranın sona erdiği günlerde 7 günde Tohum (1935) isimli Maraş'ın kurtuluşuna dair bir eser kaleme alır. Sanki Tohum bir yılda büyür ve 17 sayı çıkan Ağaç dergisi (1936) olur.[19] Ağaç dergisi ile başlayan ve bir yıl sonra *Bir Adam Yaratmak* (1937) ile devam eden bu yıllar, Necip Fazıl'ın hayatında İslâmî düşüncenin belirgin ve daha net hale geldiği ve *Mistik Şair*'e evrilme yıllarıdır. Ancak bu İslâmî duruş ve deyişler bireysel boyutta kalmıştır. İşte bu yönüyledir ki sosyal ve politik boyuta geçmediği için devrin yöneticilerinden eleştiri almak yerine, aydınlarca anlaşılması güç bir hal olarak görülür. Bir başka deyişle 1936-1943 yılları arası onun İslâmî düşünce ve hissiyat ile dolduğu ve bunun ruh burkuntularını, hazmetme sıkıntılarını ve hazzını yaşadığı bir süreçtir. *Bir Adam Yaratmak* eseri *ve Çile* şiiri ile yazımına başladığı *Çöle İnen Nur* bu sürecin en belirgin ifadeleridir.

1938 yılında Milli Marş olarak kaleme aldığı Büyük Doğu Marşı, o dönemin siyasal iktidarına sunulmak üzere yazılmış olmakla birlikte 1943 yılında çıkacak olan yalnız bir derginin değil onun bütün düşüncelerinin esasını oluşturan İslâmcı bir ideolojinin sembolleşen ismi olmuştur. 1939 yılında ünlü Çile şiirini yazar. Önce *Senfoni* ismini taşıyan bu şiir, Necip Fazıl'ın *Yirminci Asır Nöbetçisi* dediği Arvâsî ile tanıştıktan sonraki duygu ve düşünce dünyasındaki önce dağılmayı sonra istikamet bulan durulmayı dile getirir. 1941 yılında Babanzâdelerden Neslihan Hanımla evlenir ve Mehmet, Ömer, Ayşe, Osman ve Zeynep dünyaya gelir. 1942 yılında bazı CHP'liler tarafından iki defa milletvekili adayı gösterilmiş, ancak her seferinde İsmet İnönü'nün vetosuna maruz kalmıştır.[20]

---

19. 14 Mart-29 Ağustos 1936 tarihleri arasında haftalık olarak yayınlanır.
20. Boz, Duran, *Büyük Doğu'nun Ruhu Necip Fazıl Kısakürek*, Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya 2013, s. 79.

27 Kasım 1943 tarihinde Abdulhakîm-i Arvâsî Ankara'da vefat ettiğinde yanında bulunamayan Necip Fazıl, acısını ve hocasının hayatındaki konumunu şu ifadelerle ortaya koyar: *"Yeryüzündeki güneşin batarken sen neredesin?"*[21]

Aksiyon Yılları (1943-1983)

Necip Fazıl için 1943 yılı bir dönüm noktasıdır. Bir büyük doğum ve bir büyük ölümü yaşamıştır. İlk hapse girişi de bu yılda Sultanahmet cezaevinde olmuştur. Fikrinin ve aksiyonun kavramlaştığı Büyük Doğu dergisinin 17 Eylül'de ilk sayısını eline aldığında direk hocasının yanına gider ancak ona gösteremez. Polis takibatı nedeniyle evinden uzaklaştırılmıştır. Önce İzmir'e oradan Ankara'ya gitmiş ve 27 Kasım tarihinde vefat etmiştir. 1934 yılında hocası ile tanışmanın derin tesiri ile bir yıla yakın süreyle yaşadığı buhranın bir benzerini hocasının vefatından birkaç ay sonra 1944 yılının ilkbaharında yaşar. O dönemdeki hâlini şöyle dile getirir: "İmana musallat olan vehimler o hale haldi ki 1944 ilkbaharında, bir gece, sabaha karşı ortalık henüz ağarırken namaza kalkıp, bütün kalıbımı eritecek kadar sıcak gözyaşları içinde ellerimi kaldırdım: "Ya Rabbi! Eğer bu hal bende imanıma kastetmeye kadar gidecekse şimdi şu an ruhumu kabzetmeni, canımı almanı niyaz ediyorum!"[22]

Büyük Doğu'nun ilk üç sayısında Nefs Muhasebesi başlığı altında bir anket yayınlanır. Necip Fazıl bu anketle toplumsal nefs muhasebesi yapar. 63 aydının katıldığı ankette batılılaşmanın Türk insanı için deva olamayacağı gibi bir sonuç ortaya çıkar. 1944 yılında 30. sayıda "Allah'a itaat etmeyene itaat edilmez" ifadesini kullandığı için dergi Bakanlar Kurulu kararıyla kapatılır. Bir süre sonra tekrar yayın hayatına başlayan Büyük Doğu 2 Kasım 1945'ten 5 Haziran 1978 tarihine kadar günlük, haftalık ve aylık olmak üzere 16 devre ve toplam 555 sayı yayınlanır. 1945 yılında Necip Fazıl yine Nefs Muahsebesi başlığı ile 75 aydının katılımıyla savaş sonrası ahlâkî durum ve modernleşme üzerine toplumsal bir fotoğraf ortaya koyar. 1947 yılında Borazan isimli 3 sayı çıkan mizah dergisini yayınlar. 1949 yılında Büyük Doğu mefkuresinin Anadolu sathında gayesini ortaya koyup perçinleştiren *Sakarya Türküsü* yayınlanır. "Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya / Yüzüstü çok süründün ayağa kalk Sakarya" derken Anadolu'yu diriltmeyi arzular ve gayeyi yalnız Allah olarak ortaya koyar. 1950 yılında Büyük Doğu Cemiyeti'ni kurar. İlk şubesi Kayseri'de açılır. Ardından Tavşanlı, Kütahya, Afyon, Soma Malatya, Diyarbakır şubeleri açılır. Bu tarihte Necip Fazıl Anadolu sahasına açılır ve ilk olarak Samsun, Ma-

21. Kısakürek, O *ve Ben*, s. 222.
22. Kısakürek, O *ve Ben*, s. 234; Kısakürek, *Bâbıâli*, s. 268-269.

latya, Kayseri, Tavşanlı'ya gider. 1951 yılında Büyük Doğu Cemiyeti'ni tasfiye eder. 22 Kasım'da Ahmet Emin Yalman'ın Malatya'da öldürülmesinde azmettiricisi suçlamasıyla hapse girer. 2 Aralık'ta çıktığında Cumhuriyet Gazetesi onu *Süper Mürşid* diye tanımlar. Bu dönemde siyasi olarak Adnan Menderesi destekler. 1960 ihtilali sonrası o günlerde çıkmayan Büyük Doğu'nun kapatılmasına karar verilir. Kendisi de 1,5 yıl Toptaşı Hapishane'sinde hapse mahkum edilir. Bu durum Necip Fazıl'ın siyasi idare karşısındaki duruşunu ortaya koyması açısından anlamlıdır. Necip Fazıl hapisten çıktıktan sonra 1963 yılından itibaren Salihli, İzmir, Erzurum, Van, İzmit, Bursa; 1964 yılında Konya, Adana, Maraş ve Tarsus; 1965 yılında Adıyaman, Maraş, Gaziantep, Nizip, Kilis, Kayseri, Kırıkkale, Ankara, Akhisar ve Burdur'da; 1969 yılında ise Erzincan, Antalya ve Alanya'da konferanslar verir. 1965 yılında "b.d. Fikir Kulübü"nü kurar ancak cemiyet gibi bu kulüp de sürekli takibatta olduğundan 1968 yılında faaliyetlerini sonlandırır.

1973 yılında Büyük Doğu Yayınlarını kurar ve *Esselam* isimli eseri ile yayın hayatına başlar. Bu yıl Hacc'a gider. 1975 yılında daha önce 1943 ve 1945 yılında yaptığı Nefs Muhasebesi anketini *Rapor 1* eserinde yayınlar.

Necip Fazıl'ın hocasına bağlılığı hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Bunun bir ifadesi olarak 1975 yılında hocası Abdulhakîm-i Arvâsî'nin ailesinin köyü olan ve şeyhi Seyyid Fehim'in mezarının bulunduğu Van'a bağlı Bahçesaray ilçesinin Arvas (Doğanyayla), 1976 yılında Seyyid Fehim'in şeyhi olan Seyyid Taha'nın kabrinin bulunduğu Hakkari'nin Şemdinli ilçesine bağlı Nehri (Bağlar) kasabasına ziyarete gider. Bu ziyareti şöyle özetler:

Şemdinli dağlarının içtim nur çeşmesinden
Kurtuldum akreplerin ruhumu deşmesinden[23]

Nihayet vefatından bir yıl önce 1982'de yazdığı "Hâlim" isimli bir şiirde vasiyetinde de ifade ettiği gibi[24] Bağlum Köyü'nde Arvâsî'nin yanına defnedilmeyi ister:

Hayat bir zâr içinde hayatı örten bir zar
Bana da hayat yeri Bağlum Köyü'nde mezar[25]

---

23. Kısakürek, *Çile*, 391.
24. "Nasıl, nerede ve ne şekilde öleceğimi Allah bilir. Fakat imkân âleminde en küçük pay bulundukça, biricik dileğim Ankara'da, Bağlum Nahiyesindeki yalçın mezarlıkta, şeyhimin civarına defnedilmektir. Elden gelen yapılsın..." Kısakürek, *Esselâm*, İstanbul 1997, s. 140.
25. Kısakürek, *Çile*, s. 309.

Necip Fazıl, 1969 yılında seçilmesi için Konya'ya giderek konuşma yaptığı Necmettin Erbakan'ın, 1973 seçimleri sonrası CHP ile koalisyon yapmasına kızar ve yollarını ayırır. 1977 seçimlerinde Milliyetçi Hareket Partisi'ni destekler. İhtilal sonrası da Turgut Özal'ın parti kurma sürecinde fikrî destek verir.

Necip Fazıl 1980 yılında Kültür Bakanlığı tarafından "*Büyük Kültür Armağanı*"na layık görülür. Aynı yıl 26 Mayıs'ta Türk Edebiyatı Vakfı tarafından "Sultanu'ş-Şuara" seçilir. 1982 yılında "*Yılın Fikir ve Sanat Adamı*", ve *Türkiye Yazarlar Birliği Üstün Hizmet Ödülü*'ne layık görülür.

25 Mayıs 1983 tarihinde İstanbul'da vefat eder. Hocasının yanında Bağlum'a defnedilmeyi vasiyet etmesine rağmen 26 Mayıs'da Eyüp Mezarlığında şeyhinin tekkesine çıkan yolun sol tarafına defnedilir.

Necip Fazıl hayatını özetlerken, ömrünü hocası ile anlamlı olarak kabul etmiş ve bunu şu şekilde dile getirmiştir: "*Seni tanıyıncaya kadar ki hayatım sana yaklaşmanın, uzaklıkta yaklaşmanın saâdeti, seni tanıdıktan sonra da senden uzaklaşmanın, yakınlıkta uzaklaşmanın felâketi içinde, bütün teferruatu sensin... Hayatım sensin..*"[26]

Necip Fazıl 1943 sonrasında artık istikametini netleştirmiş ve tarafını kesin ifadelerle ortaya koymuştur. Buna göre o, milliyetçi, Anadolucu, ruhçu, maverâcı, şahsiyetçi, keyfiyetçi, antiliberal, antikominist ve antifaşisttir. Duruşu bu denli net hale gelen Necip Fazıl, arayış yıllarında ve ardından hocasını tanıması ile onun vefatı arasında bireysel olarak yaşadığı bir nevi çile ve muhasebeyi fildişi kulesinden inerek toplumsal boyuta taşır. İslâm dünyasının geri kalmanın acısını ve sancısını bireysel boyutta olduğu kadar doğu kavramı ile kastettiği Anadolu coğrafyasının bütün sathında hissetmiştir. Bu coğrafyanın inançlı ama özgüvenini kaybetmiş insanının küllerini üzerinden atması ve bizzat kendi derinliğine doğru bir mânâ arayışına yürüyerek oradan aldığı değerler manzumesi ile yaşadığı devirde fikren aydınlanmasını kendisi için davaların davası olarak görmüştür. Öze dönüş ve o özle diriliş diyebileceğimiz bu hedefin gerçekleşmesi için fikrî ve fiili her ne yapmak gerekiyorsa hayatının sonuna kadar akıl dişini ağrıtırcasına zihnini zorlamış ve bunun çilesini çekmiş, fikrini ve duygusunu Anadolu coğrafyasını bir gergef gibi dokurcasına illerde, ilçelerde ve beldelerde verdiği konferanslarla aktarmaya ve aşılamaya çalışmıştır. Bunun neticesini henüz hayatta iken almaya başlamış ve başta gençler olmak üzere her yaş grubundan sıkı takipçileri, sevenleri ve yol arkadaşları olmuştur.

Böylece Necip Fazıl İslâmcı yeni bir kimlik ve sosyal çevre edinmiştir. Bunu yalnız bireysel hayatında değil, sanatının bütün dallarında ve devrin siyasî

---

26. Kısakürek, *O ve Ben*, 262-263.

hareketlerinden yarına dair hayallerini inşa etmeye çalıştığı İdeolocya Örgüsü'ne kadar bu kimlik ve sosyal çevrenin içerisinde kalmıştır.

Şahsiyeti ve Düşüncesi

Cumhuriyetin ilk yıllarında kurucu irâde tarafından ortaya konan siyâsî tercihler ve inşa edilmeye çalışılan devlet ve toplum modeli, daha ziyâde düşünen aydınların nerede duracakları, kiminle veya kime karşı olacakları konusunda zihnî savrulmalara ve siyasî belirsizliklere neden olmuştur. Sultan II. Abdulhamid'e karşı duran ve devrini istibdat olarak tanımlayan M. Akif Ersoy, Bediuzzaman Said Nursî, Elmalılı Hamdi Yazır, Said Halim Paşa, Mustafa Sabri Efendi gibi âlim ve aydınlar kuruluşuna fikrî ve fiilî destek verdikleri Cumhuriyetin henüz ilk yıllarından itibaren aradıklarını bulamamışlardır. Hatta İstiklal Marşı yazarı M. Akif Ersoy, Mısır'a gitmek ve vefatına yakın zamana kadar orada yaşamak durumunda kalmıştır. İşte tam da bu tarihlerde gençlik yıllarını yaşayan Necip Fazıl, bizzat şâhidi olduğu toplumun sorunlarını bireysel boyutta en derin şekilde yaşayarak ilk yıllarda yalan yanlış yerlerde bulmaya çalıştığı çareyi ve istikameti 1934 yılında tanıştığı Abdulhakîm-i Arvâsî'nin küçük bir dokunuşuyla bulmuş ve vefatına kadar aynı istikamette durmuştur. Bu istikamet arka planında tasavvufî düşüncenin bulunduğu derin bir tefekkür, bitmeyen bir dava, yılmayan ve yorulmayan bir aksiyonla İslâm'ı bireysel ve toplumsal boyutta yaşamaktır. Necip Fazıl bu hususta yaşadığı devrin bireylerinin, toplumunun ve hatta İslâm dünyasının fikrî, dinî, tarihî, siyâsî ve kültürel acılarını bizzat hisseden ve yaralarını bir başına sarmaya çalışan bir dert ve dava adamı olmuştur. Onun bu derdi ve peşinden koştuğu davası gündüzleri olduğu kadar geceleri de uykularını kaçıran bir acıya dönüşmüş ve hayatının her anını aksiyoner bir şahsiyet olarak devam ettirmesine neden olmuştur. Bu nedenledir ki etrafında basit ve sığ görüşlü, dertsiz ve davasız insanların bulunmasına tahammül edememiştir. Hatta zaman zaman bizzat kendine en ağır eleştirileri yapmaktan ve ağır hakaret etmekten geri durmamıştır. Kanaatimizce o, yaşadığı yüzyılda zekâsı ve kalbi durmaksızın zirvelerde çalışan ve onları daima birbirine yakın tutarak aklıyla kalbini, kalbiyle aklını sorgulayan nadir aydınlardan biridir. Necip Fazıl duygu, düşünce ve aksiyon olarak çocukluktan itibaren hep zirvelerde ve uçlarda yaşamıştır. Hocası tarafından "Keşke bu kadar zeki olmasaydın" denilen ve kalıplara sığmayan keskin bir zekası, dindirilmesi ve sükun limanına götürülmesi gereken çalkantılı bir gönlü, "kaldırımlar"ı konuşturan istikamet verilmesi gereken bir dilin, hocasına "keşke daha önce elime geçseydin" dedirten terbiye edilmesi gereken zor bir şahsiyetin sahibidir.

Necip Fazıl Kısakürek, hayatı boyunca arayan bir şahsiyet olmuştur. Birçok yönüyle onun hayatı, tanığı olduğu Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne evrilmede devletin ve islâmî kimliği önceleyen Anadolu insanının ruh, fikir, dava ve aksiyon açısından istikamet arayışını yansıtmaktadır.

Necip Fazıl'ın hayatı henüz çocukluktan itibaren insanı ve kâinatı görünen yönleriyle beraber görünmeyen yönleriyle de teemmül derecesinde anlama ve kavrama arayışında olmuştur. Gaybı kurcalama ve beş hassenin ilerisini araştırıcı ruh hayat üstü bir hayat olan ideal hayatı yahut "yaşanmaya değer hayat" hasretinin peşinden yürümüştür. Bu arayış serüveninde onun iç dünyasında görülen metafizik ürperti, metafizik kaygı, metafizik kıvranış, nihayet somutlaştırdığı ifade ile metafizik ter onun arayış ve hasretinin bir dürtüsü hatta neticesi olmuştur. Necip Fazıl bohem hayatı uçlarda yaşadığı gibi hakikat arayışında iç dünyasındaki kıvranışlarında da daima uçlarda yaşamış ve iğneli fıçıda hayalinin kanatlarını kanatan bir çilekeş olmuştur. Hayatı boyunca akıl dişinin ağrısı dinmemiştir.

Necip Fazıl'ın düşüncesinin somutlaştığı en temelde iki kavram vardır. Bunların ilki mânâ yahut ruh, diğeri ise maddedir. Kendi anlam arayışının bir serüveni de olan bu iki kavram daha sonra zaman ve mekansal bir boyut kazanarak bir tarih ve hâl muhasebesi şeklinde; mânânın sembolü Doğu, maddenin sembolü Batı olmak üzere onun düşünce ve tezlerinin merkezinde yer almıştır.

Necip Fazıl, "insan başını fare başından ayıran tek hasse" olarak gördüğü fikri, bir dahi olarak hep uçlarda ortaya koymuştur. Düşmanlarına karşı öfkesi olmayan bir fikri, silahı olmayan askere benzetmiştir.[27]

Necip Fazıl muhatap olarak inanmış insanı alır. Bütün düşünce, tez ve önerilerini ona sunar. Onu için akıl da dinin buyruğu altına girdikten sonra istifadesine başvurulan bir araçtır.

Necip Fazıl toplum muhasebesi noktasında, uzun yüzyıllardır mütefekkir yetiştirilememesi ve bunun bir neticesi olarak ortaya çıkan batı taklitçiliği ve ahlâkî dejenerasyonun düzelebilmesi için öze yani vahiyden beslenen ruh köküne dönmeyi, kabuk ezbercisi ve taklitçi mütefekkirlerden kurtulup her şeyin İslâm'da olduğu düşüncesini mahyalaştıracak mütefekkirler yetiştirmeyi, fert ve cemiyet planında nefsin ayartmalarından kurtularak ahlâk ve huzur içerisinde fert ve toplum bütünleşmesini sağlamayı savunur. Ona göre bütün bunları tarihimizde gerçekleştirmiş ancak bugüne taşınamamış sayısız örnekler vardır: Cemiyetin dini mizacı Süleyman Çelebi, derinlik ve olgunluğu Mevlânâ, mâverâ humması Yunus Emre, kahramanlığı Battal Gazi, tepki ve isyanı Köroğlu, nükte ve hicvi Nasrettin Hoca, halk duygusu Karacaoğlan, hassasiyet cevheri Fuzûlî,

27. Kısakürek, *İman ve Aksiyon*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2008, s. 8.

eda ve estetiği Bâkî, mantık ve aklı Nabi, belâğat hırçınlığını Nefi, şive ve zerafeti Nedim, irfan inceliği Şeyh Galip, usûl ve sistemi Katip Çelebi, dekor zevki Yesârî, plastik fikri Sinan, fonetiği ise Dede Efendi ile ortaya konulmuştur.[28]

Necip Fazıl köşesinde otururak başkalarına ne yapmalarını söyleyen bir düşünür değil, ne yapılması gerektiğini öncelikle kendi iç dünyasında yaşayan ardından da büyük bir coşku ile fiiliyata dökerek gösteren aksiyoner bir düşünür olmuştur. Onun zihin dünyasında inkılap düşüncesi vefatına kadar hiçbir zaman eksik olmamış hatta bazı zamanlar ütopya ile karışık ideal bir boyuta ulaşmıştır. Bu durum, onun hayalperest olması anlamına gelmekten ziyâde, Birinci Dünya Savaşı'nda devlet olarak mağlup olmuş bir millete, en yakın mazisinde var olan Osmanlı tecrübesinden ilhamla kendi dinamikleri ve değerleriyle "yaşanmaya değer bir hayat"ın var olduğuna ve yeniden inşasının mümkün olduğuna dair inanç ve güven aşısı yapmaktır denilebilir.

Onun fikirleri ve tavırları genel kabullerin dışındadır. "Mistik ve sanatkar şahsiyetlerde sık rastlanabilecek inziva ve mahviyet sahibi değil, atak hatta yerine göre agresif ve daima geniş bir kitlenin lideri olma özelliği[29]" ile dikkat çeker. Onun çok yönlü bir düşünce, analiz ve tahlil gücü kadar ideali ve mükemmeli yapma ve yakalama konusunda aceleci ve ihtiraslı bir kişiliği vardır.

Necip Fazıl modern Batı'yı üniversitesinde okuyarak ve toplumunda yaşarak tanımıştır. Necip Fazıl'ın dış dünyasında her ne kadar hızlı hatta zaman zaman bohem bir yaşam biçimine ulaşan süreçler olsa da iç dünyasında her zaman mistik bir boyut vardır. Belki de bu nedenledir ki hem Türkiye'de hem de Fransa'da itaattan ziyâde isyankâr ruhu temsil eden tahsilini gördüğü felsefeden çok kesin bir dönüşle teslimiyeti esas alan tasavvufî düşünceyi bütün düşüncesinin ruhu ve merkezi hâline getirmiştir.

Necip Fazıl hakikat olduğuna inandığının mutaassıp ve asabi bir savunusucudur. Daha ziyâde dinî referanslarla hakikati tanımlar ve gerek sözlerinde gerekse yazılarında inandığı hakikatin karşında olanlara tahammül edemez ve öfkeli bir dil kullanır. Devrinin aydınlarından bütünüyle takdir ettiği kimse yoktur. Bu tavır esasında bir sanatçı ruhudur. Zira sanatçı ruhu, gölgesi olmayacağı için gölgede kalmayı sevmez. Sözlerinin ve yazılarının sükun bulduğu an, mürşidi Abdulhakîm Arvâsî'den bahsettiği anlardır[30]. Necip Fazıl'ın asabiyeti, taassubu ve çok tartışılan yüksek derecede "ben" merkezli oluşu hususunda, net ifadelerle bir tanımlama ve ayrım yapmak son derece zordur. Fran-

28. Kabaklı, *Ahmet, Sultanu'ş-Şuara (Necip Fazıl ile Sohbetler)*, İstanbul 1995, s. 182-183.
29. Okay, M.Orhan, "İnsan, Sanatçı/Şair ve Düşünür Olarak Bir Necip Fazıl Kısakürek Portresi", *Hece*, Ocak 2005, sy. 97, s. 8.
30. Okay, M.Orhan, "İnsan, Sanatçı/Şair ve Düşünür Olarak Bir Necip Fazıl Kısakürek Portresi", *Hece*, Ocak 2005, sy. 97, s. 10.

sa'da yayımlanan bir ansiklopedide iki Türk'ün isminin geçtiği nakledildiğinde "İkincisi kim?" diye sorduğu andaki psikolojisi ile "Allah için kızmak ne büyük şey. İçinde bulunduğumuz devrin Allah düşmanlarına karşı nefret, gayz ve hiddet yüz bin namazdan üstündür" dediği andaki haleti birlikte analiz edilmelidir. Her iki tavırda da bir dehânın iç dünyasının yansımaları görülmektedir.

Necip Fazıl'da, Büyük Doğu ile birlikte "ben"den "biz"e varmasından sonra, birçok deha, aydın ve sanatçıda özellikle ileri yaşlarda görülen anlaşılamama feryadı ve toplumdan uzaklaşma (inziva) hâli görülmemiştir. O, sahip olduğu mükemmeliyetçi yapı ve sanatçı ruh ile masum Anadolu çocuğunu silkindirerek mazisinde unuttuklarını hatırlatıp "yaşanmaya değer hayat" kıvamına ulaştırmak için gece gündüz Anadolu'yu ilçelerine kadar dolaşmıştır.

Necip Fazıl, bireysel ve toplumsal satıhta Müslümanların ve İslâm dünyasının sorunlarını en derin şekilde hissetmiş ve bu sorunların dile getirilmesinde Mehmet Akif ve Muhammed İkbal gibi öncü ve sözcü bir şahsiyet olmuştur. Çıkardığı dergiler ve yazdığı kitaplar incelendiğinde bazı tasavvufî eserler hariç, tarihî eserlerden şiir, roman ve piyeslere ve günlük köşe yazılarına kadar bütünüyle devrinin insanlarının yürek acılarını, sindirilmişliklerini, "çile"lerini en korkusuz şekilde dile getirdiğini görmekteyiz. Necip Fazıl'ın bu tavrı, aslında İslâm dünyasının son kalesi hâline gelmiş olan Anadolu coğrafyasının sessizliğinin ve suskunluğunun, etrafına bakmadan "ben varım" diyerek haykırışından başka bir şey değildir. Kısaca o, bireysel hayatında yaşadığı değişim, dönüşüm ve inşa sürecini, toplumun bütününe yayma gayretidir.

"İnanmıyorum bana öğretilen tarihe" diyerek yeni bir tarih okumasına girmiş ve İslâm coğrafyasının tevhidine işaret edercesine Nil ile Tuna'nın Sakarya'ya kardeş olduğunu ifade etmiştir. *Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar*, *Sahte Kahramanlar, Ulu Hakan Abdulhamid Han ve Sultan Vahiduddin* gibi eserleriyle Necip Fazıl, yalnız devrinin dertlisi ve şâhidi değil aynı zamanda davasının sahibi insanların yaşadıkları zorlukları ve zulümleri dile getirerek kendi zaviyesinden bir tarih yazımı denemiştir. Bunu yaparken de eleştirmiş olduğu tarihçiler gibi olayları yalnızca teknik açıdan ve vakıalar şeklinde ele almamış *muhakeme* ve *muhasebe* boyutuyla değerlendirmiştir. Bu açıdan onun tarihi eserleri, yalnızca ne tarih ne de edebiyat kitabıdır[31].

Necip Fazıl bir kavga adamıdır. Onun kavgası çoğu zaman nefs muhasebesi şeklinde kendisiyle olmuştur. Ancak tek parti ideolojisiyle, tarihle ve batıyla hesaplaşma onun Büyük Doğu tasavvurunun ana parametreleridir. İnşa ederken, düzelterek ve sınırları tam ve doğru şekilde çizerek yol almak ister. Hesaplaşmalarında hatta kendisiyle bile "fikir öfkesi" ile hesaplaşır.

---

31. Korkut, Hasan, "*Necip Fazıl'da Tarih Yaklaşımı ve Ulu Hakan Abdulhamid Han*" *Hece*, Ocak 2005, sy. 97, s. 171.

Necip Fazıl'ın değişim ve dönüşümü çok kesin ve net bir tavır şeklinde gerçekleşmiştir. Dönüşüm öncesi yaptığı ve yazdığı birçok şeyi bana ait değildir diyerek elbise gibi çıkardığını dile getirir. Bu hususa saygı göstermek gerekir ancak, bir büyük sanatkârın değişim sonrası olduğu kadar değişim öncesi de bir kıymet taşır. Necip Fazıl'ın, Kaldırımlar şairi iken yaşadığı yalnızlık ve hakikat arayışı onun iç dünyası kadar tanığı olduğu çağın dış dünyası ve entelektüel hayatı hakkında da ipuçları vermektedir.

Necip Fazıl'ın hayatı ve düşüncesiyle ilgili özet olarak şunları söyleyebiliriz.

1. Necip Fazıl'ın, devrinin İslâmcılarından ayrıldığı en temel özelliklerin başında, onun bir Cumhuriyet aydını olması gelir.[32] Bu durum onun ilerde resmi ideolojiye muhalefet cenahına geçtiğinde sözünü bilerek söylemesine imkân sunmuştur. Necip Fazıl bu çevresi ile birlikteliğini Ağaç dergisinde sürdürdüğü gibi Büyük Doğu'nun ilk dönemlerinde de devam ettirmiştir. Onun İslâm'ı, ideoloji hâline getirip, referanslarını bütünüyle dinden ve hatta tasavvufî perspektiften almayı sabite hâline getirme oranına göre, yanında bulunan Cumhuriyet aydınları azalmıştır.
2. Necip Fazıl, Osmanlı Devleti'nin mirası olarak kalan Anadolu coğrafyasında, yalnız maddi değil medeniyet açısından da savaş yorgunu ve mağlubu dindar Cumhuriyet vatandaşlarının sessiz çoğunluğun vicdanlarında haykırdıkları ancak önlerinde bulamadıkları bir öncü ses olmuştur. Bunu, yazı dili ve sözlü olduğu kadar, kıyafetiyle seçkin ve keskin bir kişi olarak onlara özgüven aşılayarak gerçekleştirmiştir. Üstlendiği sorumluluğun boyutlarının farkında olan Necip Fazıl, işte bu sessiz çoğunluğun ihtiyaç duyduğu bireysel muhasebeden tarih muhakemesine, resmi ideolojiden galip batı zihniyeti ile hesaplaşmaya ve hatta gelecek tasavvuru için lazım olan gençlik ve nizam inşasına kadar aklın, kalbin ve zevkin selim bir boyut kazanabilmesi için edebiyatın hemen her türünde eser kaleme almıştır. Onun özelikle şiirleri, yukarda dile getirilen bütün muhasebe ve muhakeme alanlarında sessiz çoğunluğun umut ve ufuk sloganı hâline gelmiştir. Bu durum, İslâmcı olarak kabul edilen kesimler için halen güçlü bir şekilde devam etmektedir. Sakarya Destanı, Zindandan Mehmet'e Mektup bu şiirlerin en çok sembolleşenleridir.
3. Necip Fazıl'ın edebiyatçı ve özellikle şâir kimliği kendi döneminde ve sonrasında İslâmcıların düşünce ve davalarını daha ziyâde edebiyat yoluyla ortaya koymalarında ve sürdürmelerinde öncü olmuştur. Bir başka ifade ile analitik düşünceden ziyâde duygulara hitap eden ve hareke-

32. Emre, Akif, "Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru", *Hece*, 2005, sy. 97, s. 50.

te geçiren, tarihteki güzel zamanların özlem duygusuna tercüman olan şiir diline yaslanan bir gelenek oluşmuştur.[33]

NECİP FAZIL'IN HAYATINDA VE DÜŞÜNCESİNDE TASAVVUFUN YERİ VE FELSEFE ELEŞTİRİSİ

Necip Fazıl'ın hayatındaki değişim ve dönüşümde en belirgin unsur Abdulhakîm-i Arvâsî ve onun vesilesiyle tanıştığı tasavvuftur. Tasavvufun irfânî boyutu Necip Fazıl'ın ruhunda var olan mânâ arayışının tam karşılığı olmuştur. Bu hakikati ve bunun gerçekleşme sürecini, kendini iyi tanıyan ve tanımlayan bir fikir adamı olarak Necip Fazıl şöyle ifade eder: "*Ferhatın sevgilisine kavuşmak için deldiği dağ, benim devirmek borcunda olduğum nefse göre bir kum tanesi... Nefse kırk yıl bir bardak ekşi ayranı bile çok gören veliyi hatırlıyorum da, onu; kırk yıldır ne kuş sütleriyle beslediğim gözümün önüne geliyor ve... Ve düşünün ne hâle geliyorum!*"[34]

Necip Fazıl, Arvasi ile tanıştıktan sonra hayatında olan değişimi şu şekilde ifade eder: "*Muhakkak olan şuydu ki, ben kendilerini tanımadan dik bir kaya üzerinde gururla dünyaya karşı dikilmiş uyuz bir keçiyken, tanıdıktan sonra memeleri şiş, patlayasıya şiş bir koyun oldum. Otuz yaşına kadar tek nefes yaşayan ve bir-iki şiir kitabından başka bir şey veremeyen ben, ondan sonra piyes, tetkik, fikir, dava, tez kırk elli ciltlik bir çapa doğru yürüyecektim.*"[35] Bu değişimin ve yenidünyanın sebebini sorduğunda Ahmet Kabaklı'ya şu cevabı verir: "*Sadece, yaşanmaya değer hayatın kapısının anahtarını elinde tutan o büyük zâtın küçük bir nazarıdır.*"[36]

İşte kendi ifadeleri ile çocukluk yıllarından itibaren belli belirsiz yerlerde aradığı hakikat ve huzuru bulduğu "Büyük Kapı" dan geçtikten sonra bütün söylemleri İslâmî ve tasavvufî bir boyut kazanmaya başlamıştır. O tarihlerde Necip Fazıl öncelikle şair kimliğiyle bir sanatçı olarak tanınırken, o bütün sanatın gayesini, habersiz uçurtma uçurduğu gökyüzünü tanıma yani Allah'ı arama ameliyesi olarak görmüştür:

Anladım işi, sanat Allah'ı aramakmış
Marifet bu, gerisi yalnız çelik-çomakmış[37]

---

33. Emre, Akif, "Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru", *Hece*, 2005, sy. 97, s. 51.
34. Kısakürek, *O ve Ben*, s. 257.
35. Kısakürek, *O ve Ben*, s. 134. Necip Fazıl'ın kırk elli cilt olarak tanımladığı eser sayısı daha sonra yüzü aşacak bir külliyata erecektir.
36. Kabaklı, Ahmet, *Sohbetler II*, İstanbul Trs., s. 242
37. Kısakürek, *Çile*, 39

Necip Fazıl'ın Arvâsî ile 1934 yılında tanışmasından önce şiirlerinde baskın unsurlar arayış, yalnızlık, korku, periler ve cinler gibi daha ziyâde boşlukta olmanın ifadesi kavramlardır. Bu boşlukta olma, onun iç dünyasına yönelmesine ve çekilmesine neden olmuştur. Bu geri çekilme ise, bir ok gibi fırlamasına neden olan tasavvuf ile buluşmasına vesile olmuştur. Ancak o, Arvâsî ve tasavvuf ile tanışmanın etkilerini iç dünyasında çok derin şekilde yaşamasına ve zaman zaman arkadaşlarını da tanıştırmak istemesine rağmen, 17 Eylül 1943 tarihinde yayınladığı Büyük Doğu dergisinin ilk sayıları hariç, o tarihe kadar hiçbir eserinde Arvâsî'den bahsetmez. "Tanrı Kulundan Dinlediklerim" başlığı ile kaleme aldığı yazılarda belli belirsiz Arvâsî'den bahseder. 1945 yılından itibaren Büyük Doğu'nun 26. sayısından itibaren "Efendimiz, Kurtarıcımız, Müjdecimiz" başlığı altında kaleme aldığı yazılarda ilk olarak kendi görüşleriyle karışık halde Arvâsî'nin görüşlerine yer verir. Bu yazılarında "Hikmet Sahibinin Abdinin Kölesi" imzasını kullanır. Bu "el-Hakîm" olan Allah'ın kulu Arvâsî'nin kölesi (Necip Fazıl) anlamına gelir ve "Hİ.Ab.Kö" veya "Ha.A.Ka" şeklinde kısaltma ile imzalanmıştır. Ancak 1949-1951 yılları arasında Arvâsî'nin er-Riyâzu't-Tasavvufiyye" isimli eserini sadeleştirerek Latin harflerine çevirmiş ve "Merhum Esseyyid Abdulhakîm" imzasıyla yayınlamıştır. Görüldüğü üzere Necip Fazıl açık şekilde Arvâsî'den 1949 yılından itibaren bahsetmeye başlamıştır. Muhtemelen onu kaybettikten sonra yıllar içerisinde ona duyduğu ihtiyaç ve hasretin artmasıyla, eserlerinde ona yer vermesi paralel şekilde artmış gibi gözükmektedir. Bu doğrultuda Necip Fazıl birçok eserinde tasavvufi konulara değinmiş ve tasavvufî kavramları kullanmıştır. Onun tasavvufî eserleri şunlardır: *Başbuğ Velilerden 33 (Altun Silsile), Veliler Ordusundan 333 (Halkadan Pırıltılar), Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*. Ayrıca İmam Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye* isimli eserini *Gönül Nimetleri*, Ali b. Hüseyin Sâfî'nin *Reşâhât* isimli eserini aynı isimle, İmam Rabbânî'nin *Mektubât*'ından seçmleri içeren *Mektubât* ile hocasu Arvâsî'nin er-Riyâzu't-Tasavvufiyye isimli eserini Tasavvuf Bahçeleri, Râbıta-i Şerîfe isimli eserini de aynı isimli sadeleştirerek yayınlamıştır. Bunlara ilave olarak, Çöle İnen Nur (1960), Hazret-i Ali (1964), O ki O Yüzden Varız (1961), O ve Ben (Büyük Kapı-1966), Son Devrin Din Mazlumları (1969), Doğru Yolun Sapık Kolları (1978), Mü'min-Kâfir (1986), İman ve İslâm Atlası (1981) gibi dini muhtevalı eserler de kaleme almıştır.

Necip Fazıl bu eserleri kaleme alırken tasavvufun ve tasavvufî kavramların tanımlarını da yapmıştır. Ona göre, " tasavvuf, insanın iç memuriyeti, oluş gayesidir. Ve nihâî oluşu... Kulluğu bitirip üste çıkmak değil. Kulluğun hiçbir an ve mekânında üste çıkma yok. Boyuna yüceltmek var kulluğu... Âdem peygamberden itibaren bütün nebiler ve resullerin iç hâli. Tasavvuf O'nun ruh emâne-

tidir. Tasavvuf O'nun bâtınıdır. Tasavvuf O'nun özüdür. O, kâinatın varlık sebebi, Allah'ın sevgilisi ve insan ehrâmının son noktasıdır."[38]

Necip Fazıl tasavvufun din içerisindeki konumunu bir metaforla anlatır: "*Bir saray düşünün. Bulutların üstünde, duvarları zümrütten ve çatısı yakuttan bir saray... Pencerelerinde, içeride binbir avîzeli bir ziyâfet salonunu ihtâr eden ışıklar. İşte onun rûhâniyet âbidesi olan bu sarayın dış mîmârisi şeriat, içi de tasavvuf; ve ne dış içten ayrılabilir ve ne de iç dıştan...*"[39]

Necip Fazıl, güçlü bir Batı aklı eleştirmeni olmakla birlikte eserlerini incelediğimizde hayatı boyunca, insanın iki merkezi olan akılla kalbi birleştirmeye ve buluşturmaya çalıştığını görmekteyiz. O, sahip olduğu üstün ve kıvrak zeka ile keşf ve müşahedeye yakın ve yatkın mistik kalbî potansiyeli sonuna kadar kullanmıştır. Ancak o, aklını, "kuru" olarak nitelendirdiği Batı aklından kurtarıp, kalbî boyutunu ise genel anlamıyla metafizik ve mistik kavramlarının ötesinde İslâm'ın tevhid ve tasavvuf ekseninde inşa etmiştir.

Necip Fazıl bu açıdan gerçekleştirmeye çalıştığını kendisinden önce gerçekleştiren İbn-i Arabî ve özellikle İmam Gazalî'yi çok beğenir. Felsefî tefekkür ve analitik düşünceye ne denli sahip olduğunu yazılarında ve hitabetinde gösteren Necip Fazıl, salt akla açık olanla yetinmez ve onun sınırlarını sığ olarak kabul ederek hayatı ve dinin pratiklerini derin bir tefekkür ve teemmül ile yaşayarak rûhî arınmanın ve Allah ile mahrem bir irtibat kurmanın yolu olan tasavvufa talip olur[40].

Necip Fazıl, beğendiği İmam Gazalî gibi felsefe eleştirisi yapar ve felsefeyi "arayan", dini ise "bulan" olarak tanımlar ve hakikat arayıcısı dindar müslümanı üzerinde sabit durduğu inanışta "fezayı dolaşan" kişi, başıboş olan arayıcıyı ise kaybetmeye mahkum bir maceracı olarak kabul eder.

Bir konferans metni olan *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* isimli eserinde Necip Fazıl, batı aklını ve düşüncesini tarihi süreçte girmiş olduğu bütün formlarıyla analitik bir düşünce ile eleştirir. Ona göre batı düşüncesinin en temel sorunlarından biri eşyayı yalnız bir plastik sanat boyutuyla ele alarak onu şekil ve hacim gibi dış ve görsel boyutu ile kabul ederek iç âleme ait boyutunu ihmâl ve inkâr etmesidir. Bu durum, Batı'da eşya kadar hayatın içerim uzantılarıyla kendisinden devşirilecek açılım imkânlarını ve metafizik kavrayış boyutunun bütünüyle ihmâl ve akametin doğurduğu anlamına gelmektedir. Ona göre Batı'nın geliştirdiği felsefe ekollerinin her biri bütünüyle üç büyük filozof

38. Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, İstanbul 1997, s. 107.
39. Kısakürek, *Aynadaki Yalan*, İstanbul 1999, s. 97
40. Koç, Turan, "Necip Fazıl'a göre Felsefî Tefekkür ve Tasavvuf", *Hece*, Ocak 2005, sy. 97, s. 25.

Soktares, Platon ve Aristo'ya irca etmektedir ve tarihi süreç içerisinde "nasıl" sorusuna cevap verirken "niçin" sorusunda tıkanmıştır[41].

Onun, felsefeye karşı duruşundaki temel nedenler, her şeye şüpheyle bakıp insanı dahi salt kavram analiziyle algılamaya çalışması, bütün sorunların rasyonel düşünceyle çözümlenebileceğini öngörmesi ve başka çözüm yollarını da kabul etmemesi ve yaptığı bazı telkinlerle kendisini bir hayat tarzı olarak sunmasıdır[42]. Necip Fazıl, Arvâsî ile tanışmasından sonra yaşadığı dönüşümde öncelikle fikrî düzeyde her şeyin merkezine iman ve buna bağlı aksiyonu koymuştur. Bu iki bakış açısının aynı yerde buluşması mümkün değildi. Necip Fazıl'ın itirazı, aklı her şey görmek ve aklın haricinde hiçbir şeyin bulunmadığı anlayışınadır. Aklın bu denli kutsallaştırılması, Necip Fazıl'ın ifadesiyle "cellat" rolü üstlenen ve ortaçağı karanlık hale getiren "tahrif edilmiş İsa dini"nin temsilcisi Avrupa kilisesinin onu yok sayması ve öldürmeye çalışmasının bir neticesidir.[43]

Arvâsî ile tanışmasından sonra tasavvufun rengiyle boyanmış İslâm yahut şeriatın mânâ ve derinlik boyutu olan tasavvufî perspektif, bütün şiir, roman ve hatta nesirlerinde açıkça veya satır arasında daima görünen bir unsur olmuştur.

Necip Fazıl'ın duygu ve düşünce dünyasında tasavvufî düşüncenin mimarları olan büyük sûfilerin ayrı bir yeri vardır. Onları büyük bir saygı ve hürmetle yad ettiği gibi onlara dil uzatanlara ağır sözler söylemekten de geri durmaz. Örneğin İbn-i Arabî'yi anlamayanları dalalette olmakla itham eder ve bunların ilk sırasına da yalnız zâhirde kalıp bâtına inemediğini iddia ettiği ve akıl hezeyanının temsilcilerinden biri olarak kabul ettiği İbn-i Teymiyye'yi koyar[44]. Onun İbn-i Teymiyye'yi ağır şekilde eleştirmesinin merkezinde, İbn-i Arabî'yi eleştirmesi yatmakla birlikte, yalnız zâhiri bilen ancak özden haberi olmayan ve bugün ortaya çıkan materyalist bakış açısının öncülerinden biri olarak görmesi yer almaktadır. Hatta bu hususta İbn-i Teymiyye'nin görüşlerinden etkilenen Mevdûdî'yi Merdûdî, Nasır'a boyun eğmemesine rağmen Hz. Osman'ın bazı haksız uygulamaları olduğunu dillendirmesi ve bir kısım görüşlerinin İslâm Sosyalizmi olarak tanımlanması nedeniyle, ölümünden önce tevbe etmemişse onu bir zavallı olarak görür.[45]

Sonuç olarak Necip Fazıl, çağının bireysel ve toplumsal sorunlarının temelinde eksikliğini ve onların çözümünde varlığını zarurî gördüğü irfan, mânâ ve

---

41. Koç, Turan, *a.g.m.* s. 26.
42. Koç, Turan, *a.g.m.* s. 26.
43. Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 42.
44. Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 170-171; Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, 2000, s. 105-106.
45. Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, s. 124-125, 155-156; Kısakürek, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, 1985, s. 50-51.

aşkın teorik ve pratik temsilcisi olarak gördüğü başta hocası olmak üzere sûfilere ve tasavvufa aşırı bir muhabbet beslemiştir. Bu doğrultuda kutsalına dokunduğunu düşündüğü kişilere de çok keskin ve acımasız bir üslûp takındığını söyleyebiliriz.

BİR MODERNLEŞME VE AYDINLANMA PROJESİ OLARAK BÜYÜK DOĞU

Necip Fazıl'ın hayatında ve düşüncesinde Büyük Doğu kavramı yalnız temsilî bir olgu değildir. Büyük Doğu öncelikle 1938 yılında Milli Marş olarak yazdığı *"Allah'ın seçtiği kurtulmuş millet /Güneşten başını göklere yükselt"*[46] şeklinde başlayan Büyük Doğu Marşı'dır. İkinci olarak ilk sayısı 17 Eylül 1943 yılında çıkan Büyük Doğu dergisinin adıdır. Üçüncü ise marş ve derginin mânâsı olan Anadolu coğrafyası ile sembolize edilen Asya ve Asya'ya anlam katan İslâm'dır. Büyük Doğu davası en çok Büyük Doğu dergisi ile temsil edilmiştir.

Necip Fazıl'ın hayatı gibi Büyük Doğu dergisi de, devrinin bütün yönleriyle aynası ve belgesi olarak görülebilir. Büyük Doğu dergisi ve davası, hocası Abdülhakîm-i Arvâsî merkezli kaleme aldığı, madde ve mânâ boyutunda her türlü küçük ve küçüklükten, büyük olan ne varsa hepsine geçişin sırrını sunan *Büyük Kapı*[47] isimli eserinde dile getirdiği büyük dönüşümün neticesinde hayalini kurduğu ve sorumluluğunu hissettiği büyük ve yeni bir dünyanın habercisidir.

Büyük Doğu'yu, çıktığı 17 Eylül 1943 tarihinden itibaren tek parti yönetiminin uygulamalarına karşı, neredeyse tek başına yaptığı eleştirilerle bir dergi olmanın ötesinde İslâm'ı ideoloji hâline getiren bir parti gibi algılamak mümkündür. Ancak Necip Fazıl Büyük Doğu ile yalnız günlük politikalara değil, daha ziyâde milleti ruh kökünden ayırdığına inandığı toplum mühendisliğine karşı durmuştur. Bunu yaparken, edebiyatın bütün alanlarında kaleme aldığı eserler ve Anadolu'yu gergef gibi dokurcasına gezerek verdiği konferanslarla gerçekleştirmiştir. Böylece o, Büyük Doğu dergisinin şahsında Büyük Doğu mefkuresini bir karşı devrim yahut birey, toplum ve devlet nizamı ile gençlerin omuzlarında bir gelecek tasavvuru hâline getirmiştir. Ancak bu gelecek tasavvuru geçmişin irfan ve hikmet hasretiyle yoğrulmuş olmakla birlikte modern çağın geldiği noktada yeteri kadar felsefî altyapı ve doktrine sahip görünmemektedir[48]. Bir başka ifade ile gelecek tasavvuru konusunda söz söylemeye yetkin ve iddia sahibi olan Necip Fazıl, ana çerçeveyi çizerek bunun ge-

46. Kısakürek, *Çile*, 396
47. Eserin ismi daha sonra *O ve Ben* şeklinde değişmiştir.
48. Emre, Akif, "Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru", Hece, 2005, sy. 97, s. 51.

lecek nesiller tarafından somutlaştırılacak ve içi doldurulacak bir istikamet ve bir vizyon ortaya koymuştur. Büyük Doğu onun bütün sanatının ve felsefesinin çerçeve alanı olmuştur.[49]

Necip Fazıl'ın otuz yaşına kadar süren hakikat arayışı bir Nakşî şeyhi olan Abdulhakîm-i Arvâsî vesilesiyle cevap bulduğu içindir ki, bu yaştan itibaren ortaya koyduğu düşüncesinin ifadesinde İslâmî-Sünnî-Sûfi bir geleneğin referans hâline geldiğini görmekteyiz. Aynı zamanda bu refaranslar üzerine şekillenen düşünce örgüsünün kavramsal çerçevesi kadar kullandığı sembolik dilin de büyük oranda bu derin irfan geleneğinin tesirinde kaldığını görmekteyiz.

Necip Fazıl 1934-1943 yılları arasında hocasıyla irbatını sürdürdüğü on yıllık süreç içerisinde düşünce ve sosyal çevre olarak bohem hayatın temsilcisi olan Batı'dan İslâmî hayatın temsilcisi olan Doğu'ya yaklaşmaya başlamıştır. Nihayet bir fikriyat hâline gelen Büyük Doğu, yaşadığı devrin devrimleriyle ortaya konulmaya çalışılan batı formundaki yapılandırıcı modernleşmenin karşında, irfan ve hikmet boyutlu din ve geleneğin küllerinden sıyrılarak çağı yakalama davasında olan doğulu bir alternatif modernleşme projesi hâline gelmiştir. Bir başka ifade ile içerisinden çıktığı aydınların taklitçisi olduğu Batı'ya karşı mağlubiyeti kabul etmeyerek, batılılaşmaya karşı düşüncede olduğu kadar istikamet perspektifinde de farklı mânâ ve mekânda konumlanmayı öngörmüştür. Mânâsı irfan ve hikmet, mekânı doğudur.

Necip Fazıl, modernleşmenin güçlü bir taraftarı ve bunun gerçekleşmesi için sürekli çalışan bir eylem adamıdır. Bu anlamda onun aydınlama fikriyatı ile resmi ideolojinin aydınlanma fikri ve uygulamaları zaman içerisinde daha belirgin halde birbiriyle zıt hale gelmiştir. O, resmi ideolojinin inkılâplar aracılığıyla gerçekleştirmeye çalıştığı kabukta kalan ve gelenekle irtibatı kopmuş yüzü Batı'ya dönük modernleşmenin şekline ve istikametine karşıdır. Onun istediği kaçınılmaz olan değişimin geçmişin ruhunu terk ederek değil taşıyarak gerçekleşmesidir. İslâm'ın yaşanan dünyanın gereksinimlerine göre yeniden ifadelendirilmesinin gayretiyle yaşayan Necip Fazıl, bunun için sıklıkla kullandığı kaba softa tabiriyle resmettiği dindar tipinin din anlayışından İslâm'ı ve Müslümanları kurtararak, İslâm üzerindeki toz ve pusun kaldırılmasını diriliş için temel şartlardan görmüştür. Arındırılmış İslâm ve rafine edilmiş fikirlerle kavramsal ve kuramsal boyutta bir çerçeve çizdiği *İdeolocya Örgüsü*'nde bireysel, toplumsal ve devlet boyutuna ulaşan Büyük Doğu'nun dirilişinin hayalini kurmuştur. Bunun için, ülkeler fethedecek insanın, önce kendini fethetmekle işe başlamasını öngörür. Bu anlamda *Bir Adam Yaratmak* isim-

49. Türiney, Necmettin, "Büyük Doğu: Bir Kavramın Doğuşu", *Necip Fazıl Kısakürek*, Editörler: Mehmet Nuri Şahin, Mehmet Çetin, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2010, s. 327.

li eseri Necip Fazıl'ın yalnız kendi zihinsel ve duygusal kişiliğinin arayışı ve inşası değil, içerisinde bulunduğu aydınların içine düştükleri entelektüel kriz ve istikamet arayışı kadar diriltmek istediği Anadolu insanının yeniden inşasını da ifade etmektedir.

Necip Fazıl, kaçınılmaz olarak gördüğü modernleşme ve medenîleşme fikrîni Büyük Doğu İdeali üzerinde şekillendirirken bunun gerçekleşmesi hususunda aceleci olduğundan arzuladığı İslâm İnkılabını sıklıkla radikalleşen söylemlerle ifade etmiştir. Batı'nın temsil ettiği Pozitivizm ve Materyalizme karşı kendi medeniyetinin argümanlarını ortaya koyarak karşı koymuştur.

Necip Fazıl'a göre doğu-batı ayrımı ilk olarak Heredot'la başlamıştır. Necip Fazıl Doğu-Batı mukayesesini, analitik bir bakış açısıyla her ikisinin tarih muhasebesini eksikleri, buhranları ve imkânlarıyla ortaya koyar

Necip Fazıl Büyük Doğu kavramını bazen mekânsal boyutuyla bazen de zihniyet boyutuyla ele alır. "İslâm inkılabının günlük politika üstünde, iç oluşu dışarıya doğru örnekleştirici, bütünleştirici ve kadrolaştırıcı büyük siyâsî, millî, rûhî davası Asyacılıktır... Evet Büyük Doğu mefkuresinde esas bakımından bütün bir ruh muhtevâsına istinat eden büyük Büyük Doğu isminin mekânve saha delâleti, sadece Büyük Asya'dadır. Geriye kalan dünya zıt, ve düşman saha.."[50] Ancak, her ne kadar yukarda doğu ile Asya'yı ifade etse de bu aslında gövdesi Anadolu olan ve Asya'ya uzanan İslâm kültürünün ve hilâfetinin merkezi olan Doğu'nun ve Asya'nın temsil mekânı olan Türkiye'dir. Bu kabul uzun yıllar siyâsi anlamda hilâfetin, ilim, irfan ve kültür boyutunda İslâm medeniyetinin merkezi olmuş Anadolu coğrafyası için yanlış da değildir. İşte Necip Fazıl bu tarihi arka planla birlikte Doğu'yu batılı tarzdaki modernleşmenin karşısında, kendi modernleşme tasavvurunun mekânı ve sembolü olarak ele alır. Ona göre Doğu Peygamberlerin vatanıdır ve asli rengini İslâm'dan alır.

Necip Fazıl, medeniyet anlayışını tek bir akış içerisinde, kökü ve yönü Batı'ya doğru şeklinde gören Doğu'nun Müslümanlarına, Batı'dan da istifade etmiş olmakla birlikte, esas itibariyle İslâm'la birlikte vahiyden beslenen bir medeniyetin varlığından ve zaruretinden bahseder. İbn-i Haldun'un asabiyet olarak tanımladığı toplumu inşa eden güç, Necip Fazıl'a göre tasavvufî derinliği olan İslâm'dadır.

Necip Fazıl'a göre Doğu'da üç önemli dönem vardır: İslâm öncesi dönem, İslâm'la birlikte kazandığı güçlü ve kuvvetli dönem ve son olarak Müslümanların zayıflamasıyla birlikte yaşanan dönem. Ona göre özellikle son dönemde hiçbir nefs muhasebesi yapmayan ve ruhunu bulanık ve apışmış halde bünye-

50. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 213.

leştiren Doğu, beş asırdır "dünyadan geçmiş bir köleler ve şaşkınlar sürüsüne, öbür taraftan da tesellisini ana şahsiyetini ezmekte arayan satıhçı mukallitler ve sahte inkılapçılar zümresine yataklık etti."[51] İşte Necip Fazıl'ın hasreti ve gayreti bu Doğu'nun yeniden doğuşudur.[52] Doğu İslâm'dır ve İslâm'ın birey toplum ve devlet boyutunda sahip olduğu inşa ve imar gücüne bizzat onu kaybeden Müslümanların, ardından bütün insanlığın muhtaç olduğunu göstermeye çalışır. Yeryüzünü kamil şifaya ulaştırıcı gerçek medeniyet sembolü olan ezeli ve ebedi medeniyet kadrosu bulunmak için aranmaya muhtaç değildir. Onun ismi İslâmiyet'tir.[53]

Ona göre Doğu'nun buhranı İslâm'la birlikte kazanmış olduğunu sistemleştirememektir. Bunun neticesinde yalnız şekle ve kabuğa bağlı kaba softa ham yobaz, anlayışsız ve şahsiyetsiz bir tip ortaya çıkmıştır. Bunlar iki türlüdür biri dinin biri küfrün kaba softasıdır ve yaşanan sorunların müsebbibi bunlardır.[54] Dindar olanlar İslâm'ın aşk ve vecdini kaybedip kabukta kalmalarına rağmen her şeyi şahsi menfaatlerine irca etmiş aklı ve maddeye hâkimiyeti önemsememişlerdir. Netice olarak 16. yüzyılda başlayan gerileme ve zaaflar 17. yüzyılda belirgin hâle gelmiş, 18. yüzyılda apaçık hâle gelmiş, 19. yüzyılda iflasa dönmüş, 20. yüzyılda iflas temelleşmiştir.[55] İşte Necip Fazıl'ın tarih muhasebesinin merkezinde bu yüzyılların analizi ve gelinen noktada yaşanan mağlubiyetten ve iflastan ceketinin cebinde, bahçesinin kuyusunda kaybettiği kendi değerlerine bağlı kalarak zamanın şartlarına uygun birey, toplum ve devlet inşasıdır. Müslümanların çöküşü, Türklerin gerilemesiyle başladığı için uyanış ve dirilişi de yine Türkiye'de olacağına inanmaktadır. Yalnız, Doğu'nun ve Türk'ün mütefekkir eksikliğine dikkat çeker. Necip Fazıl'a göre İslâm medeniyetinin zirvesi olan Osmanlı düşüncesinin gerilemesinin ve batı karşısındaki geri kalmasının özünde kaybetmiş olduğu aşk ve vecd vardır. İşte bu nedenledir ki Necip Fazıl yetiştirmeye gayret ettiği gençliği, aşkın ve vecdin içerisinde büyüdüğü tasavvufa davet eder.[56] Necip Fazıl, bu hikmeti kavrayamamış olarak kabul ettiği kaba softa kavramı içerisine kattığı dindar tipini, kabukta ve geçmişte kalmış ve yaşadığı zamanın gerektirdiği bilinç düzeyine sahip olamayan kişi olarak görür. Necip Fazıl'ın eleştirdiği bu tip, yaşadığı dönemde yönünü Batı'ya çevirmiş bir kısım aydınların(!) din ve dindar eleştirisi için kullandığı ve onun üzerinden genelleme yaparak yargılar verdiği prototiptir. Hâlbuki Necip Fazıl bunların da, batı tarzı modernleşme ya-

51. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 14.
52. Kısakürek, İdeolocya Örgüsü, s. 10.
53. Kısakürek, *Çerçeve 2*, İstanbul 1999, s. 182-183.
54. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 55.
55. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 73.
56. Kısakürek, *O ve Ben* s. 264.

panların da Anadolu insanın bin yıllık tarihini bir anda yok kabul ederek öze değil sadece şekle bağlı modernleşme taraftarı olduklarını kabul eder. Şekle bağlı özden uzak her iki kesimi de kaba softa kavramının içersinde görür. İşte bu zihniyete sahip olanlar, Kanuni'den Tanzimat'a, Tanzimat'tan Meşrûtiyet'e ve son olarak Meşrûtiyetten Cumhuriyet'e kadar yaşanan üç devrede kendi müesseselerini ihya etmek yerine Batı'dan benzerlerini taklit etmişlerdir. Ancak ona göre bünye içerisinden gelmeyen ve bünyeye uymayan Batılılaşma gerçek bir modernleşme ve aydınlanma değildir. Doğu, İslâm kimliği ile Osmanlı Devleti Dönemi'nde Batı'ya üstünlük sağlamıştır. Necip Fazıl bu durumun yeniden gerçekleşmesi için Batı'ya mağlubiyet sürecinde kabukta ve şekilde kaldığına inandığı kaba softalar yanında, İslâm'ı yenilemeyi düşünen modernistlere de karşı çıkar ve yaşanan çağda İslâmı değil İslâm anlayışını yenilemeyi tavsiye eder.

Necip Fazıl, Doğu ile Asya, Anadolu, İslâm, ruh ve mânâyı kesbederken Batı öncelikle mekânboyutunda Avrupa'dır. Amerika, Batı'nın çektiği çileyi yaşamadığı ve onun buhran dehlizinden geçmediği için maddeci ve kemiyetçi yapısı ile Batı'nın içinde değil yalnızca kenarındadır. Necip Fazıl Batı'nın aydınlanmayı doğuran fikir hürriyetine verdiği değeri takdir ederken genel olarak ötekileştirir ve "Batı tefekkürü maddeye aksetmiş akılla harikalar doğurduğu, aynı akılla da aklı kıracak kadar ileri gittiği halde ruh feyzine yani nura çıkamayan, eşya ve hadiselere insan ruhunda tahakküm ölçüsünü kuramayan neticede ruhu öksüz bırakan ve bu eksiğini daima hissedip keşiflerin oyuncaklarıyla teselliye eremeyen muazzam bir madde bonmarşesi ve inşadan ibaret. İçinde sultan olmayan saray."[57] şeklinde tanımlar.

Batı kavramı günümüzde olduğu gibi Necip Fazıl'ın yaşadığı devirde de yalnız bir yön olmanın ötesinde bir zihniyet ve bu zihniyetten neşet etmiş olan, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bazı yönleriyle başlayıp Cumhuriyetle birlikte bütünüyle tatbiki taklit edilen ve hatta dayatılan bir yaşam biçimini temsil etmiştir. Ancak bu durum Rönesans sonrası ve şimdiki zamanın batı kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Batı'nın bir de Orta Çağ'da görülen skolastik yanı bulunmaktadır ki Necip Fazıl, Batı'nın bu hâlini de unutmadan eleştiride bulunmaktadır.

Necip Fazıl Batı'yı iyi bilen bir batı eleştirmenidir. Batı'yı olumlu ve olumsuz yönleriyle ortaya koyar. Ona göre, "Batı'yı doğuyla beraber lif lif, en mahrem köklerine kadar muhasebe etmiş bir idrakin varacağı hüküm, Batı'nın geniş madde planıyla baştan başa ve sıkı sıkıya temas hâlinde bir kuru akıl harikasından ibaret olduğudur. Batı bir kuru akıldır ve Allah kuru akla ne kadar hak ve imtiyaz vermişse hepsine mâlik ve kuru aklı nelerden mahrum etmişse

57. Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 101.

hepsinden yoksundur."[58] Ancak, Osmanlının Kanunî sonrası dönemini eleştirirken kaybedilenin, "Azametli bir kütüphane" olarak tanımladığı Batı'da olduğunu da söyler ve bu kütüphanenin hızlı ve doğru şekilde tercüme edilmesini ister. Çünkü ona göre Batı'nın bu geldiği noktada tercümelerle Batı'ya aktarılan İslâm nizamının ve medeniyetinin etkisi vardır. Bu nedenle Necip Fazıl, Batı'ya ait Rönesans hamlesinin sır ve hikmetinin çözümlemesinin yapılmasını ister. Necip Fazıl'ın zihninde önemli iki kavram olan Doğu ve Batı, sıklıkla mukayese edilir. Onun doğu-batı çatışmasında bazen doğulu bir zihnin Batı'ya, bazen de batılı bir zihnin Doğu'ya bakışının resmi görülür.[59] Bu onun zor siyâsi şartlar ve zihnî savrulmalar altında kendini ve genel olarak Büyük Doğu mefkuresini konumlandırma arayış ve uğraşının ifadesi olarak görülmelidir.

Necip Fazıl'ın düşüncesinde Doğu-Batı yaklaşımının iki önemli noktası olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi Doğu ve Batı'nın mevcut durumu ve bu duruma getiren amillerin analizi ve tespiti; ikincisi ise Doğu'nun içine düştüğü acı durumu ortadan kaldırabilmek için Büyük Doğu ütopyasıdır.[60]

Necip Fazıl Doğu Batı mukayesesinde Anadolu ve Avrupa coğrafyasını kullanır ve ikisi arasındaki farklılıkları şu şekilde sıralar: "Ezelî ve ebedî iman, irâde, ahlâk, nizam, gençlik, huzur ve şevk kıymetleri yerine şüphe, uyuşukluk, hile, karışıklık, ihtiyarlık, rahatsızlık ve kasvet."[61] Bu tanımda ifade edilen hakikatlerin birçoğu günümüzde daha bariz şekilde görülmeye devam etmektedir. Necip Fazıl Batı'yı muhteşem bir müspet bilgiler manzumesi olarak görürken onun gerisinde var olan karanlık ve harap hâlin ve dönemin perde arkasındaki durumunu da görmektedir. Madde planına hâkim ve ruh planına mahkûm olan Batı'nın bu yönünü göremeyen kimi modernleşme gayretinde olan doğu toplumlarının, Batı'nın yalnız gülen ve mutlu yüzüne bakarak taklit etmeye çalışmasını eleştirir. Ancak bu modernleşme gayretindeki doğululara esas kızdığı husus, onların kendi ruh özlerini ve geçmişlerini inkâr ve reddediyor olmalarıdır.

Necip Fazıl'a göre Doğu, özünden uzaklaşarak müspet ilimleri elinden kaçırmış, batı ise ilâhî hikmet ve ruhtan yoksun bir haldedir. Doğu, ruha sahipken, dünyayı fethin ve imarın aracı akıl Batı'dadır.

Necip Fazıl'ın Doğu kavramından coğrafî kastı, İslâm'la ve onun mânâ derinliğini ifade eden irfan ve hikmetle yoğrulmuş güçlü bir geleneğin kültür hav-

---

58. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 40.
59. Yanar, Işık, "Necip Fazıl Düşüncesinde Doğu-Batı ve Modernleşme" *Hece*, Ocak 2005, s. 46.
60. Erkitel, Alev, "Büyük Doğu Nereden Doğar? İslâmcılık, Doğu Batı Sentezciliği ve Necip Fazıl" *Hece*, 2005, sy. 97, s. 68.
61. Kısakürek, *Çerçeve I*, İstanbul 1998, s. 246.

zası olarak öncelikle Anadolu bazen de Asya'dır. Batı ise Yunan aklı, Roma düzeni ve Hıristiyan etiğinden müteşekkil madde ve kabuk boyutuna indirgenmiş bir zihniyet ve yaşam tarzıdır. Necip Fazıl'ın bütün davası ve kavgası bu iki kavram çerçevesinde şekillenir. İslâmî ve insanî mânâ ve hikmetle yüklü bütün duygu, düşünce ve yaşam tarzını ifade eden kavramlar doğulu, buna mukabil mânâ derinliğinden uzak ve şekilde kalmış ve kendisinden başkasını tanımayan salt aklın hâkim olduğu düşünce ve hayat tarzını anlatan bütün kavramlar batılıdır. Necip Fazıl'ın kavramsal anlamdaki cenk meydanı denilebilecek bu iki kavramı, yaşadığı dönemin Batılı hayat tarzına göre yapılandırıcı resmi modernleştirme teşebbüsüne tepkisini dile getirirken de kullanır. Ona göre doğu silkinmesi gereken mânâ ve ruh, batı ise madde ve akıldır.

Necip Fazıl, mağlubiyeti kabul etmeyen bir fıtrata sahiptir. İslâm dünyasının madde planında savaşta Batı'ya karşı bir mağlubiyeti olsa da batı medeniyeti hakikatte kazanan değildir. Ona göre batı medeniyeti "İnsanı maddeye hâkimiyete mükellef kılan hendesî bir idrak zevki, bu zevkin imparatorluk teşkilatı ve bütün bunların tâ derinlerinde ruhî nizamını yaşatıcı bir iç duygu âleminden ibaret, üç vâhidli bir hüviyet yekunudur."[62] Bu üç vahid Yunan aklı, Roma düzeni ve Hıristiyan ahlâkıdır. Buna mukabil doğu, her ne kadar yekpare bir görüntüye sahip olmayıp Budizm, Mecusilik, Brahmanizm gibi unsurları bulunsa da, Kabe ve Kudüsü içinde bulunduran ve ruh dinginliğinin mekânıdır ve ancak İslâm ile temsil edilebilecek bir medeniyet havzasıdır[63]. Sahipsiz ve açıkta bırakan şaşkın ve biçare insan kadrosu"[64]dur.

Necip Fazıl'a göre doğu ilahi vahye dayalı ruhî değerlerin mekânıdır. İşte bu yönüyle Batı'nın büyük bedeller ödeterek ve kanlar dökerek aradığı ancak bulamadığı hakikat Doğu'da yani İslâm'dadır. Ona göre, Fatih Dönemi'yle başlayan Osmanlı İslâm toplumundaki rönesans devam ettirilememiştir. Bu dönemde Batı ortaçağı yaşarken İslâm toplumu ilim ve irfanda zirvelere ulaşmış ve Batı rönesansını ancak Müslümanların eski Yunan metinlerinden yaptıkları tercümeleri tekrar alarak yapabilmişlerdir.[65] Necip Fazıl Batı'nın kullanmayı öğrendiği aklı Doğu'nun çok daha öncesinden kullanırken onu sistemleştiremeden geri dönmesinden ve tefekkürsüzlükten şikayet eder. Batı Doğu'yu fiziken ve fiilen işgal ettikten sonra bu işgalciliğini gücü nedeniyle her alanda devam ettirmektedir.

Necip Fazıl Batı'yı aklı putlaştırıp madde ve makinenin mahkumu olmakla suçlarken Doğu'yu ise bütünüyle bu ikisini dört yüzyıldır terk etmekle suç-

62. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 2; Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 19.
63. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 29 vd.
64. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 7.
65. Kısakürek, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, İstanbul 1993, s. 23.

lar ve Batı'nın kolay taklit edilir zaferi varken "Doğu'nun müdafaasızlığının maddi sefaletinde ve madde çelmesiyle düşürülmüş olmak fecaatinde"[66] bulunduğunu söyler.

Necip Fazıl *İdeolocya Örgüsü*nde ve *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* eserlerinde batı medeniyetinin tarihi analizini ve eleştirisini yapar. Burada üzerinde durulması gereken belki de en önemli nokta Batı tefekkürünün karşısına İslâm Tasavvufu'nu konumlandırması ve Batı'nın düşüncesine, Doğu'dan İslâm tasavvufunun irfânını alternatif olarak sunmasıdır.

Sonuç olarak Necip Fazıl Büyük Doğu'yu, Anadolu ve Asya'nın temsil ettiği mekân boyutundan önce, İslâmî ideoloji çerçevesinde *İslâm'ın emir subayı*[67] olarak bir mefkurenin adı olarak tanımlar. Mekândan ziyâde zaman boyutunda olan bu dava mânâ ve ruh boyutludur ve oldurmayı hedeflemektedir. Doğu'nun teknesinde şekillenen şahsiyetle, geçmişte yaşanan parlak günlerin rüyasının yeniden gerçekleşmesi için insanın içine ve mânâya doğru bir yürüyüştür. Büyük Doğu hayatın her an ve alanını kuşatan ideolojik bir çerçevedir. Bu yalnız bir coğrafî kavram değil, İslâm medeniyetinin yeniden keşfi ve ihyasını içermektedir.

Sezai Karakoç Büyük Doğu'yu yalnız bir dergi olarak görmenin yanılgı olduğuna işaret ederek onu, düşünce, edebiyat ve aksiyon alanında İslâm idealinin kurucusu, Anadolu coğrafyasında İslâmcı kimliğe sahip ortaya çıkan hemen bütün hareketlerin ilham kaynağı ve müessiri, yeni bir nesil yetiştiren başlı başına bir mektep olarak görür. Onun kurucusu Necip Fazıl'ı ise başlangıçtan sona kadar bu düşünce, dava ve aksiyonu aşkla taşıyan ve omuzlayan, bundan bir an bile usanmadan hareket eden bir dava adamı olarak tanımlar.[68] Bu anlamda Necip Fazıl'ın Büyük Doğu dergisi, yalnızca 1943 yılından itibaren yayınlanan bir dergi olmanın ötesinde, İslâmî dünya görüşüne sahip insanların sanat, siyâset, edebiyat, tarih ve düşünce alanlarında modern dünyada varoluş mücadelesi, kimliği ve bu kimliğin bireysel ve toplumsal zeminde yer bulmasında yönlendirici ve belirleyici rol oynamıştır. Bu rol, özellikle siyâsî alanda Necip Fazıl'ın vefatından sonra sembol hâline gelmiş ve halen devam etmektedir.

Aslında Necip Fazıl, yaşadığı devirde popüler olan bütün *izm*lerin yanı sıra Cumhuriyet devrimlerinin de yalnız Müslümanlar için değil, insanlık için çare ve çözüm olamayacağına inanır ve bütün bunlara geçmişin birikimiyle şekillenmiş çağdaş bir toplum ve yönetim modelini de Büyük Doğu ile ifade eder ki, hakikatte bu, İslâm nizamıdır. Üstelik tasavvufî irfanla mücehhez, ruh ve mânâ derinliğine sahip bir boyuttadır.

---

66. Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 101.
67. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 12.
68. Karakoç, Sezai, *Sütun*, İstanbul 1969, c. I, s. 165-176.

TOPLUM VE DEVLET TASAVVURU

Necip Fazıl, çağının tanığı ve eleştirmeni olduğu kadar tarihin muhasebe ve muhakemecisi, ân'ın ve yarının mimarı olmayı varlık gayesi olarak görmüştür. İçinde yaşadığı toplumun geçmiş ve yarınına ait bütün sorumluluğu kendi omuzlarında hissetmiş ve bu nedenle bireyden devlete uzanan tüm sosyal yapının normlarını belirlemeye çalışmıştır.

Necip Fazıl'ın birey ve toplum tasavvurunun merkezinde din (Şeriat) ve tasavvufî düşünce vardır. Ona göre kendisiyle muhasebesini ve muhakemesini yapmayan, nefsiyle büyük cihada girişmeyen toplumu dönüştüremez. Merkeze tasavvufu ve aşk kavramını alması yönüyle Necip Fazıl, döneminin "inkılâpçı" Müslüman düşünürlerinden ayrılır.[69] Ona göre değişim ve dönüşüm açısından tasavvuf yalnız bir araç değil, dünyayı algılama ve yaşama biçimidir. İslâm'ın özü, temel amacıdır. Necip Fazıl'ın toplum tasavvurundaki birey olarak tanımladığı gerçek ve derin mümin, "olanca davaları ve gayeleriyle girift ve ebedî insanı, girift ve ebedî oluş muammasını yalnız tasavvufta bulur ve onu kâinatın topyekun hesabını veren biricik dünya görüşü kaynağı telakkî eder"[70].

Necip Fazıl, ortaya koyduğu toplum ve devlet modelinde, medeniyet tasavvurunda Doğu'yu referans alır ve bu vahye dayalıdır. Ona göre, eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlığın mürekkebi olan Batı, Avrupa coğrafyasının malıdır ve kuru akıldan ibarettir. Buna karşılık Doğu, insan ruhunun ilk ve büyük marifetlerine sahne olan vatandır. Hikmetin ve ötelere ait rüyaların yaşama cehdi renk ve ışığı Doğu'dadır[71].

Necip Fazıl, toplum ve devlet tasavvurunda tarihi sürece değinerek Müslüman Türklerin Osmanlı ile ruhunu mücerret kubbe hâline getirip Kanunî Dönemi'ne kadar bu şekilde yaşadığını ifade eder. Bu tarihten sonra bireysel ve toplumsal anlamda gerilemenin başladığını söyler. Ona göre gerilemenin nedenlerinden biri büyük düşünce adamlarını yetiştirememektir. Hatta İbn-i Arabî ve Gazalî gibi şahsiyetleri yetiştirememenin acısını duyar[72]. İkinci neden olarak Kanunî Dönemi'ni bir mirasyedi devri olarak tanımlar ve bütün fetihlerin dışta ve kabukta olduğunu söyler. Şeyhulİslâmların atama yoluyla görevlendirilmesini eleştirir ve beşik ulemâlığına kapı aralandığını söyler. Bir diğer neden ise birçok eserinde değindiği kaba softa ham yobaz tiplerinin çoğalmasıdır.[73]

---

69. Karadeniz, Abdurrahim, "Büyük Doğu'nunn Siyâset, Toplum ve Devlet Tasarımı:İdeolocya Örgüsü", *Hece*, Ocak 2005, sy. 97, s. 21.
70. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 168.
71. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 35.
72. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 66.
73. Karadeniz, Abdurrahim, "Büyük Doğu'nun Siyâset, Toplum ve Devlet Tasarımı:İdeolocya Örgüsü", *Hece*, Ocak 2005, sy. 97, s. 20.

Necip Fazıl'a göre 1566 tarihinden sonra Tanzimat, Meşrûtiyet ve Cumhuriyet olmak üzere üç inkılap yaşanmıştır ancak, üçü de Müslüman Türk insanını ruh kökünden uzaklaştıran ve Batı'nın kalıp potasına dökmeye çalışan teşebbüstür. Necip Fazıl bu tespit ve eleştirilerden sonra ortaya koyduğu tasavvurunda birey, toplum, devlet ve hatta kâinatı tümel bir boyutta ele alır. İnsan kendisi için kendi varlık hikmetinin, ne olduğunu ve ne olması gerektiğini kâinatın bir parçası olarak sorarak[74] kâinattaki konumunu belirlemelidir. Necip Fazıl birey açısından bakıldığında insanı inandırmaktan ziyâde inananı uyandırmak ve farkındalık düzeyini artırarak aksiyoner bir şahsiyet oluşturmayı hedefler. Ona göre birey, toplum ve devlet sacayağının temeli bireydir. Bunu 410 yıldır beklenen İslâm inkılâbını, fikir planında yalnızca Şeriat, tasavvuf ve bunların hikmetlerine nüfuz ehliyetinde şahsi ruh ve akla sahip inkılâpçı, gerçek ve derin Müslüman'ın temsil edebileceğini ifade eder[75].

Necip Fazıl, tarih muhasebesi bahsinde dindar tipi sorgulaması yaparken genel anlamda, İslâmî ruh ve ideolocyanın, saf bir aşk ve berrak bir vecd olmaktan çıkıp üstünde ham ve kaba softa tipini üretecek şekilde donmaya, kabuk tutmaya başlamasıyla, ortada ruh yerine, yobazların şahsî ve keyfî tefsirlerine kurban, ölü kalıplardan başka bir şey kalmadığı görüşündedir. Necip Fazıl ısrarla gençlik üzerinde idealize ettiği Müslüman tipinden bir inkılâp beklerken, ondan beklediği bu inkılâbın öncelikle onun din anlayışında gerçekleşmesidir. Bu hususta üzerinde odaklandığı nokta modern ancak modernistlerinki gibi olmayan bir İslâm anlayışıdır. Üstad'ın yıllar içerisinde tekâmül eden bu düşüncesinde, tasavvufî hatta Nakşî gelenekle yoğrulmuş irfan ve hikmetle donanımlı, mânâ yüklü, aşk, ruh ve vecdin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Devrinin resmî söylemine bu boyutuyla ilk başkaldıran, eleştiren ve alternatif sunan ve bütün bunları sembollerle süsleyen ve bayraklaştıran kişi olarak bakabiliriz. Necip Fazıl "Durun kalabalıklar" derken toplumsal sorumluluğunu yerine getirir.

Kuyruğu etrafında dönen kedi hayrette
Âlim ki hayreti yok, ne boş yere gayrette[76]

Necip Fazıl'ın idealindeki birey, toplum ve devlet odaklı gelecek tasavvuru olarak kaleme aldığı İdeolocya Örgüsü kitabı konuyla ilgili sistematik bir çalışma olmayıp Büyük Doğu dergisinde yazılarının bir araya getirilmesi ile oluşmuştur. Ancak bu gelecek tasavvuru, yalnız bir ideal tasavvuru değil yeni bir tarih ve din anlayışı önerisi ile içerisinde yaşadığı zamanın sorgulamasıdır.

74. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 99.
75. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 163.
76. Kısakürek, *Çile*, s. 365

Bir başka ifade ile kurmaya çalıştığı birey ve toplum tasavvurunun Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde nasıl olmadığını yanlışlarıyla ortaya koyarak zıddından ifade etmeye de gayret etmiştir. Aynı zamanda resmî tarih ve ideolojinin yeni paradigmayla öteki olarak tanımladığı örneğin Abdulhamid gibi dini ve hatta tasavvufî yönü bulunan bir Sultan'ı bayraklaştırmaya çalışmıştır. Bu durum, Cumhuriyet paradigmasında ortaya konulan yeni tarih, Türk, modernleşme, kahraman ve hain gibi kavramlara Necip Fazıl'ın itirazını ve bu kavramlarının içeriğini gelenek ve dinî değerlerle birlikte yeniçağa uygun şekilde doldurmasını içermektedir.

Necip Fazıl, savaş sonrası yenilmiş, yılmış ve özgüvenini yitirmiş bir gençlikten İslâmı ideoloji hâline getirmiş ve "Ben varım" diyebilecek yeniçağı yakalamış irfânî derinliği olan yeni bir Müslüman gençlik yetiştirmek için hayatının sonuna kadar uğraşmıştır. Sürekli olarak Müslümanlara kaybettiklerini hatırlatma ve kaybettiğini bulma konusunda özgüven aşılama, kendi değerlerine uyandırma gayreti içersinde olmuştur. Şöyle seslenir:

Elâlem çalışırken fethetmeye Merih'i
Sen cebinde kaybettin, güneş dolu tarihi[77]

Müslüman, özlediği örnek ol Garp'le Şark'ın!
Rahmet, hikmet, zarafet, şecaat senin hakkın[78]

İdeal Devlet: Başyücelik Devleti

Necip Fazıl'a göre insanlığın tecrübe ettiği monarşi, oligarşi ve demokrasinin her birinin avantajlı yönleri bulunmakla birlikte asli gayeye ulaştırabilme kabiliyetine göre anlam kazanacağına hükmeder. Bunların üstünde "İslâm İnkılabında devlet halk idarelerine en uzak ve halk menfaatlerine en yakındır"[79] der İdeolocya Örgüsünde orta koyduğu Basyücelik Devletini Cumhuriyetin en ileri şekli olarak tanımlar.[80] Necip Fazıl'ın devlet anlayışında Aristo, Platon, Nietzsche'nin devlet ve toplum modellerinden esinlenmeler ve iyi yönlerini aldığı görülür. Devletin müdaheleci, merkeziyetçi ve totalci yapısı Platon ve Farabi'den etkilendiğine işaret eder.[81]

77. Kısakürek, *Öfke ve Hiciv*, s. 82.
78. Kısakürek, *Öfke ve Hiciv*, s. 239.
79. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 227.
80. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 227.
81. Duran, Burhaneddin, "Kısakürek'in Siyâsî fikirleri üzerine bir değerlendirme", *Hece*, sy. 97, s. 81.

Necip Fazıl bir ideal adamıdır. Hayatın her an ve alanına dair bir düşüncesi ve planı vardır. Ancak özellikle odaklandığı kesim gençlik olmuştur. Zira Necip Fazıl davasının bir toplum modeli olmasını arzulamış ve Eflatun, Thomas More ve Farabi gibi *İdeolocya Örgüsü* kitabı ile ideal toplum düzeninin normlarını belirlemiştir. Onun ütopyasının inşası ve tahahhuku açısından gençler kilit bir rol oynamaktadır. Bütün hayatı boyunca bu gençliği yetiştirmenin aceleci tavrı içersisinde olmuştur.

İdeolocya Örgüsü, Platon, Thomas More ve Farabi'nin yaptığı gibi bir ideal toplum ve devlet tasarımıdır. Farabi'nin izleri görülmekle birlikte kanaatimizce üç hususta İdeolocya Örgüsü diğerlerinden ayrılır. Birincisi dünya tarihinde toplum modeli olarak yeni ortaya çıkan bütün *-izm*lerin bir eleştirisi ve reddiyesi konumundadır. Hatta Necip Fazıl, İslâmı yalnız din boyutuyla değil eleştirdiği ve reddettiği -izmlerin yegâne alternatifi bir ideoloji olarak da görür[82]. İkincisi diğerleri bütünüyle ütopya olup gerçekleşmese de ideal olanı ortaya koyma gayretidir. İdeolocya Örgüsü gerçekleşmesi hedeflenen ve kadrosu mukaddesatçı ve milliyetçi gençlik, dayanağı şehadet getiren herkes, mekânı Türkiye, zamanı ise ötelerde değil o an olarak belirtilir. Bu tasarım değişik açılardan eleştirilebilir. Ancak, Osmanlı Devleti'nde devletin gidişatını eleştiren Koçi Bey'in eseri gibi bütün layihaların ötesinde yeni ve bütüncül bir tasarımdır. Eser, dînî ve tarihî referanslarla bir değerler bütününe işaret etmektedir. Eserin üçüncü dikkat çeken yönü referansının vahiy merkezli dînî ve özellikle tasavvufî bir hüviyete sahip olmasıdır.

Necip Fazıl, insanoğlunun bütün tecrübelerinin en faydalı yönlerinin alındığı ezel ve ebed kadar yeni, hikmet ve hakikat yönüyle dünya çapında bir yenilik ve ilericilik görerek ortaya koyduğu bu devlet tasavvurunun doğruluğu ve uygulanabilirliği konusunda büyük bir inanç ve iddia sahibidir.

Başyücelik Devleti milli iradeyi yansıtmaktan ziyâde onu eğiten ve doğruya yönlendiren bir rol ile tanımlanmıştır. Merkezinde İslâm vardır. Başyücelik Devletinde İslâm'ın ruh ve ana ölçülerine bağlı olmakla birlikte insanlığın kadim bütün tecrübelerinin yararlıları alınıp zararlıları atılarak rafine edilmiş yüce fertlerden müteşekkil yüce cemiyetten oluşan en ileri devlet tasavvurudur.

Başyücelik Devlet Teşkilatı

Başyücelik Devleti'nin temel unsurları, erdemli insanlardan oluşan *Yüceler Kurultayı, Başyüce, Başyücelik Hükûmeti, Yüksek Din Dairesi, Halk Di-*

82. Karadeniz, Abdurrahim, "Büyük Doğu'nun Siyâset, Toplum ve Devlet Tasarımı:İdeolocya Örgüsü" *Hece*, Ocak 2005, sy. 97, s. 16.

vânı ve Başyücelik Akademyası'dır. Devlet Başkanı anlamına gelen Başyüce, Yüceler Kurultayı üyelerince kendi arasından seçilmektedir. Yüceler Kurultayı millet meclisi anlamına kullanılmış ve 101 üyeden oluşmaktadır. Bilgili, erdemli ve yalnız hakikatin esiri olan hürriyet taraftarı vicdanın temsilci, seçtikleri Başyüce ise iradenin temsilcisidir ve nefsinin isteklerine uymayan ulu'l-emr olan ideal ferttir. Başyüce Halife, Yüce Din Dairesi Şeyhulİslâmlık konumundadır.[83]

Başyücelik Hükûmeti bir Başvekil ve 11 vekaletten oluşur. Bunlar Maarif, Savaş, İktisat, Maliye, Sağlık ve Bakım, Adliye, Matbuat ve Propoganda, Hariciye, Dâhiliye, Nâfia ve Düzenleme vekaletidir. Her bir vekaletin üç müsteşarlığı bulunur. Örneğin Maarif Vekaletinin İlim ve Güzel Sanatlar, Halk Terbiyesi ve Evleri, Umumi Öğretim müsteşarlıkları, Hariciye'de Şark Garb ve Haber Alma müsteşarlıkları bulunmaktadır.[84] Görüldüğü üzere Necip Fazıl'ın vekalet isimleri ve müsteşarlıklar yaşadığı dönemin ihiyaçları ile kendi hayalinin kavramları üzerine inşa edilmiştir. Bugün Türkiye'de bulunan örneğin Avrupa Birliği Bakanlı ile Necip Fazıl'ın Garp müsteşarlığı fonksiyon açısından birbirine benzemektedir.

Başyücelik Devleti'nin dokuz temel prensibi vardır: Ruhçuluk, Keyfiyetçilik, Şahsiyetçilik, Ahlâkçılık, Milliyetçilik, Sermaye ve Mülkiyette Tedbircilik, Cemiyetçilik, Nizamcılık ve Müdahelecilik.

Başyücelik Hükûmetinin 11 davası vardır. Bunlar Ruh ve Ahlâk Davası, Umumi İrfan Davası, Köy ve Köylü Davası, Şehir ve Umran Davası, Ordu Davası, İç İnzibat Davası, Dış Münasebetler Davası, Bütün Neşir Vasıtalarını Murâkabe ve Himâye Dâvâsı, İş Emniyeti ve İş Sahaları Arasında Ahenk Davası, Nüfusu Çoğaltma, Güzelleştirme ve Sağlamlaştırma Davası, Milli Servet ve İktisat Davası.

Yüce Din Dairesi Şeyhulİslâmlık konumunu hatırlatmaktadır. Yüce Din Dairesi Reisi Başyüce tarafından seçilir ve hükûmet reisi ile eşit ancak hükûmet üstü bir konuma sahiptir. Başyüceler Kurultayının başlıca istişare merkezidir.[85]

Halk Divânı, Başyücenin hükûmeti yanına alarak senenin belli zamanlarında halkın hak ve taleplerini, soru ve sorunlarını dinlediği bir meclistir.

Başyücelik Akademyası ise İlim ve Tefekkür Kolu, Fen ve Keşifler Kolu, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Kolu olmak üzere üç ana unsurdan oluşur. Burada görev yapan ilim adamları Yüceler Kurultayının namzetleridir. Direk Başyüce ile çalışırlar ve hükûmetle bir irtibatları yoktur.

---

83. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 285 vd.
84. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 294.
85. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 299-300.

Necip Fazıl'ın devlet tasavvuru, totaliter rejimlerin hakikat bendedir ve hakikatin önünde tartışma olmaz diyen anlayışı ile hürriyeti putlaştıran herkesin istediğini söyleme ve yapma hakkının bulunduğunu kabul eden demokrat düzenler arası, aristokratların bulunduğu bir ara nizam görünümündedir ve ilahi kaynaktan beslenen aşkın ancak otoriter bir hüviyet taşımaktadır.

Necip Fazıl'ın toplum ve devlet modeli, küçülen coğrafya ve yaşanan mağlubiyetler neticesinde Anadolu insanın kaybettiğini düşündüğü ve dışarıda aradığının içeride var olduğunu anlatma, ispat ve ikna etmeyi hedefler. İdeolocya örgüsü, Müslüman bir toplumda bireyin, toplumun, devletin ve bunların yönetim süreçlerini belirleyen siyasetin yeni bir tasarımıdır. Necip Fazıl'a göre bu tasarım, Müslüman Türk toplumun 1566 yılından beri 410 yıldır[86] beklediği bir inkılaptır ve İslâm'ın bireyi, toplumu ve devleti ne şekilde inşa ve imar edeceğini ortaya koyar.

Necip Fazıl'ın yeni bir birey, toplum ve bunların yaşadığı devlet tasavvuru olan *İdeolocya Örgüsü*, tarihin muhasebesini yapan, çağının imkânlarını ortaya koyan ve kurtuluşu Batı'nın kuru aklında değil, hikmetin vatanı olarak gördüğü Doğu'da gören, İslâm (Şeriat) ve tasavvuf merkezli bir dönüşüm ve inşa modelidir diyebiliriz. Necip Fazıl'ın sahip olduğu olayları tümel gören ve değerlendiren üst bakış ve kullandığı hikmet ve sanat boyutlu üst dil, başta gençlik olmak üzere toplumu tesiri altına almıştır.

Necip Fazıl'ı, Türkiye ve İslâm coğrafyasında ortaya çıkan nadir medeniyet analisti, eleştirmeni ve inşa etme gayretinde bulunan bir kişi olarak tanımlamalıyız.

SONUÇ

Necip Fazıl tarifi zor bir kişiliktir. Hayatını "*O ve Ben*" eseri çerçevesinde ele aldığımızda otuz yaşına kadar içinde akan derin mistik boyut ve bunun neticesi olan tatminsiz arayış, Abdulhakîm-i Arvâsî ile tanıştıktan sonra bağlanma ve adanış hâli, son kırk yılı ise yılmaz bir savaşçı gibi aksiyon olarak geçmiştir. Necip Fazıl'ın bağlanması veya müritliği ruhen çok güçlü ama pratikte zayıftır. Onu yaşadığı dönemin modern bir dervişi olarak tanımlamak asla yanlış olmayacaktır.[87] Zira dervişlik, tasavvufî pratiklerin de gayesi olan halis

86. İdeolocya Örgüsü'nün ikinci baskısı 1976'da yapılmıştır. İlk baskısı 1968 tarihlidir.
87. Necip Fazıl Kıskürek'in kaldırımlarda süren yalnız ve istikametsiz mistik arayışlarından Arvâsî ile tanışmasından sonra vefatına kadar geldiği teslimiyet ve hocasının mezarının bulunduğu Bağlum köyüne defneilmesi şeklindeki vasiyet noktasına gelmesi ile onun dilinden tasavvufî kavramların açıklandığı "Bir Derviş Olarak Necip Fazıl" isimli yayımlanmamış bir çalışmamız bulunmaktadır.

bir niyet, teslimiyet, marifet arzusu, muhasebe ve muhakeme ve nihayet bir şuur, bilinç ve bilgelik hâlidir. Necip Fazıl bu şuur düzeyini hayatının sonuna kadar bireysel boyutta olduğu kadar toplumsal boyutta da gerçekleştirme gayretinde olmuştur.

"Deliler köyünden bir menzil" uzakta bulunan bu dâhiye, delilikle dâhilik arasındaki o ince çizgiyi gösteren ve dâhilik yönünü bir hayat nizamı ve ideoloji olarak İslâmî bir çizgide yaşamaya yönelten en önemli sâik tasavvufî düşünce ve derin irfânî gelenek olmuştur. Bu nedenledir ki elinde tutarak, uçurtmanın ötesinde göğün mâverâ boyutunun var olduğunu öğreten, Allah ve Resulünün yolunu gösteren Abdulhakîm-i Arvâsî'ye vefatına kadar büyük bir sadakatle bağlı kalmıştır.

Necip Fazıl bir ideal, dava, düşünce, aksiyon adamıdır. Zirvelerin insanıdır. O, var olanla yetinmeyen hep daha iyisini isteyen bunun için gayret gösteren dinamik bir hayatın temsilcisi olmuştur. Hayatın her an ve alanına kafa yormuş, edebiyatın bütün dallarında eser kaleme almıştır. Bireysel ve toplumsal muhasebeyi bir dava olarak görmüş ve bunun üzerine İslâm tarihinin irfanî birikimiyle yeni bir gençlik, erdemli bir toplum, dini esaslardan beslenen bir devlet tasavvuru kurmuştur.

Necip Fazıl, yazdığı hitabede ifade ettiği "Zaman bendedir ve mekân bana emânettir şuurunda" ve "mukaddes emâneti ne yaptınız" sorusuna cevap için meydana çıkan "bütün cennet hayallerini İslâm'da gören" ve "kim var" denildiğinde tereddütsüz "ben varım" diyen bir gençlik inşa etmek için uğraşmıştır. Kabukta ve satıhta kalan ve müslümanların gerilemesine neden olan "marka müslümanlığından" ve "kaba softa ham yobaz" insan tipinden şikayet eden, "Anadolu kıtası büyüklüğündeki dava taşı" nı omuzlarında taşıyacak bir gençlik ve dindar birey inşa etmeye çalışmıştır.

Necip Fazıl mağlubiyeti ve umutsuzluğu kabullenmeyen ve Türk halkına "Yarın elbet bizim, elbet bizimdir, gün doğmuş gün batmış ebed bizimdir" diyerek umut aşılamıştır. Davası uğruna defalarca hürriyetinden olmuş ama yine de vazgeçmemiştir. Bu yolda sözünü söylerken sesi, yazı yazarken kalemi asla titrememiştir. Onun davası güven, umut ve şahsiyet aşıladığı gençlikte Doğu'yu tekrar yoğuracak bir büyük doğum ve inkılap gerçekleştirmektir. Necip Fazıl, dininin ve davasının düşmanlarına karşı her zaman başı dik, onurlu hatta gerekirse gururlu olmayı bir vazife olarak görmüş ve bunu tavizsiz uygulamıştır. Onun ilkesi "inanıyorsanız üstünsünüz" âyeti olmuş ve yetiştirmeye çalıştığı gençliğe bu duyguyu hâkim kılmak için mücadele etmiştir.

Necip Fazıl, birey toplum ve devlet tasavvurunda vahiyden beslenen ve tasavvufî irfanla yoğrulan "Yaşanmaya değer hayat"ın normlarını sunmaya çalışmış ve şefkati seccadenin yününde bulmuştur.

Ey genç adam, bu düstur sana emânet olsun:
Ötelerden habersiz nizama lanet olsun[88]

Necip Fazıl toplumun bütün kesimlerine hitap edebilmeyi başarmıştır. Yaşadığı devirde ve sonrasında çok farklı düşüncelere sahip aydın ve devlet adamlarından Anadolu'nun en ücra köşesindeki bir köylüye kadar söyleyecek bir sözü ve tesiri olmuştur.

Necip Fazıl "yalnız" kavramını asla kabul etmez ve kendi tanımı ile "masum Anadolu çocuğu" nun "Büyük Doğu" mefkuresiyle tekrar yoğrulması ve Doğu'yu tekrar yoğurması için sahip olması gereken bilgi, bilinç ve inanç düzeyinden, söylemesi ve eylemesi gereken her ne var ise bütün boyutlarında düşünmüş, hayal kurmuş, söz söylemiş ve bizzat gereğini yerine getirmiştir. Necip Fazıl'ın eleştirisi kaybedilen değerlerin kaybından doğan felaketlere ilişkindir.[89]

Siyasal anlamda ufuk çizdiği etrafında ve irtibatında bulunan "gençler", vefatından yirmi yıl sonra Türkiye Cumhuriyetinin Cumhurbaşkanı olarak Abdullah Gül[90] ve Başbakanı olarak Recep Tayyip Erdoğan[91] Necip Fazıl'ın mefkuresini ve hayalini siyasal anlamda gerçekleştirmişlerdir.

Necip Fazıl'ın mirası yalnız eserleri değil, onun tavizsiz duruşuyla ortaya koyduğu şahsiyet ve davası uğruna çektiği çile ve yetiştirdiği gençlik onun hem eseri hem de mirasıdır.

"Surda bir gedik açtık mukaddes mi mukaddes,
Ey kahbe rüzgar artık ne yandan esersen es"

KAYNAKÇA

Baz, İbrahim, *Abdulhakîm-i Arvâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara,1996.

Boz, Duran, *Büyük Doğu'nun Ruhu Necip Fazıl Kısakürek*, Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya 2013.

Duran, Burhaneddin, "Kısakürek'in Siyâsî fikirleri üzerine bir değerlendirme", *Hece (*Necip Fazıl Özel Sayısı), Ankara 2005, sy. 97.

Emre, Akif, "Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru", *Hece*, Ankara 2005.

88. Kısakürek, *Çile*, s. 466.
89. Tökel, Dursun Ali, "Bir Medeniyet Eleştirmeni Olarak Necip Fazıl", *Hece*, sy. 97, s. 60.
90. Türkiye Cumhuriyeti 11. Cumhurbaşkanı.
91. Türkiye Cumhuriyeti 59, 60 ve 61. hükümetlerinin başbakanı.

Erkitel, Alev, "Büyük Doğu Nereden Doğar? İslâmcılık, Doğu Batı Sentezciliği ve Necip Fazıl" *Hece*, Ankara 2005. sy. 97.

Kabaklı, Ahmet, Sohbetler II, İstanbul Trs.

Kabaklı, Ahmet, Sultanu'ş-Şuara (Necip Fazıl ile Sohbetler), İstanbul 1995.

Karadeniz, Abdurrahim, "Büyük Doğu'nun Siyâset, Toplum ve Devlet Tasarımı:İdeolocya Örgüsü", *Hece*, Ocak 2005, sy. 97.

Karakoç, Sezai, *Sütun*, İstanbul 1969, c. I, s. 165-176.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Aynadaki Yalan*, Büyük Doğu Yayınları İstanbul 1999.

Babıâlî, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999.

Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, İstanbul 1997.

Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2010.

Çerçeve 1, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1998.

Çerçeve 2, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999.

Çile, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1995.

Doğru Yolun Sapık Kolları, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2000.

Dünya Bir İnkılap Bekliyor, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1993.

Esselâm, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1997.

İdeolocya Örgüsü, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2008.

İman ve Aksiyon, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2008.

O ve Ben, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1994.

Öfke ve Hiciv, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1988.

Tanrı Kulundan Dinlediklerim, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2004.

Yunus Emre, İstanbul 2000.

Koç, Turan, "Necip Fazıl'a göre Felsefî Tefekkür ve Tasavvuf", *Hece*, Ocak 2005, sy. 97.

Korkut, Hasan, "Necip Fazıl'da Tarih Yaklaşımı ve Ulu Hakan Abdulhamid Han" *Hece*, Ocak 2005, sy. 97.

Okay, M.Orhan, "İnsan, Sanatçı/Şair ve Düşünür Olarak Bir Necip Fazıl Kısakürek Portresi", Hece, Ocak 2005, sy. 97.

Okay, Orhan, "Eyup Sırtlarında Bir Necip Fazıl", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyubsultan Sempozyumu VI" Mart 2003.

Tökel, Dursun Ali, "Bir Medeniyet Eleştirmeni Olarak Necip Fazıl", *Hece*, sy. 97.

Türiney, Necmettin, "Büyük Doğu: Bir Kavramın Doğuşu", *Necip Fazıl Kısakürek*, Editörler: Mehmet Nuri Şahin, Mehmet Çetin, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2010, s. 327.

Yanar, Işık, "Necip Fazıl Düşüncesinde Doğu-Batı ve Modernleşme" *Hece*, Ocak 2005, sy. 97.

BİR ZİHNİYET ÇÖZÜMLEMECİSİ: SABRİ FEHMİ ÜLGENER

Mustafa Aydın*

GİRİŞ

Kendisini de aynı yıl kaybettiğimiz Erol Güngör'e göre Sabri Ülgener, hayatta iken kıymetini bilemediğimiz, Cumhuriyet Dönemi'nde iki elin parmaklarıyla sayılabilecek kadar az sayıdaki düşünürlerimizden birisidir. Gerçi ölümünden sonra öneminin anlaşılmış olması yalnız Ülgener'in değil, pek çok düşünürün kaderidir. Ölümünden sonra düşünürün önemine ilişkin bir yargı oluşunca da anma toplantıları düzenlenir ve böylece hayatta iken gösterilemeyen saygı ifa edilmeye çalışılır. Gerçi ben öncelikle düşünürler ile ilgili bu söz konusu anmaların, anlamaya dönüşmediği sürece bir yararının olduğu kanaatinde değilim.

Şu ana kadar bazı kereler anıldığı halde anlaşılmamış düşünürlerdin birisi herhalde Ülgener'dir. Hakkında pek çok insanın hayırhah sözler etmesine rağmen onun en önemli verisi olan zihniyet çözümlemesini kimsenin ciddi bir şekilde ele almamış olması herhalde bu yargımızın en açık delilidir. Gerçekten de bırakın düşünürümüzden hareketle bir şeyler ortaya koymayı, bu önemli sorunun güncellenememiş olması bile bu kanaatimizi doğrulamaktadır. Daha açık söylemek gerekirse bildiğim kadarıyla ne iktisatçılar ve ne de sosyologlar belki birbirinden az çok farklı nedenlere bağlı olarak zihniyet konusu ile ilgilenmemektedirler. Sosyologlar, tabir caizse, şüphesiz küçümsemediğim bir sosyal bi-

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

lim teknisyenliği yaparken iktisatçılarımız önemli ama salt iktisat analizleriyle uğraşmakta, ilgilendikleri sürecin arka planına yeterince bakmamaktadırlar.

Şüphesiz ben de bir sosyologum ve eleştirdiğim bir evrenin içinde yer alıyorum. Ülgener ile Bilgi Sosyolojisi çerçevesinde kısmi olarak ilgilenmiş bulunsam da kendimi istisna ediyor değilim. Bilgi Sosyolojisi, din, değerler ve ideoloji gibi fert ve toplum eylemlerinin arka planını dolduran konuların yanında zihniyet konusuyla yakından ilgilenmektedir. Şüphesiz bu konu ile ilgilenen birisi bu konuda Batı düşünce dünyasında nasıl W. Sombart ve M. Weber ile ilgilenmesi gerekiyorsa bizde de böylesi bir yer işgal eden Ülgener ile ilgilenmek zorundadır.

Bana göre Sabri Ülgener'in yeterince anlaşılmamış olmasının şüphesiz bazı önemli sebepleri vardır. Bu sebeplerden birisi, şüphesiz alanı ne olursa olsun sıradan bilim teknisyenlerinin sorunları ele alış biçimlerinin üzerinde soyut bir konuyu işlemiş olması ve bunun güncel hayattaki sorunlar üzerinde kolayca test edilemiyor olmasıdır. Belki daha önemlisi Ülgener'in bu önemli konuyu farklı zamanlarda kaleme aldığı bir tür deneme diyebileceğimiz yazılarında ortaya koymuş olmasıdır. Bunlar daha sonra kitaplaştırıldığı zaman da bir kopukluk söz konusu olmuştur. Bu da okuyucu açısından kuramın bütününü anlamada bir zorluk doğurmuştur. Ülgener'den söz eden bazı yazılardan edindiğim izlenime göre Ülgener İslâm dünyasında oluşan ortaçağ iktisat zihniyeti çerçevesinde ne denli sığlaşma ve daralma yaşandığını okuyucuyu sanki bıktırırcasına işlemektedir. Ne var ki bütün bu daralmaya ait bu örnek bolluğu içinde asıl zihniyet kuramı yeterince anlaşılmış gözükmemektedir. Hatta bu örnekleri, belirlenen kurama uyarlayamazsak, söz konusu eleştirilerin Batı karşısında, Osmanlının, burjuvazisini türetememiş, bir sömürgecilik geliştirememiş türünden eleştirilerine benzetmek bile mümkündür.

Bütün bunları göz önünde bulundurarak aşağıda Ülgener'in zihniyet kuramını sistematize edilmiş biçimiyle vermeye çalışacağız. Farklı kaynaklara dayanarak genel bir bilgi verdikten sonra analizimiz büyük çapta Ülgener'in bizzat kendi eserlerine dayanacaktır. Ancak burada da satır batır referanslandırma yerine anlam atıflarında bulunmayı tercih edeceğiz. Bir de anlatılanları daha bir anlaşılabilir kılmak için Ülgener'in kendisinden önemli ölçüde etkilendiği M. Weber'in zihniyet açıklamalarıyla kesiştirmeler yapacağız.

ÜLGENER'İN KISA HAYAT HİKÂYESİ

Zihniyet çözümlemeleriyle tanıdığımız, 1911 yılında doğmuş ve 1983 yılında vefat etmiş bulunan Sabri Fehmi Ülgener, hayatını İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde öğretim üyeliği ile geçirmiştir. Pek çok düşünürün haya-

tında örneğini sıklıkla gördüğümüz, akademik formasyonla icra edilen meslek arasında görünürdeki çelişki Sabri Ülgener için de söz konusudur. Ülgener İstanbul Hukuk Fakültesi mezunudur. Ama akademik dünyamızda önemli bir iktisatçı olarak yerini almıştır. Ele aldığı ekonomik sorunların tarihsel boyutunu göz önünde bulunduran, yetiştirdiği akademisyenlerden birisi olan Ahmet Güner Sayar'a göre de o, bir iktisat tarihçisidir. Esasen yüksek öğretim aşamasında Almanya'dan gelen ünlü iktisatçı akademisyenlerden iktisat dersleri almıştı.

Ancak Ülgener'in genel sosyolojiye ciddi bir yatkınlığı vardı. Bu eğiliminin de itici gücüyle 1935 yılında İçtimaiyat Enstitüsü'ne Asistan oldu; 1941 de Doçent, 1951 yılında Profesör oldu. Hatta bu arada bir süre İktisat Fakültesinin Dekanlığını yaptı. 1951 yılından itibaren de konuları itibariyle birbirini tamamlayan dört kitabını yayınladı. Bu kitaplarında Ülgener'in asıl konusu zihniyet idi. Bu zihniyet çözümlemeleriyle Ülgener, bir iktisatçı kadar sosyolog konumundaydı.

Düşünürümüzün farklı disiplinlerle kurduğumuz bu ilgisi, aslında üzerinde durduğu zihniyet konusuyla bir uyum gösterir. Kognitif alana giren ve arka planda fert ve toplumun tutum ve davranışlarını analiz etmeyi amaçlayan zihniyet sorunu genelde farklı disiplinlerde yeteri kadar bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Esasen belirttiğimiz İktisat ve Sosyoloji bilimlerinin yanında, analizlerinde yararlanabilecek kadar din, felsefe, tarih, sanat ve edebiyat konularına hâkimdi. Yani Ülgener pek çok akademisyen gibi bir bilim teknisyeni değil, ama disiplinler arası bir yerde bulunan bir bilgindi. Meselâ düşünce sisteminde kaynak ve malzeme olarak, Weber ve Sombart gibi yazarlardan sonra sanat ve edebiyat dünyamızın Nef'i, Nabi, Aşık Paşa, Ziya Paşa gibi ediplerinden alıntılar ve analizler yapacak kadar edebiyata aşinaydı.

Ülgener'in aile ve çevresi de bu kapsamlı bilgi örgüsünü destekleyici mahiyettedir. İstanbul müftülüğü yapmış olan babası, seçkin bir Osmanlı ailesinden gelmektedir. Yani Ülgener, din, sanat, dil ve edebiyatla iç içe bir mirasın içinde var olmuştur. O, Doğu ve Batı'yı gayet iyi tanımaktadır ve toplumlara özgülüğün farkındadır. Toplumsal dönüşümlerimizi açıklarken manevi kültürel farklılıklarımıza dikkat çeker. Pozitivizmin egemen olduğu bir bilim ortamında Weberyen bir tavırla dinin önemini ısrarla vurgular.

Ülgener'in yayınlanmış dört kitabı bulunmaktadır. Bunlar: İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, Zihniyet ve Din, İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti ve Zihniyet Aydınlar ve İzmlerdir. Bunların yanında 93 civarında telif, 21 adet de çeviri kitap ve makalesi bulunmaktadır. Ülgener hakkında yeteri kadar çalışma yapıldığını söylemek zordur. Ancak yok değildir. Lisansta öğrencisi ve daha sonra yanında asistan olarak çalışan Ahmet Güner Sayar "Bir İktisatçının Entelektü-

el Portresi" (Eren Yayıncılık) bunların başında gelmektedir. Ayrıca Ahmet Özkiraz, doktora tezi çerçevesinde "Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi" adlı bir çalışma yapmış ve bu çalışma Ankara a Yayınevi tarafından basılmıştır. Ayrıca makalelerinin bir kısmı "Makaleler: Toplu Eserler" başlığı altında Derin Yayınları tarafından 2006 da basılmıştır.

ESERLERİNDEN HAREKETLE ÜLGENER'İN DÜŞÜNCE YAPISI: ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ DÜŞÜNÜRLER

Sabri Ülgener'in düşünce dünyasında en belirgin yönü olan zihniyet üzerinde yoğunlaşmadan önce eserlerini takip ederek düşünce dünyasına kısaca bir göz gezdirmekte yarar vardır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Ülgener, ayağını sıkıca iktisada basmış ise de disiplinler arası bir alanda çalışmıştır. Onun için ilk analiz konuları da bu temel kimliğine uygun olarak iktisat tarihi, milli gelir, istihdam, iktisadi büyüme, istikrar ve kalkınma, gerileme gibi iktisadi sorunların çözümlenmesidir. Ancak o bütün bunların arasında zihniyet çözümlemesine özel bir yer vermiştir. Tabir caizse genel analizleri de çözümleme için bir alt yapı, bir malzeme olarak kullanmıştır. Esasen ilk eseri olan Darlık Buhranları bu söylediğimizi teyit eder niteliktedir. Yani Giriş kısmından da anladığımıza göre Ülgener bu eseriyle iktisat zihniyeti analizlerine bir başlangıç yapıyor ve diğer eserleriyle bunu geliştirip sürdürüyor.

Ülgener bu eserinde daha çok İslâm iktisat siyasetinden bahsediyor ve genel olarak toplumsal şartlar gereği izlenen iktisat politikasını ele alıyor. Burada genel olarak "İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü Ve Görünümleri", "Tarihte Darlık Buhranları ve Dengesizlik Sorunu", "İslâm Hukuku ve Ahlâk Kaynaklarında İktisat Siyaseti" ve "14. yüzyıldan Beri Esnaf Ahlâkı ve Şikâyeti Mucip Bazı Haller" alt başlıkları yer alıyor. Eser, daha sonrakilerde ayrıntısını vereceği zihniyet analizine bir başlangıç yapıyor. Meselâ iktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri adlı bölümde iktisat için zihniyetin önemini W. Dilthey, W. Sombart ve M. Weber'e dayanarak açık bir biçimde ortaya koyuyor.

Ülgener, yine buradaki metinlerde İslâm tarihinde esaslı bir darlık buhranı yaşandığını, bunun arkasında da toplumsal ve konjonktürel şartlara göre oluşmuş bir zihniyet dönüşümünün yer aldığını belirtmektedir. Ekonomi-hukuk ilişkisini kurduğu makalesinde düşünürümüz mevcut şartların açık dini ilkeleri bile dönüştürebildiğinden bahseder. Meselâ "Narh koymanın (resmi otorite tarafından piyasada yapay fiyat belirlemenin) haram olduğunu" belirten gayet açık bir hadis bulunmasına rağmen, Müslüman yöneticiler narh koymada tereddüt

etmemişlerdir. Yani bir sosyal gerçeklik, dinsel gerçekliğin önüne geçebilmiştir. Ülgener'in kavramsallaştırmasıyla darlık ve kıtlık bastıkça (mekanizma aşağıda açıklanacağı üzere) oluşan iktisat zihniyeti, iktisat ahlâkının yerini almıştır.

Ülgener'in ikinci eseri yine 1951 yılında yayınladığı İktisadi çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası adlı kitabıdır. Düşünürümüz burada zihniyet konusuna daha bir yakından bakmaktadır. Analizin yapı taşlarından birisi olan ahlâk, ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Esasen zihniyet dönüşümü, düşünürümüz açısından da sonuç itibariyle bir ahlâk dönüşümüdür. Esasen Ülgener'in bu konuda kendisini örnek aldığı Weber de konuyu böyle almakta, zihniyet değişimini Katolikliğin tarihsel/değersel ahlâk anlayışının yerini Protestanlığın ürettiği Prüten etiğin (tutum ahlâkının) almasına bağlamaktadır. Bu yaklaşıma göre de kalkınma veya iktisadi çözülme bir ahlâk anlayışının görünümüdür (195. s.).

Eser, bir bakıma kuramsal diyebileceğimiz bu açıklamayı İslâm tarihinin ekonomik daralmalarından örneklendirmektedir ki diğer eserleri de bu daralmanın örnekleriyle doludur. Ülgener tabir caizse bu iç karartıcı tabloyu açık ve kararlı bir biçimde ortaya koymaktadır. Denebilir ki bütün eserlerinin yarıdan fazlası, bu daralmanın tasvirine ayrılmıştır. Ancak bu kitabında zihniyet büyük çapta tasvir edilmiştir.

Ülgener'in üçüncü eseri Zihniyet ve Din'dir. Bu kitabında Ülgener, zihniyet oluşumunda dinin rolü üzerinde durmaktadır. Burada Weberyen bir yolun izlendiğini görürüz. Şüphesiz Ülgener'de din tek başına zihniyet belirleyici değildir. Ne Weber ve ne de Ülgener, Marksizmin her türlü beşeri oluşumu ekonomik alt yapıya bağlayan açıklamasında olduğu gibi dine bağlamaz. Bir başka deyişle ekonominin yerine dini koymaz. Özellikle altını çizdiği şey dinin bu süreçte önemli (veya başat diyebileceğimiz) bir görevinin olduğudur. Gerçekten de din, zihniyet oluşumunu geliştirip içselleştirerek daha etkin ve sürekli kılar. Weber'in ifadesiyle bir tutum ahlakı üreterek onun alt yapısını oluşturur. Önemli dönemeçlerde dini grupların üretkenlikleri dikkat çekmektedir. Ülgener din-zihniyet ilişkisi bağlamında İslâm dünyasında zihniyet sorununu ele alırken tasavvuf üzerinde özel olarak durmasının nedeni de budur. Düşünürümüze göre Melamilik üretimde dikkat çeken bir tasavvuf hareketidir. Zihniyet ile din ve özel olarak da İslâm ilişkisine aşağıda özel olarak değinilecektir.

Ülgener'in bir diğer (4.) kitabı, Zihniyet, Aydınlar ve İzmler'dir. Adından da anlaşılacağı üzere bu kitap farklı zamanlarda ve hatta ilk bakıştı değişik konularda yazılmış makalelerini içine alan bir kitaptır. Ancak farklı görünümüne rağmen kitaptaki konular yine zihniyet ekseninde birbirini tamamlayıp bir bütünlük oluşturmaktadır. Burada düşünürümüz önce Bağdatlı Ruhi ve Ziya Paşa terkib-i bendleri gibi edebiyat eserlerinden hareketle dikkat çekici bir zihniyet çözümlemesinde bulunuyor. Kitabın ikinci bölümünde aydınlar üzerin-

de duruyor. İzmler adını taşıyan bölüm ise ilk iki bölümle iç içe bir konudur. Yani Zihniyet, Aydınlar ve İdeoloji, birbirinden soyutlanamayan konulardır.

Gerçekten de modern kültür ortamlarında seküler nitelikteki aydınlar Pozitivizm adı verilen bir ideolojiye göre vardırlar. Bu söz konusu ideoloji (Ülgener'in ifadesiyle İzm) sonuç itibariyle bir zihniyet oluşumudur. Bunun genel geçer bir mantık taşıması da gerekmiyor. Nasıl ki sözü edilen terkib-i bendler bir dönemin mantalitesini ortaya koyuyorsa, mevcut aydınlar da içinde yaşadıkları sosyal beşeri dünyanın bir yansıması olarak vardırlar. Meselâ zihin gücüyle geçinen günümüz aydınının, pazı gücüyle geçinen proletaryanın yanında yer alması ancak böylesi bir gerekçe ile açıklanabilir. Son söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere Ülgener, bir ayağı iktisatta olmak üzere diğer ayağı ile birbirinden az çok farklı konular üzerinde durmuştur. İdeoloji, aydınlar, bazı tarihsel konular bunlardan bazılarıdır.

Eserleri üzerinden Ülgener'in düşünce yapısını kısaca tasvir ettikten sonra diyebiliriz ki biz bu yazımızda onun farklı görüşlerini bir tarafa bırakarak zihniyet çözümlemesi üzerinde yoğunlaşacağız. Bir akademisyeni ele alıyor olmamızla birlikte yazımız akademik kaygıların ötesinde ortalama okuyucunun anlayabileceği bir metin ortaya çıkarmayı amaçlamaktayız. Esasen zihniyet sorunun ele alınması onu yeterince tanıtmamıza da imkân verecektir.

Ülgener'in zihniyet ilgili çalışmalarında Werner Sombart'ın ve özellikle M. Weber'in önemli bir yeri vardır. Düşünürümüz pek çok yerde Weber'e atıflarda bulunur, onu zihniyet sorunun otoritesi kabul eder. Şüphesiz bu tutum yanlış değildir. Zihniyeti bir sorun olarak ortaya koyan ve ilk elde bazı önemli tespitlerde bulunan düşünür Weber'dir. Ancak Weber'in düşüncelerinde eleştirilecek noktalar yok değildir. Esasen bu, Batı'da yapılagelmiştir. Ancak Ülgener, ortaya koydukları ile, bazı önemli yerlerde Weber'i aşmasına rağmen eleştirel bir tavır sergilememiştir. Biz bu noktaya da aşağıda kısaca değineceğiz.

Ülgener'in başkalarından etkilenişi konusunda açık bir şey söylemek mümkün iken kendisinden kimlerin etkilendiği noktasında net bir kanaat serdetmek kolay gözükmüyor. Dikkat çekicidir ki düşünürler yelpazesinin farklı yerlerinde bulunan pet çok kimse Ülgener'e saygı duymakta, fikir dünyamızda önemli bir yerinin bulunduğunu kabul etmektedir. Hatta önemli yönünün zihniyet sorunu olduğu da ifade edilmektedir. Yukarıda söz konusu ettiğimiz, üzerine yapılmış birkaç araştırmayı bir kenara bırakırsak belirgin bir etkiden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Ne ekonomistler ve ne de sosyologlar arasında zihniyet sorununun güncellenmiş olmaması da de bunu göstermektedir. Tabi bu sonucu bütünüyle Ülgener'in sorunu ele alışındaki dağınıklık gibi bir nedene bağlayarak açıklamak mümkün değildir. Belki bütün esnemişliğine rağmen bizde Pozitivizmin hala etkin oluşu gibi etkenler bile devreye sokulabilir.

Ülgener'i ve düşünce yapısını tanıtıcı bu kısa bilgilerden sonra zihniyetle ilgili görüşlerine geçebiliriz. Ancak konuyu bir yere oturmak, etkilendiği dünya ile karşılaştırmak ve anlaşılır kılmak için önce genel olarak zihniyet sorunu ve örnek aldığı Weberin zihniyet analizi üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

GENEL OLARAK ZİHNİYET SORUNU: ZİHNİYETİN FELSEFE VE SOSYOLOJİDEKİ ANLAMI

Modern literatürde daha çok bilinç, felsefe çevrelerinde ise görüş-tarzı kelimesiyle karşılanan zihniyet, kısaca insan eylemlerinin arkasındaki bilgi birikimi, dünya görüşü anlamına gelmektedir. Ancak biz de Ülgener gibi belki bir kısmı duygusal, farklı nedenlere bağlı olarak zihniyet kelimesini kullanmayı tercih edeceğiz. Meselâ bu farklı nedenlerden birisi zihin kelimesinin içeriğinin daha zengin ve hem de daha bir oturmuş görünümüdür. Bilindiği üzere "zihniyet" kelimesi, zihin kavramından gelir. Zihin ise genelde, algılama, anımsama, düşünme, değerlendirme, karar verme süreçlerinde rol oynayan yetenekler bütünüdür. Yansımaları, duyumlar, algılar, duyular, bellek, arzular, çeşitli akıl yürütme biçimleri, güdüler, tercihler, kişilik özellikleri ve bilinçdışı gibi oluşumlarda görülür; düşünme, bilgi, niyet (amaç) gibi olgularla birlikte ele alınır (AnaBritannica, c. 22, "Zihin" maddesi).

Bilgi ile bağlantılı olmakla birlikte zihniyet katıksız bir zihni olgu (meselâ bilgi) değildir. Bilgi içerdiği kadar, davranış kalıplarını ifade eder. Tutum ve davranışları kapsar. Bu bağlamda tutum ahlakının bir zihniyet sorunu olması da buradan kaynaklanır. Bundan dolayıdır ki tutumlu olmak herkesçe bilinir ve önemi kabul edilir, ama herkes tutumlu olamaz, çünkü tutumluluk, bilgiden öte daha başka şeyler ister.

Zihinle bağlantılı olan zihniyetin de bilgi ile ve ilk bakışta önemli bir kısmı kişisel gözüken bu süreçlerle kopmaz bir bağı var ise de, salt zihinsel olmasının ötesinde, çok yönlü, karmaşık ve özellikle toplumsal bağlantılara sahip bir olgudur. Bilgi Sosyolojisinin önemli bir konusu olması da bu yönünden kaynaklanmaktadır. Söz konusu noktaya dikkat çeken P. Berger'ye göre zihniyet; düşünce, fikir, teori veya anlamın ileri düzeyde geliştirilmiş yapıları ile ilgili değildir. Günlük yaşamda bilinç, entelektüeller için bile pre-teorik bir yapıdır (Berger, 1885, 24). Bu bağlamda meselâ "Modernliğin farklı bir şey olduğu ve üstün olduğu kanaati bilimsel teorik bir önerme değil, bir bilinç olayıdır. Belki bilimsel olarak savunulması ve ispatlanması mümkün bile değildir, ama yön verici olarak güçlü bir bilinç olgusudur.

Zihniyeti salt bir zihin süreci olmaktan çıkaran sebeplerden birisi şüphesiz onun pratiklerle ve hatta duruma göre çıkar ve yararla ilişkisidir. Günlük hayatta bilinçsiz olarak nitelenen kişiler, genel olarak kendinin, grubunun veya genel olarak toplumunun yararlarını gözetemeyen, faydayı ve zararı göremeyen insan anlamına gelmektedir. Bu durum da zorunlu olarak zihniyeti toplumla ilintiye getirir. Yani zihniyet çoğu kere kişisel bir dünya görüşü değil, bir toplumsal eğilimdir. Kişiler tarafından içselleştirilip kendilerine özgü yeniden üretilseler bile zihniyet ortak paylaşımları ifade eder. Sosyal yapılarla bağlantıları oluşturur. Bunlar aynı zamanla insanlara gerçeğin tanımlarını verirler. Buna göre de aynı olgu ve olaylar değişik çağlarda ve toplumlarda farklı biçimlerde yorumlanırlar. Sözgelimi aynı olay pek çok geleneksel toplumda doğaüstü şartlarla açıklanırken, modern toplumlarda fiziksel bir nedene bağlanmaktadır.

Zihniyetle ilgili olarak toplumdaki ortak kabuller doğal olarak zihniyetin toplumsallığını gündeme getirir. Esasen zihniyet aşağıda Ülgener kuramında görüleceği üzere o "zihinsel- toplumsal süreçler bileşkesinde ortaya çıkmış bir olgu" olduğudur. Ancak öyle gözüküyor ki zihniyette, zihinsel süreçlerin ve toplumların kendine özgülüklerin yanında çağının global eğilimlerinin de önemli bir katkısı bulunmaktadır.

Zihniyeti "attitüte" (tutum, davranış, duruş, durum takınma) kavramıyla ifade eden M. Turhan'a göre o, kültürlerin insan ve tabiata bakış tarzıdır. Dolayısıyla kültürler arasındaki hayret verici çeşitliliği, yerine göre de ciddi benzerlikleri sağlayan şey de işte bu attitüte'dür. Bu açıdan baktığımızda eski Yunan öncesi ve dışı toplumların ortak bir özellik taşıdıklarını, birbirlerine benzediklerini, belli türden bir zihniyetin de Yunan medeniyetini diğerlerinden ayırdığını görmekteyiz (Turhan, 1987, 46). Yine Turhan'a göre bu zihniyeti diğerlerinden ayıran ne yüksek tekniği, ne bilgi yoğunluğu, ne insan ilişkilerinde gösterdiği maharet ve ne de soyut düzeyde alındığı takdirde ilmi ve felsefesidir. Esasen o, bu konularda çok ileri düzeylerde değildi, ama etkisini yüzyıllar sürdürecek bir zihniyete sahipti (Turhan, 1987,47). Yunan medeniyetine süreklilik kazandıran bu zihniyetin esası da insan ve tabiatı mümkün olduğunca objektif olarak incelemekti. Söz konusu objektiflik din anlayışında, sanat görüşünde ve felsefesinde etkin olmuştu.

Yine Turhan'a göre kültürel yapılar içerisinde zihniyetin konumunu bize açık bir biçimde veren bu anlayış, günümüze taşındığında "ilim zihniyeti' olarak ifade edilebilirdi. Şüphesiz her zihniyetin, (diğer yaklaşımlarının yanında) bir eksen bilgi anlayışı da vardır, ama zihniyet bundan daha fazla bir şeydir. O, genel toplumsal eğilimleri de kapsayan ama Berger'nin anlatımıyla sosyolojik açıdan entelektüel düzeyde işleyen bir süreçten daha fazlaca bir şeydir (Berger, 1885, 24).

Zihniyet, şüphesiz Bilgi Sosyolojisinin önemli konularından birisidir. Weber'den beri sosyal analiz için aktörlerin anlam dünyalarının bilinmesi gerektiği kabul ediliyor. Esasen bir sosyal çözümlemeyi, insan dışı öğelerden kurulu bir dünya olmaktan çıkarıp insanı işin içine sokmanın yegâne yolu da budur. Söz konusu edilen anlam dünyası genelde "zihniyet (görüş-tarzı)" olarak adlandırılmakta ve her kayda değer sosyal- kültürel oluşumun, gerisindeki bir zihniyet oluşumunun ürünü olduğu kabul edilmektedir. Meselâ bu anlamda Werner Sombart ve Max Weber, günümüzün önemli olgusu kapitalist düzeni böylesi bir zihniyet unsuru ile açıklamaktadırlar.

Sosyal/kültürel dünyamız, kognitif, normatif ve maddi yönlerden kurulu bir yapı olarak düşünüldüğünde* zihniyet bunlardan kognitif olana ait bulunmaktadır. Gerçi bu yapı öğeleri birbirlerinden bütünüyle soyutlanmış değildirler ve her biri diğerinde kendi temelini ya da yansımalarını bulmaktadır. Meselâ zihniyet öncelikle kognitif yapı ile ilgili olmasına rağmen kendini somut kurumsal yapılarda yansıtmaktadır. Asıl ilgi alanımızı oluşturan Ülgener de, zanaatkârlık, sanat- edebiyat ve özellikle ekonominin, zihniyetin en çok yansıdığı alanlar (Ülgener, 1983, 24) olduğuna dikkatlerimizi çekmektedir. Hatta daha ilginci, dünden bugüne bilişsel/ inançsal alanın bir kurumu olan din ile maddi alanın belirgin kurumu olan ekonomi arasında sıkı bir ilişki gözlene gelmiştir. Esasen zihniyet bu bileşkede ortaya çıkmış, sosyal/ kültürel bağlantıları, oluşum ve dönüşümleri kuran bir faktör olmuştur.

Zihniyetle ilgili genel sorunlardan birisi de şüphesiz zihniyetin olumlu veya olumsuzluğudur. İşin gerçeği zihniyetin hem olumlu hem de olumsuz tiplerinden söz edilebilir. Bilindiği üzere güncel hayatta sağduyulu olmayan kişiler için "zihniyeti bozuk" ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade teknik anlamda zihniyetin olumsuzluğunu açıklamasa da bu konuda olumsuz durumların olabileceğini hatırlatmaktadır. Gerçekten de zihniyet çözümlemelerinde bazı oluşumların olumsuzluğuna göndermelerde bulunulmaktadır. Meselâ Ülgenere göre olumsuz şartlar çerçevesinde ortaya çıkan bir zihniyet, kendi içerisine katlanmış bir darlık zihniyetidir.

Zihniyetle ilgili atlayamayacağımız yargılardan birisi şüphesiz zihniyetin her türlü alanla ilişkisinin olduğudur. İdeoloji bir zihniyet formudur, aydınlar bir zihniyet taşımaktadırlar, eğitim bir zihniyet işidir, bir bilim zihniyeti vardır, vb. Esasen aşağıda da görüleceği üzere zihniyet, bir kere oluştuktan sonra, geri dönüşlü olarak kendisini var kılan şartları öncekinden farklı bir biçimde yeniden inşa eder. Bu söz konusu inşa, açık veya kapalılığına göre olumlu veya olumsuz olabilir.

---

* Geniş bilgi için bkz.. Beylü Dikeçliğil, "Kültür Kavramının Analizi veya sosyal Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme", Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik gelişmeler, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1994.

İşte Ülgener böyle bir alan ile ilgilenmektedir. Ancak kendisini örnek aldığı Weber'in açıklamalarını kısaca tasvir edip ortaya konan tablonun artı ve eksilerini görebilmek Ülgener'i daha iyi anlamayı sağlayacaktır.

BATI'DA ZİHNİYET SORUNUNUN ELE ALINIŞI: MAX WEBER ÖRNEĞİ

Batı'da 19. yüzyılda her ne kadar, insanın bir yönünü manevi bilimler çerçevesi içinde ele alan bir eğilim var idiyse de katı bir pozitivist yaklaşımın etkisiyle sosyoloji ve diğer bazı sosyal bilimlerde içeriğini inanç, bilgi ve değerin oluşturduğu kognitif alan göz ardı ediliyordu. Bu çerçevede meselâ Sosyolojinin gözde konuları normatif ve maddi/kültürel alandı. Hâlbuki birey veya toplumsal eylemlerin arka planını oluşturan bir zihniyet dünyamız vardı. Bunu ilk defa Pozitivizmin aforozundan korkmadan ele alan düşünürler Werner Sombart ve Max Weber olmuştur. Bu iki düşünür ve onları izleyenler, toplumsal dönüşümün öncelikle bir zihniyet değişiminde gerçekleştiğini dile getirmişlerdir. İlgi çekicidir ki tartışmaların odağındaki örnek sorun da Kapitalizmin oluşumudur.

Sombart (Aşk Lükse ve Katalizm) adlı eserinde Kapitalizmin, Avrupada 16. yüzyılda zenginlerin konaklarında sevgilileriyle yaşadıkları görkemli hayatı sürdürebilme çabasının sonucu olarak ortaya çıkmış bir sistem olduğunu söylemektedir. Düşünüre göre bu noktada önemli bir zihniyet değişimi yaşanmıştır. Söz konusu değişimde geleneksel Katolik inancının azla yetinme, gösteriş ve lüksten uzak durma inancının yerini bir lüks hayat tutkusu almış, sevgililerin donanımı ve ilgili yaşantı kapitalist bir eylem sürecini gerekli kılmıştır.

Weber de Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu adlı eserinde Kapitalizmin oluşumunu Protestanlığın yeni bir yorumla oluşturduğu tutum ahlakına bağlamaktadır. Yani Protestanlık yeni bir tutum ahlakı üretmiş bu da Batı dünyasında yeni bir gelişmenin sebebi olmuştur. Zihniyet tartışmalarının odağında yer almış olması kadar Ülgener üzerinde etkisi bakımından Weber'in konuya ilişkin görüşlerini tasvir etmeye çalışalım:

Weber, zihniyet oluşum ve değişiminin en önemli (baş) etkeninin din olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre dinin zihniyet belirleyiciliği, Marksın üretim sürecinin sosyal yapı aracılığıyla tek yönlü olarak üst yapı kurumlarını belirleyiciliğinden farklı bir şeydir. Weber'e göre yeni oluşan zihniyet deyim yerindeyse toplumda önceden var olan belli bilişsel bir yapının üzerine oturmaktadır. Meselâ bir zihniyet biçimi olarak Kapitalizm Protestan ahlakının etkisinde oluşmuştur. Bu etik düzlem olmadan Kapitalizm doğamazdı. Ama söz konusu ahlak, Batı'nın sahip olduğu ve diğer toplumlarda bulunmayan ve rasyo-

nalite adı verilen bir zihinsel temele dayanmaktadır. Weber, ünlü eserine yazdığı "Giriş" te bunu açık bir şekilde belirtir. Buna göre Batı'nın başka toplumlarda olmayan bir rasyonel mantığı vardır ve söz konusu mantık bilim, resim, müzik ve mimari gibi tüm alanlarda göstermektedir. Kapitalizm bu mantalitenin din etkisiyle bir açılımıdır. Yani söz konusu Kapitalizm bunun için öteden beri her toplumda sırf kar etme düşüncesine dayalı bir ticari anlayıştan değil, Batı'ya özgü rasyonalite denen böylesi ayrıcalıklı bir eğilimden doğmuştur (Weber,1985, 16). Ekonomik hayatta rasyonalite, para birimleriyle bir sermaye hesabının yapılması düşüncesidir.

Weber'e göre Kapitalizmin çıkışını ve çerçevede gelişen modern kültürü açıklayacak Protestan etikten daha anlamlı bir etken yoktur. Ancak din kökenli bir ahlak insanları üretmeye ve tutumlu olmaya sevk edebilirdi. Yani önemli olan toplumda zaten bir veri olarak bulunan rasyonel tavır ve bununla örtüşen bir prüten etiktir. Bir başka deyişle toplumda var olan bir rasyonalite (bilişsel bir çerçeve) ve bunu içselleştirmeye yarayan bir ahlâk, yani din öğesi söz konusudur.

Weber bu iki öğe arasındaki zihniyet oluşumunu, akılcılık ile akıl dışı eğilimler arasındaki gerilime dayandırır. İki eğilimden akılcılık kendini genelde dünya, özel olarak da ekonomide gösterir; akıl dışılık ise din alanında ortaya çıkar. Dinin hayat ile ilgili sayıltıları, dinle ilişkili olsa da dini olan ile dünyevi olan arasında belli bir mesafe bulunur. İşte zihniyet bu dini irrasyonellikten, dünyevi rasyonelliğe geçiş düzleminde gerçekleşir.

Weber'e göre genel kural şudur: Nerede akıldışılık ile sosyal ve özellikle de ekonomik şartlar arasındaki çelişki derinleşirse kaçınılmaz olarak irrasyonellik de rasyonelliğe kayar. Söz konusu çelişki, dinin dünyayakarşıolan tavrı ile insanın dünyaya yönelip dünyalıklardan yararlanıp daha müreffeh bir hayat sürme arzusu arasındaki çelişkidir ki Weber buna "asketik gerilim" adını vermektedir.

Weber'in bu söylediklerini 16. yüzyıl Avrupa'sına uyarladığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşırız. Batı dünyaya açılmış ve yeni zenginlikler elde etmiştir, ama mevcut din, yani Katoliklik, müminlerden dünyaya mesafeli durmalarını istemektedir. İnsanlar dünyanın çekici albenisiyle dinin frenlemesi arasında bir gerilim yaşamaktadır. Webere göre bu gerilim bir rasyonelleşme sürecinin sonunda (ki ona göre nedensiz olarak tersi mümkün değildir) dünya lehine çözülür. Bu aklileştirme sürecinde insanlar yeterince gerekçe bulabilirler. Meselâ "bu dünyalıkları Allah kendisi için değil, kulları için yaratmıştır. İnsanlardan istenen de mutlaka dünyadan uzak durmak değil, ilişkileri sağlıklı tutabilmektir.". "Kaldı ki İncil'de Tanrı, mesleğinizi iyi icra ederek komşularınıza faydalı olun" diyor. Sonuç olarak yapılması gereken şey Katolikliğin dediği gibi dünyadan uzak durmak değil, "Allah için çok çalışmak ve gelişigüzel israf

etmemektir". Webere göre Protestanların ruhuna hitap eden bu tutum ahlakı çok çalışmak ve az harcamak arasında bir kapitalin doğmasını sağladı. Kapitalizmin alt yapısını oluşturan kapital de işte bu birikimdi.

Webere göre asketik gerilim, oluşumun sadece itici gücü olarak kalmaz, aynı zamanda rasyonelliği ve dolayısıyla dünyevileşmeyi kaçınılmaz kılar. Kapitalizm bu gerilimin bir ürünüdür. Esasen sorun Katolikliğin dünyaya karşı tavrı ile Batı insanının dünyaya olan eğiliminde ortaya çıkan çelişkinin akılcı bir prüten etikle aşılması sorunudur. Prüten etik dini kökenli ama akılcılık düzleminde üretilmiş yeni bir tutumdur. Burada kötü olan dünya Tanrı adına ilgilenilebilir kılınmaktadır. Ancak zamanla, dünya ile ilgilenilebilirlik, salt dünya ile ilgilenmeye dönüşmüş, bu da Kapitalizmin temel esprisini oluşturmuştur.

Kapitalizmle ilgili zihniyetin oluşumunda arka arkaya gelen iki aşamaya dikkat edilmelidir. Birincisi prüten etik, ikincisi kapitalist tavırdır. Birincisi dindar bir zihniyettir, ama ikincisi din dışı (hatta yer yer karşıtı) ekonomik/dünyevi bir zihniyettir. Weber'e göre Kapitalizm şüphesiz yeni bir zihniyettir; sırf çıkarcılığı ve kazanmayı içeren bir anlayış değil, kendine has ilkeleri ve yükümlülükleri de içeren ve artık dine ihtiyacı olmayan yeni bir ahlâk, yeni bir zihniyettir (Aydın, 2004, 113- 115).

Weber'in zihniyet çözümlemesi kısaca şöyle özetlenebilir: *Zihniyet, makro düzeydeki kültürel gelişmeler, genel olarak dinsel bir değişim sorunudur. Bu durum asketik gerilimden hareketle bir rasyonelleştirme süreci içinde dinde yapılan köklü bir yorumla gerçekleşir. Bu söz konusu yorumdan, toplumda önceden var olan tutum ve davranıştan farklı bir tutum ahlakı türer. Mevcut modern kültür ve odağındaki Kapitalizm de böylesi bir din yorumundan (Protestan Ahlakından) doğmuştur. Ne var ki bu tutum ahlakı varlığını sürdüremez. Kapitalizm artık kendini doğuran o tutum ahlakını bünyesinde barındırmamaktadır.*

Görüldüğü üzere burada birbirine bağlı bir seri önerme ile ile karşı karşıyayız. Tek tek ele alındığında bunların önemli bir kısmını tutarlı bulmamak mümkün değildir. Ancak bir kuram için önemli noktalardan birisi başat önermenin doğru olup olmadığıdır. Burada başat önermenin, dönüşüm sağlayıcı kapitalist zihniyeti 16. yüzyılda yapılan din yorumunun gerçekleştirmiş olduğu düşünülürse, açıklanması gerekli önemli bir soru ile karşılaşırız. Bu da, neden Hıristiyan dünyası bu yorumu 1600 yıl yapmamış da bu çağda bu dönemde yapmıştır, sorusudur. Nereden bakarsak bakalım bu yorum o çağın pek çok şartının bileşkesinde ortaya çıkmış bir yorum olmalıdır. Esasen zihniyet dediğimiz olgu da bu temel espriye dayanır.

Ülgener, Weber'in bu din temelinde yaptığı zihniyet analizine açık bir eleştiri yöneltmiyor. Ancak Ülgener dinin dışında daha farklı etkenleri de devreye sokarak zihniyet olgusuna daha doyurucu bir açıklama getiriyor. Onun bu gö-

rüşleri, yeni bir zihniyet oluşumu olan Protestan yorumunun niçin daha önce değil de 16. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıktığını da açıklar. Ancak sağlıklı bir karşılaştırma yapabilmek için önce Ülgener'in zihniyet analizine bakmak, sonra da Weber'in açıklamasına tekrar dönüp bakmak gerekir. Öyleyse şimdi Ülgener'in çözümlemesine bakalım.

ÜLGENER'İN ZİHNİYET ÇÖZÜMLEMESİ: İKTİSAT AHLAKINDAN İKTİSAT ZİHNİYETİNE

Genelde Sabri F. Ülgener'de, Weber'i çıkış noktası yapmasına rağmen onu aşan daha anlamlı bir zihniyet çözümlemesini bulmaktayız. Ülgener'e göre zihniyet genel olarak toplumun din/ahlak temeline bağlı olarak, ekonomik, sosyal, siyasal şartların bileşkesinde oluşan ve insanın; insan, toplum ve doğaya karşı genel bir bakış tarzıdır. Buna göre zihniyet Weber'de olduğu gibi iki değişkenin etkisinde değil, pek çok değişkenin bileşkesinde ortaya çıkan bir olgudur. İlk zihniyet çözümlemecilerinden olan Sombart'tan hareketle Ülgener, bu şartların coğrafî şartlar, ekonomik konum, din (bu arada ahlâk ve hukuk), sosyal ilişki biçimleri ve siyasal yapı (Ülgener, 1983, 23) olduğunu belirtmektedir.

Görüldüğü gibi Ülgener'de zihniyet, Weber'in etik ilkesinin yanında büyük çapta sosyal şartlara dayanmaktadır. Ancak kanaatimizce buna çağının global eğilimlerinin de eklenmesi gerekir. Sosyal şartlar zihniyet oluşumunda önemli etkenlerdir, ancak bu söz konusu global şartlar bir topluma özgü sosyal şartlardan hiç birisine tekabül etmez. Yani burada Gurvitch'in ifadesiyle toplumaşırı etkenler de söz konusudur. (Gurvitch, 1985, 167). Yine Ülgener'e göre zihniyetle ahlak arasında önemli bir ilişki vardır. Ahlâk bir bakıma zihniyetin ilk naiv biçimi, ana maddesidir. Esasen kabaca zihniyet, ahlâkın sosyal şartların içinden geçerek işlenmiş biçimidir.

Verdiği bu genel bilgilerden sonra Ülgener'in özel olarak zihniyetin oluşumu ile ilgili düşüncelerine bakabiliriz. Düşünürümüz bu sorunu "Din ve Zihniyet" ve "İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası" adlı eserlerinde işlemektedir ki bu kitaplarında uzunca ele alınan bu konu ana çizgileriyle şöyle tasvir edilebilir:

Yukarıda da belirtildiği üzere zihniyetin oluşumunda ahlak olgusunun önemli bir yeri vardır. Esasen zihniyet bu söz konusu ahlakın dönüşümüyle ilgili bir sorundur. Düşünürümüze göre, ahlak ekseninde gerçekleşen bu dönüşümün iki aşaması vardır:

1. İktisat ahlakı ve
2. iktisat zihniyeti.

Önce belirtmeliyiz ki düşünürümüz iktisatçı olduğu için çözümlemesini iktisadi kavramlar üzerinden götürmektedir. Şüphesiz bu yanlış da değildir, burada iktisat ekseninde başlayan ama bütün bir toplumu etkisi altına alan bir oluşumdan söz edilmektedir. Onun için bu kavramların bütün bir toplumu kapsayacak şekilde kullanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Buradaki iktisat ahlakı bir toplumun veya toplumlar grubunun, bir dönemde iktisadi hayatla ilgili değer ve normlarıdır. Esasen bilindiği üzere ahlak, değer giydirilmiş insan davranışlarıdır. Söz konusu iktisat ahlakı çoğu kere o toplumun kabul ettiği dinden kaynaklanır. Burada aşkın kaynaklı buyruklar ve bu buyruklardan doğrudan çıkarılmış ilkeler vardır. Ülgener, bunları, genel ahlak ilkeleri olmalarına rağmen, iktisadın bir başat kurum olarak her alanı ilgilendirmesi sebebiyle *iktisat ahlakı* olarak nitelemektedir. Önemli bir kısmı din kaynaklı olan bu iktisat ahlakı, iyi algılandığı (özellikle ilk) dönemlerde toplumu motive etmiş, önemli başarıların sebebi olmuştur ki tarihte bunun pek çok örneği vardır.

Ne var ki Ülgener'e göre, bu söz konusu iktisat ahlakı bu arı-duru hâliyle devam etmez, toplumsal ve çevresel şartlara göre yeni şekiller kazanır. Yani ekonomik, sosyal, siyasal, çevresel alanlarda meydana gelen değişiklikler bu iktisat ahlakının yeniden algılanmasını getirir. Meselâ ekonomik imkânlardaki daralma, siyaset alanındaki önemli değişiklikler, bilim alanındaki gelişmeler, yakın veya uzak çevredeki yeni güç oluşumları, dünya yollarındaki önemli değişiklikler, bazı konjonktürel olaylar vb. mevcut iktisat ahlakını da değişime uğratır. Önceden var olan iktisat anlayışından farklı ve hatta yerine göre ters düşen bir iktisat algısı (Weber'in deyimiyle bir tutum ahlakı) ortaya çıkar ki işte toplumsal şartların bileşkesinde ortaya çıkan bu olguya Ülgener, iktisat zihniyeti adını vermektedir. Düşünürümüz he ne kadar bu oluşumu iktisat ile ilişkilendirip iktisat zihniyeti gibi özel bir nitelemede bulunuyorsa da şüphesiz bu genel bir zihniyet oluşumudur.

Düşünürümüze göre oluşan zihniyetin her şey gibi bir meşrûiyete ihtiyacı vardır ve bu da çoğu kere din veya ondan referans alan bir değer sistemiyle sağlanır. İslâm dünyasındaki oluşumda bu daha açık gözükmektedir. Batı'da 16. yüzyılda gerçekleşen zihniyet oluşumuna baktığımızda da maddi zenginliğe mutlak olumlu bakan eğilimin Protestanlığın "Allah için çok çalışmak ve israf etmemek" şeklinde özetlenebilecek bir dini meşrûlaştırma işlemine dayandığını görürüz.

Ülgener'e göre zihniyet oluşumunun en önemli özelliklerinden birisi bu zihniyetin, kendisini oluşturan şartların dar veya geniş olmasına göre sığ veya geniş ufuklu olmasıdır. Daha sade olarak söylemek gerekirse meselâ bilgi çıtasının yüksek, siyasal hayatın özgürlükçü, ekonomik göstergelerin iyi olduğu, bir

ortamda oluşan zihniyet ufuklu bir zihniyettir. Buna karşılık bütün bu alanlarda kendi içine katlanmış bir dünyada oluşan zihniyet sığ bir dünya görüşü olarak yerini alır. Ülgener her ne kadar örneklemini daralan şartlarda yaşayan İslâm dünyasından almış ve dolayısıyla da sığ bir zihniyet oluşumu üzerinde yoğunlaşmışsa da açıklamaları başka zihniyet çözümlemeleri için de anlam taşımaktadır. Yani bu izah başka bir zihniyet süreçlerini de açıklayıcı niteliktedir. Meselâ oluşumu itibariyle genişleyen şartlar üzerine oturan dolayısıyla da ufku açık bir medeniyet örneklemi olan modern zihniyet olgusunu da gayet iyi açıklayacak durumdadır.

Ülgener'e göre zihniyet bir kere oluştuktan sonra bunu bir seri gelişme izler. Bunların başında da oluşan zihniyetin geri dönüşlü olarak kendisini oluşturan etkenleri yeni bir algılama biçimiyle yeniden inşa etmesidir. Yani bu aşamada zihni oluşum etkilendikleri faktörleri etkilemeye geçmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere bu etkenler mevcut siyasi yapı, ekonomik konum, toplumsal sınıflar, o dönemlerde var olan bilgi anlayışı, dünya konjonktüründe etkin olan evren tasarımı, vb. dir. Bunların her biri oluşan zihniyet açısından yeniden değerlendirilir. Ülgener'in ifadesiyle önceki iktisat ahlakından (daha genel bir ifadeyle dünya görüşünden) farklı bir biçimde değerlendirilir.

Bu süreç, bir bakıma toplumun, meydana gelen değişiklikleri içselleştirme sürecidir. Bu yapılan, düşünülen, tarihsel olarak en iyi olandır. Bu yeni algı daha önce toplulukların yapa geldiklerinden daha iyidir. Tüm aklileştirme süreçlerinde olduğu gibi, iyilik kriteri de kendi içindedir. Meselâ ortaçağda doğru algı estetik –sezgisel yaklaşımdır, aydınlanma ortamında ise rasyonalitedir. Aydınlanmacı Kant'a göre o güne kadar en büyük kabul edilen düşünürler bile aklını yeterince kullanamamışlardır. Tabi bunlar ispatlanamayacak ve belki de ispatlanması da gerekmeyecek paradigmalardır. İçerden bakıldığı sürece de aksi düşünülemeyecek yaklaşımlardır.

Yine Ülgener'e göre oluşmuş bir zihniyet kendisini çok kısa ve özlü deyimlerle anlatır. Bu sade, yalın ama rahat anlaşılır sözler, bağlı bulunduğu dünya görüşünü halk kitlelerine rahatlıkla aktarır ve zihniyeti yaygınlaştırır. Meselâ İslâm dünyasının Ortaçağdaki zihniyet oluşumunu "Bir lokma bir hırka" gibi deyimler gayet iyi ifade etmektedir. Buna karşılık 17. yüzyıl batısında "bilgi güçtür" deyimi böylesi bir deyimdir. Ne İslâm'ın ilk yüzyıllarında Müslüman için bir lokma bir hırka görüşü vardı ve ne de Rönesans öncesinde bilgi bir güçtü. E de bunlar tüm çağlar için insanlığın mutlak ölçüleridir.

Sonuç olarak denebilir ki zihniyet toplulukların her türlü olgu veya olaya bakışını etkileyen bir projeksiyon sistemidir. Her şeye içerden bakmayı getiren bir bakış açısıdır. Öyle ki fert ve toplumlar onun içinde mahsur kalmışlardır. Olaylara daha farklı bir bakış imkânına sahip değildirler. Meselâ bir zihniyet

oluşumu olarak modernite böylesi bir şeydir. Modern olmak bizâtihi iyi olmanın ölçüsü değildir. Ama bir şeyin iyi olduğunu anlatmak için aksi düşünülmeden kullanılır. Sözgelimi beğenilen bir ülke için, "modern yollar, modern binalar, parklar..." ifadesi böylesi bir değerlendirmedir. Ülgener, ortaçağ daralan zihniyeti için de insanların bir başka yol düşünemediklerine ilişkin çarpıcı örnekler verir.

İSLÂM DÜNYASINDA ZİHNİYET OLUŞUMU

Ülgener bu genel zihniyet çözümlemesini İslâm toplumları üzerinde örneklendirir. Üşünürümüzün bu çerçevede sıkça kullandığı kavram "*ortaçağ iktisat zihniyeti*" dir. Bilindiği üzere İslâm dünyası için ortaçağ (476-1453 arası) nitelemesi esaslı bir belirsizliğe sahiptir. Çünkü İslâm'ın bizzat kendisi bu mezkûr tarihsel çağın içinde doğmuş, Ülgener'in de belirttiği gibi ortalama üç yüzyılı aşkın hayli parlak, bir başka deyişle sağlıklı zihniyet yapısına sahip bir dönem yaşamıştır. İslâm dünyası böylesi aydınlık bir dönemden geçerken, Batı dünyası çoğu kere karanlıkla özdeşleştirilen bir Orta Çağ Dönemi geçirmiştir. Onun için de Ülgener'in metinlerinde Ortaçağ zihniyeti, yaygın bir söylemden de etkilenen, söz konusu ettiği daralmayı ifade edebilmek için kullanılmış bir klişe niteleme olarak gözükmektedir. Yani göründüğü kadarıyla burada ortaçağ zihniyeti bir belirgin olumsuz anlam kategorisidir ve düşünürümüz irdelemeye ihtiyaç duymadan meramını ifade etmede bundan yararlanmaktadır.

Ülgener'in asıl sorunu, tarihsel olarak İslâm toplumlarındaki daralmayı ve içe kapanmayı anlamaktır. Bunun için de toplumsal arka plandaki algı düzeneğini görmek istemektedir. Onun zihniyetle ilişkileri de buradan doğmuştur. Eserlerinin zaman sıralamasından da anladığımıza göre düşünürümüz salt ekonomik yazılarından sonra ilk olarak 15. yüzyıl sonrası Osmanlısında darlık buhranları dikkatini çekmiş, daha sonra işi geriye götürerek tüm İslâm dünyasının zihniyet oluşumunu analiz etmeye çalışmıştır. Bu konuyu özellikle "Ahlaki Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası" ve "Zihniyet ve Din" adlı eserlerinde ayrıntılı olarak ele almıştır.

Yukarıda kısaca tasvir ettiğimiz zihniyet çözümlemesi izlenerek İslâm dünyası için ortaya koyduğu açıklamalar şöyle tasvir edilebilir:

Ülgener'e göre Hz. Peygamber Dönemi'ni izleyen İslâm'ın ilk yüzyıllarında bireysel ve toplumsal hayatı motive edip yönlendiren, çalışmayı ve girişimciliği teşvik eden kendine özgü bir değersel "İktisat ahlâkı" vardır. Belki de ayrıca belirtmeye bile gerek yoktur ki bu söz konusu iktisat ahlakı, genel İslâm ahlakının iktisat bağlamındaki ilkeleridir. Ülgener'in de zikrettiği gibi bu konuda

pek çok ilke vardır. Meselâ; "İnsana ancak kazandığının karşılığı vardır", "Allah'ın sana verdikleriyle ahret yurdunu ara, ama dünyadan da nasibini unutma", gibi âyetler ve "Allah, nimetini mümin kulunun üzerinde görmek ister" gibi hadisler bunlardan sadece birkaç örnektir. Özet olarak da bu ilkeler, ahireti kazanma çabasının yanında insanlara "Allah rızası için çalışmaları gerektiğini, ahireti göz önünde bulundurmakla birlikte dünyadan da nasibini unutmamasını" emretmekte, Weberyen bir anlatımla vicdanlara yönelmiş bir püriten etik tavsiye etmektedir.

İlk İslâm toplumunun heyecanı, güveni, dünya kanjonktürel yapısının elverişliliği ile birleşen bu ahlâk, kendisini, dünyada da etkin ve egemen olmayı gerektiren bir anlayışı, iktisat zihniyetini getirir, böylece Müslümanlar kıtalar arası ticaretle uğraşırlar, içlerinden büyük zenginler çıkar. Bu ilk dönemlerin iktisat ahlakının yönlendiriciliğinde İslâm toplumları baş döndürücü bir etkinlik gösterirler: Fütuhatlarla Ortadoğu'nun hemen hepsini içine almasının yanında Pers ve Bizans gibi iki süper devletin topraklarının büyük bir kısmını içine aldıktan sonra Doğu'da Maveraünnehrin öte yakasına, güneyde Hindistan'a ulaşır. Kuzey Afrika'yı baştanbaşa geçerek Endülüs'e oradan da Pireneler'e kadar uzanır. Bu gövdeye uygun bir kültür dünyası ortaya çıkar. Tarımda elde bulunan topraklar yeniden işletmeye konur, kıtalar arası gidip gelen kervanlarla canlı bir ekonomik hayat doğar. Bu maddi birikimin de itici gücüyle düşünce ve bilimde esaslı bir gelişme olur. Başta eski Yunan felsefesi olarak dünyanın fikri birikimi Arapçaya çevrilir ve ileri düzeyde yorumlar yapılır. Bilimlerde de önemli gelişmeler yaşanır: İslâm dünyasının değişik yerlerinde dev usturlaplarıyla rasathaneler kurulur, Irakta Sincan Ovasında dünya coğrafyası üzerine ölçümler yapılır, yer küresinin enlem ve boylamları hesap edilir. İslâm'dan referans alan iktisat zihniyeti motive edici bir güç görevi yerine getirir... Ülgener'e göre bu durum, İslâm ahlakının toplumsal ve konjonktürel şartlar muvacehesinde açık bir iktisat zihniyetine dönüşmesidir.

Ancak Ülgener'e göre ikinci yüzyıl sonrasında toplumsal şartlar değişmeye başlar. Açılım dönemi şartlarının hilafına bir seri olumsuz şart İslâm topluluklarını sarar. Artık fetihler durmuş, siyasi hayat bireyselliği olumsuz yönde etkileyen bir saltanata dönüşmüş, ekonomik imkânlar daralmış, bilimsel çalışmalar durmuş, İslâm coğrafyası donuklaşmış ve içinde bulunduğu bu sıkıntıları aşamayan İslâm toplumu (Müslüman topluluklar), içinde bulunduğu durumu içselleştirip meşrûlaştırma yoluna gitmiş ve buradan yeni bir iktisat zihniyeti doğmuştur. Ortaya çıkan bu ortaçağ iktisat zihniyeti düşünürümüze göre kabaca şöyle özetlenebilir: "Bütün bu sıkıntılar, dünyanın tabii hâlidir. Önemli olan ahirettir. Esasen dünya geçici bir yerdir. Onun için dünyaya fazla dalmamak gerekir. Esasen insana bir lokma bir hırka yeter. İşi hırsa döküp mekân ve özellikle zamanla yarışmanın anlamı yoktur. Bu değişik algı ortamında za-

man ve mekân artık tek boyutludur. İlahi irade karşısında zaman tek boyutludur ve o da andır. Fazlaca istek ve tutkulu olmak, talepte bulunmak ve acele etmek kula yakışmayan şeylerdir. Hareketlilik istenmeyen bir şeydir. Gündelik ihtiyacın üzerinde bir üretim de sevimli olmayan bir iştir..."

Belirtmeye bile gerek yoktur ki bunların hiç birisi daha önce düşünülen ve kabul edilen şeyler değildi. Ülgener'e göre bütün bunlar bir türlü aşılamayan olumsuz şartların insanın içinde nefsini zedelemeden kabul edilmesini sağlayan yorumlardır. Ne var ki bunlar iyice belirgin hale geldikten sonra işin asıl doğru olanı hâline gelmektedir. Olumsuz şartlar çerçevesinde gerçekleştiği için de daralan bir zihniyettir. Bu oluşum, verimi göz önünde bulundurmama, bunun için de zamanı önemsememe, acele etmeme ve benzeri ilkeleriyle hayatın bütününü en uç noktalarına kadar saran tam anlamıyla bir "ortaçağ zihniyeti olup çıkar".

Ülgener bu daralmayı toplumun grupsal, kurumsal, örgütsel tüm oluşumlarında göstermeye çalışır: Siyaset, eğitim, sanat, zanaat, gençlik, hepsine yansır. İşin ilginç tarafı tüm bu alanlarda kendini gösteren silik bir kişilik ortaya çıkar. Bu kişiliğe genel olarak boş vermişlik anlamında bir tevekkül hâkimdir. Gençliği anlatmada kullanılan fütüvvet bile sükûnet anlamına gelmeye başlar (Ülgener, 1981, 64). Bu süreçte bazı olumsuz kavramlara bile olumlu anlamlar yüklenmiş, İslâm'ın bir ahlak ilkesi olarak sunulabilmiştir. Meselâ bu çerçevede fakirlik, ileri düzeyde bir erdemliliktir. Hâlbuki Hz. Peygamber (as) "fakirlik küfür olayazdı" buyurur.

Yukarıda genel zihniyet oluşumunda da ifade edildiği üzere düşünürümüze göre durumu özetleyen ve aşağıda halka kadar sirayet eden formüller ortaya çıkmıştır ki bunların bir kısmı şöyle sıralanabilir:

– Talepsizlik esastır, insana bir lokma bir hırka yeter.

– Sükûnet esastır, acele işe şeytan karışır. İnsana yakışan yavaşlık ve telaşsızlıktır.

– Vurana elsiz, sövene dilsiz gerek.

– Tevekkül esastır. Kaderinde ne varsa o önüne gelir.

– Zaman andır, gün bu gündür. Dün ve yarının anlamı yoktur. Dünü ve yarını düşünmek Allah'tan gaflet etmek demektir.

– Kulun üzerine düşen çırpınmak değil, teslimiyet ve inkıyattır (1981/1, 110, vd.).

Ülgener'e göre ilk bakışta İslâm'dan doğduğu izlenimini veren bu ilkeler ve bunların üzerine oturan zihniyet, doğrudan İslâm'ın bir görüşü değil; şartlara göre oluşmuş bir mantığın İslâm'la da meşrûlaştırılmış bir biçimidir. Şüphesiz İslâm'dan mevcut oluşumu meşrûlaştırmada kullanılabilecek ilkeler alınmıştır ama İslâm'ın genel geçer görüşü bu değildir. Yoksa başlangıçtaki dinamik ha-

yatı, dünya ile kurulan canlı ilişkileri açıklayamayız. Esasen sürecin bir sonraki aşamasında İslâm ile bağdaştırılması mümkün olmayan bir seri gelişme de bu ilkelerin doğrudan İslâm'dan kaynaklanmadığını gösterir.

Ülgener'e göre iktisat zihniyetinin oluşum ve yerleşiminden sonra yeni bir dönem başlar ki buna düşünürümüz "iktisadi çözülme dönemi" adını vermektedir. Bu dönemde bir yığın set ve engel oluşmuştur ki bu aşamanın en belirgin şartları şöyle sıralanabilir:

1. Daralma ve boğulma: Dış ve uzak pazarlara kapanmanın yanında iç pazarlarda ve üretimde daralma.
2. Savrulma ve boşalma: Öyle ki bu aşamada yağmalama, yol kesme gibi eylemler ortaya çıkar. Toplumdaki ekonomik imkânların bölüşümü dengesiz hale geldiği için mülkiyete saldırı ve sataşmalar başlar. Elinde olanınkini yemeye yönelik ibahatçı hareketler türer. Define arayıcılığı gibi cabadan gelir elde edilebilecek yollara kafa yorulur. Bir ucu iffetsizliğe kadar uzanan esaslı bir ahlak erozyonu ortaya çıkar (Ülgener, 1981, 87). (İslâm tarihinde Kalenderilik, vb. gibi hareketler bunun tipik örneklerini verir). Bu aşamada yalnız İslâm'dan referans alan iktisat ahlakında değil, makûl bur iktisat zihniyetinde bile yer bulamayacak ilkeler türer, esaslı bir çözülme yaşanır.

Ülgener haklı olarak bu iç karartıcı tablo üzerinde ısrarlı bir biçimde durur. Onun bu arada açıklamaya çalıştığı en önemli sorunlardan birisi bu olumsuz zihniyet gelişiminin genel olarak din ve özel olarak İslâm ile olan ilişkisidir. Weber örneğinde gördüğümüz üzere zihniyet oluşumunun din ile çok sıkı bir ilişkisi vardı. Orada kabaca din zihniyetin alt yapısını oluşturuyordu. Şüphesiz Ülgener'de de din zihniyetin önemli unsurlarından birisidir. Ancak burada din meşrûiyet sağlayıcılık gibi genel bir etkisinin yanında bir nasslar düzeni olarak yer almamakta, bir toplumsal yansıma ile etkinliğini göstermektedir. Evet, bu tablo din ile meşrûlaştırılıp içselleştirilir, dini mistik ibare ve temsillerle yeni türden bir ahlak binası kurulur (1981,64). Şimdi bu durumu daha yakından göstermeye çalışalım.

ZİHNİYET OLUŞUMUNDA DİNİN ROLÜ

Ülgener, zihniyet ve Din ilişkisi konusunda Weber'i izlediğini açıkça söyler. Esasen o, bir din ve zihniyet analizinin Weber'i göz ardı ederek yapılamayacağını söyler. Ancak Weber'de zihniyet konusunda din Marksist analizdeki ekonomik alt yapı faktörüne bir hayli benzemekteydi. Bilindiği üzere Marks'a göre din ekonomik alt yapının bir yansımasıdır. Ekonomik alt yapı mülkiyet

ve üretim araçlarına sahip olma faktörlerinin belirleyiciliğinde üst yapıda sınıflı toplum yapısını belirlemede, bu sınıfsal yapı da üst yapı kurumlarını doğurmaktadır. Bir başka ifadeyle sınıflı yapının etkin olan egemen sınıfı, kendini konumlandıran ve süreklilik kazandıran ekonomi, hukuk, aile ve din kurumlarını oluşturmakta ve kendi lehine kullanmaktadır. Bu kurumların üzerinde de onların bir ifadesi olan ve tabi sınıfsal bir içerikle yüklü ideoloji (bizim buradaki konumuz itibariyle zihniyet) yer almaktadır.

Marksist şemada zihniyeti ideoloji temsil etmektedir. Bu şemaya göre ideoloji adını taşıyan zihniyet oluşumu ekonominin bir yansımasıdır, din ise bir ara dokudur. Burada din tek başına zihniyet belirleyici olmadığı gibi ekonomi de zihniyet oluşumunu doğrudan değil, bir ara dünya ile oluşturmaktadır. Marks yazılarında sıkça ekonomik alt yapı ile kurumların ve meselâ dinin ve tabi bunların üzerinde yükselen ideolojinin doğrudan ve birebir ilişkilendirilmediğini sıklıkla söyler. Aynı söylemle Weber'de de karşılaşırız, o iddiasının dinin doğrudan zihniyet oluşturduğu olmadığını söyler. Yani daha başka etkenler üzerinde durulabilirliğe kapıyı açık tutmakla birlikte analizinde asıl etkenin din olduğunda ısrar eder ve meselâ eğer Protestanlığın prüten etiği olmasaydı Kapitalizm olmayacaktı der. İlk elde Kapitalizmi ve nihayetinde de modern zihniyeti ortaya çıkaran nedenin din olduğunun ısrarla altını çizer.

Weber'in diğer etkenleri olabilirlik noktasında bırakıp etkin olarak devreye sokmaması ve hatta Marks gibi bir ara dünya kullanmaması nedeniyle tek etkenli bir zihniyet çözümlemesi yaptığını söyleyebiliriz. Bu açıdan baktığımızda Marks yaklaşımında genel olarak tekyönlü monistik bir açıklamaya sahip olmakla birlikte kuramında zihniyeti temsil eden ideoloji farklı üst yapı kurumlarının bileşkesinde ortaya çıkmaktadır. Bu çok etkenli açıklama ile de Ülgener'in yukarıda kısaca tasvir ettiğimiz zihniyet analizi Weber'den çok Marks'a yakın durmaktadır.

Ülgener, zihniyet ve din ilişkisini aynı adı taşıyan eserinde ayrıntılı olarak ele almakta ve burada dini yegâne etken olarak almadığını belirtmektedir. Bu konuda şöyle demektedir: "Biz dini birebir sosyal ekonomik hayatı bir alt yapı olarak belirlediği kanaatinde değiliz. Onun en büyük payının pek çok faktörle birlikte bir dünya görüşünü belirlediği pekiştirip meşrûlaştırdığıdır." (1981/1, 14).

Düşünürümüz dinin bu etkisini toplumda aldığı şekil üzerinden yaptığının altını ısrarla çizer. Bir başka deyişle zihniyet oluşumunda dinin rolünü onun yaşayış ve davranışları halk ruhiyatına işleyip sindirmesinde görür. "Esasen Kapitalizmin oluşumunda Kalvinizmin rolü de Weber'in dediği gibi orijinal metinsel bir din yorumunda değil, ancak kitlelere nüfûz eden manevi nüfûzuyla açıklanabilir der. İslâm dünyasındaki zihniyet oluşumu ile ilgili olarak üzerin-

de uzunca durduğu olumsuzluk konusunu da bu çerçevede açıklar. Yani onun nitelemesiyle mevcut olumsuz ortaçağ iktisat zihniyeti doğrudan İslâm'ın bir ürünü değildir. Kendi içine katlanma, mukadderat, bağımlılık, yavaşlık, ferdi silen bir cemaatçilik, rizikosuz bir kazanç, yoksulluk ve fakirlik gibi kavramlara yüklenen olumluluk ve erdemlilik anlamları, her türlü otoriteye saygı, tevekkül ve teslimiyet, bu ortamın yapı taşlarıdır (1981/1, 74) ve bunlar bir yönüyle İslâm ile hiç bağdaştırılamaz değildirler. Dünyanın geçiciliği, sonuç olarak bir oyun ve eğlence olduğu temel ilkeleriyle uyumludurlar. Ancak bunlardan hiç birisi doğrudan İslâm'dan kaynaklanmaz. Bunların ortaya çıkardığı genel çerçeve ise zaten İslâm'ın çok uzaklarındadır.

Ülgener de zihniyet oluşumunda dinin etkinliğinin asketik gerilim çerçevesinde gerçekleştiğini kabul eder. Yukarıda geçtiği ve hatırlanacağı üzere Weber müminin, dinin, müntesibini riyazete (manevi alana) çekmesi ile dünyanın kendisine çekmesi arasındaki kararsızlığa asketik gerilim adını veriyordu. Bu söz konusu gerilim, bir aklileştirme ile dünya lehine çözülüyor ve mümin bir biçimde dünyadan daha çok yararlanmanın yolunu tutuyordu. Ülgener de bu teze aynen katılır, söz konusu gerilimin bir tutum ahlakı oluşturup, derinleştirdiğini söyler. Düşünürümüz bu noktayı zihniyet İslâm ilişkisinde daha açık bir şekildi ortaya koyar.

ZİHNİYET VE İSLÂM

Ülgener genelde din ile zihniyet arasındaki bu ilişkiyi göstermenin yanında özelde İslâm ile bağlantısı üzerinde uzunca durur. Yukarıda İslâm dünyasındaki zihniyet oluşumu üzerinde dururken de belirttiğimiz gibi İslâm'ın kendisi basit bir dünya görüşü, bir ideoloji veya belli bir topluma özgü bir gelenek olmadığı gibi bir çağa özgü bir zihniyet de değildir. Farklı zamanlarda ortaya çıkan zihniyet olgusunun etkenlerinden birisi ve meşrûlaştırıcı mekanizmasıdır. Din ile zihniyeti ilişkiye getiren bir ifade kullanmak gerekirse belki İslâm zihniyetinden çok, bir Müslüman zihniyetinden bahsetmek gerekir. Bilindiği üzere bu da şartlara göre ortaya çıkmış bir olgu demekti.

Her ne kadar Weber İslâm toplumlarını asketik gerilim yoksunu olarak görürse de Ülgener'e göre, İslâm dünyasındaki zihniyet oluşumları bir asketik gerilim üzerine oturur. Yani Weber'in iddia ettiği gibi Müslümanlar dünya ile yeterince iç içe olmalarından (yani yeme-içme, giyinme, barınma, cinsel hayatını yaşama noktasındaki tatminlerinden) dolayı bir gerelim yaşamıyorlar değildirler. İnançları gereği hem bir taraftan dünyaya tavır koyabilmekte, hem de prüten etik olgusunda olduğu gibi Allah için dünyevi işlerde yoğunlaşabilmektedirler. Düşünürümüze göre bu son yargının en iyi örneklendirilebildiği yerlerden birisi ise tasavvuf ve tarikat alanıdır.

Gerçekten de Ülgener, söz konusu asketik gerilimin derinleşmesi ve nihayet dünyaya yöneliminde tasavvuf düşüncesinin ve tarikat hayatının önemli bir rolünün olduğunu düşünür. İlk bakışta dünyadan uzaklaşma alanı olarak gözüken bu hayat, dünyanın en iyi içselleştirildiği yerlerden birisidir. Manevi bir yol (bir tarikata girip o yolu izlemek demek olan) seyr-i sülûk, zamanla ekonomik bir iş olan meslek'e dönüşür (1881/1, 2). Gerçekten Webere göre de hemen pek çok dilde ekonomik bir meşgale olan meslek, manevi bir yola girme sözcüğünden gelmekte, şimdilerde dünyevi bir nitelik taşımaktadır. Yani dünyadan uzaklaşmak anlamına gelen zühd hayatı da dünya ile daha çok ilgilenme anlamına gelmeye başlar. Bu durumda İslâm dünyasında tasavvuf ahlakı da bir meslek ahlakı olarak iş görmeye başlar. Esnaf, zanaatkâr ve askeri grupların bir tarikat disiplini içinde çalışmalarının nedeni de budur.

Kaldı ki Ülgener'e göre, tasavvuf ve tarikat erbabının zühd çıkışlı hayatı genel bir iktisat ahlakı olarak kalmamış, tam anlamıyla bir iktisat zihniyetine dönüşmüştür ki düşünürümüze göre İslâm dünyasında bunun en belirgin örneği Melamilik hareketidir. Yani tarikatın disiplinli hayat anlayışı Melamilikte disiplinli bir meslek hayatına ulaşmıştır. Tabi bu tutum ahlakının öbür ucunda israf etmeme ilkesi de yer almaktadır. Ülgener, Müzekkin-Nüfus gibi tasavvuf ve tarikat geleneğini işleyen tarihsel eserlerden bize yeterince örnekler sunmaktadır. Melamilik kişinin belirsizleştiği o ortamda bir üst iradeye bağlı olarak yeni bir inşa olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çizgiyi vurgulayan açıklamalarla da yeterince karşılaşırız. Meselâ Mevlana Celalettin Rumi bu gerçeği "Kendinde olan kudreti gör ki bu kudret ondandır" şeklinde ifade temektedir. Ne var ki sözü edilen dönemde İslâm dünyasında etkin ve egemen olan zihniyet tipi bu değildir, sığ bir zihniyet hâkimdir ve bunun etkisinde bir darlık buhranı yaşanmaktadır.

Zihniyet olgusunu din ve toplum bileşkesinde ele alan Ülgener bu çerçevede Müslüman toplumların zihniyet oluşumlarından bolca örnekler verir. Esasen ona göre zihniyetin oluşum ve dönüşümünde İslâm, saf değersel boyutunun ötesinde, yayıldığı toplumların özelliğine ve kültür kompleksine göre devreye girer. Arap yarımadasında, Kuzey Afrika'da, Mezopotamya, İran, Anadolu'da farklı çehreler kazanır. Her türlü oluşumda olduğu gibi toplumsal farklılıklar, zihniyet oluşumunda da kendini gösterir. Aynı İslâm dinine bağlı toplumlarda da ortak çizgileri olan ama birbirinden az çok farkları da bulunan zihniyet oluşumları ortaya çıkar.

Düşünürümüzün ortaçağ iktisat zihniyeti adını verdiği bu oluşum İslâm dünyasında gittikçe daralan hâliyle 19. yüzyıla kadar sürer. Bir türlü aşılamaz. Genelde böylesi olumsuz iç yapılanmalarda ciddi bir dış etkiye ihtiyaç duyulur. İşte Batı kültürüyle etkileşim bazı olumsuzluklarının yanında yeni bir zihniyet edinme sürecini başlatır. Tabi burada belki de önemli sorulardan birisi Ülge-

ner'in tartıştığı özel zihniyet oluşumlarının yanında mevcut bir zihniyetin ediniminin sorunlarıdır. Bu sorun üzerinde ciddiyetle duran Mümtaz Turhan'ın ifadesiyle (yeni bir zihniyet oluşturamıyorsak) dışımızda gerçekleşen bir zihniyetin ne dereceye kadar iktibas edilebileceğidir. Ancak Ülgener bu noktada yeterince yoğunlaşmadığı için bu noktayı irdelemek yerine onun kuramının geçerlilik boyutları üzerinde devam etmek uygun olacaktır.

ÜLGENER MODELİNİN MODERN BİLİNÇ OLUŞUMUNA UYARLANMASI

Yukarıda Ülgener'in zihniyet kuramının (düşünürümüzün böyle bir iddiası olmamasına rağmen) Weber'in kuramından daha açıklayıcı olduğunu söylemiştik. Araştırmamızın bu son kısmında, konuyu hem pekiştirmek ve hem de söz konusu modeli test etmek bakımından yer yer de Weber'in kuramıyla karşılaştırarak modern bilincin oluşumuna uyarlamaya çalışacağız. Hatırlanacağı üzere Weber'in zihniyet analizleri bizzat modern bilinç üzerinden yapılmaktaydı ve özet olarak da din alanında etkin olan ve hayata ayak uyduramayan Katolikliğin Protestanlık adlı yeni bir din yorumuna dayanıyordu. Bu yorumun da temel esprisi Tanrı hakkı için dünyadan kaçınmak yerine Tanrı için daha çok çalışmak, ne denli tasarruflu davranılırsa davranılsın dünyaya daha çok tutunmaktı.

Aslında burada Weber'den hareketle, Ülgener'in iktisat ahlakı adını verdiği ve en belirgin şekliyle dinde ifadesini bulan bir genel ahlaktan söz edebiliriz. Weber'e göre de dinin en temel hedefi "*kurtulmuşluk*" tur. Dünyanın albenili ve insanın günaha eğilimli yapısı arasında gerçekleştirilmesi gerekli hedef kurtulabilmektir. Dünya ve nefsi istekler arasında yaşanan Asketizm belki dünyadan çok dine eğilimi ifade eder. Klasik Katolik öğretideki "*Tanrının inayeti*" de burada devreye girer. Yani doğrudan iktisat olarak somutlaşmasa da ortada bir ahlak vardır. Yukarıda Weber'in kuramında da belirtildiği üzere bu ahlaki süreç dünyayı kendi lehine kurar, fiziksel gelişmeleri de belirleyen bir zihniyet ortaya çıkar. Buraya kadar ki açıklamalar Ülgener'in kuramıyla örtüşür, farklılık bundan sonrasıyla ilgilidir.

Bu noktada Ülgener'in kuramı açısından sorulacak soru, niçin bu oluşumun 16. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıktığıdır. Daha sade biçimiyle, niçin yeni zihniyetin kendisine bağlandığı Protestan yorum dinin doğuşundan sonra 1600 yıl beklemiş ve 16. Yüzyılda ortaya çıkmıştır. Hâlbuki yüzlerce yıl Hıristiyan dünyası dine sayısız yorumlar getirmiş, felsefi, dini ve hatta siyasi pek çok yorum ortaya çıkarmıştır. Patristik felsefe, skolastik felsefe, Fransisken ve Dominiken din yorumları, rasyonel ve nominal anlayışlar bunlardan bazılarıdır, ama bu din yorumlarının hiçbirisinden ekonomik içerikli bir sistem yorumu ortaya

çıkmamıştır. Çünkü bu yorumlar zihni içeriklerden hareketle bir bakıma sırf dinsel yorumlardı. Ne doğrudan dış dünyadan etkileniyor ve ne de ekonomik hayatı etkiliyordu. Meselâ; bütün bu yorumların arasında rasyonel verim içerikli bir ekonomik analiz yoktu. Demek ki ekonomik içerikli bir analizin ortaya çıkabilmesi için 16. yüzyıl şartlarının ortaya çıkması gerekiyordu. Bir başka deyişle Weber'in iddialarının hilafına, bir Protestan din anlayışının ortaya çıkması için Kapitalizmin, en azından ön şartlarıyla ortaya çıkması gerekiyordu. İşte bu noktada Ülgener'in kuramı açıklayıcı biçimde devreye sokulabilir.

Hatırlanacağı üzere Ülgener, mevcut (iktisat) ahlakın(ın), toplumsal şartların bileşkesinden geçerek (iktisat) zihniyet(in)e dönüştüğünü söylüyordu. Bu yargıyı Batı'da modern bilinçin oluşumuna uyarladığımız da sürecin gayet iyi açıklandığını görürüz: 16. yüzyıl Batısında; ekonomide sömürgecilikle dünyanın hemen pek çok tarafı yağmalanmış ve önemli bir kesimin servetine el konulmuş, felsefi hareketlerin sonunda nominal bir dünya görüşü ve buna bağlı bireysellik doğmuş, siyasi hayatta feodalite çökmeye ve onun yerine milli devletler filizlenmeye başlamış, sosyal hayatta burjuvazi adı verilen ve bir lüks yaşam biçimini temsil eden bir orta sınıf doğmuş, hemen her alanda bir değişiklik meydana gelmiştir. Bu gelişmelere uyum göster(e)meyen tek kurum dindir. Kilise tarafından temsil edilen ve tüm eleştirilebilecek yönlerine rağmen din, doğasının da gereği olarak bu gelişmeleri her hâliyle onaylamamakta, yer yer eleştirilerde bulunmaktadır. Bu durumda, din de dönüşümün içine çekilmeli, dini temsil eden kilise otoritesi alaşağı edilmeliydi. Bilindiği üzere süreç de böyle işledi.

Protestanlığı ortaya çıkaran reformasyon hareketi 1517 yılında Martin Luther adlı bir rahibin 95 Tezi diye bilinen bildirisini Almanya'da Wittenberg kilisesinin kapısına asmasıyla başladı. Bildiri aslında bir ya da bir grup rahibin naiv bir din hareketi değildi. Bildirinin altında, o günün milli devletleri konumunda olan 14 derebeyinin imzaları vardı. Harekete şahitlik (protest) ettikleri ve sonuna kadar destekleyecekleri belirtiliyordu. Bildiride, rahiplerin Cennetten anahtar ve arsa satma gibi yüzyıllarca konuşulacak yolsuzluk örnekleri de yer alıyordu. Hâlbuki hareketi planlayanlar kilise için iddia edilenin çok ötesinde dünyanın büyük bir kısmının arsalarına el koymuş, zenginlerin anahtarlarını gasp etmişlerdi. İşin bu fiziksel çerçevesinin ötesinde, dinin yeniden anlaşılması devreye girdi. İlk elde makûl gözüken bu din algısına göre artık her mümin, ruhban kesim devreye girmeden kutsal metin (İncil) den dinini öğrenebilecekti.

Şüphesiz burada konumuz açısından önemli olan nokta kısaca belirttiğimiz çok farklı şartların bileşkesinde dinin yeniden yorumlanmış olması, pre-kapitalist bir ortamın Protestanlık dini hareketini doğurmuş olmasıdır. Eğer Protestanlık hareketinden topluma yansıyan ve modern bilincin mayasını oluşturan tutum ahlakı, Protestanlıktan doğmuşsa, Protestanlığın kendisi de Marks'ın ekonomisi gibi başlı başına bir alt yapı değildir. Söz konusu tutum ahlakı geniş

kapsamlı bir sosyal değişkenler sisteminin ürünüdür. Artık, kurtuluş, inayet ve ahlak bambaşka şekiller almışlardır ki bu aşamadaki bu aşamadaki ahlaki yargı Weber tarafından da doğrulamaktadır. Başlangıçta önemli bir rol üstlenen prüten etik, sonunda Kapitalizmi terk etmiştir. Artık Kapitalizmin "Allah için çok çalışmak ve israf etmemek" gibi bir ahlakı yok, kendine göre "üretmek için üretmek, daha çok üretmek" gibi içkin fonksiyonel ilkeleri vardır.

Modern zihniyetin, 17. yüzyıl sonrası itibariyle gelişmesi de tam anlamıyla Ülgener'in kuramına uygun düşmektedir. Modern bilinç, bir kere İslâm dünyasında olduğu gibi daralan şartların değil, insanlığın kan ve gözyaşı üzerine oturmuş olsa da genişleyen şartların bir ürünüdür. Yani kendine güvenli ve geniş ufuklu bir zihniyettir. Belki de sırf fiziksel şartların bileşkesinde ortaya çıkmış olmasından dolayı çok maddeci ve kurgucu bir medeniyettir. Zihniyet olgusunun doğasına bağlı olarak da kendisini meydana getiren fikri, ekonomik, siyasal, sosyal tüm oluşumları geri dönüşlü olarak yeniden inşa etmiştir. Meselâ bilim bu sürece uygun olarak 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki gelişmelerinde amaçsallığı devreden çıkarıp araçsallığı önceleyen, gerçek anlamdaki realiteyi saf dışı edip nominal bir dünya kurmayı amaçlayan, din ile tarihsel savaşını hiç bırakmayan, bir dünya görüşü sergilemiştir.

Yine Ülgener'in zihniyet çözümlemesinde, zihniyet kendini ifade edecek ve herkesin rahatça anlayabileceği anlatım yolları ortaya koyar, diyordu ve İslâm dünyasındaki zihniyet oluşumu için çarpıcı örnekler sunmuştu. Bu kural modern bilinç için de geçerlidir. Meselâ daha 16. yüzyılda Rönesans düşünürü Bacon "Bilgi güçtür" diyordu. Gerçekten de modern bilinç artık bir güç gösterisine dayanacaktı. Hâlbuki tüm kadim kültürler bilgiyi hiçbir zaman birilerine galebe çalma yolu olarak görmediler; bilgiyi bir yumuşaklık, erdemlilik ve güçten kaçınma yolu olarak anladılar. Yine "rasyonalite", Hümanizmin ilkesi olan "Her şey insan içindir" ve buna karşılık "insan insanın kurdudur", "modernitenin iyi, geleneğin ilkel olduğu" bunlardan bazılarıdır. Zihniyeti özetleyen bu cümleler, hep içten bakışlardır. İnsanlar içinde bulundukları zihniyetin paradigmaları hilafına bir düşünce üreteemezler. Hele o zihniyeti iyice özümseyip içselleştirmiş aydın kesimiyle tartışmak zordur. Çünkü ortada hiçbir anormallik yoktur, her şey yerli yerindedir, edinimde geç kalınmıştır ve yapılacak şey, daha kısa zamanda özümseyebilmektir.

Görüldüğü üzere Ülgener'in daha çok İslâm dünyasının zihniyet sorunlarını çözümlemek üzere ortaya koyduğu açıklamalar, her ne kadar kendisi özel bir uyarlamada bulunmamışsa da bugün tüm insanlığın şöyle ya da böyle etkisinde kaldığı modern bilinç oluşumunu da gayet iyi açıklamaktadır. Bu durum, insanlığın yeni bir bilinç ortamına girecekse nasıl bir süreç izleyebileceğinin de ön bilgilerini vermektedir.

ÜLGENER'E GÖRE FARKLI ZİHNİYET SORUNLARI

Zihniyetin oluşumu önemli bir konu olmakla birlikte Ülgener, zihniyetin farklı sorunlarıyla da yakından ilgilenmiştir ki bunların en önemlileri zihniyet değişimi ve zihniyet tiplemeleridir. Şüphesiz her şey gibi zihniyet de zamanla ağır da olsa bir *değişmeye* uğrar. Ülgener'e göre zihniyetin, bir "satıh altı değerleri" olarak yüzyıllar boyu, satıh üstü şekil ve kalıplar derecesinde değişmediği söylenebilir. Gerçekten de zihniyetin kendine göre sebatlı bir yaşayışı ve dış etkilere karşı oldukça sert bir direnişi vardır. Şüphesiz zihniyet değişmez değildir, ama hemen bir şekilden yeni bir şekle girivermez. Esasen onun sosyal belirleyiciliği de onun bu istikrarlı yapısından kaynaklanır (Ülgener, 1983,57).

Şüphesiz ağır seyretmesine rağmen düşünürümüze göre zamanla zihniyet de değişir. Söz konusu değişim, oluşum şartlarına uyar, yani ilk oluşumuna benzer bir biçimde sosyal faktörlerle bilişsel yapı (zihniyetin kendisi de dâhil) etkileşerek yeni konumlara ulaşır. Sadeleştirilmiş bir ifadeyle maddi şartlar zihniyeti, zihniyet maddi şartları değiştirir. Bunların önceliği üzerine çok tartışılmıştır ve yaygın bir görüşe gere maddi şartlar daha hızlı ve öncelikle değişmektedir. Ülgener'e göre özellikle modern dönemlerde zihniyetin maddi şartlardan önce değişebildiğine pek çok örnek bulabiliriz. Meselâ geleneksel ev kafamızda çoktan yıkılmıştır, ancak o maddi olarak vardır ve orada durmaktadır. Yıkılıp da yenilenme durumunda olunca o eski yüklük, sandık, kiler ve benzeri unsurlar ortadan kalkmaktadır (Ülgener, 1983, 52). Yani burada zihniyet değişimi, maddi değişimden çok önce olup bitmektedir. Şüphesiz bu örneklerden hep zihniyetin önce değiştiği sonucuna varamayız ama yerine göre değişimin zihniyetten başladığını söyleyebiliriz.

Zihniyetin dönüşümüne ilişkin sorunların başında da zihniyetin aktarılması ya da dışarıdan edinilmesi gelmektedir. İşin gerçeği zihniyet salt bir bilgi sorunu olmadığından, Ünlü düşünürlerimizden Mümtaz Turhan'ın da ifade ettiği gibi, bütünüyle iktibas edilemez. Bilişsel yönü aktarılsa bile, bir tutumsal şekil kazanabilmesi toplumla ilişkiye getirilmesine, iç dinamiklerinin kurulabilmesine bağlıdır. Bundan dolayıdır ki, kolayca alınabileceği sanılan nice zihniyet verisinin yıllarca aktarılamadığı görülebilmektedir. Bunun özellikle sanat alanında belirgin örnekleri vardır.

Zihniyet ile ilgili çok tartışılan konulardan birisi de *zihniyet sınıflamaları*dır. Zihniyet çok farklı ilkeler açısından değişik biçimlerde sınıflana gelmiştir. Ne var ki bunların çoğu son iki yüzyıldır Batı kökenli paradigmalara göre yapılan tiplemeleridir. İlkel zihniyet, gelişmiş zihniyet gibi. Hatta Sorokin'in akılcı, duyumcu ve sentezci zihniyetler tiplemesi bile tüm nesnel görünümüne rağmen modern zihniyet eğilimlerine göre yapılmış sınıflamalardır.

Yine ikili ve aynı zamanda modern kültürün rasyonel verim ve ona özgü yaşam tarzını esas alan ve hayli yaygın olan bir tiplemeye göre, geleneksel ve modern olmak üzere iki zihniyet tipi vardır. Geleneksel ve modernlik birer toplum ve zihniyet tarzı olarak takdim ediliyorsa da, öncelikle ekonomi eksenli tavırlara işaret ederler. Gerçekten de Berger'in de belirttiği gibi sınaî /kapitalist ekonomik tavırdan bağımsız bir moderniteden söz edilemez. Aynı durum, modernliğin açığa çıkarıp belirginleştirdiği geleneksellik için de söz konusudur. Bu nokta üzerende duran Ülgener'e göre de gelenekçilik (Traditionalizm) pre – kapitalist çağın bazı özelliklerini ifade ederken, "geleneksel toplum" sözü bugün o zihniyete sahip ekonomiler için klişe olarak kullanılmaktadır. Buna göre gelenekçi toplum, değişme istenmeyen, teknik ilerleme yer ve meslek değiştirme arzu edilmeyen, rastgele değişmenin, her türlü planlı değişmenin önünün kesildiği bir toplum tipidir (Ülgener, 1983, 40). Tutulan işte kararlılık, onun olumlu yönünü, nüfus artıp geçim zorlaşınca kendi içine kapanıp değişimi mümkün olduğunca durdurması ise onun olumsuz yönünü teşkil eder. Kılı kırk yararcısına çıkar ve hesap peşinde koşan modern topluma karşılık, geleneksel toplum kendini dünya üstü kuvvetlerin garantisinde görür; bir kısmeti vardır ve o da nasıl olsa gelecektir (aynı eser, 41).

Ülgener'in asıl sorunu İslâm dünyasındaki gerileme olduğu için sıkça kullandığı zihniyet Ortaçağ İktisat Zihniyetidir. Şüphesiz bu zihniyet modern Batı zihniyetinin karşısın konulmuş bir zihniyettir. Ancak modern bilinç özel olarak açıklanmamış, karşılaştırmalardaki vurgularla yetinilmiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yazımızın ta başlarında da belirttiğimiz üzere Sabri Ülgener çok yönlü bir düşünürdür. Hukuk mezunu, İçtimaiyat Enstitüsünde asistan (sosyolog), İktisattan Doçent, Profesörlük dönemlerinde zihniyet bağlamında metin çözümleyici bir edebiyatçı, tarihe meraklı bir akademisyen. Bu disiplinler arası çok yönlülük düşünce dünyasında da kendini göstermiş, her disiplinden insanın kendisi için bir şeyler bulabileceği görüşler ortaya koymuştur. Ama böyle bir fikri bileşke belirtildiği üzere zihniyet çözümlemesine daha uygun düşüyordu ve hayatı da öyle geçti. Bu temel espriye uygun olarak da biz ikinci sırada olarak düşündüğümüz yönlerini bir tarafa bırakarak zihniyet sorunu üzerinde durduk. Bu konudaki görüşlerini özgünlüğü içerisinde ortaya koymaya çalıştık.

Mevcut zihniyet çözümlemelerinin en önemlisinin Ülgener'e ait olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Batı'da bu konunun piri kabul edilen Weber'i aşan yönlerinin bulunduğunu da belirtmeye çalıştık. Ancak bu konuda Ülgener'in eleştirilebilecek yönleri yok değildir. Meselâ Ülgener, Ortaçağ İktisat zihniye-

ti kavramını sıkça kullanır. Yukarıda da belirtildiği üzere bu zihniyet tipi rasyonel verim esasına dayalı modern bilincin karşısına konulmuştur. Elbette sorunlu bir zihniyettir ve düşünürümüz açısından yeterince eleştirilmiş, çarpıcı örnekler verilmiştir. Ancak bunun karşısına konulmuş modern bilinç ciddi bir eleştiriye tabi tutulmamıştır. Gerçi Ülgener, İslâm dünyası ve Batı bileşkesinde araştırmalar yapan pek çok düşünür gibi "İslâm dünyası sömürmeyi becerememiştir, burjuvazisini doğuramamış, sınıflı bir yapı oluşturamamıştır" gibi yalınkat görüşler sergilememektedir. Ne var ki bu gelişmelere getirilmiş tatmin edici bir açıklaması da yoktur.

Ülgener, Cumhuriyet Dönemi'nde yetişmiş ender bilim adamlarımızdan birisidir. Tanıyan herkesin saygı duyduğu bir kimsedir ve tabi bunun bir karşılığı da vardır. Ne var ki bu saygınlık içeriksiz kalmıştır. Onun en özgün çalışması olan zihniyet çözümlemesi, gerekli ilgiyi görmemiştir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi herhalde Ülgener'i, zihniyetle ilgilenmesi gerekli disiplinlerden birisi olan Sosyologların iktisatçı, iktisatçıların ise sosyolog gibi görmüş olmalarıdır. Bir başka etken de herhalde hala pozitif reflekslere sahip sosyologların toplumsal arka plan gibi olgulara bakmadaki eksiklik ve yanlılıklarıdır.

KAYNAKÇA

Armağan, İbrahim, 1974, Bilgi ve Toplum (Bilgi Sosyolojisine Giriş), İstanbul, Otağ Matbaası.

Aydın, Mustafa, 2004, Bilgi Sosyolojisi, İstanbul, Açılım Kitap.

Bauman, Zigmund, 1996, Yasa Koyucular ile Yorumcular, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Metis Yayınları.

Berger, Peter, vd., 1985, Modernleşme ve Bilinç, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul, Pınar Yayınları.

Dikeçligil, Beylü "Kültür Kavramının Analizi veya sosyal Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme", Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik gelişmeler, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1994.

Foucault, Michel, 1993, Ders Özetleri, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Gurvitch, George, 1985, Sosyoloji ve Felsefe, der. Kadir Cangızbay, İstanbul, Değişim Yayınları.

Habermas, Jurgen, 1993, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, çev. Mustafa Özel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Mardin, Şerif, 1999, İdeoloji, Ankara, İletişim Yayınları.

Özkiraz, Ahmet, 2000, Sabri Ülgener'de Zihniyet Analizi, Ankara, a Yayınevi.

Sayar, Ahmet Güner, 2007, Bir İktisatçının Entelektüel Portresi, İstanbul, Eren Yayıncılık.

Sombart, Werner, 1998, Aşk Lüks ve Kapitalizm, Çev. Necati Açа, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Sorokin, P. Alexandre, 1971, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Bilgi Yayınevi.

Turhan, Mümtaz, 1987, Kültür Değişmeleri, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Ülgener F. Sabri, 1981, İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, İstanbul, Der Yayınları.

Ülgener F. Sabri, 1981/1, Zihniyet ve Din, İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, İstanbul, Der Yayınları.

Ülgener F. Sabri, 1983, Zihniyet Aydınlar ve İzmler, Ankara, Mayaş Yayınları.

Ülgener F. Sabri, 1984, Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti, Ankara, Mayaş Yayınları.

Ülgener F. Sabri, 2006, Makaleler: Toplu Eserler, İstanbul, Derin Yayınları.

Weber, Max, 1985, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Türkçesi Zeynep Aruoba, İstanbul, Hil Yayınları.

MAHMÛD SÂMÎ RAMAZANOĞLU

Necdet Tosun*

HAYATI

Mahmud Sâmi Ramazanoğlu, 1892'de Adana'da doğmuştur. Dârülfünûn Hukuk Fakültesi'ni birincilikle bitirdikten sonra askerlik hizmetini İstanbul'da yedek subay olarak yaptı. Bu dönemlerde tasavvufa yönelip Kelâmî Dergâhı şeyhi Esad Erbîlî'ye intisâb etti. Kelâmî Dergâhı'nda hem tasavvufî eğitim aldı, hem de tekkenin hizmetlerini yerine getirdi. Bu eğitiminin sonunda Esad Erbîlî tarafından kendisine Nakşbendî icâzeti verildi.

Bir süre sonra memleketi Adana'ya dönüp yerleşen Mahmud Sâmi Efendi, tevâzuundan ve belki de dönemin siyâsî baskılarından dolayı ilk yıllarda irşâda başlamadı. Sonraları dostlarının ısrârıyla halkı irşâd ile meşgûl olmaya başlamış ise de, bu dönemde gerek tekkelerin kaldırılması ve gerekse dönemin hassâsiyeti sebebiyle irşâd vazifesine daha ziyâde özel sohbetler şeklinde devam etti. 1951 senesinde İstanbul'a geldi ve önce Beyazıt, sonra Erenköy'e yerleşti. İki yıl kadar İstanbul'da kaldıktan sonra 1953'te hacca gitti. Hac dönüşü Şam'a gelip buraya yerleşmeye karar verdi. Şam'ın önde gelen âlimleri ile tanıştı, oradaki Türk öğrencilere *Rûhu'l-Beyân* ve *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* gibi eserlerden tasavvufî sohbetler yaptı. Dokuz ay sonra 1954 senesinde tekrar Türkiye'ye dönmeye karar verdi ve İstanbul'a geldi. Bir süre Erenköy'de-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: ntosun@hotmail.com]

ki Zihnipaşa Câmii'nde va'zlar verdi. Evi ve va'z ettiği câmi Erenköy'de olduğu için onun sevenlerinin oluşturduğu gruba halk arasında bir dönem "Erenköy Cemâati" adı verildi. Sâmi Efendi tasavvufî irşâd vazifesini özel sohbetleri ve seyâhatleriyle icrâ ediyordu. Bu dönemde sevenlerinden Mustafa Alemdar Efendi'nin İstanbul Tahtakale'deki nalbur ticarethanesinin muhâsebesini tutarak geçimini temin etti. 1979 yılında âilesiyle birlikte Medîne-i Münevvere'ye göç etti. 12 Şubat 1984'te burada vefât edince Cennetü'l-bakî isimli kabristana defnedildi.

AHLÂKI VE ŞAHSİYETİ

Mahmud Sami Efendi sohbetlerinde bazı sûre tefsirlerine, önceki peygamberler ile Hz. Peygamber ve ashâbının ibretli hayat hikâyelerine, mücadelelerine ve tasavvufî ahlâk konularına yer verirdi. Edep, tevâzu, kalp eğitimi, sohbet, az yemek ve az uyumak, teheccüd ve evvâbîn namazları gibi konular üzerinde önemle dururdu. Gönlü eğitmenin önemli olduğunu söyler, kıyâfet konusuna vurgu yapmaz, bu konuda sevenlerini kendi tercihlerine bırakırdı. "*O gün, ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah'a kalb-i selîm ile gelenler (fayda bulur).*" (26/Şuarâ, 88-89) âyetinde geçen kalb-i selîmi târif ederken şöyle derdi: "Kalb-i selîm, incitmeyen ve incinmeyen kalptir. İncitmemek kolaydır, incinmemek ise daha zordur." İyi derecede Fransızca bilmesine rağmen sohbetlerinde yabancı kelimeler kullanmazdı. İyi derecede Arapça bilir ve gerekli yerlerde bu dili fasih olarak konuşurdu. Halvet ve erbaîni uygulamaz, râbıta konusunda şeyhe muhabbetin yeterli olduğunu söylerdi. Cömert, şefkatli, insanlara hizmeti seven, güler yüzlü ve titiz bir insandı. Temiz, sâde ve düzgün giyinir, az konuşmayı tercih ederdi. Bütün hareketlerinin dînî kurallara uygun olmasına özen gösterirdi. İbnü'l-Arabî'yi takdîr etmesine rağmen, halk anlayamayacağını düşünerek onun eserlerini sohbetlerinde okumazdı. Müridlerine Nakşbendî evrâdının yanı sıra teberrüken Kâdirî evrâdı da telkîn ederdi. Mahmud Sami Efendi'nin kızı, Ömer Kirazoğlu ile evlenmiş olup nesli bu yolla devam etmektedir. Hayatı ve görüşleri hakkında Sâdık Dânâ müsteâr ismiyle Musa Topbaş tarafından *Sultânü'l-ârifîn eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu* (İstanbul 1991) isminde bir eser kaleme alınmıştır.

Sâmi Efendi dinî bayramlar vesilesiyle İstanbul'un kıymetli âlim ve şeyhlerini ziyârete giderdi. Sıkça ziyâret ettiği zevâttan bazıları şunlardı: Şeyh Ali Haydar Efendi, Şeyh Şefik Arvâsî, Şeyh Mehmed Zâhid Kotku, Alasonyalı Cemal (Öğüt) Efendi, Bekir Hâkî Efendi, Ali Yektâ Efendi, Ömer Nasûhî (Bilmen) Efendi, Silistreli Süleyman Hilmi (Tunahan) Efendi.

BAZI MENKIBELERİ

Rivâyete göre, Mahmûd Sâmî Efendi'nin bir talebesi, geçirdiği buhran dolayısıyla zaafa uğrar ve sarhoş bir vaziyette kapısına gelir. Kapıyı açan kişi:

"– Bu ne hâl! Hangi kapıya geldiğinin farkında mısın?" diye azarlayınca bitkin ve bîçâre adamcağız:

"– Beni merhametle kucaklayacak başka bir kapı mı var ki!.." diyerek çaresizliğini dile getirir.

Olup biteni içeriden işiten Sâmi Efendi, hemen kapıya gelir ve o gönlü zedelenmiş talebesini içeriye buyur ederek, can sarayına alır. Onun vîrâne olmuş gönlünü merhamet, şefkat ve muhabbetle ihyâ eder. Bu gönül inceliği üslûbu ile irşâda mazhar olan o şahıs da, bütün menfî hâllerinden kurtularak zamanla sâlihler zümresine dâhil olur.

Mûsâ Topbaş Efendi'den şöyle nakledilmiştir:

"Bir hac mevsiminde idi. Muhterem Üstâz Sâmî Efendi Hazretleri ve evlâdları Mekke-i Mükerreme'de Beytullâh Mescidi'ne yakın, Türkistanlı Abdüssettâr Efendi'nin, Ciyâd semtindeki evinde idik. Efendi Hazretleri'nin odası, sokağa karşı, refikleri olan bizlerin ise içe doğru idi.

Bir öğle vakti, bulunduğumuz odanın kapısına teşrîf ettiler ve:

"– Dışarıda birisinin gâlibâ yemeğe ihtiyacı var!" buyurdular.

Fakir, hemen verilecek yemekleri hazırlayıp kapıya çıktığımda kimseyi göremedim. Beklemeyip gittiğini tahmin ederek geri döndüm. Sekiz on dakika geçmişti ki, Efendi Hazretleri tekrar kapıda göründüler:

"– O muhtaç tekrar geldi; içeriye bakıyor!" buyurdular.

Tekrar yemekleri alıp kapının önünde çıktığımda, dilini dışarıya çıkarıp içeriye bakan hayvancağızı, yâni acıkmış köpeği gördüm. Hemen yemekleri olduğu gibi önüne boşalttım. Çok acıkmış olacaktı ki, hepsini yiyiverdi." Bu hâdisede Sâmi Efendi'nin bir hayvandan bahsederken "birisi" diyerek âdetâ ona insan gibi değer vermesi, Cenâb-ı Hakk'ın mahlûkâtına olan şefkatinin bir neticesi idi.

Adana'da babasından geniş araziler miras kalmış olmasına rağmen, el emeği ve alın teriyle kazanıp harcamak düşüncesiyle bu mirastan bir şey almayan Sâmi Efendi, Adana'da bir kereste ticârethânesinde muhâsebecilik yaptığı günlerde müessese sahibi aylık maaşını bir zarf içinde takdim ettikten sonra bir fakir gelip Allah rızası için sadaka istemiş, Sâmi Efendi de o zarfı olduğu gibi o fakire takdîm etmiştir. Bir gün yolculukları esnasında Ürgüp'te bir kişi otomobillerini çevirip sigara parası istemişti. Bazı yol arkadaşlarının muhâlefetine rağmen Sâmi Efendi, "Mâdem ki istiyor, vermek lâzım." demiş ve o kişiye bir miktar pa-

ra vermişlerdi. Buna memnun olan fakir, niyetini değiştirip: "Şimdi gidip bununla ekmek alacağım." diyerek sevinçle oradan uzaklaşmıştır.

Torunu Mahmut Kirazoğlu'nun naklettiğine göre, Sâmi Efendi ev işlerinde hanımına yardımcı olur, meselâ bamya ayıklar, semt pazarına çıktığında bir tezgâh üzerindeki sebze veya meyveye eli değmiş ise, çürük bile olsa onu alır ve, "Artık elimiz değdi, almazsak bu meyve bize gücenir." derdi. Oltayla avlanmış balıkları yemezdi. Çünkü onların aldatma yolu ile ve aldatıcı bir kişi tarafından avlandığını düşünürdü.

Sâmi Efendi'nin bağlılarından ve sevenlerinden Bandırmalı Nazım Yüzbaşı Efendi şöyle anlatmıştır:

1974 yılındaki Kıbrıs savaşının akabinde halı-kumaş ticaretiyle uğraşıyordum. Bandırma'dan İstanbul'a halı satın almak için gitmiştim. Mahmûd Sami Efendi'nin İstanbul Erenköy'deki evinde sohbet yapılacağını duydum ve bir vesileyle iştirak ettim. Sohbet için eve girdiğimde Bursa müftüsü ile Kayseri'den Cemil amca isminde meczub bir zat ve birkaç kişi daha oradaydı. Sâmi Efendi hazretleri sohbete başlamadan önce Kayserili Cemil amca Sâmi Efendi'ye, "Efendim, Kıbrıs harbi nasıl oldu, anlatıverseniz, bizim zâhirî kuvvetlerimiz bu Kıbrıs harbini kazanabilir miydi?" dedi. Sâmi Efendi sükût edip konuşmadılar, sohbete başlamak istiyorlardı. Cemil amca tekrar, "Efendim, mânevî âlemden yardım gelmese bizim zâhirî kuvvetlerimiz bu savaşı kazanabilir miydi?" dedi. Sâmi Efendi yine sükût edip bu konuda bir şey söylemeyince Cemil amca, "Efendim, Allah aşkına söyleyin, bu savaşta mâneviyat erleri destek vermedi mi, onlara bütün emirler de sizden çıkmadı mı, mânen komutan siz değil miydiniz, söyleyin de bu kardeşler biliversin." deyince, Sâmi Efendi mahcûbiyetinden kızardı, oradaki hâfıza, "Bir aşır okuyalım." buyurdu ve sohbeti başlamadan bitirmiş oldu.

Musa Topbaş Efendi, *Sultânü'l-Ârifîn eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu* isimli eserinde şöyle anlatır: "Bir hac seferimizde Şam'da idik. Her yolculuğumuzda olduğu gibi yine Muhyiddîn İbnü'l-Arabî hazretlerinin mübârek türbeleri ziyâret ediliyor ve ruhlarına Fâtiha-i Şerîfe gönderiliyordu. O dönemde Cezayir-Fransa harbi uzun zamandan beri devam ediyordu. Modern zâlim Fransız ordusunun karşısında kahraman Cezayirliler onbinlerce şehid verdikleri halde düşmanı tepelemek hususunda sebât gösteriyorlardı. Bizler, Şeyh-i Ekber'in türbesinde iken Cezayir'den on beş kişi kadar bir hey'et gelmiş, Cenâb-ı Hak'dan Muhyiddin İbnü'l-Arabî hürmetine Cezayir'deki Fransızların hezîmete uğraması, zelîl ve makhûr bir vaziyette şekilde çekilip gitmesi niyâzında bulunuyordu. Yalvarma ve gözyaşları yarım saat kadar devam etti. Onlar duâ ettikçe muhterem Üstâzın "Âmîm, âmîn..." dediği duyuluyordu. Bir gün sonra Şam gazetelerinde Cezayirliler'in gâlip geldiklerini, zâlim Fransızların bozgun

bir vaziyette çekildiklerini ve harpte mağlup olduklarını okuduk. Hâlbuki on iki senedir harp devam etmekte idi.

Erenköy'den Tahtakale'deki işyerine giderken Kadıköy iskelesindeki vapur gişesine her sabah tam vaktinde gelen Sâmi Efendi gişe memurunu yormamak için önceden bozuk parasını hazırlar ve her zaman gerekli ücreti bozuk olarak takdim ederdi. Bu duruma ve onun nâzik hâline hayran olan gişe memuru bir sabah elini öpmek istemiş, Sâmi Efendi tevâzuundan dolayı elini geri çekip adama bir namaz takkesi hediye ederek yoluna devam etmiş, böylece ibâdet hayatına başlamasını imâ etmişti. Namaza başlayan gişe memuru bir süre sonra tekrar Sâmi Efendi'nin elini öpmek isteyince bu sefer de cebinden çıkardığı bir tesbihi ona hediye eden Sâmi Efendi, tasavvuf yoluna girmesini sessizce, hâl dili ile işâret etmiş, o şahıs da bilâhare mâneviyat yolunda talebesi olmuştu.

ESERLERİ

Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun eserleri bazı peygamberlerin hayatı, Hz. Peygamberin savaşları, ashâbın hayâtı, sûre tefsirleri ve tasavvufî-ahlâkî sohbetler şeklinde tasnif edilebilir. Osmanlı harfleri ile Türkçe olarak kaleme aldığı eserleri yeni harflere çevrilerek İstanbul'da 1980'den itibâren Erkam Yayınları tarafından birçok defa neşredilmiştir. Bu eserler şunlardır: 1. *Hazret-i İbrâhim aleyhisselâm*, 2. *Hazret-i Yûsuf aleyhisselâm*, 3. *Yûnus ve Hûd Sûreleri Tefsîri*, 4. *Bedir Gazvesi ve Enfâl Sûresi Tefsîri*, 5. *Uhud Gazvesi*, 6. *Tebük Seferi*, 7. *Hazret-i Ebû Bekir Sıddîk radıyallâhu anh*, 8. *Hazret-i Ömeru'l-Fârûk radıyallâhu anh*, 9. *Hazret-i Osman Zinnûreyn radıyallâhu anh*, 10. *Hazret-i Ali'yyül-Murtezâ radıyallâhu anh*, 11. *Hazret-i Hâlid bin Velîd radıyallâhu anh*, 12. *Ashâb-ı Kirâm Menâkıbı (1-2)*, 13. *Musâhabe (1-6)*, 14. *Fâtiha Sûresi Tefsîri*, 15. *Bakara Sûresi Tefsîri*, 16. *Duâlar ve Zikirler*, 17. *Mükerrem İnsan*, 18. *Bayram Sohbetleri*.

Bunların dışında Sâmi Efendi'nin henüz yayınlanmamış defter hâlinde bazı notları bulunmaktadır.

SEVENLERİNİN DİLİYLE SÂMİ EFENDİ

Mahmud Sami Efendi hem yazdığı eserlerle ilim, kültür ve maneviyat dünyasına katkıda bulunmuş, hem de sohbetlerinden çok sayıda insan istifade etmiştir. Her kesimden insana hitap edebilen Sami Efendi'nin sohbet halkasında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü tasavvuf hocalarından Mahir İz ve Konya'nın meşhur âlim ve vâizlerinden Tâhir Büyükkörükçü gibi ilmiye sınıfına mensup

kişiler ile İstanbul'un o zamana göre varlıklı sayılabilecek bazı esnafı da bulunuyordu. Mâhir İz Hoca, Sâmi Efendi hakkında, "O Hazret-i Sâmî'dir. Biz devr-i saltanattan beri neler gördük neler. Fakat böylesine tesâdüf etmedik." derdi. Mâhir İz Hoca, *Yılların İzi* isimli kitabında Sâmî Efendi'ye intisâbını şu edebî cümle ile ifâde etmişti:

"İlmin kîl ü kâlini dâimâ bir noktada toplamak mümkün olmadığından, hiç bir zaman ilmî tedkîkten geri kalmamakla berâber, asıl hakîkate vâkıf olmanın, ancak ehlinin irşâdı sâyesinde mümkün olabileceğine inanırım. İşte bu sebeptendir ki, yakaza dışı bir işâretle, irâde merdivenimi, mârifet semâsına mîrâc için feyz-i Sâmî'ye rabteyledim."

Mâhir İz Hoca, bir dost meclisinde Sâmi Efendi'ye bağlanışını şöyle anlatmıştı:

Bir gece rüyamda Yûnus Emre hazretlerini gördüm. Bana, "Mâhir Efendi! Tasavvuf dersi anlatıyorsunuz, anlattıklarınızı yaşama zamanı gelmedi mi? Mahmud Sâmi Efendi'ye gidip mürid olunuz!" diye tenbihte bulundular. Sabah abdest alıp Sâmi Efendi'nin Erenköy'deki evine gittim. Kapıda beni Sâmi Efendi karşılayıp içeriye buyur ettiler. "Bir kahve alır mıyız?" buyurdular. "Olur Efendim." dedim. Kendi elleriyle iki kahve getirdiler. Birini bana ikram ettiler. Kahve içerken ben konuya nasıl gireceğimi merak ediyordum. O sırada Sâmi Efendi, "Mâhir Efendi! Yoksa bu gece Yûnus Emre hazretleri sizi de mi teşrif ettiler?" deyince elimdeki kahve fincanı yere düştü. Sâmi Efendi, "Zararı yok, akşam biz de Yûnus Emre hazretleriyle beraberdik." deyip dökülen kahveyi bez ile sildiler ve bana manevî ders, yani zikir-evrâd verdiler.

Kemâl Edib Kürkçüoğlu 1973'te yazdığı bir şiirinde Sâmi Efendi hakkında şöyle diyordu:

Eyyâm-ı şeb-efrûzda bir merd-i sıyâmî,
Mihrâb-ı ubûdiyyet-i ulyâda kıyâmî,
Yoksullara imdâd eli, düşkünlere hâmî,
Tevhîd-i Hudâ rehberi bir zât-ı kirâmî,
Hayru'l-halef-i Es'ad-i Dergâh-ı Kelâmî,
Fahru'l-urefâ, bedr-i hafâ, Hazret-i Sâmî.

Ali Kemâl Belviranlı, Sâmi Efendi'nin vefatı üzerine yazdığı şiirinin son dizelerini şöyle noktalamıştı:

Târîhe devir açarken Fâtih'lerin hayatı,
Arş-ı cihânı sarstı, üstâdımın vefâtı.

TİTUS BURCKHARDT (SİDİ İBRAHİM İZZEDDİN)

Nurullah Koltaş*

HAYATI

İsviçreli Alman bir aileye mensup olan Burckhardt[1], 1908 yılında Floransa'da dünyaya gelmiştir. Sanat dünyası Burckhardt soyadına aşinadır; zira Titus Burckhardt, meşhur sanat tarihçisi Jacob Burckhardt'ın yeğeni ve heykeltıraş Carl Burckhardt'ın oğludur. Sanatla iç içe bir aile ortamında büyüyen Burckhardt, aileden gelen yatkınlıkla Hıristiyan Batı'daki geleneksel sanatın güzelliğini yakından inceleme fırsatını bulur. Civar şehirlerde bulunan sanat okullarını, etnografya müzelerini, Doğu sanatının nadide örneklerinin sergilendiği diğer mekânları gezmeyi âdet hâline getirmiş ve genç yaşına rağmen gerek Batı gerekse Doğu sanatı konularında hatırı sayılır bir birikime sahip olmuştur.[2] Bu teorik birikimle yetinmeyip zamanını muazzam eserler or-

* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi

1. Titus Burckhardt'ın hayatı ve eserleriyle alâkalı ayrıntılı bilgi için bkz. Martin Lings, *In Memoriam-Titus Burckhardt*, Studies in Comparative Religion, World Wisdom Yayınları, c. 16, No. 1 & 2 (Kış-İlkbahar, 1984); Ercan Alkan, "Titus Burckhardt- Gelenekselcilik ve Tasavvuf", *Sabah Ülkesi*, IGMG, sayı 36, Köln, Temmuz 2013.
2. Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, William Stoddart tarafından kaleme alınan Önsöz, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1987 s. 9; ayrıca William Stoddart, Right Hand of Truth, *Studies in Comparative Religion*, c. 16, No 1&2, World Wisdom, Kış-Bahar 1984.

taya koyabilmiş medeniyetlerin yetiştirdiği sanatkâr ve zanaatkârlara neyin ilham verdiğini kavramaya adar. Keza kozmoloji ve simya gibi modern dönemde ihmâl edilen, hatta görmezden gelinen geleneksel ilimler ve ezelî hikmet de Burckhardt için hayli cezbedicidir. Burckhardt'a göre kutsal sanatın ardındaki sır, geleneksel ilimlerin tabiatında mukim olan bu hikmettir. O dönem modern Batı'da kesif bir gelenek karşıtlığı söz konusu olduğundan, Burckhardt kadim geleneğin izlerinin henüz silinmemiş ya da henüz Batılılaşma tesiriyle tahrip edilmemiş bir belde arayışıyla Fas'a gitmeye karar verir. Çalışmaları için yeterli düzeyde Arapça bilmekte olup İslâm kültürüne de uzak değildir. Bu süreçte Kuzey Afrika kırsalında çobanlık da dâhil bir çok işle uğraşır. Fez şehrinde bulunan Karaviyyîn Üniversitesi'nde, Arapçanın yanı sıra İslâmî Bilimler alanında çalışmalarda bulunan Burckhardt, 1934 yılında İslâm'la müşerref olarak "İbrahim" ismini alır ve ihtidasını bir Şazilî koluna intisabla taçlandırır. Fas'ta geçirdiği süre içerisinde zanaatkârlardan şeyhlere kadar toplumun farklı kesimlerinden bir çok kişiyle tanışma fırsatı elde eder. Bir adanmışlık ve hayret hissiyle yapılan bu verimli yolculuk, Burckhardt'ın entelektüel dünyasında derin izler bırakmıştır. Fez'de manevî iklimin sanata sirayet ettiğini tahkik eder; tanıştığı kişiler, sanat eserleri ve bu eserlerin ardında gizli olan ilham, Burckhardt'ın bilhassa İslâm sanatını ele aldığı çok sayıda makale ve telifâtta -örneğin *İslâm Şehri Fez* - kendini gösterir. İhtidası ve intisabının akabinde, İslâm sanatının Tasavvuftan gelen aşkınlıkla yakından irtibatlı olduğunu fark eder. *İslâm Sanatı* ve *Aklın Aynası*, sanat eserlerinin ihtiva ettikleri bâtınî anlamı önceleyen eserlerdir.

Titus Burckhardt, Guénon ve Coomaraswamy'den sonra Gelenekselci Ekol'ün üçüncü büyük sözcüsü kabul edilen Frithjof Schuon'dan bir yaş küçüktür ve çocukluk yıllarına kadar uzanan dostlukları, entelektüel açıdan da belli bir geçmişe sahiptir. 1. Dünya Savaşı sırasında aynı okulda eğitim almışlar ve sonraki yıllarda manevî açıdan da irtibatları devam eder. Burckhardt, 1948 yılından itibaren kaleme aldığı makalelerin ardından, bilhassa geleneksel kozmoloji alanına yoğunlaşır. 1970lere kadar Lozan ve Olten'de yayıncılıkla uğraşan Burckhardt, Urs Graf Yayınevi bünyesinde *Kells Kitabı*, *Durrow Kitabı* ve *Lindisfarne Kitabı* dâhil Keltlerin ilk Yeni Ahit elyazmalarının tıpkı basımını hazırlayıp okuyucuyla buluşmalarını sağlar. Daha sonra *Şeyh Mulay el-Arabî ed-Darkavî'nin* mektuplarını tercüme edip bir seçki yayınlar. Son çalışması olan *İslâm Sanatı* ise Burckhardt'ın bir ömürlük gayret ve tefekkürünün dışavurumu gibidir. 1972-1977 arasında UNESCO için Fas'ta restorasyon çalışmalarında danışmanlık görevi üstlenir. 1980 ve 1983'te Aga Han Mimarlık Ödülleri Jürisi'nde iki kez üyelik yapar. Hayli verimli bir hayat sürüp geride çok sayıda eser bırakan Titus Burckhardt, 15 Ocak 1984'te vefat eder.

ETKİLERİ

Burckhardt'ın yazılarının gerektiği gibi anlaşılabilmesi, mensubu olduğu Gelenekselci Ekol'ün üç büyük sözcüsü olan René Guénon, Ananda Kentish Coomaraswamy ve Frithjof Schuon'un temel düşüncelerine ilişkin belli bir birikime sahip olunmasını gerektirir. Selefleri gibi Titus Burckhardt da kozmolojiden kutsal sanata, İslâm sanatından modern psikoloji ve simyaya kadar birçok alanda söz sahibidir. Yazıları, seleflerinin yazdıklarının yer yer şerhi ve hulâsası niteliğindedir. Söz gelimi, modern dünya ve modern felsefeye yönelik eleştirileri Guénon'dan, sanata dair düşünceleri Coomaraswamy'den ve metafizik tahlilleri Schuon'dan izler taşır. Bu izler ışığında özgün düşünceler ortaya koymayı başaran Titus Burckhardt, ezelî hikmeti daha geniş kitlelere yayma gayretiyle yazarlık, sanatkârlık, editörlük ve mütercimlikle meşgul olmuş ve geleneksel sanat, İslâm sanatı ve kozmolojisi, tasavvuf alanlarında yalnızca Batı'da değil, Doğu'da da hatırı sayılır bir okuyucu kitlesinin aydınlanmasına katkıda bulunmuştur. İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i (*La Sagesse des Prophètes*, Paris 1955) ve Cîlî'nin *İnsanü'l-Kâmil*'ni (*De l'Homme Universel*, Paris 1953) Fransızcaya tercüme etmesi, başlı başına önemli bir hususturr; zira Batılı okuyucu İbn-i Arabî ve Ekberî Ekol'ü uzun yıllar Burckhardt'ın tercümelerinden okumuştur. Tasavvuf alanında ise İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş (*Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris 1969) adlı eseri, Tasavvufa dışarıdan değil içeriden bir bakış sunması bakımından büyük önem taşır. Genelde geleneksel sanat özelde ise İslâm sanatıyla alâkalı tespitleri, savaşların ardından belli bir birikim kaybına uğrayan İslâm dünyasında sanata yönelik entelektüel bakış açısının ihyası bakımından hayatîdir. Burckhardt'ın eserleri Almanca ve Fransızca kaleme alınmış olup Türkçe dâhil bir çok dile tercüme edilmiş ve edilmektedirler.

TİTUS BURCKHARDT TARAFINDAN KALEME ALINAN ESERLER

Almanca

Land am Rande der Zeit, Urs Graf Verlag, Basel 1941.

Schweizer Volkskunst/Art Populaire Suisse, Urs Graf Verlag, Basel 1941.

Tessin (Das Volkserbe der Schweiz), Urs Graf Verlag, Basel 1943.

Vom Sufitum–Einführung in die Mystik des Islams, Otto Wilhelm Barth Verlag, Münih 1953.

Vom Wessen heiliger Kunst in den Weltreligionen, Origo-Verlag, Zürih 1958.

Siena, Stadi der Jungfrau, Olten (İsviçre) ve Freiburg-im- Breisgau (Almanya), Urs Graf Verlag, 1958.

Alchemie, Sinn- und Weitbild, Walter-Verlag, Olten ve Freiburg-im-Breisgau 1960.

Fes, Stadt des Islam, Urs Graf Verlag, Olten ve Freiburg-im-Breisgau 1960.

Chartres und die Geburt der Kathedrale, Urs Graf Verlag, Lozan 1962.

Von wunderbaren Büchern, Urs Graf Verlag, Olten ve Freiburg 1963.

Lachen und Weinen, Urs Graf Verlag, Olten ve Freiburg 1964.

Die Jagd, Urs Graf Verlag, Olten ve Freiburg:, 1964.

Der wilde Westen, Urs Graf Verlag, Olten ve Freiburg, 1966.

Die maurische Kultur in Spanien, Münih Callwey, 1970.

Marokko, Westlicher Orient: ein Reiseführer, Walter-Verlag, Olten ve Freiburg 1972.

Spiegel der Weisheit: Texte zu Wissenschaft und Kunst, Diederichs, Münih 1992.

Fransızca Kitaplar

Clef spirituelle de l'astrologie musulmane, Les Éditions Traditionnelles, Paris 1950.

Du Soufisme, Derain, Lyons 1951.

Principes et Méthodes de l'art sacré, Derain, Lyons 1958.

Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam, Dervy-Livres, Paris 1969 (*İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan, Ribat Yayınları, Ankara 1982).

Symboles: Recueil d'essais, Dervy-Livres, Paris 1980.

Science moderne et Sagesse traditionnelle, Archè, Milan 1985.

L'Art de l'Islam, Sindbad, Paris 1985 (*İslâm Sanatı-Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012).

DÜŞÜNCELERİ

Ezelî Kozmoloji

Gelenekselcilerin (Traditionalists) modern dünyayla alâkalı eleştirilerinin temelinde, modern felsefe ve yan ürünlerinin düşünce ve sanatta kelimenin gerçek anlamında Gelenekle alâkalı her şeyi elimine edişi ve fevkalbeşeri de beşerî

düzleme indirgeme çabaları yer almaktadır.[3] Burckhardt da bu doğrultuda çağlar boyu değişmeden kalan Gelenek'in, Ortaçağ sonrasında gelişen gelenek karşıtı hissiz anlayışla bertaraf edilmeye çalışıldığını dile getirmektedir.

Burckhardt'ın yazılarının büyük bir bölümü, "metafiziğin hizmetçisi" (*handmaid of metaphysics*) adını verdiği kozmoloji üzerinedir. Burckhardt'a göre, Yunanca "*cosmos*" ifadesi, "kaos"un karşıtı olan "düzen" anlamına gelir ve kendinde bir birlik imasını taşır. Bu düzenin gayesi, "Varlık" olduğu için kozmoloji âlemin ilmidir. Söz konusu ilim uyarınca Yaratılmamış olanın yaratılmışlar üzerindeki yansıması, sayısız çeşitlilik ve görünümdedir.[4] Bu yansımaların her biri, bütüne ait bir şeye sahiptir; tümü eşit imkân taşıyan ve kaynağı değişmez ilkeler olan çok sayıda kozmos vizyonu söz konusudur. Değişmez ilkeler evrensel olup en yoğun biçimde insan aklında mündemiçtirler. Saf akıl, onu almaya hazır kişide sahih bir geleneğin yardımıyla özgür kalır. Burckhardt, sıklıkla gerçek kozmolojinin ilahi vahye bağlı olduğunu dile getirmektedir.

Tüm geleneksel kozmolojilerin değişmez mihveri, gerek yaratılmış gerekse yaratılmamış olarak düşünülsün, Ruh ya da Akıl'la alâkalı bir doktrindir. Hıristiyan, Müslüman ya da Yahudi kozmologlar fikir alışverişinde bulunsalar da geleneksel kozmolojiler arasındaki yakınlığın kaynağı, bu alışverişlerden kaynaklanan ödünç almalar değil esasen eşyanın tabiatı ve keşfî bir ilimdir.

Batı'da Kopernik'e ait güneşmerkezci (helisentrik) sistem eski dünya merkezci (jeosentrik) sistemin yerini alırken kozmoloji de kozmografyaya indirgenmiş olmaktadır. Zamanla sûret de mahiyetle karıştırılmış ve sonuçta her ikisi de reddedilmiştir.[5] Titus Burckhard, bu Karanlık Çağ'da (Kali Yuga) Hakikat'in en gömülü evresinde olduğu düşüncesinden hareketle, kendisini kesif profanlık perdesinin altındaki kutsalın izini aramaya adamıştır. Derinlerinde halidî hikmetin mührünü taşıyan geleneksel sanatın, kaybedilmiş fıtrî hâle ulaşmada bir vasıta işlevi gördüğü kanısındadır.

Kutsal Sanat

Burckhardt'a göre geleneksel sanat, özünde taşıdığı kutsal hikmetle anlam bulur. Geleneksel sanat bağlamında şahit olduğumuz ürünler, yalnızca form (*sûret*) bakımından değil ayrıca öz (*mahiyet*) bakımından da kutsalı ihtiva etmektedir. Yoksa modern dönem sanat tarihçilerinin yaptığı gibi bir sanat, yal-

3. Bkz. René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979, s. 72.
4. *Aklın Aynası*, s. 21.
5. *A.g.e.* s. 24.

nızca öznesini manevî hakikatlerden aldığı için "kutsal" olarak nitelendirilemez. Söz konusu sanatın kutsal olarak isimlendirilişi, onun dilinin de yine hakikatten tevarüs etmesini zorunlu kılar. Rönesans ve Barok dönemlerinde ortaya konan ürünler, aslında o dönemlerde egemen olan profan sanat unsurlarını içermeleri nedeniyle gerçekten kutsal (daha doğrusu kutlu[6]) bir mahiyete sahip olmadıklarını açıkça göstermektedirler. Burckhardt'a göre,

> Formları belli bir dine özgü manevi vizyonu yansıtmadıkça, hiç bir sanat kutsal unvanını almayı hak etmez.[7]

Rönesans'tan bu yana Hıristiyan sanatının ortaya koyduğu şey, ancak dinî temalı profan ürünlerdir. Burckhardt, sûret profan ise, söz konusu sanatın kutsal olmadığını ifade eder; zira, sûret ve ruh arasında, keskin bir benzeşim söz konusudur. Kutsal sanatta manevî bir vizyon ancak sûrî bir dille ifade bulur ve eğer modern dönemlerde olduğu gibi bu dillerin yok edilmesi durumunda, eşyada mündemiç olan vizyon da yerini profan ifadeye bırakır.

Burckhardt'a göre, dinî bir sanatta çok sayıda sûreti barındıran bir üslûp ya da müphem karakter için dogmanın evrenselliği ya da ruhun özgürlüğü gibi bir mazeret uydurulamaz. Maneviyat, kendi içinde sûretlerden bağımsız olsa da, bu durum onun rastgele bir sûretle ifade edilebileceği anlamına gelmemelidir:

> Hakikatin aklî nizamdaki yerine benzer olarak sûret de hissî nizamda bir yere sahiptir; Greklerin *eidos* kavramının anlamı da budur. Bir dogma ya da doktrin gibi zihnî bir formun ilahî bir Hakikat'in sınırlı olsa da yeterli olabileceği gibi duyulur bir form da hem duyulur formlar düzlemini hem de düşünce düzlemini aşan bir hakikat veyahut bir gerçekliğin kaynağına inebilir.[8]

Burckhardt, her kutsal sanatın bir sûreti bulunduğu ya da sûretlerin tabiatındaki Sembolizm üzerine inşa olunduğunu söylemektedir.[9] Kutsal bir sanat, bel-

---

6. Prof. Dr. Turan Koç, Titus Burckhardt'ın "İslâm Sanatı" eserinin çevirisine yazdığı önsözde, İngilizce *sacred* ve *holy* terimlerinin Türkçe karşılıkları bağlamında bir karşılaştırmada bulunarak, *sacred* teriminin tam karşılığının ***kutlu*** ya da ***mübarek*** olduğunu ifade etmektedir. Koç'a göre, din söz konusu olduğunda '***kutlu***', Tanrı söz konusu olduğunda '***kutsal***' terimi uygun düşer, zira Tanrı'dan başka hiçbir şey kutsal değildir. Bkz. Titus Burckhardt, *İslâm Sanatı-Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
7. *The Essential Titus Burckhardt*, ed. William Stoddart, World Wisdom, BI Indiana 2005, s. 87.
8. *A.g.e.* s. 87.
9. Titus Burckhardt, *Foundations of Oriental Art & Symbolism*, ed. Michael Oren Fitzgerald, World Wisdom, BI Indiana 2009, s. 4.

li bir ontolojik kanun gereği kendi arketipini izhar eder. Bu anlamda Coomaraswamy'nin meşhur "Kutsal bir sembol, bir açıdan ifade ettiği şeyin kendisidir." sözü akla gelmektedir. Geleneksel sanatın güzelliği, arketipinin güzelliğinden neşet eder. Zira bir şeyin güzelliği, onun sûretinin bir zarfı olup zarfın da mazrufu aksettirmesi sebebiyle zuhur eden bir hâldir. "Kutsal sanatla iştigal eden bir sanatkâr ya da zanaatkarın, sûretlerde içkin olan İlahi Kanun'un şuurunda olması ne mümkündür ne de zorunludur."[10] diyen Burckhardt, söz konusu sanatkâr ya da zanaatkârın sanatındaki belli bir yönü ve sanatının kuralları dâhilinde belli uygulamaları bilebileceğini ifade etmektedir. Sanatkâr, meşgul olduğu sembolleri bilmese de kutsal bir kâse, bir ikona ya da hüsn-i hat icra etmesi mümkündür.

Gelenek (Tradition), etimolojik açıdan bir tür intikal olduğundan[11], kutsal modellerin yanı sıra ürünün ortaya çıkışındaki düsturlar da Gelenek'teki bu nakletme vasfıyla intikal eder. Medeniyeti oluşturan ana unsurlardan biri de Gelenek tarafından intikal ettirilen sırrî kuvvettir. Aynı sırrî kuvvet, nesneleri hassaten kutsal olmasa da bir medeniyetteki sanat ve zanaat üslûbunu şekillendirme kuvvetini de haizdir. Burckhardt bu kuvveti şu şekilde izah etmektedir:

> Bu kuvvet, geleneksel bir medeniyetin üslûbunu da oluşturur. Bir üslûp – ki dışarıdan taklit edilemeyecek bir şeydir- sözde organik bir tarzda, yalnızca onu canlandıran ruhun kuvvetiyle herhangi bir güçlük olmaksızın sürdürülür.[12]

Birçok sanat tarihçisi, sanatkârın kişiliğiyle ilgilendiği kadar onun ortaya koyduğu eserdeki hakikatle ilgilenmemiştir. Avrupa sanatında insan merkezde yer almaktadır. Zira kökenleri, Yunan sanatı ve ikonografidir. Batı sanatı bir bütün olarak ele alındığında, insan tüm görsel sanatların merkezi imgesidir. İslâm sanatı bireyin problemlerinden ya da bireysel deneyimlerinden kaynaklanmadığı için, bireycilikle alâkasız bir konumdadır. Geleneksel sanat, tefekkürü icap ettirirken sanatkârın bireyselliği, ruhun yaratıcı imkânına zarar verilmeden elimine edilir. Yaratıcı imkân, modern sanayinin yeknesaklığıyla baskı altına alınmıştır. Oysa geleneksel sanatlarda, el zanaatlarında bile açıkça fark edilir olan güzellik yansıması, sözü edilen yaratıcı imkânı net bir biçimde ortaya koymaktadır. Müslüman bir sanatkâr, Allah'a olan teslimiyeti nedeniyle güzelliğin kaynağının Allah olduğunu ve bir eserin de yalnızca Sünnetullah'a uyumu nispetince güzel addedilip bu uyum yüzünden güzel olduğunun farkındadır.[13]

---

10. *The Essential Titus Burckhardt*, s. 88.
11. René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 75.
12. *The Essential Titus Burckhardt*, s. 88.
13. *Aklın Aynası*, s. 230.

"Allah, her şeye güzellik (*ihsân*) takdir etti." (*İnnallahe ketebe'l-ihsâne ala küllî şey*) Hadis-i Şerîf'i uyarınca bir şeyin kemâl ya da cemâli, ilahî nitelik yansıtması oranında güzeldir. Bir şeyin güzelliğini, söz konusu şeyin Allah'ın aynası olduğunu bildiğimiz oranda fark ederiz. [14]

İslâm Sanatı

İslâm sanatının aniden tarih sahnesine çıkışıyla alâkalı olarak Titus Burckhardt doymuş bir eriyiğin apansızın katılaşıp kristalleşmesine benzetmesinde bulunur. Burada şaşırtıcı olan şey, olayın aniliği bir yana ortaya çıkan sonucun mütecanis ve muntazam oluşudur. Hicretten sonraki ilk asırda, özgün bir İslâm sanatından pek bahsedilemese de büyük fetihlerle birlikte Bizans ve Sasanî medeniyetlerinin zenginlikleriyle karşılaşılır. Evvelemirde göçebe ve yarı-göçebe hâldeki toplum, tüccarlar ve ticaret kervanları yoluyla sınır ötesindeki Sasanî, Bizans ve Hint diyarlarıyla önemli temaslar gerçekleştirir. Lakin bu temaslarda genellikle gündelik kullanıma yönelik alet-edevat, esans ve takılara olan ilgi daha ön plandadır. Diğer taraftan İslâm toplumu Tevhid inancıyla birlikte baştan ayağa bir dönüşümle evrilmektedir. Emevî Dönemi'nin sonlarına doğru fetihlerle birlikte belirginleşmeye başlayan ekonomik istikrar, sanata olan bir yönelimi de beraberinde getirmiştir. Yeni merkez Şam, Greko-Romen medeniyetinin izlerini barındırmakta ve şehirde çok sayıda Bizans kilisesi bulunmaktadır. O vakte kadar belli bir refah ve güce ulaşan Müslüman nüfus, artık güçlerini diğerlerine hissettirmek durumundadır. Burckhardt, yeni fethedilen toprakların kültürüyle olan bu karşılaşmaların doğurduğu psikolojik gerilimin, görünümle alâkalı olmaktan öteye geçmediği kanaatindedir. İslâm sanatının bu ani serpilişinin ardındaki tam doygunluk hâli, bizzat gelenekte içkin olan yaratıcı imkândır.[15]

688-692 yılları arasında Kudüs'te inşa edilen *Kubbetü's-Sahra*, İslâm'ın en eski abidesi olup unsurları bakımından İslâmî bir sanat eseri olmakla birlikte bir Bizans sanat eseridir. Diğer taraftan, 706-715 yılları arasında inşa edilen Şam Ulu Camii ise ana formu bakımından bir İslâm sanatı eseridir. Miladi 8. asrın ortalarından itibaren inşa edilen Kurtuba Ulu Camii (785) ve Kahire'deki İbn-i Tûlûn Camii (879) bir evrimleşmeyi değil biricikliği ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hicret'ten sonra 2. asrın ortalarında, İslâm sanatı kendine özgü bir dil ve ifade bulmuştur.

İslâm sanatının, içinde bulunulan beldede önceden mevcut unsurlardan bir şeyler barındırdığı çokça dillendirilen bir husus olmasına karşın, Semer-

14. *A.g.e.* s. 248.
15. *İslâm Sanatı*, s. 29-30.

kant'taki bir medrese, Kurtuba'da bir cami ya da Türkistan'daki bir türbeden yayılan ışığın aynı oluşundaki hikmet nedir? Önceden var olan unsurlar nasıl mezcedilmiştir? Titus Buckhardt, İslâm'ın belli bir sanat formunu emretmediğini belirtir. O hâlde ifadedeki bu birlik tesadüfî olmaktan uzaktır. Bilhassa İslâm mimarisindeki bu özgünlüğün kökeni konusunda şu tespitlerde bulunmaktadır:

> Sanat asla yoktan var olmaz. Onun özgünlüğü daha önce mevcut olan unsurları terkibinde yatar. Nitekim İslâm'ın kutlu (*sacred*) mimarisi de yeni sütun ve kemer formları değil, fakat İslâmî ayin ve ibadete uygun yeni bir mekân türü yaratmada başarıya ulaşıldığı gün doğmuştur.[16]

Buna mukabil milattan sonra üç yüz yıl içinde yapılmış olan katakomb resimleri, belirgin bir biçimde olmasa da o vakit çöküş sürecindeki Roma sanatını, dolayısıyla da Hıristiyan sanatını yansıtmaktadır. Hıristiyan sanatı, Konstantin Dönemi'ne kadar, yani Bizans *ikonoklazm* hareketinin sonuna kadar dine özgü bir dile sahip olamamıştır. Titus Burckhardt'a göre bu dönem aynı zamanda İslâm sanatının yükseliş dönemidir ve Hıristiyan sanatı İslâm sanatına tepki olarak doğmuştur. Burckhardt, İslâm sanatının bu dönemini şöyle tasvir eder:

> O hâlde bu, İslâm sanatının ani yükseliş dönemine denk düşmektedir ve merakı mucip bir şekilde, ona bir tepki olarak gerçekleşmiştir. İslâm söz konusu olduğunda, dinî ve toplumsal düzenlerin sıkı bir biçimde birbiriyle kenetlenmiş olması olgusu sanatın birden çiçeğe durmasını sağlamıştır.[17]

Buckhardt'a göre İslâm sanatının kökeninde, "akıl" terimi aslî anlamında alınması kaydıyla "aklî" ya da "entelektüel vizyon" söz konusudur. İslâm sanatındaki güzelliğin menşei de bu "entelektüalite" ya da hikmettir. Profan bilim indirgemeye dayalı olduğu için, modern bilimin bir kolu olan sanat tarihi de aynı indirgemeci yaklaşımla İslâm sanatına analitik bir biçimde yaklaşır.

Sanatın, özellikle de İslâm sanatının zamanı aşan bir niteliğe sahip oluşu, sanata yönelik böylesi bir analitik yaklaşımının dışında kalmasına yol açar. Bir bütün olarak İslâm sanatına bakıldığında, "birlikteki çeşitlilik" ya da "çeşitlilikteki birlik"in somutlaşmış hâli görülür. Bu durum, doğrudan olmasa da İslâm'ın insan yapısı olmayan terkibine delâlet eder. Kutsal sanatın ideali tükenmezdir ve bu da İslâm sanatına bütünleştirici gücünü bahşeden özelliktir. İslâm'ın ortaya koymuş olduğu ideali yüzde yüz ifade edebilecek bir sûret

16. *A.g.e.* s. 42.
17. *A.g.e.* s. 31.

bulunmadığından, bu idealin eldeki en iyi imkânlarla ifade edilme zorunluluğu hasıl olur. Dolayısıyla, yerel bazda düşünüldüğünde, herhangi uzak bir beldeden çözüm bulmak yerine öngörülen kaideler dâhilinde mevcut en güzel tasavvur, bir ifade biçimine dönüşecek ve kutsal sanatın beslendiği özgür kılıcı bâtınî yön de en güzel tasavvur biçimiyle eserin ortaya çıkmasına vesile olacaktır.[18]

İslâm'ın ırka dayalı bir olgu olmadığı açıktır. Bununla birlikte formel ifadesinde bazı Arap unsurlar da barındırır. Bunun en belirgin örneği Arapça olup Müslümanlarca İslâm'ın kutlu dili kabul edilmiştir. İslâm'ı seçen toplumlar arasında ortak dil hâline gelen Arapça, aynı zamanda onların düşünme biçimlerini belirlemiş ve zamanla farklı dilleri konuşsalar da kavramsal açıdan ortak kalmıştır. [19]Bu da zamanla sanata yansımış ve geometrik unsurlar içeren Kûfî yazıdan sınırsızlığı yansıtırcasına kayıp giden nesihe kadar muazzam bir yaratıcılık örneği hüsnühat üslûpları gelişmiştir. Müslümanlar için Kur'an ve Sünnet hayat nizamı olduklarından, hayatın tüm alanlarında âyet ve hadisler hem İslâm sanatının harikulâde örnekleri hem de takınmaları gerekli tutumun birer hatırlatıcıları olarak tüm mekânlarda yer alırlar. Harflerde içkin olan sembolik anlam da İslâm sanatının birçok ürününde beliğ bir biçimde yansıtılır.

Buckhardt, tüm sanat biçimlerinin sûretlerden oluştuğu ve sûretin de sınırlı olması hasebiyle zamana tabi olduğu, tüm tarihsel olgular gibi sûrette zuhur edip geliştikten sonra yok olması yüzünden sanatın tarihsel bir bilim olduğu itirazına şöyle karşılık verir:

> "Ama bu hakikatin sadece yarısıdır: sınırlı ve sonuçta zamana tabi olduğundan bir biçim, yalnızca yaratılış – kısmen ruhsal bir boyut taşır – bakımından değil, en azından belli bir anlamda, korunması anlamında da tarihsel koşullardan özgürdür, çünkü zaman-ötesi anlamları açısından belli biçimler bir çağın bütün maddi ve psişik devrimlerine karşın ve devrimlere rağmen korunmaktadır; geleneğin anlamı da budur zaten.[20]

Modern sanatın baz aldığı estetik kriterleri, antik Yunan ve Ortaçağ sonrası sanattan geldiği için, bir eser bireyin damgasını sergilediği oranda "sanatsal" kabul edilir. Ne var ki İslâmî bakış açısına göre güzellik, Hakikat'in bir ifadesidir. Burckhardt'a göre dinin zâhirî ve batınî yönlerinden hareketle İslâm sanatının batınî yönü kavrama yoluyla anlaşılabilir.

---

18. *A.g.e.* s. 163.
19. *A.g.e.* s. 69.
20. *Aklın Aynası*, s. 240

İkonoklazm-Anikonizm

Bazı modern sanat tarihçileri, İslâm sanatının ilk döneminin daha eski dönemlere ait unsurları kendinde birleştirip dönüştürmesi nedeniyle yaratıcı bir tutum izlediği düşüncesindedirler. Onlara göre sonraki dönemlerde belli formüller vasıtasıyla bir sınırlama söz konusu olmuş ve bu durum, etnik farklılıklara müsaade etse de kişisel inisiyatifi ortadan kaldırmıştır. Burckhardt, bu iddiaların kökeninde İslâm'ın resme (*sûret*) yönelik yasaklamalarının etkili olduğunu ifade eder. İslâm'ın resme ilişkin koyduğu yasak, ulûhiyyeti temsil eden sûretleri kapsamakta olup İbrahimî Tevhid anlayışından kaynaklanmaktadır. Ulûhiyyetin plastik temsillerine, Hz. İbrahim'den Hz. Muhammed'e kadar ön planda tutulan bir manifesto gereği daima karşı çıkılmıştır. Bu manifesto, Kelime-i Tevhid'de açıkça dile getirilen bir husus olup "Allah'tan başka ilah yoktur" söylemiyle izafînin Mutlak'la, mahlûkun Hâlık-ı Zülcelâl'le aynı düzleme indirgenişinin önüne geçilir. Bu tutum salt söylem düzeyinde kalmayıp eylem düzeyinde de ortaya konur ki İslâm sanatında tabi olunan kaideler, bunun birer yansımalarıdır. Resmin yasaklanışı, gerek gerçekte gerekse anlam ve çağrışım yoluyla olsun, putlaştırmanın önüne geçmektedir. Buna ilaveten, peygamberler ve velîlerin sûretleri de tapınma objeleri olmalarının engellenmesi yanında onlara duyulan saygının bir sonucu ve taklit edilemezliklerinin de bir beyanı olarak sakınılan bir eylemdir. Burckhardt'a göre bilhassa Sünnî çevrelerde mahlukatın kendisinde içkin olan ilahî sır nedeniyle resmedilmesi de kabul görmez. Hindistan ve İran gibi kimi İslâm topraklarında birebir kopya olmaması kaydıyla resim görülse de ibadet mekânlarında sûretlere katiyen yer verilmez.[21]

İslâm sanatının ana bileşenlerinden biri de Anikonizm (*aniconism*) yani ikona karşı çıkıştır. Titus Burckhardt, kutsal sanatın Sembolizme dayanıp İslâm gibi *Vechullah*, *Yed'ullah* gibi temsillerin bulunduğu bir dinde resme yönelik yasak zâhiren görsel sanatı imkânsız kılmış görünse de kutsal sanatın yalnızca sûretlerle ifade edilmek durumunda olmadığı çıkarımında bulunur. Kutsal sanat, bir temaşa ve tefekkür hâlinin yansıması olabilir. İslâm sanatının nesnesi, mimaride ve tezyinatta açıkça görüldüğü üzere insanın çevresidir ve temaşacı bir mahiyettedir. Anikonizm, bu niteliğe zarar vermez ve insan ruhunu "bireyselleştirici" sûrete çağıran şeylerden uzak tutarak bir boşluk oluşturur. İslâm sanatında tezyinata çokça yer verilişi, bakir tabiatın temaşaya uygun işlevini çağrıştırır:

> İslâm sanatında tezyinatın bol olması bu boşluk niteliği ile çelişmez; tersine, soyut formlarla yapılan süsleme, kesintisiz ritmi ve sonsuz bir içiçe do-

21. *İslâm Sanatı*, s. 55.

> kunmuşluğu vasıtasıyla bu niteliği arttırır. Zihni tuzağa düşürme ve onu hayalî bir âleme götürme yerine, tıpkı çağıl çağıl akan bir ırmağı, bir alevi ya da rüzgârda ürperen yaprakları temâşâ etmenin bilinci iç "putlarından" koparması gibi, bu süsleme de zihni "saplantıları" ortadan kaldırır.[22]

Diğer taraftan, İslâm'da putların yasak kılınışı, sanat bağlamında olumlu bir rol de oynamaktadır. Zira bu yasak, insanın ilk hâline ulaşma yolculuğunda, onunla Rabbinin gaybî varlığı arasında bir engele mahal bırakmayacaktır. Dolayısıyla İslâm sanatı, insana bu yolculukta uygun bir çevre oluşturur ve put olarak işlev görecek insan merkezli sûretleri ondan uzak kılar.[23]

İslâm dininde yeryüzünün mescid kılınışı, yaşam alanlarında denge ve huzur ifade eden aslî bir sükûnet ortamı oluşturulmasına yöneliktir. İslâm sanatının ortaya koymuş olduğu bu "boşluk" anlayışı, mimari yoluyla kulu çağın keşmekeşinden azat etmektedir. Burckhardt, bir müminin mescidde bir ziyaretçi gibi değil bizzat kendi evindeymiş gibi özgür hissettiğini söyler. Abdest yoluyla arızî değişkenliklerden arınıp Kur'an'ın nurlandırıcı âyetlerini okuduğunda Âdemî bir makama erişir.[24]

Burckhardt'a göre kutsal sanat, İlahî Sanatı taklit etmelidir ancak bu durum görünür âlemin tamamen kopya edilmesi anlamına gelmez. Böyle bir şey yalnızca iddia anlamını taşır. Taklit edilmesi gereken şey, İlahî Ruh'un işleme biçimi olup kanunları insanın insan olarak eser verdiği sınırlı alana dönüştürülmek durumundadır. Bu da zanaatkarlıktır.

Kutsal Mimarî

Avrupa mimarîsinde 20. yüzyıl başlarında mimarî ve inşanın aynı şeye tekabül edip bir binanın güzelliğinin ancak ve ancak 'işlevsel' olduğu ölçüde yansıtıldığı şeklinde bir estetik anlayışı belirmiştir. Buna göre, şayet sanat güzellikle özdeşleştirilecekse, yapısını gizlemeyi zorunlu kabul eden mimarî kötüdür ve işlevsellik gözetilerek inşa edilen bir bina da güzel olmak zorunda değildir. Bazı işlevlerin varlık nedeni, insanın derûnundaki mutluluk ve güzellik kaynaklarına kayıtsız kalışı olabilir. Arızî işlevi ne olursa olsun, güzel bir sanat eseri, insanda mündemiç olan tabiatın yansımasıdır. Keza kutsal mimarî de insanın arz ve sema arasındaki merkezî aracılık konumuna karşılık gelmesi bakımından güzeldir.

---

22. *A.g.e.* s. 58.
23. *Aklın Aynası*, s. 243.
24. *A.g.e.* s. 244.

Kutsal sanatta sanat ve teknik ya da güzellik ve inşa şekli arasında bir ayrım bulunmamaktadır. İnşa esnasında statikle alâkalı sorunlar çıksa da bu sorunların çözümü kutsal mimarîyi tanzim eden ve daima sembolik bir muhteva barındıran "niteliksel geometri"de aranmalıdır. Zira, kendi tarzında kesreti vahdete dönüştüren irtibatı ifade eder. Burckhardt'a göre bu nizamın çarpıcı bir örneği, Osmanlı mimarîsinin geliştirdiği merkezî bir kubbe ve dikdörtgen tabanlı cami biçimidir. Söz konusu sistem, rasyonel olmasının yanı sıra dekoratiftir. Sonuçta,

> ...Türkiye'deki bir-merkezli kubbeler yanında sütunların yatay dizilişleri (Medine'deki eski camii) gibi farklı yollarla yaratırlar. Bunlardan hiçbirinde içeridekiler belli bir yöne çekilmezler; ne ileri ne de yukarı; ne de uzamsal sınırların baskısı duyulur. Haklı olarak bir camii mimarîsinin yerle gök arasındaki bütün gerilimi ortadan kaldırdığı söylenmektedir.[25]

Burckhardt'a göre Türk mimarı Sinan, Ayasofya'nın mimarî planını alıp Edirne'de bulunan Selimiye Camii'nin planını oluştururken İslâm düşüncesi uyarınca geliştirmede bulunmuştur. Kontörleri özenle kesilmiş bir mücevher gibi, Selimiye Camii'ndeki ana kubbeyi dört tarafında yer alan düz duvarlar ve dört köşesindeki kemerli kubbelerle destekli bir sekizgene oturtarak eşsiz bir derinlik hissi katmıştır. Burada Burckhardt'ın bir çok kez dile getirdiği daire ve dikdörtgenin, yatay ve dikey boyutların kesişimindeki gibi bir simya söz konusu olur.

Simya

Burckhardt, kutsal bir gelenekte icra edilen sanatsal yaratıcılığı, zahîri estetik bağlamında değil sanatkârın ruhunun kemâli ve "dönüştürülmesi"ni amaçlayan bâtınî sûret bakımından simyayla karşılaştırmaktadır. Simya üstadları, simyayı asîl bir sanat olarak (*ars regia*) nitelendirmektedirler. Tıpkı tasavvuf gibi simya da ona hazır olan bir zümre için söz konusudur. Simyayla tasavvuf arasındaki benzerlik, simyada baz metallerin altın ve gümüş soy metallerine dönüşmesiyle temsil edilebilir. Dolayısıyla Burckhardt'a göre simya, nefsin dönüştürülmesi sanatıdır.[26] Simyacılar, saflaştırma ve alaşım yapmaya vakıf olsalar da, yaptıkları şey zâhiren saflaştırma ve alaşım, bâtınen ise nefsin tekâmülüdür. Burckhardt bu konuda Batı ve Yakın Doğu simyasının babası Hermes Trimegistos'a atfedilen şu deyişi aktarır:

---

25. *Aklın Aynası*, s. 244.
26. *A.g.e.* s. 145.

> İşte gizlenen şeyi size ifşa ettim: (simyevî) eser, sizin aranızdadır; zira sizin içinizde mukim ve daimdir; karada ya da denizde, her nerede olursanız olun, o da daima mevcut olacaktır.[27]

Simya ile kutsal sanat arasındaki fark, simyanın mimarî ve resimdeki gibi zâhirî zanaat bağlamında görünür biçimde değil batınen elde edilmesidir. Bu husus, simyevî eseri oluşturan kurşunun altına dönüştürülmesinde müşahede edildiği gibi zanaat kabiliyetinin fevkindedir.

Bir madenî cevherin kristalleşmesi ve yanması, bir açıdan nefste vuku bulan değişimleri yansıtır ve belli sınırlar dâhilinde mahdut kalmak durumundadır. Nefsin herhangi bir sûrete tâbi olmayan Ruh'la buluşması marifetiyle bunlara tekabül eden "psişik" sınırları aşması mümkündür. Burckhardt'a göre, kurşun- veyahut bâtınî insan- metale has ağır ve illetli durumu yansıtır. Altın -veya pıhtılaşmış ışık- ise metalik varlığın yanı sıra beşerî varlığın tekâmülünü ifade eder. Buradan hareketle, simya açısından altın, metalik tabiatın hakiki gayesidir; buna mukabil, diğer metaller bu gayeye vasıl olmak için yapılan hazırlık ya da deney safhalarıdır:

> Sadece altın tüm metalik özelliklerin ahenkli bir dengesine ve dolayısıyla sürekliliğine sahiptir.[28]

Bu noktada Burckhardt, Meister Eckhart'ın kendi ezelî varlığına özlem duyan nefse atıfla, "Bakır, altın olana kadar huzursuzdur." deyişini hatırlatmaktadır. Sembol ve salt alegori, Burckhardt'a göre birbirine karıştırılmaması gerekli kavramlardır. Altının güneşi ve gümüşün de ayı temsil ettiğini söylemek, doğru bir çıkarım olmaz. Zira adı geçen metallerle ışık saçan ay ve güneş aynı iki kozmik hakikatin sembolleridir. Gerçek semboller aynı aslî niteliğe sahip olup bu niteliği ortaya koyan şeylere dayanır. Bu şeyler zaman, mekân gibi sınırlayıcı özellikler bağlamında birbirinden farklı olabilir. [29]

Günümüzde simyacılarla alâkalı olarak ortaya atılan herhangi bir metali altın'a dönüştürdükleri yargısı hatalıdır. Bunu yapmaya yeltenenlere kömürcü (*charcoal burner*) adı verilir. Bu kişilerin simya geleneğiyle irtibatları yoktur ve simyayı da metinler üzerinden lafzen anlamaya çalışmaları tuhaftır.

Burckhardt, kişinin aslî hâlinin bilgisine ulaştırma vasıtası olması bakımından simya ile Mistisizm arasında karşılaştırma yapmaktadır. Simyada kemâle erişme yolunda kullanılan semboller Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'da yitik

---

27. Titus Burckhardt, *Alchemy*, Almancadan İngilizceye çev. William Stoddart, Penguin Books, Baltimore-Maryland 1972, s. 23.
28. *A.g.e.* s. 11.
29. *A.g.e.* s. 11.

dünya cennetine yeniden ulaşmayı kastetmektedir. Simya, Tanrı'yla bir olmaktan bahsetmese de beşerî tabiatın asilliğini tekrar elde etme gayesini ön planda tutmaktadır:

> Beşerî sûret sonsuz ve İlahî Arketip yeniden elde edilmeden önce, sembol kişinin saflığı tekrar edilmelidir. Manevî açıdan ifade etmek gerekirse, kurşunun altın'a dönüştürülmesi, beşerî tabiatın asıl soyluluğunun yeniden elde edilmesinden başka bir şey değildir. Kütle, katılık, renk vb. gibi metalik özelliklerin zâhirî toplanışıyla eşsiz altın niteliğinin üretilemeyişi gibi, "Âdemî" kemâl de salt erdemlerin bir araya getirilmesi değildir... bu hâlin tahakkuku ister istemez mistik yola ait olduğu için, simya da aslında Mistisizmin bir kolu olarak kabul edilebilir."[30]

Simya, Tanrı'ya olan inancı gerektirir ancak teolojik bir çerçeveye sahip değildir. Dolayısıyla yöntem bakımından Mistisizmden ayrılır. Simya, nefsi teolojik ya da ahlakî açıdan ele almayıp onu saflaştırılması, çözülmesi ve yeniden billurlaşması gerekli bir "cevher" olarak ele alır. Simyada tefekkürî bir yön de bulunmaktadır. Simya kozmolojisi bir varlık doktrini olup nefse yönelik "gayrışahsî" bakışıyla tasavvuftaki muhabbet yolundan çok marifet yoluna yakındır.[31]

Tasavvuf Doktrini

Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş* adlı eserinin giriş kısmında, Doğu doktrinlerindeki entelektüel mahiyetin, akademik bilimin diskursif ya da istidlâlî yaklaşımıyla ele alınamayacağını ifade eder. Bu doktrinler, diskursif düşünceyi aşmaları hasebiyle ancak içeriden tahkik edilebilirler. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre Burckhardt, Tasavvufî geleneğin içinden öylesine bir yetkinlikle konuşmaktadır ki bunun nedeni yalnızca fiilî bir tecrübe ile Ruh âleminin içeriden kavranışıdır.[32] Hâl böyle olunca, Tasavvuf alanında çalışmalarda bulunan birçok Batılı araştırmacı, büyük yanılgılar içine düşmüştür. Selefi Guénon gibi Titus Burckhardt da modernlerin zâhir ve bâtın arasında bir ayrım yapmada başarısız olduklarını ifade eder. Burckhardt'a göre tasavvuf, etimolojik bakımdan bir intikale işaret eden Gelenek'in yani İlahî Hikmet'in bir naklidir. İlahî kaynakla olan irtibat fasılasız olup mahiyet bakımından değişmezdir. Burckhardt, bu değişmezliğe karşın yenilenme imkânını da göz ardı etmez:

---

30. *A.g.e.* s. 25.
31. *A.g.e.* s. 27.
32. *İslâm Sanatı*, Nasr'ın Sunuş yazısı, s. 12.

> ...belli bir 'kavramsal biçem' çerçevesinde –yani geleneğin değişmeyen temeli üzerinde- keşfin değişik olumsal tarzları doğrultusunda ve beşerî durumlara uygun olarak kendi kendini yenileyebilir.[33]

İslâm'da Tasavvufun yeri, beden bağlamında kalbin yerine benzer. Kalp yalnızca hayat merkezi olmayıp ayrıca ferdî sûreti de aşan Rahman'ın "Arş"ıdır.[34] Müsteşrikler arasında Tasavvufun kökenlerini Hint, Fars, Grek, Neoplatonist kaynaklarla ilişkilendirme gibi bir gayret açıkça gözlemlenebilmektedir. Bu gayret, müsteşrikler yanında İslâm âlemindeki bazı muhitlerde de Tasavvufun İslâm dışından geldiği şeklinde hem tarihsel hem de sosyolojik yanılgılara neden olmuştur. Bizzat Hz. Peygamber'e ulaşan manevî bir zincirin, "silsile"nin halkalarını oluşturan Tasavvuf büyükleri, doktrinin temeli olarak âyet ve hadislere dayanmışlardır.[35] Tarihî seyir içinde genel Şer'i kurallara riayet etmeyen sûfiler ortaya çıkmış olsa da izlenen yol daima Şeriat'tır. Hz. Peygamber'i temsil eden mürşid, müridlere kabiliyetleri ölçüsünce *bereket*i aktarır. Guénon'un daire Sembolizminden hareketle Titus Burckhard da yolların (*turûk*) çok sayıda olmasının ardında, kabiliyetlerdeki farklılığın yattığını düşünmektedir.

Titus Burckhardt, öncelikle Tasavvuf ve Mistisizmin farklılıkları üzerinde durur. Gerçi "Mistisizm" ifadesi Yunanlı Kilise Babaları ve onları izleyenler tarafından kullanıldığı biçimiyle "sırrî" anlamında (*mystere*'den hareketle) kullanılacak olsa, tasavvuf yolu için 'mistik' nitelendirmesi yapılabilirdi.

> Tasavvufu 'Mistisizm' diye tercüme etmek, ancak Mistisizme tasavvufun taşıdığı ve aslında temel olan kesin anlam verildiğinde mümkün olur.[36]

Ancak günümüzde Mistisizm, zâhirîlik sınırlarını hiçbir biçimde aşmayan bir düşünceyle "dinî tezahürler"i de içeren bir anlamda kullanıla gelmektedir. Oysa Tasavvuf, bâtınî bir doktrine sahiptir ve bir mürşidden diğerine geçmeyi zorunlu hâle getiren bir sülûku da barındırır. Ortaçağ sonrası mistikler ile sûfilerden "muhabbet" cihetini izleyenler arasında bir benzerlik mümkün olabilir; ancak İbn-i Arabî gibi entelektüel niteliklere sahip sûfilerle bir yakınlık söz konusu değildir. Burckhardt, burada yapılan benzetmelerin yanlış bir anlamaya neden olmamaları için bir sûfinin de daima Şeriat içinde ve sürekli ibadetle meşgul olmak durumunda olduğunu belirtir. Diğer müminler gibi o da Vah-

---

33. Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan, Ribat Yayınları, Ankara 1982, s. 12-13.
34. *A.g.e.* s. 16.
35. *A.g.e.* s. 17.
36. *A.g.e.* s. 24.

ye uymalıdır. Manevî mertebesi ne olursa olsun Allah önünde daima pasiftir, çünkü kul, daima kul olarak kalır.

Burckhardt'a göre tasavvuf doktrininin en önemli kollarından ikisi, *Hakaik* ve *dakaik*'tir. *Hakaik*, evrensel Hakikatler alanıyken *dakaik*, yolun beşerî safhalarını içeren alandır. Ya da *Hakaik*, Prensip'le alâkalı ilim yani küllî şeyleri içeren ve manevî tahakkukla irtibatlı olan metafizik, *dakaik* ise nefsle alâkalı bilim olan erdemdir.

Tasavvuf, diğer tahakkuk yolları gibi üç safhadan oluşur: *doktrin* (akîde), *ihsân* ve manevî simya olarak nitelendirilebilecek *temâşâ* (concentration). Doktrinin gerçeklikleri içselleştirilmek durumundadır. Bununla birlikte, doktrinle alâkalı ufak bir malûmât, nefsi dönüştürmeye kâfî gelmez. Bunun istisnası, aşırı doymuş bir eriyiğin en küçük bir hareket sonucu billurlaşması gibi hazır durumdaki nefsin manevî bir coşkuyla karşı karşıya olduğu hâllerdir. Doktrin bilgisi, bütünüyle statik olup bazı durumlarda nefsin kurtuluşuna yardım edebilir. Ne var ki yolun dinamik bileşeni iradedir ve irade olmadan doktrin bir başına nefsi dönüştürmeye yeterli değildir. İrade, Allah önünde *fakr* yani ihsânla mütecanis bir hâldir. Burckhardt, "İhsân, Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmendir. Sen O'nu görmesen de O seni görmektedir." Hadis'ini aktardıktan sonra, ihsânın amacının sûretlerin feyezanıyla massedilen şuur perdesini delmek olduğunu aktarır.[37]

Burckhardt'a göre doktrinin kavranması, "geniş" bir doktrin bilgisine sahip olmayı gerekli kılmaz. Burada sathî bir anlayıştan ziyâde derinliğine bir kavrayış söz konusudur. Marifete ulaşmak isteyen kişi, yaptığı ibadetin derunî mânâsını kavramalıdır. Sathî gayret ve şuursuz irade, marifete ulaştırmaz. Zira, "marifete ancak, mahiyeti kişinin kendi mahiyeti ile birleşen şey götürür."[38] Hakk'a ulaşmayı arzulayan kişi, cehalet ve gafletinin yanı sıra salt nazariyattan örülü tahakkümün de üstesinden gelmelidir.

Burckhardt'ın yoğun bir biçimde referanslarda bulunduğu İbn-i Arabî'ye göre ihsân ve temâşâ, doktrinden önce gelirler. İhsân, temâşânın temelidir; zira ruh, ihsânsız nakıs olur ve uzun süre hakikati temaşada takatsiz kalır. Bunun aksi olarak, ruhun bir noktada yoğunlaşması, ihsân gelişimine yardımcı olur.

Nefs kirlerinden arınmak için önce sıvılaşmalı, sonra donmalıdır. Daha sonra sırasıyla erime ve billurlaşma gerçekleşir. Bunların gerçekleşmesi için nefsteki fıtrî kuvvetler birlikte işler. Kuvvetler, tabiatın sıcak, soğuk, nem ve kuruluk kuvvetlerine benzetilir:

---

37. *A.g.e.* s. 103-14.
38. *A.g.e.* s. 104.

Nefste genleştirici bir güç vardır ki bunun olağan tezahürü "bast" ve aşktır; yani sıcaklık. Bir de daraltıcı güç –soğuk- vardır ki bu "havf" ile tezahür eder ve ölüm ile ebediyet karşısında bilincin "kabz"ı şeklinde anlatımını bulur. Nem ve kuruluğa gelince, bunlardan birincisi, nefsin "sıvılaşıcı" pasifliğine, ikincisi "belirleyici" aktifliğine tekabül eder.[39]

İlahî bir İsim zikredilirken doktrin, ihsân ve manevî simya olan temaşa tek bir fiilde özetlenmiş olur. İhsân, İlahî İsmin sembolize ettiği "ilahî görünümün beşerî yansıması", manevî simya ise bâtınen "Allah'la özdeşleşen bu İsmin bağlantı kurdurucu gücünün bir sonucu olacaktır."[40]

Kısaca doktrin insan içkin olan metafizik kısma hitap ederken ihsân ve temâşâ da kalbin âyân-ı sabiteyi müşahedesine mani olan benmerkezciliği bertaraf etme yönelimini taşırlar.

SONUÇ

Gelenekselci Ekol'ün (Traditionalist School) öndegelen temsilcilerinden biri olan Titus Burckhardt, metafizik ve kozmolojiden tasavvuf ve geleneksel sanata farklı bir çok alanda sahip olduğu ehliyeti, kaleme aldığı eserlere de yansıtabilmiş müstesna bir entelektüeldir. Ekol'ün sözcülerinden A.K. Coomaraswamy Hindu ve Budist sanatın ihtiva ettiği anlamı yorumlarken, Burckhardt aynı şeyi İslâm sanatı bağlamında gerçekleştirmiştir. Bu anlamda *İslâm Sanatı*, *İslâm ŞehriFez*, *Tasavvuf Doktrinine Giriş* gibi muazzam eserleri, Batı'da İslâm ve İslâm sanatına hatırı sayılır bir ilginin yanı sıra geleneksel sanatta içkin olan derunî anlamı kavrama yolunda birer anahtar olmaları, sanat ve maneviyat arasındaki irtibatı tahlil etmeleri bakımından birer şaheserdirler.

Ekol'ün diğer mensupları gibi bir *polyglotte* (çok dilli) olan Burckhardt, bu hünerini gittiği bir çok ülkede doğrudan kaynaklara erişerek ve İbn-i Arabî, Cilî gibi alim ve ariflerin eserlerini tercüme ederek de ortaya koymuştur. Batılı okuyucular, İbn-i Arabî'nin *Fusûs*'unu uzun yıllar Burckhardt'ın tercümesi üzerinden okumuşlardır. Hıristiyan, Budist, Taoist sanatın derinliklerindeki anlama yönelik önemli çıkarımlarda bulunan Burckhardt, İslâm dünyasında Kurtuba Ulu Camii'nden Edirne'deki Selimiye Camii'ne, seccadelerden çinilere, minyatürlerden hüsnühatta kadar bir çok sanat eserini de derinliğine ele almış ve geleneğin sürdürülmesi yolunda önemli ipuçları sunmuştur.

---

39. *A.g.e.* s. 110.
40. *A.g.e.* s. 112.

KAYNAKÇA

Ercan Alkan, "Titus Burckhardt-Gelenekselcilik ve Tasavvuf", *Sabah Ülkesi*, IG-MG, sayı 36, Köln, Temmuz 2013.

Martin Lings, In Memoriam-Titus Burckhardt, *Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Yayınları, c. 16, No. 1 & 2 (Kış-İlkbahar, 1984).

René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

———, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979.

———, *The Essential Titus Burckhardt*, ed. William Stoddart, World Wisdom, Bl Indiana 2005.

Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.

———, *Alchemy*, Almancadan İngilizceye çev. William Stoddart, Penguin Books, Baltimore-Maryland 1972.

———, *Foundations of Oriental Art & Symbolism*, ed. Michael Oren Fitzgerald, World Wisdom, Bl Indiana 2009.

———, *İslâm Sanatı-Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

———, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan, Ribat Yayınları, Ankara 1982.

William Stoddart, Right Hand of Truth, *Studies in Comparative Religion*, c. 16, No 1&2, World Wisdom, Kış-Bahar 1984.

"ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ" VE İSMÂİL RÂCÎ EL-FÂRÛKÎ

Mevlüt Uyanık*

GİRİŞ

İsmâil Râcî el-Fârûkî, kendine özgü bir bilgi ve bilim anlayışı geliştiren çağdaş âlimlerimizden birisidir. 20 yüzyılda Batılı bilgi paradigması ile ilgili ilk ciddi yüzleşmeyi yapan ilim adamı olarak El-Fârûkî, İslâmî epistemolojik başkaldırıyı gerçekleştirmiştir. Müslümanların temel iddialarını anımsamaları için el-Fârûkî ümmet bilinci, tevhîd-şirk kavramlarını yeniden üreterek kurduğu düşünce sistemiyle Çağdaş İslâm Düşüncesine yeni bir soluk getirmiştir. el-Fârûkî'nin genç beyinlerin gelişmesi ve güçlenmesine yönelik akademik çalışmalarının yanı sıra bu bilgiyi halka, özellikle gençlere ulaştıracak etkinlikler, organizasyonlar kurmuş, Müslümanlar için bir umut ve ufuk olmuştur.[1] Hayatı, Eserleri ve Bilginin İslâmîleştirilmesi anlayışına geçmeden önce, "Çağdaş İslâm Düşüncesi" ifadesinden ne anlaşılıyor, bunu incelemek gerekir.

"ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ"Nİ KAVRAMSALLAŞTIRMASI

"Çağdaş İslâm Düşüncesi"nin tanımı İslâm dünyasında târihî temelleri yaklaşık 300 yıl gerilere giden sosyo-politik çözülmelere karşı üretilmeye çalışılan

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, (Çorum) İlahiyat Fakültesi. [e-posta: mevlutuyanik@gmail.com]

1. http://www.dunyabulteni.net/news_detail.php?id=78154

çözüm önerilerini (ıslahat) kapsadığı için oldukça zordur. Bu zorluğa rağmen, önce genel olarak, bir tanımlama yapıp, sonra Batılı araştırmacılar tarafından verilen isimlendirmeler; akabinde tarihî süreç ve önemli simalar hakkında bilgi vererek, bu zorluğu aşmaya çalışacağız.[2]

Tanım: Çağdaş İslâm Düşüncesi, Karlofça antlaşmasıyla (1699) başlayan; *Ümit Burnu'nun keşfi*nin (1789) sonucunda Hindistan'ı istîlâ edilmesiyle ivme kazanan; *Fransa'nın Mısır'ı işgâli*yle (1798)iyice somutlaşan İslâm dünyasındaki fikrî, siyâsî ve iktisâdî çözülmeler karşısında Müslüman aydınların kendi modernliklerini oluşturma sürecini ifade eder. Bunun içinde öncelikle Batı modernitesi ile yüzleşmek, onun bireysel ve toplumsal etkilerini analiz etmek gerekir. Bu sebeple, "Çağdaş İslâm Düşüncesi", İslâm dünyasındaki fikrî, siyâsî, iktisâdî sömürgeleştirme hareketlerine karşı, özellikle XVIII. yüzyıl sonraları, XIX. yüzyıl başlarından itibaren ivme kazanan oluşumların tahlîlidir. Bu çerçevede, Batı sömürgeciliğine karşı siyâsî ve sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalınmayıp, aynı zamanda İslâm toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslahat projelerinin geliştirilmesi hedeflenir.[3]

"Çağdaş İslâm Düşüncesi"nin teorisyenlerinden olan Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, Müslümanların sömürgecilik karşısındaki üç ana tepkisi çağdaş ıslahat projelerinin hedeflerini belirlemesi açısından önemlidir. Bunlar; dünyanın artık sonu gelmiştir; yapacak tek şeyin Mehdî'yi beklemek; Müslümanların mağlûbiyetlerinin sebebi, İslâm'ın iyi uygulanmaması olduğunu düşünmek; dolayısıyla zafer-refah ve felâh için İslâm'ın saf ve özgün şekliyle yaşanması gerektiğini vurgulamaktır (Köktenci eğilimler ve akımlar). Üçüncü olarak, 'İslâm, modern şartlara ve dünyaya adapte edilerek varlığını devam ettirebilir.' tezini savunmaktır. Bu çerçevede, İslâm'ın teklifi, ilâhî mesajın tarihî sapmalar, bozulmalar ve geleneğin mânî olucu müdâhaleleri olmadan yeniden keşf edilmesi olduğu söylenir. Bunun yalnızca Müslüman toplumun faydası için olmadığı, aynı zamanda dünyaya özellikle Batı'ya karşı bir meydan okuyuş (challenge) olduğu vurgulanır.

Bu noktada cevabı aranan soru şudur: "*Allah 'a inanan, güvenen Müslümanlar gerilerken, Kur'ânî bilgiye sahip olmayan Batılılar niçin ilerliyorlar ve İslâm dünyasına hâkim oluyorlardı?*" Cemâleddîn-i Afgânî, S. Ahmed Han, Mu-

---

2. Mevlüt Uyanık *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi* (Doktora tezi) Ankara Okulu yayınları, Ankara. 1999;2001, s. 14 vd
3. Naci Aluş, *Islahiyye ve Islahiyyetü'l-Arabiyye, el-Mevsuatü'l-Felsefiyyeti'l-Arabiyye*, der. Müin Ziyada, Beyrut. 1988, c. 1, s. 134; Muhammed F. Hicab; *el-Hareketü'l-İslâmiyye fi Fikri's-Siyasiyyeti'l-İslâmî el-Muasır, Minberu'l-Hıvar*, sayı. 28, sene.8, 1993, s. 34 vd; Hamadi er-Redisi, *el-Hıtabü'l-İslâmi: Havle'l-Hadese*, F.A.M, sayı.92-93, sene.1992, s. 34, G.H.Jansen, *Militant İslâm*, New York,1979, ss. 62-65 ; Uyanık, *a.g.e.* s. 13

hammed Abduh, Şekip Arslan, Şeyh Tâhir el-Cezâyirî; Abdullah Nedim, Abdulkâdir el-Mağribî, Reşîd Rızâ, Allal el-Fâsî, Abdülhamîd b. Bâdis, Muhammed İkbâl, Beşîr el-İbrâhimî, Tâhir Haddâd, Tâhir b.Âşûr, Râşid Gannûşî gibi İslâm dünyasının önde gelen âlimleri târihî süreç içinde bu sorunun cevâbı ile yakından ilgilendiler.[4]

Çağdaş İslâm Düşüncesini teşekkül ettiren fikrî-siyâsî hareketlere Batılı yazarlar tarafından verilen isimlendirmeler ise şunlardır:

Siyasal İslâm: En fazla kullanılan nitelemedir.

İhtilalcı İslâm: "Militan İslâm" da denilen bu söylemde, fikri ve siyâsî değişiklikleri gerçekleştirmek için silah ve şiddet kullanmak mümkün görülmektedir. Ayrıca, İslâmî Hiddet, Yeni İslâm Köktenciliği, Dinî Aşırılık, Yeni Islahcılık, İslâm'ın Yeniden Dönüşü gibi ifadelerle de anılmaktadır.

İlerlemeci İslâm: İslâm ülkelerinin kalkınmasını sosyalist bir tarzda yapmaya çalışmayı ifade eder.

Halk İslâmı: Kütlelerin İslâm anlayışını yansıtır ve popüler dinî uyanışı simgeler.

Resmi İslâm: Statükonun sürekliliğini sağlamak için savunduğu İslâm anlayışını ifade eder.[5]

Temel Fikrî ve Siyâsî Eğilimler

Çağdaşlaşma/modernleşme sürecini belirleyen aydınların, sosyal menşeleri, siyâsî ve kültürel yönlenmeleri ile ürettikleri cevaplara baktığımız zaman İslâm dünyasında dört ana grup olduğunu görürüz. Bunlar; *Muhâfazakâr ve Klasik İslâm Yenilikçileri; Laik, Liberal ve Batıcı İslâm Yenilikçileri; Laik, Liberal ve Batıcı Hıristiyan Arap Yenilikçileri; İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak teorize eden İslâmcı Yenilikçiler* diye isimlendirilmektedirler.

---

4. S. Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm,* çev. Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., II. bsk., t.y., s. 91, 92. Hasan Hanefi, *Ma Ellezi Yenha el-Musakkafatu'l-arabi mine't-Tefkiri fi'l-Mustakbel,* F.A.M, 1991, s. 45; Hişam Şarabî, *Arab Intellectuels and the West, The Formatic Years. 1875-1914.* London.1970 s. 5 vd; Uyanık, *a.g.e.* s. 23.

5. Uyanık, *a.g.e.* s. 21 Bu terimler için Bkz. Hasaneyn Tevfik İbrahim, E.Mesud el-Hadari, "Zahiretu'l-İhyau'l-İslâmî fi'd-Dirasati'l-Garbiyye", *el-Hıvar,* c. 7, sy.25, 1992, ss. 7-9; Conforl Louis.J; "es-Sahvetu'l-Islamiyye fi Mısır el-Muasır", terc. Ali Savi, aynı dergi ve aynı sayı, s. 67-78, Nureddin ez-Zahi, "Mulahazatun Te'sisiyyetun bi Adedi Tenavali'z-Zahireti'l-İslâmiyyin", *Mecelletüu'l-Vahde,* sn.5, sy.96, 1992, s. 34-38.

Bu tasnif, tahlîl kolaylığı sağlaması içindir; zira Müslüman aydınların modernleşme karşısındaki tavırlarını, eğilimlerini tesbit edebilmek oldukça zordur. Meselâ klasik İslâm yenilikçileri grubuna dâhil olan ve muhâfazakâr bir eğitim alan Cemâleddîn-i Afgânî ve Muhammed Abduh gibi âlimler, bazen, *liberal aydınlar* kategorisinde de incelenebilmektedir.

Bu grupları tahlil ederken Modernite (el-hadese) ile Modernizm ve Batılılaşma (et-tahdîs) terimlerine dikkat etmek gerekmektedir. Modernite, bilgi karşısında alınan bir nevi fikrî ve mânevî tavırdır; yani bir olguya dair bilgilere ulaşmada kullanılan yöntemler karşısında alınan konumu gösterir. Modernizm, hâkim Batı düşüncesinin modern yaratıcılık ve teknikle ilgili yapısının bir başka düşünce modeline aktarılmasıdır. Modernizm ile modernite birbirine karıştırılarak, özdeş kılınınca, kimlik, tarih ve Batı medeniyetinin nasıl algılanacağı sorunları ortaya çıkmıştır.[6]

Orta Doğu bölgesi açısından bu sorunlara çözüm arayan gruplardan ilki, çözümü İslâm geleneğini eksen alarak bulmaya çalışırken; ikinci grup, dinî verileri ikincil konuma indirgeyerek, Batılı fikrî-siyasî bir kavramsallaştırma olan Laisizm ve Liberalizmi eksen almaktadırlar. *Laik, Liberal ve Batıcı Hıristiyan Arap Yenilikçileri Orta Doğu Bölgesi Çağdaşlaşma sürecinin (üçüncü grubu olarak) en önemli kesimini oluşturmaktadır.* Bunlar, bölgedeki yenileşme çalışmalarını, Osmanlı Devleti'ne karşı bir aydınlanma hareketi olarak nitelemektedirler. Tamamına yakını, Batılı liberal, laik değerleri benimsemişlerdir, üstelik kavmiyetçi bir zihin yapısına sahiptirler. Eğitimlerini genellikle; a) Arap edebiyatı, b) Avrupa dilleri, c) modern bilimsel bilgi sahalarında yapmışlardır. Suriye Protestan Koleji ve Beyrut'taki kolejler ile Amerikan Üniversitesi ilim merkezleridir.[7]

İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak teorize eden İslâmcı Yenilikçiler, Seyyid Kutup, Saîd Havvâ, Mevdûdî, Fethi Yeken gibi aydınlar, klasik İslâm yenilikçilerin devamı niteliğinde olduklarını söylerler, onlar gibi İslâm'ı merkeze alırlar; ama aynı klasik eğitimden geçmedikleri için bilinen anlamıyla din âlimi değildirler. Üstelik büyük ölçüde modern bilgi birikimine sahiptirler. İslâm'ı ideolojik bir yapıda algılarlar ve laikliği sistematik bir tarzda reddederler. *Bu aydın grubunu tanımlamak oldukça zordur.* Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî ile başlayan fikrî-siyâsî harekete *köktencilik, yeni selefîlik, Fundemantalist İslâm* ve *Militan İslâm* diye isimlendirmeler yapılmıştır. Temel işlevleri, İslâm'ı modern terimlerle yeniden düşünmek olup, ne milliyetçi, ne modernist, ne laik ve ne de huhâfazakârdırlar. İslâm'ı kamu hayatına taşımayı hedeflemektedirler. Mısır'da *Ih-*

6. Ebû Süleyman, *el-Veciz fi İslâmiyyeti'l-Marife*, III T. Washington. 1987, s. 75; Uyanık, *a.g.e.* s. 110.
7. Uyanık, *a.g.e.* s. 3; Hişam Beşir, *Arap Intellectuals*, ss. 53-56

vânu'l-Müslimîn; Ürdün'de *Hizbu't-Tahrîr*; Pakistan'da *Cemâat-i İslâm*; Endonezya'da *Marjumi Parti*; Lübnan'da *et-Tevhîdu'l İslâmî* ve *Cündullâh* gibi oluşumlar örnek olarak verilmektedir.[8]

İslâm Dünyasında Yaşanan Sorunlar ve Bölgesel "Çağdaş İslâmî Çabalar"

1) *Osmanlı Devleti'nin Islahat Çabaları*: Tanzimat ve Islahat Fermanları (1839-1856) ile başlayan I. ve II. Meşrûtiyet ilanları ile ivme kazanan modernleşme projeleri tahlîl edilmeden, İslâm dünyasının toplumsal açıdan geçirdiği değişim ve dönüşümler anlaşılamaz.

2) *Hind-Pakistan Bölgesi Islahat Çabaları*: Bireysel ve kurumsal düzeyde geliştirilen bölgedeki yenilik hareketlerinde klasik ve geleneksel eğitim veren *Tarîkat-ı Muhammediyye (*Mucâhidûn) ve *Farâidî Haraketi* önemli rol oynar. Bunlar, Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Aligarh ekolü ise Batıcı-modernist bir yapı içerdiğini iddia ederek şiddetle reddederler. Çünkü Ahmet Han, Çerağ Ali, Mehdi Ali, Muhsinü'l-Mülk, Şiblî Nu'mânî, Emîr Ali gibi âlimler, bağımsızlığın gereğine ve yeniden kendi tarihlerine dönme zorunluluğuna inanıyorlar; ama bunun gerçekleşmesini Batılı bir zihniyete sahip olmaya bağlı görüyorlardı.[9]

Entelektüel modernist eğilimin önde gelen siması olan Ahmed Han, İslâm'a yeniden canlılık kazandırmak için akılcı felsefeye dayalı kelâm ilminin ilkeleri ile ictihad kavramı üzerinde durmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Salt modern bilimsel rûhun ve araştırma şevkinin etkin olacağı Müslüman Bilim Toplumu'nu*(Muslim Sicentif Society)* ve İngiliz-Muhammedî Koleji'ni *(Mohammadan Anglo-Oriental College)* kurdu. Burası daha sonra Aligarh Üniversitesi hâline getirildi. Liberal, hümanist bir dünya görüşü ve siyâsette pragmatist bir yaklaşım, bakış açısının temelini oluşturmaktadır.

Bu bölgede yetişen ama etkisi bütün İslâm dünyasında hissedilen Cemâleddîn-i Afgânî (1839-1897) Ahmed Han'ın fikirlerini üç noktada eleştirmiştir. Bunlar; Ahmed Han'ın aşırı rasyonalist görüşleri ve kelâm ilmi anlayışı, Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek bid'atlerle doludur. Ahmed Han'ın eğitim anlayışı Hindistan'da İngilizlere hizmet etmektedir. Bu hizmetin doğal sonucu olarak, Hindistan bölgesindeki İslâmî hareketin ve evrensel İslâm hilâfet anlayışının en büyük düşmanıdır. Bu ve benzeri sert tenkidlere rağ-

8. Emanuel Sivan, *Radical İslâm, Medieavel Theology and Modern Politics,* London. 1985, s. 85; Uyanık, *a.g.e.* s. 34
9. Uyanık, *a.g.e.* s. 14,36.

men, Ahmed Han'ın akılcılığı ve liberal yaklaşımı, batılılaşmış bölge aydınlarının dinî düşüncelerinde derin izler bırakmıştır.[10]

3) *Orta Doğu Bölgesi Islahat Çabaları*: Araplar, Osmanlı devletinin parçalanmasıyla birlikte, gittikçe büyüyen dış tehlikelere karşı, etrafında birleşecekleri bir ideoloji oluşturmaya çalıştılar. Bunun için de öncelikle hilâfet kavramını ele alarak, bu konuda bir seri konferanslar düzenlemeye başladılar. 1924 yılında Mekke şehrinde yapılan ilk toplantının ikincisi 1926 yılında Kahire şehrinde düzenlendi. Bunlardan bir netice çıkmayınca, 1931 yılında Mısır Müftüsü Hacı Emîn el-Huseynî ile Hind Hilâfet Hareketi başkanı Şevket Ali tarafından daha kapsamlı bir kongre tertip edildi. Bu tür siyasal çalışmaların yanı sıra ıslahat ve tecdîdi gerçekleştirmek için öncelikle "asale", "muâsıra" ve "Arap aklı" kavramlarının fikrî temelleri oluşturulmaya çalışıldı. Aslı, "Köklü ve sâbit olan değerlerden hareketle bir Arap-İslâm kişiliği oluşturmak, mevcut bozuklukların tashîhi için gereklidir." diyen M. Âbid el-Câbirî ve Sâlim Yafut gibi Arap aydınları, bölgenin sorunlarının çözebilmesi için öncelikle *Arap aklı* kavramının geliştirilmesi üzerinde durdular. "Diriliş, bir şeye karşı ayaklanmak, savaşa hep beraber gitmek, seferber olmak, tâkat ve güç sahibi olmak, bir şeyi harekete geçirmeye güç yetirmek" anlamlarına gelen "*en-Nahda*" anahtar kavramdır. Arap dünyasının önde gelen düşünürlerinden olan Muhammed Arkun ise, Kantvârî bir işlem ile İslâm aklını eleştiriye tâbi tutar. İslâm ve Hıristiyanlıktaki laiklik uygulamalarını eleştirerek yeni bir laiklik anlayışı kurmayı önerir.[11]

Mısır merkezli İslâmcı hareketleri eleştirel bir gözle inceleyen M. Saîd el-Aşmavî, *İslâma karşı İslâmcılık* (çev. S. Özbudun. İstanbul 1993) adlı eserde, Hindistan bölgesinden S. Ahmed Han, Emîr Ali ve A. A. Fyzee'nin Mısır'da ise Kâsım Emîn, Ahmed Lutfî ve Kemâl Yûsuf'un "dinin salt ahlâkî boyuta indirgenmesi" önerilerini yeniden gündeme getirmiştir. İslâmiyet'in pozi-

---

10. Aziz Ahmed, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford. 1966, ss. 55-56. Uyanık, *a.g.e.* s. 50

11. Uyanık, *a.g.e.* s. 17 vd; George Ketura, "el-Fikru'l-Arabiyyül'l-Muâsıra beyne't-Tevâsül ve'l-Inkıtâ' ", *el-Fikru'l-Arabî*, sn.13, Ekim. 1992, s. 141; M.Abid el-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut, 1989; *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut.1989; *Aklü'l-Siyâsi'l-Arabî*, Beyrut.1990; ayrıca bkz. İşkâliyyetü'l-Asala ve'l-Muâsıra fî Fikri'l-Arabiyyi'l-Hadîsi'l-Muâsır, Sıraun Tabakiyyun em Müşkilun Sekafiyyun? *et-Turâs ve't-Tehaddiyati'l-asri fi Vatani'l-Arabi, el-Asale ve'l-Muâsıra*, haz. Hişam Şarabî, Beyrut.1985, s. 29 vd; Hayri Mansur, Fi'l-Asala ve'l-Musâkafa, F.A.M, sy. 44-45; 1987, Bu makalede, Z. Necîb Mahmûd'un *Tecdîdu'l-Fikri'l-Arabî* kavramı incelenmektedir, ss. 101-107; Fuad Zekarıyyâ, *el-Aklül'l-Arabî ve't-Teveccühül'l-Mustakbel,* F.A.M, 1981; SY. 12, S.26 vd; Meta' Safedî, *Fi'l-ilmi'l-Arabî el-İslâmî,* F.A.M, sy.62-63, 1989, s. 4 vd.

tif hukuk karşısında uygulanma şansının hiç olmadığını belirten Aşmavî, "gerçek bir Rönesanssın geçmiş, şimdiki ve gelecek bilim yasalarıyla tarihin mantığını özümseyerek, yenileme ve çağdaşlaşma temeli"nin atılmasını önerir. Aşmavî'nin *Akılcı İslâmcı Köktencilik* dediği bu söyleme göre, ılımlı, ilerlemeci, hümanist ve evrenselci bir İslâm anlayışı sunulacaktır. Bu tasarım, Kur'an ve ilk Müslümanların geleneklerine dönmekle olacağı tezinden hareketle *köktenci* terimini kullanır. Genelde şiddet eğilimli akımların kullandığı köktenci terimini bu anlamda kullanan Aşmavî'nin önerisinin temel unsurları, nüfus planlaması, çalışmanın herkes tarafında kutsal sayılması, duâ ve hükûmete itâattir. Bunlara dikkat edildiği takdirde vergiler tahsil edilebilecek, askerlik görevi îfâ edilecek ve devlet ilerleyecektir.

Orta Doğu Bölgesi Çağdaş İslâm Düşüncesinin Evreleri

1. Evre: *1875-1918 arası:* Fransızların Mısır'ı işgâli (1798) ile başlayan sürecin XVIII. yüzyıl sonlarında hızlanması, I. Dünya Savaşı'yla Arap, Yunan, Sırp ve Arapların Osmanlı Devleti'nden ayrılmalarıyla son bulan dönem.

2. Evre: *1914-1945 arası:* I. ve II. Dünya Savaşları arasındaki dönemde, İslâm ülkelerinde Batı ülkelerinin fiilî sömürgelerinden kurtulmak için verdikleri özgürlük mücadelelerini ifade eder.

3. Evre: *1945 ve sonrası:* Batı kültürü ve değerlerine alternatif oluşturma çabalarını merkeze alır.[12]

İslâm'ın Mesajının Çağdaş Keşfi ve Sunumu

Islahat ve tecdîd kavramları adı altında her dönem, mevcut din anlayışındaki değişiklikleri temel kaynakları merkeze alarak yorumlayan Müslüman aydınlar, yanlış uygulamalara itiraz ederek, özgün ve özgül ictihadlarda bulunmaya çalışmışlardır. Tarihteki gözle görülür ilerlemelerin çoğu, "yerleşik doğrulara" itiraz eden, zamanlarının normlarına uymayı reddeden bu özgür ve özgün kişiler tarafından sağlanmıştır. Çağdaş İslâm düşünürlerinin temel hedefleri, "Din"i sahih kaynaklarını dikkatli ve eleştirel bir şekilde okuyup, yorumlayarak; öncelikle yerleşik din anlayışını tahlîl ve bâtıl inançları tesbit etmeye; sûfiliği ıslaha ve ahlâkî ölçüleri yükseltmeye çalışmaktır.

---

12. Uyanık, *a.g.e.* s. 22 vd; Hişam Beşir Şarabi, *a.g.e.*., s. ıx; Ahmed Sıdkî Recanî, "el-Fikru'l-Arabî ve't-Tegayyür fî Muctemai'l-Arabî", *et-Turâs ve't-Tehaddiyati'l-asri fi Vatani'l-Arabî, el-Asale ve'l-Muâsıra*, haz. Hişam Şarabî, Beyrut.1985, ss. 320-321

İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu[13] bağlamında bu konular üzerinde ayrıntılı bir şekilde duran düşünür Muhammed İkbâl'dir. Ona göre, Müslümanların maddî ve mânevî açıdan geri kalmalarından dolayı bu sorunlar yaşanmaktadır ve bunun tek sorumlusu yine Müslümanlardır. İslâm yanlış anlaşılmış, maddî dünyadan vazgeçilmiş, maddî zenginlik, takvâ adına kötülenmiştir. Oysa bu anlayış, insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve temelinden değiştirmek olan dinin gayesine terstir. Bu sebeple, dinin içerdiği temel hakikatler, madde ve mânâ bütünlüğü saptırılmadan ve yanlış yorumlanmadan anlaşılmalıdır.

İkbâl'i, çağdaşlaşmanın siyâsî, ekonomik ve kültürel alanda Batılı kodlara göre yapılacağını söyleyerek, İslâm toplumunun kurtuluşunu sûfi izahlardan kurtulmayı önceleyen düşünürlerden ayıran işte bu noktadır. İkbâl'e göre, dinî değerler hurâfelerden arındırılırken katı bir lafızcılığa, Dogmatizme düşülmemelidir. Islahattan kasıt, insan hayatının kaynağının rûhî/mânevî boyutu ile maddî boyutun bir arada götürülme çabalarıdır. Psikolojik bir tecdîd gerekliliğinden bahseden İkbâl'e göre, insanlığın kurtuluşu ancak, dünyanın mânevî bir îzâh ile yorumlanması ve bireysel ruhun özgürleşmesiyle mümkün olur. O, kurumsallaşmış, insan zihnini donduran ve özgürlüğünü yok eden bir zihniyetin tasavvuf olarak sunulmasına karşı çıkar; zira Müslümanlara yenilik ve değişme imkânı tanımak için tarihi, önceden planlanan olaylar zincirinin üst üste çekilmiş resimleri olarak benimsemek Kur'an'a terstir. "Din'de, evrenin önceden düşünülen bir planın zaman içinde gerçekleşmesi fikrinden daha yabancı bir şey olamaz." diyen İkbâl, insan özgürlüğünün ortaya çıkması için Mutlak ve Nihâî Ego olan Tanrı, kendi özgürlüğüne sınır koyar. Bu durumda Müslümanlar, hür iradelerini kullanarak, İslâm'ın öğrettiklerini bilimin ışığında yapmaya çalışmak zorundadırlar. Bu sebeple, tasavvuf, iddia edildiği gibi insanı miskinleştirmez, tam tersine dini donduran fakihlere karşı bir özgür düşünce şeklidir.

İkbâl, bu çerçevede bir ıslahat hareketi gerçekleştirmek için öncelikle kelâmî ve fıkhî zihniyette köklü değişim ve dönüşümü sağlamak ister. *Liberal bir teoloji* oluşturmak için gerekli gördüğü öncüller şunladır: 1. Allah'ın varlığı ve mâhiyeti; 2. İnsanın sorumluluğu ve ahlâkî hürriyeti, 3. Ruhun ölümsüzlüğü. "Bunlar, bilimsel düşünce ve doğal hukuk ile tekâmülün bir kompozisyonudur." diyen İkbâl, devlet kavramını da mânevî bir şekilde değerlendirir. Devlet, ona göre, rûhâniyeti bir insan ruhunda gerçekleştirme çabası olup, saldırı ve hâkimiyet kurma hevesine kalkışmaz, ideal ilkeleri gerçekleştirmeye çalışır.[14]

---

13. İkbâl Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. A. Asrar.İstanbul.1984

14. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmed Asrâr, İstanbul, 1984, s. 5,18. 67,95, 112-114. 152, 211-212, İkbâl, *a.g.e.*., s. 67, 95; Krş.

Bu bağlamda yukarıda belirtilen *evreler arasında ortaya çıkan Çağdaş İslâmî hareketlerin fikrî öncülleri şunlardır: ilki,* Asl'a, yani Kur'an ve Sünnet'e dönerek, bid'at ve donukluktan kurtulmaktır. İkincisi akılcılığı benimsemek ve mevcut bağlardan akıl ve Kur'ân-ı Kerîm'in rehberliğinde kurtulmak; Batı düşüncesinin epistemolojik temellerini iyi bilmektir.

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Epistemik Eğilimler

Batılı bilgi-bilim ve teknolojisini elde etme hususunda İslâm dünyasında üç eğilim vardır:

1. *Resmi Eğilim:* Devlet yöneticilerinin (Batı) bilgi ve bilimi elde ederek, modern teknolojiler ürütmeye yönelik çalışmalarıdır. *Muâsır medeniyet seviyesine ulaşmak* sloganı çerçevesinde incelenebilecek bu eğilim, Osmanlıların yenilik hareketlerinin yanı sıra, Tunus, Cezayir, Libya, Mısır, Filistin vb. ülkelerde yoğun şekilde görülmektedir. Yöneticiler tarafından yenileşmeyi gerçekleştirmeleri için Batılı uzmanlar getirilmesi bu eğilime örnek verilebilir.
2. *İtikâdî Eğilim: Selefi eğilim* de denilebilir. Gerileme ve çözülmenin Kur'anî öğretiden sapmaktan kaynaklandığını düşünenlerde görülmektedir. Vahhâbîlik, Mehdiyye ve Senûsiyye hareketlerinin fikrî zeminini bu düşünce oluşturmaktadır. Bu eğilim, bir nevi Gazalî ve İbn-i Teymiyye'nin fikirleri arasında bir sentez yaparak, ümmetin bünyesinde bir tecdîd haraketi gerçekleştirmeye çalışmışlar ve Batı'yı sistemli ve küllî bir şekilde reddetmişlerdir.[15]
3. *Ferdî Eğilim:* Oldukça geniş bir yelpazeye sahip olup, içinde siyâsetçileri, (din) âlimlerini, aydınları ve askeri yetkilileri barındırır. Bunlar içinde resmî ve îtikâdî eğilim içinde yer alan faaliyetlerde bulunanlar da vardır. Meselâ Muhammed Abduh (1849-1905) ve A. Kevâkibî'yi hem din âlimi hem de resmi eğilimin isteği üzerine projeler geliştiren kişiler olarak görebiliriz. Ahmed Urabî, Mehmet Ali Paşa, M. Sâmi el-Barûdî asker statüsünde ama ferdi olarak da projeler üreten ve uygulamaya geçirmeye çalışan kişilerdir. Sivil insanlar olarak Edîb

---

M. Fahri, *a.g.e..*, S. 278-279. Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay. Ankara. 2011, s. 225-235.

15. Mevlüt Uyanık, "Selefi ve Felsefi Üslûp", http://www.haberlotus.com/?p=4417; http://e-ilahiyat.com/index.php/arsiv1/ilahiyat-makaleleri/ilahiyat-hoca-makaleleri/2807-selefi-ve-felsefi-uslup; http://www.ixirhaber.com/selefi-ve-felsefi-uslup-makale,5917.html

İshak, Abdülkâdir el-Kabbânî, Cemil Sıdkı gibileri örnek olarak verebiliriz.[16]

Bilgi ve bilimi üretme konusunda bu eğilimlere sahip olanlar, siyâsî ve fikrî açıdan oldukça farklı tasniflerle tarif edilmişlerdir. Halk ıslahatını gerçekleştirdiklerini iddia eden liberal, asr-ı saâdet kaynaklı çözümler üreten (köktenci-İslâmcı) selefî, ırkî özellikleri temel alan kavmiyetçi, 3. dünya Marksistliği gibi kategoriler vardır.

Bu kadar teori ve pratik zenginliği olan İslâm dünyasında 1989 yeni bir dönemin başlangıcıdır; zira bu tarihten itibaren sadece İslâm dünyası değil; bütün dünya, başını Amerika Birleşik Devletleri'nin çektiği *yeni dünya düzeni* adı altında düzenlemeyle karşı karşıyadır. 1990-1991 tarihleri arasında yaşanan Körfez krizi ve 2003 yılında Irak savaşı ile Ortadoğu üzerinde yeni projeler geliştirilmekte ve orta doğu ülkelerinin buna seyirci kalması, bölgedeki patrominyal yapının hâlâ baskın olduğunun göstergesidir. Hind-Pakistan alt kıtasında ise, 11 Eylül 2001 saldırıları bahane edilerek Afganistan'a saldırılmıştır ve orada hâlâ karışıklıklar devam etmektedir.

Öyle görünüyor ki, İslâm dünyasındaki patrominyal yapısının gereği olarak yönetici konumunda olanlar, yer altı zenginliklerine yönelik yeni sömürge dalgasına destek vermeye devam edeceklerdir. Bireysel çıkarların korunmasının, halklarına rağmen, *yeni dünya düzenine destek vermekten geçtiğini düşünmeleri; İslâm dünyasında yaşanan karışıklıkların artarak devam edeceğini; bunun zorunlu sonucu olarak da, İslâmcılık ideolojisini besleyeceği görülmektedir.*[17]

Bölgede maddî zenginliklerini sömürme yerine demokratik ve laik değerleri önceleyen, ekonomik ve toplumsal kalkınmayı sağlayan yapılanmalar desteklenmediği sürece bu kargaşa devam edecektir.

Bu gerçeği gören bir grup Müslüman felsefeci, kolaycı ve toptancı çözüm/süzlük önerilerine kapılmadan sorunun epistemik temellerini araştırmaya başladılar. Müslümanların ya geçmişi ütopyalaştırarak içe çekildiklerini ve dış dün-

---

16. Bkz. Naci Aluş, *Islahiyye ve Islâhiyyetü'l-Arabiyye, el-Mevsûatü'l-Felsefiyyeti'l-Arabiyye*, der. Müîn Ziyada, Beyrut. 1988, c. 1, s. 1, s. 135 vd, Bare, Gabriel, *İslâm and Politics in Modern Eastern History, İslâm and Politics in the Modern Middle East* içinde, s. 14 vd; Cemîl, Muhammed Ebû'n-Nâsır, *Militant İslâm, Islâmic Dilemmas Reformes, Nationalist and Industrialization,* New York. 1985; ed. Ernest Gellner, s. 74 vd; Uyanık, *a.g.e.* s. 16.

17. Mevlüt Uyanık, "Arap Baharının Mezhepçilik ve Kabilecilik Bağlamında Analizi", *Eski ve Yeni Dergisi*, sayı:25, 2012, ss. 84-93; "Arap Dünyasında Dönüşümler: Yemen", *Kamu'da Sosyal Politika Dergisi*, yıl 5, sayı.18, 2011/3, Ankara. Memur Sen, ss. 28-42. http://www.haberlotus.com/2011/10/18/Arap-dunyasinda-donusumler-yemen/ http://www.haberlotus.com/2012/01/21/İslâm-demokrasi-ve-siddet-baglaminda-koktendincilik-kavraminin-tahlili/

yayla genellikle şiddet ve kin duygularının etkisiyle ilişki kurdukları; ya da geleceği ütopyalaştırarak iç huzurlarını sağlamaya çalıştıklarını gördüler.[18] Dini ya salt ahlâka ya da salt hukuka indirgenmesinin, Müslümanların yaşadığı (kimlik, tarih ve Batı medeniyeti) sorunlarını kartezyen anlayışa göre şekillendiğini; çözüm önerilerinin de bu çerçevede olduğunu (iyi-kötü; doğru-yanlış; klasik-modern); bununda ideolojileşmeyi getirdiğini iddia ettiler. Zira Batıcı Modernizm ile köktencilik[19] çok farklı kulvarlarda olmasına ve birbirlerine tepki olarak çıkmalarına rağmen, her ikisi de kendilerine özgü bir bilgi ve bilim felsefesi geliştirememişler, birbirleri için gerekli bir öteki konumunda olmuşlardır.

S. Nakîp el-Attâs ve İ. Râcî el-Fârûkî'nin "Bilginin İslâmîleştirilmesi"; S. Hüseyin Nasr'ın "İslâmî Bilim" kavramsallaştırması bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Bu aydınlara göre, zihinlerimize yabancı birtakım kavramlar karışarak kökleşmekte; bunun sonucunda İslâm dünyasında kültürel ve fikrî yozlaşma yaşanmaktadır. Bu durumda ne klasik batıcı modernistler gibi teslimiyetçi; ne de radikal diye nitelendirilen İslâmcılar gibi diğer bilgi türlerini dışlayan içe dönük bir yapılanma çözüm yolu olabilir. İslâmiyet'in kendine özgü bir medeniyeti olduğunu kabul ediyorlar; bunu nasıl tarihte Mısır, Mezopotamya, Grek-Helenistik, Sâbiîlik, Pers, Hind ve Çin geleneklerinden faydalanarak kurduysa; aynı şekilde yeni bir yüzleşme ile modern medeniyet tasavvuru geliştirmeye çalışıyorlar. İslâm dünyasında bu kırılmaların epistemik temellerini araştıran aydınlardan birisi de el-Fârûkî'dir. Onun epistemik paradigmasına geçmeden önce kısaca hayatını ve eserlerini inceleyelim.

İSMÂİL RÂCÎ FÂRÛKÎ

Hayatı

21 Ocak 1921 tarihinde, Filistinli köklü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İsmâil Râcî el-Fârûkî, ilk ve orta eğitim ve öğretimini İngiliz yönetimi altındaki Saint Joseph Koleji'nde Filistin'de bitirdi. Yüksek öğrenimini *Beyrut Amerikan Üniversitesi Felsefe Bölümü*'nde tamamladı. (1941) 1945-1948 yıl-

18. Uyanık, *a.g.e.* s. 34, Munson, J.R. *Islâm and Revolution in the Middle East*, London. 1988, s. 87; Emanuel Sivan, *Radical Islâm, Medieavel Theology and Modern Politics*, London. 1985. s. 3.

19. Mevlüt Uyanık, "Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz" *İslâm ve Şiddet*, (M. Türköne, İstanbul. 2007. s. 43 vd; Mevlüt Uyanık, "İslâm, Demokrasi ve Şiddet Bağlamında Kökten(Din)cilik Kavramının Tahlili", http://www.haberlotus.com/?author=28&paged=4; http://www.ixirhaber.com/arastirma-dizi/İslâm-demokrasi-ve-siddet-baglaminda-kokten-din-cilik-kavraminin-tahlili-h23826.html

ları arasında son Filistin hükûmetinde Celile'nin son Filistin vâlisi olarak görev aldı. İsrail'in Filistin topraklarını işgâl etmesinden sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne göçen, el-Fârûkî, Harvard ve Indiana Üniversiteleri felsefe bölümünde yüksek lisans yaptı. (1949,1951) Doktorasını Harvard'da tamamlayan el-Fârûkî, bu iki üniversitede dersler verdi. Daha sonra Mısır el-Ezher Üniversitesi'nde ve Kanada McGill Üniversitesi'nde ikişer yıl ders verdi. Ardından Pakistan'ın İslâmâbâd şehrinde kurulan *İslâmî Araştırmalar Enstitüsü*'nde bir süre çalıştı.

Pakistan'dan Amerika'ya dönerek, kurulma aşamasında olan *Müslüman Öğrenciler Teşkilatı*'nda danışmanlık yaptı. Batı etkisi altında kalan ve kültürel kimliklerini arayan öğrenciler toplantılarına sürekli olarak katılan el-Fârûkî, bu sırada *Sycracuse Üniversitesi*'nde dersler vermeye devam etti. Yaklaşık altı yıl burada kaldıktan sonra 1968 yılında *Temple Üniversitesi*'ne gitti. Öğrenci teşkilatı ile burada da ilişkilerini devam ettiren el-Fârûkî, *Sosyal Bilimciler Teşkilatı*'nı kurdu ve başkanı seçildi. Akabinde *Amerikan İslâm Koleji*'nin kurulma çalışmalarına öncülük etti. Ayrıca *Amerika Dinler Akademisi İslâmî Araştırmalar Grubu*'nu kurdu. On yıl burada da başkanlık yaptı. Dinler arası barış konferansları düzenledi. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan bilim adamlarının görüşlerini tartıştıkları konferanslarda yöneticilik yaptı. Üniversite hayatı dışında da sürekli sivil kurumlarda etkinlik gösteren İ. Râcî el-Fârûkî Pakistan, Hindistan, Güney Afrika, Malezya, Libya, Suudi Arabistan ve Mısır'daki İslâmî araştırma kurumlarına proje, uygulama ve danışmanlık yaptı. 27. Mayıs. 1986, Salı günü Wycote, Pensylvania'da eşi Lâmia el-Fârûkî ile birlikte öldürüldü. [20]

Eserleri

1. *İslâmisation of Knowledge,* Washington. 1982, (Bilginin İslâmîleştirilmesi, çev. Fehmi Koru, İstanbul. 1986);
2. *Tawhıd: Its Implication or Thought and Life,* Washington..1982, Tevhîd, çev. Dilaver Yardım. İstanbul. 1987;
3. *İslâmic Thouht and Culture,* Washington..1982;
4. *Trialogue of the Abrahım Faits,* Washington..1982, İbrahimî Dinler Diyaloğu, çev. Mesud Karaşan, İstanbul. 1993, derleme;
5. *Towards Islamic English,* Washington..1985;

20. Bkz. Süleyman S. Nyang, *In Memoriam,* A.J.I.S.S., c. 3, no. 1, 1986, ss. 7-9, Yunus, İlysa Ba; *Fârûkî ve Ötesi, Çağdaş İslâm Bilimine Giriş,* çeviri.M. Pacaci, M.Uyanık (der:M.Uyanık) Fecr Yayınevi, Ankara, 2012, s. 141 vd;, Uyanık, *a.g.e.* s. 108-109.

6. *İslâm,* çev. Osman Tunç, İstanbul. 1989;
7. *Science and Tradional Values in İslâmic Society,* Chicago. 1976;
8. *On Arabism, Amsterdam. 1962; Kitab al-Tawhıd,* Muhammed b. Abdulvahhab'tan ingilizceye çeviri. Kuveyt. Tarihsiz. I.I.F.S. no. 17;
9. *Chistian Ethics: A Historical and Sytematic Analysis of Its Dominant Ideas,* Montreal. 1967;
10. *The Cultural Atlas of İslâm,* Lamia El-Fârûkî ile beraber. London. 1986;
11. *Our Begining in Wisdom,* Gazalî'den çevir. Washington..1953;
12. *Social and Natural Sciences, The İslâmic Perspective,* derleme; *The Life of Muhammed,* H. Hüseyin'den çeviri. London. 1976, 1983;
13. The Orijins of Zionism in Judaism, 1960;Islâm and the Problem of Israel, İslâm ve Siyonizm, çev. A. Özdür. İstanbul. 1987.

EL-FÂRÛKÎ VE "BİLGİNİN İSLÂMİLEŞTİRİLMESİ" TASAVVURU

"Bilginin İslâmîleştirilmesi" Kavramı

İslâm ülkelerinde özellikle son iki yüzyıl boyunca, İslâmî eğitim ve öğretim sürecinde büyük bir durgunluk, bunun sonucunda fikrî bunalım yaşanmaktadır. Modern eğitim, öğretim ve metodolojileri geliştirememek, yabancı düşüncelere bağımlılığı beraberinde getirmiştir. Aydınlar, naklî; yani Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'ten çıkartılan bilgi türü ile aklî; yani akıl ve diğer duyu vasıtalarını kullanarak ürettiği bilgi türü şeklinde, aynı Hakikat'ı iki farklı bilme türü diye ifade edilen İslâmî bilgi anlayışının genel olarak terkedilmesinden kaynaklanan değişikliği bunalımın kaynağı olarak düşündüler. Çünkü bilgiyi algılayıştaki farklılıklar, tanımlara ve bunlar üzerine kurulu bilgi teorilerine yansımıştır. Bu değişiklikle, gerek tabiat (fizik) bilimlerinin nesnelerini inceleme faaliyetlerinde; gerekse insanı ilgi alanı olarak seçen beşerî bilimlerdeki tahlîllerde, vahyî bilgi türü devre dışı bırakılmıştır. Bunun sonucunda zihinlerimize hâkim olan bilgi türü, Batı'da üretilen ve ilâhî alandan tamamen soyutlanmış olan, insanın sadece maddî yönünü geliştirmeyi düşünen dünyevî (sekuler) ve pozitivist bilgidir.

Vahyî bilginin devre dışı kalmasıyla bilgi tanımlarında; dinî ve din dışı bilgiler şeklindeki ayrım temel alındı; dinî bilgi ve bunlar üzerine kurulu olan dinî bilimler, beşerî bilimler alanı dışına itildi. Dinî bilimler, insanı temel almasına rağmen, tamamen bilim alanı dışına itildi ve ilâhiyat sadece dinî uzman yetiştirilmesine tahsis edildi. Bilim de, beşerî (sosyal) ve fizik (tabiat) bilimleri diye ikiye ayrıldı.

Bu ayrımın ortaya çıkardığı sorunları gören bazı Müslüman aydınlar XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren fiilen İslâm dünyasını sömüren zihniyetin taşıdığı, din ve bilim ya da diğer ifadesiyle akıl ve vahiy ikilemini aşmaya çalıştılar. Gerçekten bu ikisi arasında iddia edildiği gibi, çatışma olup olmadığını inceleyerek, eğer varsa, uzlaşma yollarını aramaya başladılar. Bir kısmı geçmişin kültürel mirasına eğilerek, daha önceki düşünürlerimiz tarafından tartışılan (klasik) kavramları modern hayata göre yorumlamayı savunmuşlardır. Diğer bir kısmı ise, Batılı bilgi ve bilim anlayışının tamamen benimsenmesi gerektiğini söylediler. Fakat bu çalışmalar, mevcut sorunlara kısmî ve parçacı çözüm arama gayretlerinin ötesine geçemeyerek, sistematik ve kapsamlı bir modeli bizlere sunamadı.[21]

Bu parçacı ve kısmî çözüm önerilerinin yerine sorunlarımıza bilgi ve bilim felsefesi açısından sistemli, tutarlı ve uygulanabilir olan gerçekçi çözümler üretme gayretleri 1970'li yıllardan itibaren yoğunlaşmıştır. Bu gayretlerden birisi olan "Bilginin İslâmîleştirilmesi" kavramını Seyyid Muhammed Naqîb el-Attâs gündeme getirmiştir; ama sistematik hale getirerek bilimsel araştırma modeline dönüştüren İ. Râcî el-Fârûkî'dir. 1970'li yılların başında *Müslüman düşüncesinin ve metodolojisinin ıslahı* üzerine yaptıkları ilk çalışmayla kavramsallaştırma faaliyetini başlattı. Bu çerçevede, Müslüman Öğrenciler Teşkilatı'na bağlı olarak *Müslüman Sosyal Bilimciler Teşkilatı* kuruldu ve el-Fârûkî başkan seçildi.

el-Fârûkî'ye göre, İslâm toplumunun içinde yaşadığı düşünce bunalımının kaynağı, modern Batılı sistemlere göre düzenlenmiş okullar ile geleneksel İslâmî yöntemleri kullanan klasik İslâmî okulların aynı anda, farklı yöntemlerle faaliyet göstermeleridir. Modern okullarda, İslâm'ın evrenselliği ve güncelliği yok edilmekte, gelenek ile bağı koparılmaktadır.

Klasik okullarda aynı durum, gelenek vasıtasıyla yapılmaktadır, çünkü modern eğitim verileri devre dışı kaldığı için güncel sorunlarla hiç alâkası olmayan fetvâlar Müslümanların zihinlerine hâkim olmaktadır. Yapılması gereken, İslâm'ın yasalarında mevcut olan sosyal yönü yeterince işlemek, özveri veya uzlaşma yollarını arayarak, müsbet bir yaratıcı zihniyet geliştirmektir. Böylece Müslümanların içe kapanıklığı, kendilerine olan güvensizliği aşılacaktır.[22]

el-Fârûkî'ye göre, pozivist ve empirist temellere sahip olan bir bilgi ve bilim tasarımıyla hareket eden Batılı araştırmacıların tabiat bilimlerinde uyguladıkları yöntemlerle sosyal bilimler alanlarını tetkîk etmeye çalışması, insanı sadece duyusal verilerle incelenen, istatistikî verilere tâbî tutulan bir varlık konumu-

21. Uyanık, *a.g.e.* s. 7-8
22. Uyanık, *a.g.e.* s. 7-8; Ansari, Abdullah.M., "Bakış Açısının Değişimi", *İslâmî Eğitim*, der. A. Ali Aşraf, çev. Ali Çaksu, İstanbul. 1991, s. 184

na indirgemiştir. Bu, *Batı metodolojisinin ilk önemli eksikliğidir.* İnsanın diğer boyutu olan ahlâk ve ruhunun yok sayılması, bunları besleyen dinî ve geleneksel değerlerin belirleyiciliğini görmezlikten gelmek demektir. Batı'nın bilimsel metot diye evrensel kılmaya çalıştığı yöntemle İslâm toplumunu tahlîl etmesi, üstelik bunu onu "İslâmî" kılan mânevî unsurları soyutlayarak yapması, Müslümanlar arasındaki zihnî kırılmanın ilk belirtisidir. Sosyal bilimler alanında *Batı metodolojisinin ikinci eksikliği,* evrensellik iddiasının gereği olarak *objektif* olduğunun söylenmesidir. Hâlbuki, özellikle beşeri bilimler alanında çalışan bir âlimin içinde yetiştiği kültür donanımından etkilenmemesi mümkün değildir, ayrıca incelenen konu/olgunun da bir insan ürünü olması hasebiyle, kendisini olduğu anlattığını söylemek de zordur. Tabiat bilimlerinin konularında olduğu gibi, beşerî bilimlerin inceleme alanları, kendini olduğu gibi gösteren, gözlemlenmesine izin veren unsurlardan oluşmaz; öznenin ve nesnenin bir mânevî yapısı, değerler örgüsü vardır, araştırma bunlardan soyutlanarak yapılamaz.

el-Fârûkî, insan ve toplumu inceleyen beşerî ve sosyal bilimlere *toplumsal bilimler*;tabiatı inceleme alanı olarak belirleyen bilimlere ise *tabiat bilimleri* demektedir. İki bilim dalının konularının farklı olması, insan bilgisinin genel çerçevesi içindeki yerinin aynı olmasına engel değildir, çünkü farklılık metodolojiden kaynaklanmamaktadır. Birisi maddî alanda, diğeri ise beşerî alanda, ilâhî düzeni keşfetme ve anlamayı hedef edindiği için metodolojilerinde farklılık yoktur. Bununla birlikte tabiat ve beşerî sahada hâkim olan ilâhî düzeni kavrayabilmek, farklı stratejileri ve teknikleri gerekli kılar. [23]

İslâm toplumunun kurtulması için yapılması gereken ıslah hareketi, öncekilerin yaptığı gibi, parçacı; yani bütüne yönelik olmayan ve sadece İslâm'ın bir ya da bir kaç yönüne ait bir yenileşme çalışmasıyla olamaz. Bütüncül bir ıslah çalışması için Bilginin İslâmîleştirilmesi gerekir. Bilgiye olan huhâfazakâr ve modernist yaklaşımın parçacı olması sebebiyle İslâm toplumunun sorunlarına çözüm bulunamadığı öncülünden hareketle, üçüncü bakış akış açısının gündeme getirilmesi demektir. Yeni bir fikrî yapı şekillendirmek, ancak seçmeci ve uyarlamacı bir yöntemle olacaktır. Yani Bilginin İslâmîleştirilmesi modern düşüncenin doğru olan hususlarını, Kur'an-ı Kerim, Sünnet ve sahih geleneksel düşüncenin verileri ile birleştirerek şekillendirmek ve bir kalıba dökmektir.

Bu hedefi gerçekleştirmek için *Müslüman Sosyal Bilimciler Teşkilatı* (Assaciation of Muslim Social Scienctist, AMSS, 1972), *Müslüman Bilimciler ve Mühendisler Teşkilatı* ve *İslâmî Tıp Teşkilatı* kurulmuştur. Bu üç teşkilat, 1962 yılında kurulan *Müslüman Öğrenciler Teşkilatı* bünyesinde faaliyet gösteriyordu. Bu teşkilatlarda faaliyet gösteren bilim adamlarına göre, İslâm toplumunun içinde bulunduğu en önemli sorun, Müslümanların içinde yaşadığı fikrî bunalı-

23. Uyanık, *a.g.e.* s. 101.

mı aşamamalarıdır. Bilgi, deneyim ve bütün kültürel-sosyal tasavvurların, eğilimlerin ürünü olan düşüncenin kaynaklarında bozulmayı ıslah etmek için bilginin yeniden bir tanımını yapmayı deneyen *Bilginin İslâmîleştirilmesi ve kavramsallaştırmasının* iki boyutu vardır.

1. *Entelektüel ve bilimsel düşünce süreci oluşturmak.* İslâm toplumunun yeni nesillerinin zihin yapılarını kurarak, Batı'da gelişen bilimlerin yerine geçecek beşerî ve sosyal bilimleri geliştirmek.
2. *İslâm Toplumu ile kültürel miras (gelenek) arasındaki kopukluğu gidermek.* Böylece kültürel mirasımızı soyut ve tarihî bir gelenek olmaktan kurtarmak.[24]

Bilginin İslâmîleştirilmesi birey ve topluma fikrî-amelî, eğitim-öğretim, bilgi organizasyonu, yöneten-yönetilen, dünya-âhiret alanlarını kuşatan bir medeniyet ve değerler çerçevesi sunmayı hedefleyen çalışmanın kavramsallaştırılmasıdır. Aklın fonksiyonelliğini dışlamadan, vahiy ışığında geliştirilen kapsamlı bir yöntemdir. Akıl, vahyin hedeflerini, normlarını gerçekleştirmede bir araçtır. Bilginin İslâmîleştirilmesi beşeriyetin ulaştığı maddî ve ilmi seviyeyi, İslâmiyet'in normları, idealleri ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmek demektir.[25]

Bilginin İslâmîleştirilmesi, eleştirel bilgi olduğu için, bütün sahih bilgi türleriyle özdeşleşir, çünkü o, vahyî değerler ve ilâhî mesajın; yani risâletin idealleri üzerine kurulu bir bilgi türüdür. Beşerî-sosyal ve uygulamalı bilimlerin bilimsel, rasyonel ve metodolojik bir yaklaşım ile oluşturulması; İslâm düşüncesini oluşturma yönteminin geliştirmesi, bu yönteme yüzyıllar boyunca karışan yanlış anlamalardan, tahriften arındırılması çabasıdır.[26]

Zihinlerimizi modern-klasik, doğulu-batılı, akıl-vahiy, din-bilim şeklinde parçalara ayıran, parçacı ve kısmî bir bakış açısı sağlayan klasik ve modern eğitim şeklinde mevcudiyetini devam ettiren ikili sistem terk edilerek, iki sistem birleştirilmelidir. Bu birleştirme, İslâmî anlayış şeklinde olacaktır. İdeolojik bir programlama olarak gözüken bu birleştirmeden kasıt, hem geleneksel sistemin günümüze cevap veremeyen ders kitaplarının, diğer düşüncelerden habersiz tecrübesiz öğretmelerin, hem de batılı sistemi körü körüne uygulayan, toplumun değerlerini hiçe sayanların dışlanmasıdır. Kısacası, bu teori, İslâmî bilgiyi

---

24. Bkz. Ebû Suleyman, Behavioural Sciences, A.J.I.S.S., c. 6, no. 1, 1989, ss. 228, 236, Ulvani, T.Cabir, *Taklıd and Ictıhad*, A.J.I.S.S., c. 9, no. 2, 1992, S. 282, Louay Safi, The *Quest for an İslâmic Metholodoly: İslâmisation of Knowledge Project in the Second Decade*, A.J.I.S.S., c. 10, no. 1, 1993, ss. 23-24; Uyanık, *a.g.e.* s. 106
25. Uyanık, *a.g.e.* s. 110-111
26. Ebû Süleyman, *el-Veciz fi İslâmiyyeti'l-Marife*, IIIT. Washington. 1987, s. 77-79; Uyanık, *a.g.e.* s. 112

ve modern Batı'nın dünyevî ve seküler bilgisine, modern bilgiyi de, İslâmî sisteme dâhil etmektedir.[27]

İslâmîleştirme sürecinde aşılması gereken aşamalar şunlardır:[28]

Batılı bilginin bazı bölümlerini tamamen atmak, bazı kısımlarını değiştirmek, bazı kısımlarını yeniden yorumlamak, bazı kısımlarını da olduğu gibi bırakarak, yeni bir bilgi oluşturmak, sonra da İslâmî kültür birikimiyle birleştirmek. Bu bakış açısına göre, araştırılan disiplinin felsefî yöntem ve amaçları da İslâm ile tam bir irtibat içinde olmalıdır. Islah edilen batılı bilgi ve disipline, İslâmî ideallere hizmet etmesi için yeni bir görünüm kazandırılmalıdır. Bu en zor olan kısımdır.

Bilginin İslâmîleştirilmesini savunanlara göre, İslâm toplumunun kültür ve medeniyet yapısını, düşüncesini ıslah etmek, olması gerekenle olan arasındaki çelişkiyi, ideolojik liderlik ile siyasal ve toplumsal liderliği birleştirmek için göz önünde bulundurulması gereken ilkeler şunlardır: *Tevhîd ve Yaratılışın Birliği İlkesi.* Allah'ın birliği ilkesinin doğal sonucu olarak yaratılışın birliği (vahdetu'l-halk) ilkesi ortaya çıkmaktadır. Kâinât düzeninde bir birlik ve nizam vardır. Bu düzen ve intizâmın tesadüfler sonucu olduğunu söylemek mümkün değildir. *Hakikatin ve Bilginin Birliği İlkesi.*Tevhîd öğretisine göre, Allah her şeyin ilk ve nihâî yaratıcısı, mutlak gerçektir. Kâinattaki kevnî düzenin kurucudur. Bu husus, bilgi teorisi açısından bilginin birliğini ve hakikatin birliğini zorunlu kılmaktadır. *Hayatın Birliği İlkesi* İlâhî iradenin yansıması olan tabiat ve ahlâk kurallarını akıl, vahiy ve diğer bilgi vâsıtalarıyla anlamaya çalışan insan, hayatın maddî ve mânevî yönlerinde bir denge kurarak, birlik sağlamakla sorumludur.

Beşeriyetin Birliği İlkesi. Yaratılışın birliği, varoluş açısından insanlığın da bir olduğunu gösterir. İnsanların farklı dillerde, ırklarda, renklerde yaratılmasının sebebi, birbirleriyle diyalog ve iletişim içinde olmalarıdır.[29]

---

27. İsmail Raci el-Fârûkî, *Bilginin İslâmileştirilmesi*, çev. Fehmi Koru, 2. baskı. İstanbul. 1986, ss. 37-39, *İslâmiyetu'l-Marife*, I.I.I.T. Washington. 1986, ss. 41-44, İ.K., ss. 13-15, Cafer Idris, *İslâmisation of Science: It's Philosophy and Methodology*, A.J.I.S.S., cy. 4, no.2, 1987, ss. 201-202, Cesar Edib Macul., *İslâm and Social Sciences*, M.E., c. 5, no.2, 1988, s. 61, S. Manzur Âlem, *Ethics of Technological development*, A.J.I.S.S., c. 3, NO. 2, 1992, ss. 48-49, Zeki Bedevi, *Geleneksel İslâmî Eğitim, İslâmî Eğitim* içinde, s. 174.
28. El-Fârûkî, B.İ., ss. 61-79; Uyanık, *a.g.e.* s. 117-120
29. Uyanık, *a.g.e.* s. 126-132

Geleneksel yöntemin aksaklıklarını gidererek, Allah'ın, yaratılışın, hakikatin ve bilginin birliği ilkeleri üzerine kurulan yeni İslâmî yöntemden çıkarılan ontolojik-epistemolojik ilkeler şunlardır:

1. Evrendeki her şey, belirli bir düzen ve anlamlılık içinde Allah tarafından yaratılmıştır. Bu yaratılışın istisnâsı yoktur.
2. Evrendeki kevnî düzenlilik, insan aklı tarafından keşfedilmesi mümkün olan birtakım kurallar ve kanunlar tarafından idare edilir. Dolayısıyla dış âlemdeki herhangi bir şey, kör talih ve tesâdüfle açıklanamaz.
3. Yaratılışın birliği çerçevesinde kevnî düzen, nesneleri ile iki türlü bir ilişki içine girer. Sebep-sonuç ve araç-gaye münâsebeti çerçevesinde oluş gerçekleşir.
4. İslâm inancı, akıl ile vahiy bütünlüğü ve uyumu içinde oluşmuştur. Bu sebeple, vahiyle açıklanan olgular ile akıl ve tecrübelerimizle elde ettiğimiz veriler arasında uyumluluk vardır. Aklî ve vahyî açıklamalar birbirleriyle çelişmezler.
5. Birtakım sebep-sonuç ilişkileri içinde faâliyet gösteren tabiat insanın emrine ve kullanımına verilmiştir. İnsanın faaliyetlerinde hür kılınması, tabiatı kullanım alanında kendisine sınırsız imkânlar vermiştir. Bu noktada "değer" kavramı devreye girmektedir. Batılı bilim anlayışı, dünyanın doğal kaynaklarının tamamına yakınını kontrol altına almayı hedeflemektedirler.
6. Yaratılışın sonsuz olması, insanı sürekli araştırmaya itecektir. Zira hakikatin birçok yüzü vardır. Bilim adamı, araştırmalar sonucunda elde edilen sonuçların, hakikatin sadece bir yönüne ait olup, nihâî anlam taşımadığını bilir. Bu bilgi, sürekli olarak araştırma hırsını beraberinde getirir.
7. Vahyî bilgide isteyen istediği yoruma ulaşarak, hakikatin birliği ilkesine ters sonuçlara ulaşamaz. Çünkü Vahyin anlamı, kıyâmete kadar iki temel üzerine oturtulmuştur. Bu iki temel, nâzil olduğundan itibaren hiç değişmeyen a) Arap sözlük bilimi ile sözdizimi; b) hakikattir.[30]

Bilginin İslâmîleştirilmesinin iki temel hedefi vardır: Bunlar; modern disiplinleri ve İslâmî birikimi iyi öğrenmek ve hâkim olmak; modern disiplinleri ve İslâmî birikim arasındaki özel irtibatı keşfederek ortaya koymaktır. Bu hedeflerin gerçekleşmesi on iki aşamada olacaktır:

---

30. Louay Safi, *The Quest for an İslâmic Metholodoly: İslâmisation of Knowledge Project in the Second Decade*, A.J.I.S.S., c. 10, no. 1, 1993, ss. 23-26, el-Fârûkî, İ.M., ss. 80-92, Uyanık, *a.g.e.* s. 132-133.

1. Batı dünyasında geliştirilmiş bilgi ve bilim alanlarına, ilkelerine, yöntemlerine ve konularına hâkim olmak gereklidir. Öğrencilere hazırlanacak klasik bir ders kitabının muhtevâsında yukarıdaki hususları yansıtacak özümsemeler yapmak.
2. İslâmîleştirilecek bilgi ve bilim dalıyla ilgili, Batı ülkelerinde geliştirilen disiplin hakkında araştırma yapmak, yöntem gelişmelerini takip etmek, bunlar hakkında seviyeli raporlar hazırlamak.
3. İslâmî kültür birikimini, yani geleneği iyi incelemek. Antropoloji ilminin gereğini yaparak, seleflerimizin mirasını, sosyal bilimlere bakış açısını netleştirmek. Böylece, İslâmîleştirilecek bilim dalı ile irtibat sağlayacak bilgileri temin etmek.
4. Bu aşamada, elde edilen tesbitleri, çözümleme ve tahlîl (analiz) etmek vardır. Mevcut problemlerin çözümünde, geleneğin derinlemesine araştırılması ve günümüze çözüm yollarının taşınması gereklidir. (Bu madde 3. maddenin devamı niteliğindedir.)
5. İslâm'ın mevcut disiplinlerle irtibatını sağlamak. Bu, şimdiye kadar yapılan çalışmaların hangi aşamalarda bulunduğunu, Müslümanların katkılarının neler olduğunu, bunun olumlu ya da olumsuz yönlerinin niteliğini araştırmak demektir. Müslüman bilim adamlarının hiç bir katkısının olmadığı bilim dallarındaki tavrımız ne olmalıdır? Bu sorunun cevabı aranmalıdır.
6. Yukarıdaki beş madde belirtilen veriler ışığında çağdaş disiplinlerin tenkidli değerlendirmesini yapmak.
7. İslâmî mirasın tenkidli değerlendirmesini yapmak. İslâm kültürünün aynı şekilde eleştiriye tabii tutarak, durum değerlendirmesinin yapılması, günümüz ile irtibatın sağlanması açısından önemlidir. Vahyin ilk dönemlerdeki sosyal meselelere nasıl çözümler ürettiği, Müslümanların bugünkü ihtiyaçları ve ilgili bilim dalının temsil ettiği modern bilginin tamamı bu aşamada değerlendirilecektir.
8. Toplumun belirli meselelerini araştırmak. Bilim adamının yaşadığı fildişi kulelerden çıkarak, İslâm toplumun siyâsî, içtimâî, iktisâdî, fikrî, ahlâkî yapısını etkileyen belli başlı meselelerin tesbitini yapması gerekmektedir. Aynı çalışmanın bütün beşeriyet açısından yapılması gerekmektedir.
9. İnsanlığın meselelerini araştırmak. İslâmiyet evrensel bir din olduğu için kendi müntesiblerinin problemlerini hallettikten sonra, diğer insanların meselelerine çözüm bulmak zorundadır. İnsanlığın içinde bulunduğu maddî ve mânevî problemleri tesbit etmek ve çözümler üretmek bilim adamının görevidir.

10. Yaratıcı, çözümleyici tahlîller yapmak. Batı düşüncesi verileri ile İslâm düşüncesi verileri arasında sentez yaparak, çözümler üretmek gerekmektedir. İslâm âlemindeki az gelişmişlik problemini çözmek için İslâmî kültürel miras ve modern Batı disiplinleri arasında yapıcı bir tahlîl ve terkibin oluşturulması zorunludur. Böylece İslâm toplumunun insan üzerinde "şâhid" olma vasfını tekrar kazandırılması hedeflenmektedir.
11. Disiplinleri İslâmî çerçeve içinde yeniden düzenlemek ve biçimlendirmek: Bu yeni düzenlemelere uygun üniversite ders kitapları yazmak.
12. İslâmîleştirilmiş bilgi ve bilimin bütün insanlığın faydasına sunarak, yaygınlaştırmasını temin etmek.[31]

Bu aşamalar aşıldığında, İslâmî düşünce yeni bir uyanışı ve dirilişi gerçekleştirmiş olacaktır. Bu gayeyi gerçekleştirmek için kurulan Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü (IIIT)'nün programı, günümüz İslâm düşüncesini ıslah etmek, yöntemini yenilemek, özgünlüğünü, yaratıcılığını yeniden vurgulamak için düzenlenmiştir.

İslâmîleştirmeyi, İslâmî ve insânî bir kavram olarak ele alıp, batılılaşma ve modernleşmeden farklı kılan özelliklerin, yaratıcı, özgün kültürel bir çerçeveye sahip olduğunu göstermek için Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü, İslâm âlemindeki bütün kurumlar ve mütefekkirlerle ortaklaşa bilgi alışverişinde bulunmayı temel ilke edinmektedir. Çünkü mesele, bir kişinin ya da bir kuruluşun tek başına çözeceği boyutta olmayıp, süreklilik isteyen bir çalışmayı gerektirmektedir.

Kültürel mirasın eleştirel bir şekilde araştırılması sonucunda, bilim dallarına ilişkin sözlükler, ansiklopediler hazırlanarak, bilginin kullanımı yaygınlaşacaktır. Enstitü, Müslüman araştırmacıya ihtiyaç duyduğu her şeyi temin etmeyi hedeflemektedir. Böylece, araştırmacı, geleneğin modern bilime olan katkılarını, gelenek ile modern bilimin uyuştuğu ya da ters düştüğü noktaları tesbit edebilecektir.

Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü Programında Öncelikle İslâmîleştirilecek Bilimler şunlardır:

1. *Yöntembilim:* Akıl-vahiy ya da diğer sahih İslâm kaynaklarına uygun olarak geliştirilecektir.
2. *Davranış bilimleri:* Sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi davranış bilimleri fikrî yapının temelini oluşturmaktadır. Bir anlamda beşerî-sosyal ve tabiat bilimleri bu ilimlerin verileriyle şekillenmektedir. Dolayısıyla insanın gayesini, ideallerini tanımlayan bu bilimlere dair kavramlar, hareket noktaları incelenmeli, İslâmîleştirilme sürecine dâhil edilmelidir.

---

31. Fârûkî. B.İ., s. 91-104; Uyanık, *a.g.e.* s. 135-137:

3. *Eğitim ve Siyâset Bilimleri:* Davranış bilimlerinin varsayımlarını, görüşlerini uygulamaya geçiren bu iki bilim dalı, toplumun varlığını düzenleme işlevini yerine getirirler. Zira eğitim, bireyi şekillendirirken, siyâset, bireylerin oluşturduğu toplumları düzenlemektedir.
4. *Ekonomi, idare, güzel sanatlar ve iletişim bilimleri:* Tanzim edilen toplum yapısında insanların hayatlarını kolaylaştırmak için gerekli bilim dallarıdır. [32]

Bu ifadelerde, Bilginin İslâmîleştirilmesi kavramının tamâmen ahlâkî, sosyo-politik ve kültürel bir düzlemde ele alındığı görülmektedir. Buna yönelik, Seyyid Hüseyin Nasr, Nakîb el-Attâs gibi çağdaş İslâm âlimlerinin yönelttiği eleştiriler başlı başına bir inceleme konusudur.[33]

SONUÇ

İslâm âleminin fikrî ve fiilî sömürgeden kurtulma çabaları XVIII. yüzyılın sonlarında başlamış, XIX. yüzyıl başlarından itibaren ivme kazanmıştır. Özellikle siyasal bağımsızlıklarını kazanan Orta Doğu Bölgesi ve Hind-Pakistan Bölgesi devletleri fikrî yenileşme çabalarına ağırlık verdiler. Fakat, çağdaşlaşmayı batılılaşma ve radikal/köktenci ve yeni selefi/kökenci faaliyetlerinin başarılı oldukları söylenemez. Bunun sebeplerini şöyle açıklayabiliriz:

Müslümanlar, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren her dönemdeki değişim ve yeniliklere açık olmuşlardır. Dünya ve âhiret saâdetini temin edecek kuralları içeren en son ilâhî din olan İslâmiyet'i dünyaya yaymışlar, karşılaştıkları her kültür ve medeniyetten bir şeyler alarak, kendilerine özgü, yeni ve özgün bir medeniyet ve kültür yaratmışlardır. Üstelik bunu bir başka medeniyet ve kültüre yamanarak değil de, kendine özgü yeni bir alan yaratarak oluşturmuşlardır. Fakat XVII. yüzyıldan itibaren değişim ve dönüşümlere karşı kendi dinamiklerini kullanamayan Müslümanlar, dünyanın önemli yerleşim birimlerindeki inisiyatiflerini kademeli olarak kaybetmeye başladılar. Tabîî ki bu dönemler Batı medeniyetinin modern bilim anlayışının temellerini attığı ve İslâm ülkelerini sömürgeleştirmeye başladığı zaman dilimidir. Ümit Burnu'nun keşfi ile medeniyet mihveri de el değiştirmiş, Müslümanların kontrolünde olan İpek Yolu eski önemini de kaybetmişti. Jeo-politik, bilimsel-kültürel değişim ve yeniliklere hazırlıklı olmayan Müslümanlar, Batılı ülkelerin sömürgeleri hâline gelmişlerdir.

---

32. Uyanık, *a.g.e.* s. 138-139
33. Mevlüt Uyanık, "Bilginin İslâmileştirilmesi ve İ.Raci Fârûkî", *Çağdaş İslâm Bilimine Giriş*, çeviri.M. Pacaci, M.Uyanık (der:M.Uyanık) Fecr Yayinevi, Ankara.2012, s. 85-95

Gerek fiilî-fikrî sömürge döneminde gerekse siyasal bağımsızlıklarını kazandıktan sonra Batıcı ya da yeni selefî-köktenci Müslüman aydınlar, modern dünyanın meydan okumalarına karşı, atalarının yaptığı gibi kendilerine özgü, yeni bir alan yaratarak, özgün ve modern bir bilgibilim anlayışı geliştirmeye çalıştılar, ama başarılı olamadılar. İslâm ülkelerindeki Batıcı aydınların, Batı tarzı gelişmenin benzerini İslâm ülkelerinde gerçekleştirmeye çalışmaları çözüm üretemedi; zira, toplumsal, kültürel ve dinî unsurlar farklıydı. Farklı mekânda, farklı din ve kültür yapısında farklı sorunlara cevap olarak geliştirilen bir modeli, Müslüman toplumlara uygulamanın anlamı yoktur. Üstelik, bazı zengin Arap ülkelerinin en son teknolojileri transfer ederek, ülkelerini kalkındırmaya çalışmalarının da başarılı olduğu söylenemez, çünkü alt yapısız bir teknoloji transferi sanayileşme demek değildir. Bilgi-bilim-teknoloji arasındaki ilişkiyi kendi değerlerine göre kurgulayamayan Müslüman ülkelerin salt teknoloji transferleri Batı ülkelerine olan bağımlılığı daha da arttıracaktır. Dünyadaki yer altı kaynaklarının önemli kısmının Batı ülkelerinin kontrolü altında olduğunu düşündüğümüz zaman bu bağımlılığın daha da kuvvetleneceği açıktır.

Batıcı yenileşme tarzının muhalifi yeni selefî-köktenci bakış açısı olmuştur. Bunlar da İslâm'ın temel kaynaklarına dönerek ümmetin modern sorunlarına çözümler üretme çabalarında başarılı olamadılar. Klasik yapı içinde kaldılar, pratik meselelere çözümler üretemediler. Gerek Batıcıların geleneksel kavramları terkederek, modern Batı terimleriyle düşünmeleri, Batılı sistemleri temel alarak yenileşme çabaları; gerekse selefî İslâmcıların tam tersini yaparak, geleneksel kavramlara dönüşlerinin çözüm olmaması, yüzyıldan beri içinde yaşadığımız kavramsal kargaşayı çok iyi göstermektedir. Yeni selefî tavır, geçmişi; Batıcı-modernist tavır geleceği ütopyalaştırdı, günümüz Müslümanının yaşadığı sorunlara cevap arama ise unutuldu.

Batıcı ve köktenci yenileşme çizgisinin başarısızlığını gören ve meseleye öncelikle fikrî alanda çözüm olarak "Bilginin İslâmîleştirilmesi"ni sunan aydınlar ise umuûmiyetle eklektik-seçmeci bir yöntem izlediler. Geleneğin sahih yönleriyle Kur'anî bilgi temel alınarak, modern bilgi birikimi tenkid süzgecinden geçirilip özümsenmek istendi. Böylelikle, sömürge dönemi ve sonrasında İslâm dünyasında görülen, el-Fârûkî'nin ifadesiyle "ölümcül tehlikeli sıtma" olan Doğu (klasik)-Batı (modern) eğitim ikilemi Müslüman gençlerin zihinlerinden silinmeye çalışıldı. "İslâm âleminde klasik eğitimin durgunlaşması, modern eğitimde hâkimiyet eksikliği ve yabancı fikirlere tam bağımlılık sonucunda ortaya çıkan bu ikilem, Bilginin İslâmîleştirilmesiyle aşılabilir" düşüncesiyle, bu gayeye matuf kurumlar tesis edildi.

Bu kurumlarda, Müslüman bilim adamları modern bilimlerde uzmanlaşacaklardır. İslâm'ın dünya görüşü altında İslâm ile uzmanlaşılan disiplinlerin arası uzlaştırılacak, böylece ümmete "epistemolojik bir şırınga" yapılacaktır. Uz-

laşmada, Batı bilgisinin bir kısmı aynen kalacak, bir kısmı yeniden yorumlanacak bir kısmı ise değiştirilecektir. Bu husus, Bilginin İslâmîleştirilmesi savunucuları açısından önemlidir, çünkü kişi, kendi geleneğini bilerek, başka medeniyetlerin bilgisiyle bunu karşılaştırmadan sahip olduğu özgünlüğü kavrayamaz. Özgünlüğü kavrayamayınca, kişiliğini oluşturan hususların bilincine varamayacak, kendini ve medeniyetini "farklı" kılan unsurların neler olduğunu da farkedemeyecektir.

Bilginin İslâmîleştirilmesi için hazırlanan on iki maddelik programın bilgi anlayışı üç temel üzerine kurulmuştur. Bilginin ve hakikatin birliği, hayatın birliği, tarih birliği olarak belirlenen üç temel, aynı zamanda Bilginin İslâmîleştirilmesi metodolojilerinin bilimsel yöntemler kullanılarak kurulmasında önemli rol oynamaktadırlar. Fakat teoride tutarlı "gibi" gözüken programın pratiğe aktarılmasında sorunlar çıkabilir, zira programdaki her aşama bitirilmelidir ki, bir sonraki kademeye geçilebilsin. Bunun gerçekleşmesi her biri İslâmî dünya görüşüyle donanmış oldukça geniş bir uzmanlar kadrosunun varlığını gerektirmektedir. Ayrıca bu bağlamda müphem kalan bir diğer husus da, "İslâmî dünya görüşü" kavramıdır. İslâmî dünya görüşünü temellendirirken el-Fârûkî, İbn-i Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvahhâb çizgisinde bir tevhîd anlayışından hareket etmektedir. Bunun ümmetin çoğunluğu tarafından kabul görmeyeceği açıktır.

"İslâmîleştirilen bilginin yayılmasının ve yazılan ders kitaplarındaki İslâmîliğin ölçüsü ne olacaktır?" sorusunun da tatmin edici bir şekilde cevaplanamadığı görülmektedir. el-Fârûkî'nin üç temel üzerine kurduğu ve "yeni selefiîlik" diye nitelendirilen bilgi anlayışı, temelde imancı (fideist) bir tarzdadır. Meselâ bu bakış açısının gereği olarak bilginin ve hakikatin birliğinin tevhîd ilkesi altında özdeşleştiğinin söylenilmesi, Bilginin İslâmîleştirilmesi paradigması dışında kalan bilim adamları tarafından kabul edilmemiştir. Özellikle çalışmanın üçüncü bölümünde görüldüğü üzere, İslâmî Bilim taraftarı olan bilim adamları, Bilginin İslâmîleştirilmesi modelinin İslâmiyet'in metafiziksel boyutunun önemli bir kısmı olan tasavvufu dikkate almamasını eleştirmişlerdir.

Batılı bilgi ve bilim anlayışını temel alarak, bilginin tevhîdî bir çizgide İslâmîleştirileceğini iddia etmek, epistemolojik bir şırınga ile olmaz. Bilginin bir kısmını almak, bir kısmını yorumlamak, bir kısmını atmak gibi bilgisel yamalarla İslâmî bilgi anlayışını uzlaştırmak ve iki farklı sistemi birleştirmek tutarlı değildir. Zira ortaya çıkan olgu ne "biri" ne de "öteki"dir, ikisinin dışında, "ârâf"ta bir konumda olacaktır. "Ârâf"ta olan bir sistemin ise özgün olması ve ümmetin sorunlarına çözümler üretmesi mümkün değildir. Hâlbuki özelde Müslümanların genelde insanlığın sorunlarına çözümler üretme gayesinde olan İslâmî bir faaliyetin geniş bir kabul görmesi zorunludur.

Bu tür geniş muhtevâlı ve tartışmalı çalışmalar yerine, şimdilik, önceliği her Müslüman ülkenin yurtdışına beyin göçünü engelleyecek yerel çalışma imkânlarını hazırlamaya vermenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu öncelik, bizi "özgür kılacak hakikat"ı araştırmaya başlamada doğru gibi gözükmektedir. Günübirlik faydaları temin için yapılan alt-yapısız teknoloji transferi, artan bağımsızlığımızı azaltabilir. Gerçekten "kim" olduğumuzu bilmek, kendimizi tanımak için bu husus önem arzetmektedir. Müslümanların kendi bölgelerinde, kendi birikimlerine göre, aile, toplum ve geleneklerine ters düşmeyen çalışmalar şu şekilde yapılabilir:

İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde muhtelif oranlarda gerçekleşen siyasal, kültürel, ekonomik meydan okumalara karşı, ütopik ve idealist bir konum sergileyerek genel kurtuluş reçeteleri üretmek tutarlı değildir. Farklı ırk, dil ve kültürlere sahip Müslümanların ortaklaşa oluşturdukları İslâmî gelenekten kaynaklanan, ama öncelikle yerel sorunlara pratik çözümler üreterek, toplum birimlerinin rahatlatılması gerekmektedir. Gelenek denilen olgunun da İslâm'ın ilk dönemlerinden beri farklı zaman ve mekânlarda Müslümanların karşılaştıkları sorunlara üretilen farklı çözüm önerilerinin toplamından başka bir şey olmadığını gözönünde bulundurduğumuz zaman, yukarıdaki önerimiz temellenmiş oluyor.

Burada her Müslüman toplumun kültürel değerlerini nasıl kullanacağı meselesi önem kazanmaktadır. Hâlbuki Bilginin İslâmîleştirilmesi modeli, modern ve geleneksel eğitimi uzlaştırmaya çalışırken, bu kültürel değerlerin önemli temellerinden birisi olan mânevî yönü, daha doğrusu sûfi deneyimleri ihmâl etmektedir. Ümmetin bütün sorunlarına çözüm bulmak için küresel bir bazda oluşturulmaya çalışılan bir modelin geniş kabul görmemesinin sebeplerinden birisi budur.

Bir diğer husus da, tamamen farklı hareket noktaları olan ve farklı sonuçlara ulaşan iki sistemin özellikle sosyal bilimler alanlarında uzlaşmasının oldukça zor olacağıdır. Kanaatimize göre, her düşünce sistemi kendi içinde tutarlılığa sahiptir, özgünlüğünü ve diğerlerinden farklılığını da kendi öncülleri üzerine sistemini, projesini, modelini inşa etmekle kazanır. Bilgi ve bilimin de pozitivist bir ifadesiyle birikimsel özelliği olması, yani dünyada farklı dil, ırk ve kültürlere sahip olan bilim adamlarının birbirlerinden etkilendiği gerçeği, sistemler arasında özdeşleme olacağı anlamına gelmez. Çünkü, atalarımız, Çin, Fars, Hind, Kadim Yunan ve Helenistik-Roma kültürlerinden haberdar olduğu gibi, bu kültürlerden bazılarının üzerine kurulan Yahudi ve Hıristiyan medeniyetlerinden de etkilenmişler, ama bunlardan birisi olmamışlardır. Kendine özgü yeni alanlar açmış ve burada yeni bir bilgi ve bilim anlayışı geliştirmiştir. el-Fârûkî de bunu hedeflemektedir. Fakat günümüzde bilim ve teknik sahasında bile yapılan çalışmaların sosyal ve kültürel bir zeminde gerçekleştiğini düşünürsek, fen bilimleri sahasında bile bir diğer sistemle aynîleşmenin, sentezin zor olaca-

ğı açıktır. Fen bilimleri sahasında bile zor olan sentezin tamamen değer yüklü olan bilimler alanında yapmaya çalışmanın pek tutarlı sonuçlar çıkarabileceğini düşünmüyoruz. Zira eğer her bilimsel bilgi, kendi kültürel ortamı ve dili ile üretiliyorsa, farklı bir kültürün verileri ve dilini kullanarak, başka bir kültürde gerekli dönüşüm ve değişimi sağlamak mümkün değildir.

Bu tenkidlerle birlikte, her düşünce sisteminin yapısının seçmeci ve uzlaşmacı bir yapıdan tam anlamıyla kurtulamayacağını da kabul ediyoruz. Kabul ettiğimiz bir diğer husus, evrensellik iddiasında bulunan bir dinin kendine özgü dilini kullanarak, dış dünyayı anlamaya ve açıklamaya çalışmasının gerektiğidir. Biz, işte bu çerçevede, Bilginin İslâmîleştirilmesi faaliyetini anlamlı buluyoruz. Çünkü bu tarz bir model oluşturma çabası, dinin temel kaynaklarını kullanarak, günümüz meselelerine çözüm aramak için yapılan yeni arayışlardan birisi olarak üzerine düşen görevi, yani Müslüman gençlerin zihinlerini açmayı yerine getirmiştir.

Son söz olarak, gerek Bilginin İslâmîleştirilmesi faaliyetlerinin; gerekse İslâmî Bilim modeli oluşturma çabalarının, sorumlu, bilinçli Müslüman aydınların ümmetin sorunlarının çözümüne bilgi ve bilim felsefesi bazında yaptıkları önemli katkılar olduğunu belirtmek istiyoruz. Bize göre, bu çalışmaları, Çağdaş Bir İslâm Bilim Felsefesi oluşturma yönünde yarışan modeller olarak görmek en uygun bakış açısıdır.

KAYNAKLARA İLAVETEN SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Attâs, S. Naqıb; *Preliminary Statement on A General Theory of the Islâmisation of the Malay-Indonesian Archipelago,* Kuala Lumpur, 1969.

Aziz Ahmed, *Modernizm ve İslâm,* çev. A. Küskün, İstanbul.1990; Leonard Binder, *Liberal İslâm,* çev. Y. Kaplan, Kayseri, 1996.

el-Cabiri M. Abid, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma,* çev. A. İ. Pala, M. Ş. Çıkar, Ankara, 2001.

Ebu Süleyman., Orientation Guidelines for the International Conference on Islamisation of Knowledge, *Toward Islamisation of Disciplines*, IIIT, Herndon, 1989.

el-Fârûkî, İsmâil Râcî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Koru, 2. baskı. İstanbul, 1986,

———, *İslâmiyetu'l-Ma'rife*, I.I.I.T. Washington, 1986.

———, *Islâmisation of Knowledge*, Washinton, 1989, *The Causal and Telic Nature Universe,* American Journal Islamic Social Sciences (A.J.I.S.S) c. 2, no. 2, 1986.

———, Islamisation of Knowledge: Problems, Principles and Prospective, *İslâm:- Source and Purpose of Knowledge,* IIIT, Washington, 1989.

Fazlurrahman, *İslâm,* çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara,1999.

———, *İslâm ve Çağdaşlık,* A. Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, Ankara,1996.

Gibb, H.A.R., *İslâm,* London. 1975; a.mlf. *Whether Islam,* London.1932; a.mlf ve H.Bowen, *Islamic Society and the West.* London, 1957.

Husain, Saccad, S. Alı Aşraf, *Crisis in Muslim Education,* Cidde. 1977, ss. 75-76, Avsaf Ali, *Approach to Islamisation of Social and Behavioral Sciencest.,* A.J.I.S.S., c. 6., NO. 1, 1989.

H. Kerr, *Islamic Reform,* Berkley.1966; Ebu'l-ala Mevdûdî, *A Short History of Revivalist Movement in İslâm.* Lahore. 1963.

Louay Safi, The *Quest for an Islâmic Metholodoly: Islâmisation of Knowledge Project in the Second Decade,* American Journal Islamic Social Sciences, c. 10, NO. 1, 1993.

John. I. Voll, *İslâm Tarihinde Tecdîd ve Islah.* Güçlenen İslâm'ın Yankıları. Ed. John Esposito. Çev. E.Çatalbaş. İstanbul,1989.

Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı,* çev. İ.Sarmış. İstanbul 1986. Barbara Deily Metcalf, *Islamic Revival İn British India.* New Jersey, 1982.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm,* çev. S. Şafak Barkçın, H. Arslan, İstanbul, 1989.

Ulvânî, Tâhâ Câbir *Toward an Islâmic Alternative in Thought and Knowledge,* A.J.I.S.S., c. 6, no.1, 1989, *İslâmî Bilim Tartışmaları,* der. M. Armağan, İstanbul, 1990.

Uyanık, Mevlüt *Bilginin İslâmileştirilmesi* ve *Çağdaş İslâm Düşüncesi, Ankara, 199/2001.*

———, *Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler,* Elis Yayınevi, Ankara 2010.

———, *Felsefî Düşünceye Çağrı,* Elis yayınevi. Ankara, 2003.

———, (edit) *Çağdaş İslâm Bilimine Giriş,* Fecr Yayinevi, Ankara, 2012.

———, *Kur'an'ın Târihî ve Evrensel Okunuşu,* Fecr Yay. Ankara, 1997, 2011.

W.S. Cantwell, *Islam in Modern History,* New Jersey.1957; Ernest Gellner, *Muslim Society,* Cambridge.1981.

FAZLUR RAHMAN

Alparslan Açıkgenç*

İslâmî uyanış ve yenilikçilik düşünürü olarak tanımlayabileceğimiz Fazlur Rahman İslâmî uyanışı hayatının gayesi olarak görmekteydi. Ona göre, "uyanış ve yenilik, mantıkî olarak ancak bir gelenek oluşturulduktan sonra olabilir."[1] Ülkemizde modernist veya "çağdaşçı" olarak bilinmesini dikkate aldığımızda geleneğe yaptığı vurguyu göstermek için ve gelenek olmadan uyanışın da mümkün olmadığını vurgulamak için bu hususu özellikle dile getirmek gerekir. Zira ona göre, İslâm tarihinin ilk devirlerindeki gelişmeleri göz ardı etmek büyük bir hata olur. Çünkü geleneğin oluşması dahi uzun çabaların ve fikir çatışmalarının sonucu olarak gerçekleşmiştir. Aslında daha sonra olan bütün önemli dinî ve ahlâkî gelişmelerin özü, Peygamberimizin vefatından sonraki ilk dönemlerde görülebilir.[2] Fazlur Rahman'ın hayatı ve eserleri dikkatle incelenirse bu konuya verdiği önem açıkça görülebilir. Bu yaklaşımla önce bu büyük Müslüman düşünürün hayatı, düşünce dünyası, fikirleri ve eserlerini özetleyebiliriz.

---

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1. Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, içersinde yayınlayan P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 2: 632.
2. *A.g.e.*

Fazlur Rahman Eylül 21, 1919'da o zamanlar henüz Pakistan ayrılmadığı için Hindistan'da, bugün ise, Kuzeybatı Pakistan'da olan Hazara Şehrinde doğdu. Kendisinin söylediğine göre, "çok dindar olan bir aileye" mensup idi.[3] Babası, Mevlana Şihabuddin, Deoband Medresesi mezunu olup geleneksel İslâmî ilimlerde eğitim görmüş bir âlimdir.[4] Bu yüzden Fazlur Rahman ilköğrenimini geleneksel yolla babasından almaya başlamıştır. Fazlur Rahman'ın anlattığına göre, kendisi de henüz on yaşındayken hıfzını tamamladıktan sonra[5] Molla Nizamuddin'in (ö. 1747) geliştirdiği ve *Ders-i Nizami*[6] olarak bilinen medrese eğitim programını almaya başladı. Böylece küçük yaşta öğrenimine başladıktan sonra 1933'de on dört yaşında iken ailesi Lahor'a taşınınca babası, onu çağdaş eğitimi de alması için üniversiteye gönderdi. Genç Fazlur Rahman 1940'da Pencap Üniversitesi Arapça bölümünü üstün başarıyla bitirerek aynı üniversitede yüksek lisans öğrenimine başladı ve 1942'de üstün başarıyla tamamladı. Aynı yıl yine Pencap Üniversitesine asistan olarak alındı. Eyüb Han Dönemi'nde ağır fikrî tartışmalara giriştiği Mevdudî ile ilk tanışması da bu sıralarda olmuştur:

> Ben kendim iyi hatırlıyorum, yüksek lisans imtihanını kazandıktan sonra Lahor'da doktora çalışmalarımı yürütürken Mevdudî benim hangi konuda çalıştığımı sorduktan sonra şöyle dedi: "Ne kadar çok çalışırsan senin amelî melekelerin de o ölçüde zayıflar. Niçin gelip Cemaat'a katılmıyorsun? Meydan yeterince geniş!" O zaman cevabım şöyle olmuştu: "Ne olursa olsun, ben araştırmayı seviyorum!"[7]

Bunun hemen sonrasında doktora çalışmasını yapmak üzere Oxford Üniversitesine gelen Fazlur Rahman burada daha ziyâde İslâm felsefesi ile ilgilenmiştir. Bir öğrenci olarak Fazlur Rahman, çok titiz ve aynı zamanda çok başarılı idi. Oxford'daki doktora çalışmasının arzu ettiği düzeyde olması için Fransızca, Almanca, Latince ve Eski Yunanca gibi diller yanında felsefe tarihi çalıştığını görmekteyiz. Bütün bu çalışmalar Fazlur Rahman'ın almış olduğu geleneksel öğrenimi ile çağdaş öğrenimi arasındaki boşluğu gittikçe artırmakta idi. Bunu kendisi de gayet samimi olarak itiraf etmektedir:

---

3. Fazlur Rahman. "Personal Statement (Kısa Otobiyografi)", *The Courage of Conviction*, içerisinde yayınlayan Phillip L. Berman (New York: Ballantine Books. 1985), 154. Türkçesi için bkz. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Fazlur Rahman Özel Sayısı, 4 (1990), 232-252.
4. Muhammad Khalid Masud, "Obituary Notes", *Islamic Studies*, 27: 4 (1988), 397.
5. "Kısa Otobiyografi", *a.g.e.* 154.
6. Bu program hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *Islam ve Çağdaşlık; Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çevirenler AlparslanAçıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990), 122.
7. *A.g.e.* 232-3.

> İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde doktora öğrenimini yaptıktan ve Durham Üniversitesinde ders vermeye başladıktan sonra daha önce almış olduğum modern eğitimim ile geleneksel eğitimim arasında bir çelişki hissetim. 1940'lı yılların sonu ile 1950'li yılların başlarında felsefe çalışmaktan doğan ciddi bir şüphe dönemi geçirdim. Bu, geleneksel inançlarımı darmadağın etti.[8]

Ancak bu şüphecilik, Fazlur Rahman'ı hiçlik ve ümitsizlik bataklığına düşürmemiştir. Aksine o, bu ikilemden kurtulmayı ve gelenek ile çağdaşın uyumlu bir bileşimine ulaşmayı başarmıştır. Fazlur Rahman'a göre geleneğe devamlı yeniden hayatiyet kazandırılmadıkça ve taze yorumlarla yenilenmedikçe günümüz Müslüman aydınlarının böyle bir ikilemden kurtulması mümkün görülmemektedir.[9]

Yoğun doktora çalışmaları yanında dört tane de dil öğrenmek zorunda olmasına rağmen Fazlur Rahman, Oxford Üniversitesi'nde doktorasını üç yıl gibi kısa bir sürede tamamladı (1946-1949). Doktora tezi İbn-i Sina'nın *Kitabu'n-Necat*'ın psikoloji (*fi'n-nefs*) bölümü üzerine idi. Bu tezi hazırlarken Fazlur Rahman, Aristocu Müslüman filozofların (Meşşâîlerin) Psikolojisini gayet iyi incelemişti. Fakat bu çalışmalarında onların peygamberlik anlayışı ile geleneksel anlayışı temsil eden Gazalî, Eş'ari ve İbn-i Teymiyye gibi düşünürlerin peygamberlik görüşleri arasında bir çelişki olduğunu gördü. Ancak ne filozofların felsefî peygamberlik anlayışı, ne de geleneksel peygamberlik anlayışı onu tatmin etmemişti. Fazlur Rahman, bu görüşleri tahlil ederek daha sonraları açık bir şekilde ifade edeceği metodolojisinin ipuçlarına bu sıralarda ulaşmıştır: "Bir görüş, Kur'an ve Sünnet'ten bir bütün olarak çıkarıldığı ölçüde ancak gerçekten İslâmî olabilir".[10] Bu da onun için, doğrunun "gerçek İslâmîlik ölçütünde" bulunduğu anlamına geliyordu.

Oxford'da doktorasını tamamladıktan sonra Fazlur Rahman, Durham Üniversitesinde göreve başladı. Bunun yanında hâlâ İslâm'ın peygamberlik anlayışı üzerine araştırmalarını sürdürüyordu. Bu araştırmaların sonucunu konuyu eleştirel olarak ele alan bir kitapla yayınladı.[11] Bunu kendisi şöyle dile getirmektedir:

> 1956'da *İslâm'da Peygamberlik* adında bir kitap yazdım ve bu kitapta klasik kelâmcılarla. Dinin mahiyeti konusundaki teorilerini Yunan felsefesine dayanarak geliştiren Müslüman filozofların görüşleri arasındaki açık çe-

8. "Kısa Otobiyografisi", 154-5.
9. *A.g.e.* 155.
10. *İslâm ve Çağdaşlık*, 99.
11. Fazlur Rahman, *İslâm'da Peygamberlik; Felsefe ve Gelenek*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1979; ikinci baskı Midway reprint (Chicago: University of Chicago Press, 1979). Bu eser henüz Türkçeye çevrilmemiştir.

> lişki arz eden ihtilaflarını tartıştım. Filozoflar gerçekten İlmî inceliğe sahip deliller veriyorlardı, fakat onların savundukları tezde Allah, cansız bir ilke olarak kalmaktaydı. Yani onlara göre, Allah, kudret ve sevgiden yoksun salt zihnî bir varlıktı. İlmî incelikte daha az becerikli olmalarına rağmen kelâmcılar, dinin anlattığı Allah'ın tarihe müdahale eden, insanlara tek tek ve toplu olarak yol gösteren, duaları kabul eden, hayat sahibi ve her dilediğini yapabilen gerçek bir varlık olduğunun farkında idiler; yani İbn-i Teymiyye'nin veciz bir şekilde ifade ettiği gibi "O, konuşan ve dilediği her şeyi yapan bir Allah'tır".[12]

Görüldüğü gibi Fazlur Rahman filozofların Allah anlayışını benimsemediği gibi Kelâmcıların Kur'an'da anlatıldığı şekilde geleneğimizde "marifetullah" olarak ifade edilen Allah'ı tanıma anlayışının daha doğru olduğunu açıkça savunmaktadır. Fazlur Rahman'ın yönteminin bu şekilde ilk kuramsal ifadeleri, onun Karaçi'de İslâm Araştırmaları Merkez Enstitüsü Müdürlüğünü yaptığı (Ağustos 1962 - Eylül 1968) sıralarda görülmeye başlamıştır. Onun bu ilk metodolojik çalışmaları, önce *Islamic Research* dergisinde bir dizi makale olarak yayınlanmış; daha sonra da *Tarihte İslâmî Metodoloji*[13] adı ile bir kitap hâlinde basılmıştır. Aşağıda da göreceğimiz gibi, bu eserinde Fazlur Rahman İslâm'ın ilk yüzyılında kullanıldığı şekliyle geçerli olan orijinal sünnet kavramını yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Bu yapılabilirse ona göre, gerek hukukî olsun gerekse felsefi olsun bir kuram veya öğretiyi geliştirmede Nebevî Gelenek (sünnet) yine uygun bir kaynak olarak kullanılabilecektir. Fakat Fazlur Rahman'a göre, bir kuram veya öğreti, "Kur'an ve Sünnet'in bir bütün olarak öğretilerinden çıkarıldığı ölçüde ancak gerçekten İslâmî" olabileceği için Sünnete uygulanan fikrî metodolojik çabanın Kur'an'ı anlamak için de uygulanmasını gerektirmektedir. İşte bu yüzdendir ki, onu 1969'dan sonra Kur'an'a yönelik yeni bir yorumlama (tefsir) yöntemi çalışması içinde görmekteyiz.

Böylece gittikçe gelişen Fazlur Rahman'ın metodolojisi, Chicago Üniversitesinde ders verdiği sıralarda kaleme aldığı *Ana Konularıyla Kur'an*[14] adlı eseri ile olgunluğa erişti. Bundan daha sonra yayınlanan *İslâm ve Çağdaşlık*[15] ad-

---

12. "Kısa Otobiyografi", 55.
13. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965); ikinci baskı 1976, üçüncü baskı 1984. Türkçeye çeviren Salih Akdemir, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1977).
14. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980). *Ana Konularıyla Kur'an*, adıyla çeviren Alparslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınevi,1987, 2. ve 3. Baskılar yapılmıştır).
15. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Türkçe çevirisi için bkz. Dipnot 8.

lı eserinde ise, yöntemini kuramsal olarak formüle etmiştir. Ancak bir önceki eseri, tamamen metodolojik yaklaşımına hasredilmiş ve yönteminin bizzat uygulamasını yapmıştır.

Bir düşünür olarak Fazlur Rahman, Müslümanların bugünkü sorunları ile ilgilenmekte idi. Bu yüzden karmaşık kelâm meseleleri, sadece günümüze olan ilgisi açısından onu ilgilendirmekteydi. O, bunu açık bir şekilde dile getirmiştir: "Kur'an'ın kendisi, daha önceki kitapları hem kabul ettiğini ve hem de onların hakikatim içerdiğini belirterek, tüm insanlar için en mükemmel hidayet rehberi olduğunu ilan etmektedir" (12/Yusuf, 111; 10/Yunus,37; 6/Enam, 114).[16] Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın bu özelliği, tabii olarak Müslüman âlimleri, "onu, insanlığın bütün sorunlarına çareler içeren bir hazine" olarak görmeye sevk etmiştir.

Günümüzdeki İslâmî sorunlara olan bu yaklaşım, Fazlur Rahman'ın daha henüz Durham Üniversitesi'nde ders verdiği sıralarda yaptığı İlmî çalışmalarda bile görülebilir. Zira bu süre zarfında yukarıda bahsettiğimiz *İslâm'da Peygamberlik* adlı eseri dışında sekiz makale yayınlamış olduğunu görmekteyiz; bu makalelerin sadece iki tanesi İslâm felsefesi tarihi ile ilgili saf felsefî konular olup diğerleri tamamen günümüzdeki sosyal ve fikrî akımların Müslümanlara getirdiği sorunları ele almaktadır.[17] Bu da Fazlur Rahman'ın sadece bir kuramcı olmayıp aynı zamanda eylemci (uygulamacı) bir düşünür olduğunu göstermektedir. Fakat onun eylemciliği, şu anda cereyan eden gerçek beşerî ve toplumsal sorunlara getirdiği kuramsal çözümlerin bizzat uygulanmasından ibarettir. Bu da Fazlur Rahman'ın en önemli yönü olan "fikrî yaklaşımını" ortaya koymaktadır. Nitekim 1958'de McGill Üniversitesinde (Kanada) İslâm felsefesi öğretim üyesi olarak ders vermeye başladığında, İslâm felsefesi çalışmalarına kısa bir süre de olsa geri döndüğünü görmekteyiz. Bunun sonucu, İbn-i Sina'nın *Şifa*'sının "psikoloji" bölümünün tenkidli basımı olmuştur. Fakat 1961'de Pakistan Hükûmeti'nden o zaman henüz kurulmuş olan İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde araştırmacı öğretim üyesi olarak çalışması için kendisine bir davetiye gelmiştir. Bu davetiye Fazlur Rahman'ın hayatında sadece çok çalkantılı geçen yılların değil, aynı zamanda onun "fikrî eylemciliğinin" bir başlangıcı olmuştur. Burada belirtilen önemine binaen şimdi kısaca onun bu "fikrî eylemcilik" yönünü ele alalım.

Fazlur Rahman'a göre "İslâmî uyanış ve yenilikçilik tarihi göstermektedir ki, kelâm sorunlarından ziyâde, daha çok ahlâkî sorunlar, yenilik hareketlerin-

16. *A.g.e.* 2.
17. Fazlur Rahman'ın eserlerinin kronolojik bir listesi için bkz. Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslâmî Araştırmalar* 4 (1990), 248-252. Buradaki Fazlur Rahman bölümü büyük ölçüde bu makaleye dayanmaktadır.

de devamlı önde gelen etkenler olmuştur... [Bu yüzden] İslâmî öğretiler (*dogmas*) az düzeydedir... Şayet bu sonuçla, İslâm'da iman edilmesi gereken esasların varlığı inkâr edilmiyorsa, öğretilerin azlığı doğrudur diyebiliriz. Ancak bu öğretiler bile günlük hayatla doğrudan ilgilidir."[18] O halde İslâm'da iki türlü uyanış hareketinden söz edilebilir: Birincisi, inanç sistemi (akide) ile ilgilenen ve bu yüzden "kuramsal", yani "fikrî" olan akım; ikincisi ise, ahlâkî ve uygulamaya yönelik olan, bu yüzden de "eylemci" olan akımdır. Gazalî, İmam Rabbani, Afganî, 'Abduh ve Bediüzzaman Said Nursi gibi Müslüman fikir adamlarında olduğu gibi, Fazlur Rahman da İslâmî uyanış ve yenilikçilik tarihindeki bu eylemci olgu üzerinde durmaktadır. Fakat o bunu, fikri çabaların yok edilmesi pahasına yapmamaktadır. Bu yüzden haklı olarak belirtmektedir ki, "İslâm dünyasının İslâmî olarak kurtuluşu, sadece eylemci akıma değil, aynı zamanda sabırla yürütülen ve gerekli İslâmî bakış açısını üretecek olan derin fikrî çabaya bağlıdır."[19]O halde onun eylemciliği aynı zamanda onun "fikri cihad" olarak adlandırdığı fikri çabaya verdiği önemle iç içedir.[20]Buna göre Fazlur Rahman'ın eğilimi, İslâm tarihindeki eylemci akımla fikri akımı dengeli bir şekilde birleştirme yönündedir.

Fazlur Rahman, Pakistan Hükûmeti'nin davetini kabul ederek 196l'dc araştırma yapmak üzere İslâm Araştırmaları Merkez Enstitüsü'ne geldi ve hemen bir yıl sonra Enstitü'nün müdürlüğüne atandı. Fazlur Rahman'ın altı yıllık müdürlüğü, onun fikrî eylemciliğinin örnekleri ile doludur; bu dönemde bir taraftan ülkesindeki karışıklıklara cesurca göğüs gererken, diğer taraftan fikirlerini ilmî düzeyde yaymaya çalışıyordu. Kendisinin bu süre zarfında tutuculuğa karşı verdiği görkemli mücadeleyi, Fazlur Rahman daha sonra yayınladığı "Eyüb Han Dönemi'nde Bazı İslâmî Meseleler" adlı makalesinde kısa fakat etkileyici bir üslûpla dile getirmiştir.[21] Maalesef Pakistan henüz onun, kendisinin de sık sık ifade ettiği gibi, günümüz Müslümanlara "şok tedavisi"[22] yapacak şekilde dile getirdiği fikirlerini dikkatle de olsa dinlemeye hazır değildi. Bu

---

18. Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neofundamentalism (İslâmî Yenikökenciliğin Kökleni)", *Change and the Muslim World* adlı kitapta yayınlayanlar Phillip Il. Stoddard. David C. Cuthell vc Margaret W. Sullivan (Syracuse: Syracuse University Press, 1981), 24.
19. *A.g.e.* 25.
20. *İslâm ve Çağdaşlık*, 7.
21. *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes* adlı eserde yayınlayan Donald P. Little (Leiden: E. J. Brill, 1976). Bu makalenin "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler" adıyla Mevlüt Uyanık tarafından yapılan Türkçe çevirisi için bkz. *İslâmî Araştırmalar*, 4 (1990), 301-310.
22. "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", ag.e., 298. Ayrıca bkz. Wan Mohd Nor Wan Daud, "Personal Anecdotes on a Great Scholar, Teacher and Friend (Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlur Rahman) İle Kişisel Anılarım)", çeviren Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar*, 4 (1990), 253-261.

yüzden olsa gerek ki, ona karşı olan muhalefet 1968 Eylül'ünde doruk noktaya erişerek, Lahor'da duvar ilanlarında başına büyük bir ödül konacak kadar kritik bir duruma gelmişti.[23] Bunun üzerine Fazlur Rahman görevinden istifa ederek ayrıldı. 1969 baharında ise, Los Angelos'taki California Üniversitesinde bir dönemlik misafir öğretim üyeliğinde bulunduktan sonra aynı yıl Chicago Üniversitesi'nde İslâm düşüncesi profesörü olarak görev aldı ve 26 Temmuz 1988'de ölümüne kadar bu görevine devam etti.

FAZLUR RAHMAN'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Fazlur Rahman'ın Chicago'daki çalışmaları, fikirlerini kuramsal düzeyde açık olarak geliştirmesi açısından ilmî kariyerinin belki de en önemli dönemidir. Bir düşünürün düşünce sistemi elbette ki bir süreçtir; yoksa hayatının belli bir döneminde ortaya çıkan ani bir gelişme değildir. Fakat buna rağmen o düşünürün düşünce sisteminin belli yönleri açısından hayatındaki bazı dönemler diğer dönemlerinden daha önemli olabilir. Fazlur Rahman'ın düşüncelerinin gelişimi de bu açıdan ele alınırsa, bir süreç olarak üç önemli dönemin varlığından söz edilebilir:

1. İlköğrenimi ve medrese eğitimini ile başlayıp Pencap Üniversitesini bitirdikten sonra Oxford Üniversitesinde doktorasını aldığı ve Durham Üniversitesindeki çalışmalarını kapsayan dönem; kendi ifadesi ile bunalım ile sonuçlandığı için bu dönemi **Bunalım Dönemi** olarak adlandırabiliriz.
2. **Oluşum** Dönemi, 1958'de McGill Üniversitesi'nde ders vermeye başlamasından 1968'de Enstitü'nün müdürlüğünden istifa etmesine kadar geçirdiği dönem;
3. Çözüm Dönemi, Chicago Üniversitesi'nde ders verdiği yılları içeren 1969'dan 1988'e kadar geçen yıllardır.

Fazlur Rahman'ın düşünce sisteminde bir gelişme safhası olarak gördüğümüz Bunalım Dönemi'nden, onun geleneksel eğitimi ile çağdaş öğrenimi arasındaki boşluğu hissettiği yıllarını kastediyoruz. Geleneksel ile çağdaş arasındaki bu boşluk, onun felsefe çalışması ile gittikçe genişlemiş ve nihayet kendisinin de belirttiği gibi "geleneksel inançlarını darmadağın eden ciddi bir şüphecilik" dönemine girmesine sebep olmuştur.[24] Bundan kurtulabilmek için onda İslâm'ı anlama yolunda yeni bir gayret uyanmıştır. Kendi otobiyografisinde bu sorunlu dönemi şöyle nakletmektedir:

---

23. "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", *a.g.e.* 301.
24. "Personal Statement (Kısa Otobiyografi)", *a.g.e.* 154-5.

> Ancak o İslâm neredeydi? Babamın bana öğrettikleri değil miydi? Ancak babam on dört asırlık bir geleneği bana aktarmıştı. Nitekim benim şüphelerim de o geleneğin bazı önemli noktalarına yönelikti. Bundan sonra her ne kadar Müslümanlar inançlarının, hukuk ve manevî değerlerinin Hz. Peygamber'e (a.s.v.) inen vahyi içeren "Kur'an'a dayandığını iddia ediyorlarsa da Kur'an'ın geleneksel hiçbir öğrenim kurumunda tek başına öğretilmeyip daima tefsirlere bağımlı olarak öğretildiğinin farkına vardım. Peygamber'in hayatı ile birlikte bizzat Kur'an'ı incelemem, onun mahiyetini ve gayesini anlamada bana yeni bir derinlik kazandırdı. Böylece kendi geleneğimi yeniden değerlendirme imkânını elde ettim.
> Bundan hemen sonra geleneklerin, kendi devirlerindeki büyük şahsiyetlerin ve düşünürlerin yaratıcı faaliyetleri için birtakım kalıplar sağladıklarından dolayı yaşayan dinler için önemli olduğuna, ancak bu geleneklerin kendilerini insanlığın geri kalan kısmından fiilen tecrit ettiğine inanmaya başladım. Sonuç olarak, bütün dinî geleneklere devamlı yeniden hayatiyet kazandırılması ve ıslah edilmesi gerekliği inancındayım.[25]

Açıkça görüldüğü gibi, Fazlur Rahman bu noktada geleneksel ile çağdaş arasında zihninde oluşan çelişik duruma bir çözüm getirmişti. Fakat bu aşamada o, çözümünü sadece "bütün geleneklerin devamlı yeniden canlandırılması ve ıslah edilmesi gerektiği" şeklinde ifade etmekle yetiniyordu. Bu durumda cevap bekleyen önemli bir soru vardı: Acaba gelenek nasıl canlandırılabilir? Onun bu soruya cevabı, Müslümanları yeniden İslâm'ın temel kaynaklan olan Kur'an ve Sünneti anlamaya bir çağın olarak özetleyebileceğimiz yeni bir yöntem geliştirmek olmuştur. Böylece onun düşünce gelişiminde yeni bir yöntem arayışı ve bizim "Oluşum Dönemi" olarak adlandırdığımız yeni bir safha başlamıştır (1958-1968). Bu dönemde Fazlur Rahman, esas olarak yöntemini geliştirmekle uğraşmıştır. Ancak bu uğraşları, yönteminin kuramsal olarak formüle edilmesinden ziyâde Müslümanların çağdaş sorunlarına somut çözümler getirmeye yöneliktir. Nazari olarak yönteminin geliştirilmesi ise, Çözüm Devri olarak adlandırdığımız üçüncü döneminde olmuştur (1969-1988). Fazlur Rahman'ın fikir hayatındaki bu gelişmeleri birbirinden kopuk dönemler olarak değil de bir gelişim bütünlüğü arz eden düşünce sistemi olarak sunabilmek için onun görüşlerini bu dönemler ışığında bir bütün olarak ele almak gerekir. Böylece onun görüşlerinin, İslâm'da yeni bir düşünce sistemi oluşturduğu açıkça görülebilir.

Fazlur Rahman'ın düşünce sisteminin, onun metodolojisinin varsaydığı çok önemli bir fikir çerçevesinde ele alınması gerekir. O fikir de, değişimin kaçınılmazlığıdır. Fakat onu ilgilendiren, bir ontolojik sorun olarak değişimin gerçekliği değildir. Çünkü o, daha ziyâde kaçınılmazlığının gerçek olması açısından,

---

25. *A.g.e.* 155.

değişim felsefesine ilgi duymaktadır. Ancak değişimin kaçınılmazlığı, kendisi ile beraber birtakım sosyal ve dinî- ahlakî boyutlarda yeni tezahürler de getirmektedir. Fazlur Rahman'ın, bu hususu sık sık vurgulamasına rağmen maalesef bunu açıklayıcı mahiyette bir değişim felsefesi geliştirdiğine rastlamıyoruz. Bu açıdan onun değişimden tam olarak ne anladığını ortaya koymak biraz zordur; bununla beraber onun Müslüman toplumlar üzerinde yaptığı gözlemlerden değişim hakkındaki bazı düşüncelerini çıkarmak mümkündür.

> Bir toplum, kendi içinden veya dışından gelen büyük boyutlardaki sosyo-ekonomik, kültürel-ahlaki veya siyasî birtakım yeni kitlesel güçlerin etkisinde kalırsa, o toplumun geleceği, tabiî olarak o güçlere fikren (creatively) ne ölçüde ve nasıl karşı koyabileceğine bağlıdır. Şayet o toplum, bir taraftan paniğe kapılmanın her iki aşırı ucundan kaçınıp kendi içine kapanmaktan ve geçmişin aldatıcı siperine sığınmaktan; diğer taraftan da kendi idealleri ni bu uğurda feda edip uzlaşma yolunu seçmekten sakınır da, kendinden emin bir şekilde sindirme, özümseme, dışlama ve diğer olumlu fikrî yollarla bu yeni güçlere karşı koyabilirse, o toplum kendi içinde belirlediği hedeflere yeni boyutlar; kendi ideallerine de yeni bir anlam ve geniş ufuklar kazandırabilir. Ancak o toplum gerek isteyerek, gerekse şartların zorlamasıyla yukarıda zikrettiğimiz iki aşın uçtan ikincisini seçip yeni güçlerin kendisini yutmasına izin verirse, şüphesiz ki, kendi benliğini kaybederek başkalaşıma uğrayacak ve böylece artık o toplum aynı kalamayacak; hatta bu değişim sürecinde yok olmaya mahkûm olarak başka bir sosyo-kültürel organizmanın istilasına maruz kalacaktır. Fakat kesinlikle bundan daha tehlikelisi, bizim yukarıda birinci aşın uç olarak adlandırdığımız hatalı tutumdur. Eğer bir toplum, ne kadar tatlı olursa olsun, geçmişin hatırlamada yaşamaya başlarsa ve ne kadar acı olursa olsun, kendi zamanının gerçeklerini göz ardı etme başarısızlığına düşerse, o toplum fosilleşmeye mahkûmdur. Fosillerin ise, pek uzun yaşayamayacağı Allah'ın değişmez bir kanunudur "Onlara biz zulmetmedik, fakat onlar kendilerine zulmettiler." (11/Hud, 101; 16/Nahl, 33 vs.)[26]

O halde, sosyal değişme, Fazlur Rahman'a göre, kaçınılmaz olduğu için Müslümanların bu olguyu inceleyerek itici güçlerini bulup çıkarması ve bunları kendi geliştirdikleri Kur' ani bakış açıları ile değerlendirmeleri gerekmektedir. İşte uygulamaya yönelik olan bu değerlendirmenin ilkeleridir ki, yukarıda Fazlur Rahman'ın metodolojisi olarak dile getirmeye çalıştık. Aslında onun düşünce sistemi de bu mesele etrafında dönüp dolaşmaktadır ki, bu çerçeve içerisinde, geçmiş Müslüman âlimlerin Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi alanlar-

26. *Islamic Methodology in History, a.g.e. 175-6.*

daki başarılarını eleştirel olarak değerlendirmektedir. Açıkça görülmektedir ki, bu sonuç aynı zamanda Fazlur Rahman'ı Kur'an ve Sünnet'ten birtakım ilkeler çıkarabilmesi için yeni bir yöntem geliştirmeye sevk etmiştir. Bu konudaki çalışmaları ilk önce Hadis alanında olmuştur.

Fazlur Rahman'a göre, Hicrî ilk asırdaki İslâm toplumunun uygulamaları, "sünnet "in esas olarak Peygamberimizin örnek davranışlarına dayanan kuramsal bir kavram olduğunu göstermektedir.[27] Bu kavram, geleneksel adetlere uyma anlamında zaten İslâm öncesi Arap toplumunda vardı. Fakat Goldziher'in de belirttiği gibi, "Peygamberle birlikte onun davranışları ve uygulamaları yeni kurulmuş olan İslâm toplumunun "sünneti" olmuş, İslâm-öncesi Arap sünnetinin idealliği ise son bulmuştur."[28] Diğer taraftan Hurgronje, "Müslümanların, neredeyse tüm düşünce ve davranışları, Peygamberin sünneti olarak kabul edilinceye kadar Nebevi Sünnete ilavede bulunduğunu" ileri sürmüştür.[29]Fakat Lammens ve Margoliouth, daha da aşırı bir görüşü savunarak Sünnet 'in, gerek İslâm-öncesi gerekse İslâm sonrası Arapların tamamen kendi ürünleri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki İslâmiyatçı, böylece sünnetin cahiliye ürünü olarak İslâm'dan sonra da aynı içerikte gelişerek devam ettiğini savunmuşlardır.[30] Bu görüşe dayanarak Schacht, ilk nesil Müslümanlar için sünnetin, toplumun bizzat kendi uygulamaları anlamına geldiğini, bu yüzden de Nebevî sünnet anlayışının epeyce sonra ilk fakihler tarafından geliştirildiğini ileri sürmüştür.[31]

Fazlur Rahman'a göre, bu ilim adamlarının açıkladıkları, sadece Sünnetin içeriği hakkında doğrudur. Fakat bu açıklamalar, kavram olarak Sünnet için doğru olamazlar. Zira kavram olarak Sünnet —ki bu, Nebevî Sünnet anlamına gelmektedir— İslâm'ın başlangıcından beri Peygamberimizle birlikte bilinen ve uygulanan İslâmî bir idealdi. Bu hakikati, sadece Kur'an teyit etmekle kalmamakta (meselâ bknz; 33/Ahzab, 21; 68/Kalem, 4), aynı zamanda ilk nesil Müslümanların uygulamaları da göstermektedir.[32] O halde Sünnet, hem kavram olarak, hem de içerik olarak Peygamberimizin zamanından beri vardı. Ancak bu Sünnetin içeriği, Peygamberimizden sonra da dışarıdan birtakım unsurları da katan fakihlerin gayet zengin hür düşünce faaliyetleri ile gittikçe gelişmeye devam etmiştir. O halde, Sünnetin içeriği, Ortaçağ Hadis-fıkıh kitaplarının anlatmaya çalıştığı gibi, "insan hayatının bütün yönlerini kapsayan kural-

---

27. *A.g.e.* 1-3.
28. *A.g.e.* 4. Ayrıca bkz. I. Goldziher, *Muslim Studies,* İngilizceye çev. C. R. Barber and S. M. Stern (London: George Allen &Unwin Ltd, 1971), 2: 26.
29. *Islamic Methodology in History, a.g.e.* 4.
30. *A.g.e.* 5.
31. *A.g.e.* 5. Ayrıca bknz, Joseph Schacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudence* (Oxford: University Press, 1975), 88.
32. *Islamic Methodology in History,* 7-9.

ları bütün ayrıntıları ile ortaya koyan, mutlak olarak belirlenmiş kanunlar ve ilkeler birikimi" değildir.[33] Demek ki, Sünnetin içeriğinin bu kadar zenginleşmesindeki en önemli etken ilk nesillerden fakihlerin "serbest düşünce faaliyetleridir ki, buna "*ictihad*" demekteyiz. O halde, umumiyetle Nebevî Sünnetin rehberliğinde Sünnetin içeriğindeki gelişimi sağlayan üretken unsur, ictihaddır.[34]

Açıkça anlaşılıyor ki, sünnetin bir ideal olarak algılanmasına, Fazlur Rahman "sünnet kavramı"; bizzat davranışına yönelik uygulama yönü olan sünnete de "sünnetin içeriği" demektedir. Bunu daha açık bir şekilde ifade edebilmek için bu kavramları tek tek tanımlayalım: Sünnet, Müslümanların, önceki nesillerden devraldıkları gelenektir ki, buna Fazlur Rahman "yaşayan sünnet" demektedir.[35] Bu geleneğin, yani yaşayan sünnetin dayandığı temel ise, Peygamberimizin bizzat sünnetidir ki, buna "Nebevî Sünnet" (Sunnetu'r- Resullah) veya "Sünnet kavramı" (yani kavram olarak sünnet) demektedir. Diğer bir deyişle yaşayan sünnetin dayandığı temel ilkeleri, takip ederek bulup çıkarırsak bunların Peygamberimizin bizzat davranışları olduğunu görürüz. İşte Sünnet (yaşayan sünnet veya gelenek anlamında), bu açıdan ele alınınca ideal bir kavrama ulaşılır ki, bu da Nebevî Sünnettir. O halde kavram olarak sünneti (yani Nebevî Sünneti), içerik olarak sünnetten (yani yaşayan sünnetten) ayırt edebiliriz. İşte geleneksel İslâm âlimlerinin kabul edemedikleri, bu ayrımdır. Ancak Fazlur Rahman'a göre, ilk nesil Müslümanlarının Sünnetten anladıkları bu idi.[36]

Sünnetin içeriğinin, Fazlur Rahman'a göre, özellikle içtihatla zenginleştiğini söylemiştik. Ancak bu sünnet-ictihad ilişkisi ile gelişen süreç, İslâm toplumunun bütünlüğünü tehlikeye düşüren karmaşık bir yapıda yüzlerce yeni görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Fakat bazı mahalli okulların oluşması ile Mısır, Irak ve Hicaz gibi yörelerde mahalli de olsa umumi bir birlik arz eden fikrî bütünlük oluşmaya başladı. Bu da fakihlerin, *icmâ* kavramını geliştirmesine yol açtı.[37] Fakat çok hızla ilerleyen devamlı yeni fetihlerle Müslüman toplumunun diğer yabancı kültürlerin istilasına uğramaması için mahalli değil, daha umumi bir icmâya ihtiyaç vardı. Bu yüzden İslâm'ın ikinci yüzyılından itibaren İdarî ve hukukî ihtiyaca binaen standartlaştırmaya ve birliği sağlamaya yönelik bir akım başlamıştı:

> Daha umumi bir icmâ arayışı içinde olan bu akım sabırsızdı. Çünkü evrensel bir icmâya ulaşmak için bu demokratik icmâ süreci çok yavaş işle-

33. *A.g.e.* 9-10.
34. *A.g.e.* 19.
35. *A.g.e.* 30.
36. *A.g.e.* 14-18.
37. *A.g.e.* 15.

> mekte idi. Böylece ictihad icmâ İkilisi yerine Hadis kondu ve bu ikiz ilke arasındaki organik yapı bozulmuş oldu. Bu yeni gelişmenin, fikir üretme sürecini sona erdirdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu sefer Hadis uydurulmaya başlandı.[38]

Fakat bu demek değildir ki, Peygamberimizin zamanından beri Müslümanlar arasında ağızdan ağıza nakledilen hiç hadis yoktu; aksine, Fazlur Rahman'a göre, Peygamberimizin zamanından beri hadislerin varlığından mantıkî olarak şüphe edilemez. "Aslında Peygamber'in zamanında, Müslümanların, onun söyledikleri ve yaptıkları hakkında konuşmaları çok tabiîdir".[39] Ancak bu sıralarda hadis toplanmamasının sebebi, hadislerin daha ziyâde uygulama gayesine yönelik olmasıdır. Yani hadisler, fıkhî görüşlere kaynak teşkil etmek veya kelâma dair bir meseleye delil olarak zikredilmekten ziyâde, ümmetin günlük sorunlarına çözüm getiren ve günlük uygulamadaki aksaklıkları gidermeye yönelik tedbirler almaya yarayan kaynak olarak görülmekte idi. Bunun için mevcut hadisler, içinde bulunulan duruma göre, idareciler ve kadılar tarafından yorumlanmakta, sonuçta ise, yukarıda "yaşayan sünnet" olarak adlandırdığımız umumi birikim (gelenek) elde edilmekte idi".[40] Fakat Fazlur Rahman'a göre, ikinci yüzyılın yarılarına doğru (Miladi 9. yüzyıl) hadis rivayetleri epeyce gelişmiş bir duruma geldi. Nihayet bu akım, "Hadis" diye bir ilmin oluşmasına kadar vardı. Hadis çoğaldıkça, yaşayan sünnete karşı gücü de o ölçüde arttı. İşte bu sıradadır ki, "Hadis Şampiyonu"-İmam Şafi- hadisi, yaşayan sünnet yerine geçirdi.[41]

O halde Fazlur Rahman'a göre, hadis akımı, "eğilim itibariyle genişlemeye yönelik olup yeni durumlarda karşılaşılan yeni sorunlara çare bulabilmek için devamlı yeni hadisler bulup ortaya koymak zorunda idi".[42] Nitekim böyle de olmuştur ve hadis sayısında devamlı bir artış meydana gelmiştir. Fakat bunun neticesinde öyle bir durum olmuştu ki, artık ilk devirlerde olduğu gibi sadece hadis rivayet etmekle yetinilmemiş, aynı zamanda yeni hadisler de oluşturulmaya başlanmıştı. Hatta bazı durumlarda uydurma hadisler de revaç bulma durumuna gelmişti. Dikkat edilirse, Fazlur Rahman uydurma (mevzu) hadislerin varlığını kabul ettiği halde, "uydurma" (mevzu) kelimesini kullanma hususunda titizlik göstermektedir. Bunun yerine o, "hadis-oluşturma" deyimini tercih etmektedir. Çünkü ona göre, "bir hadis, *lafzen* (yani kelimesi kelimesine) Peygamber'in ağzından çıkmamış olsa bile, onun anlamı elbette ki doğrudan doğ-

38. *A.g.e.* 21.
39. *A.g.e.* 31.
40. *A.g.e.* 32.
41. *A.g.e.* 40.
42. *A.g.e.* 44.

ruya Peygamberden gelmektedir. Ayrıca o hadis, Nebevî Sünnetin veya ruhun, belli bir durumdaki yorumu ve ifadesi de olabilir".[43] Nitekim:

> Hadis metinlerinin çoğu, ilk nesil Müslümanların sünnet- ictihad süreci içerisinde getirdikleri yorumlarından başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, ilk devirlerin yaşayan sünneti hadis aynasında yansımıştı. Ancak bunlara, gerekli raviler silsilesi eklenmişti. Fakat aralarında önemli bir fark vardı: Sünnet, davranışa yönelik kuralları amaçlayan temelde pratik bir olgu iken; hadis, sadece hukuk içtihatlarının değil, aynı zamanda dini inanç ve ilkelerin de aracı hâline gelmektedir.[44]

Bu durumda Fazlur Rahman'ın metodolojisi, hadis içerisindeki değişik birtakım unsurların ciddi bir değerlendirmesini gerektirmektedir. Hatta "günümüzün değişen ahlâkî ve sosyal şartları içerisinde hadislerin yeniden yorumlanması şarttır".[45] Diğer taraftan Fazlur Rahman'ın burada savunduğu hadis-yaşayan sünnet ilişkisi iyi anlaşılırsa, onun, hadisi yaşayan sünnete indirgemek istediği de kolaylıkla anlaşılır.

Fakat şurası da unutulmamalıdır ki, Fazlur Rahman, hadisleri içerikleri açısından üç sınıfa ayırmaktadır:

1. Uygulama hadisleri,[46] umumiyetle fıkhî, sosyal, ekonomik, siyasî vb. konuları içeren hadisler;
2. Tarihî hadisler,[47] umumiyetle Peygamberimizin hayatı ile ilgili siyer kitaplarındaki hadisler ki bunlar, pek mezhep ayrılıklarındaki görüş farklarını içermedikleri için daha güvenilirdir;
3. Dinî hadisler, bunlar da namaz, oruç, zekât ve hac gibi dinî ibadetleri açıklayan hadisler olup bunların sıhhatinden şüphe edilemez.

Zira bu sınıfa giren hadisler, "o kadar güvenilirdir ki, bunu sadece samimi olmayan veya aklını kaybeden birisi reddedebilir".[48]Bu üç sınıf hadisten, Fazlur Rahman, tahlillerinin sadece birinci sınıf, yani uygulama hadisleri için geçerli olduğu hususunda bizi uyarmaktadır. Zira bu hadisler, çoğunlukla metin olarak Peygamberimizden gelmiyorsa da bunların içeriği yaşayan sünnetten çıkarıldığı ve bu yüzden kavram olarak Peygamberimizin sünnetine dayandığı için; bunların da belli bir bağlayıcılığı (kuralsallığı) vardır.[49] Hadis ve Sünnet 'in ilişkin Faz-

43. *A.g.e.* 80.
44. *A.g.e.* 44-5.
45. *A.g.e.* 77.
46. *A.g.e.* 71.
47. A.y.
48. *A.g.e.* 81.
49. *A.g.e.* 71.

lur Rahman'ın metodolojik tahlili sonuçta şu senteze ulaşmıştır: İlk önce, ilk devirlerdeki yaşayan sünnet anlayışını yeniden oluşturmalıyız; sonra, bu anlayışa dayanarak günümüzde uygulanabilecek canlı bir yaşayan sünnet tesis etmeliyiz. Fakat bütün bunlar, Kur'an'dan bağımsız olarak yürütülemez. Bunun için de aynı metodolojik tahlilin Kur'an'ı anlamak için de yapılması gerekmektedir. Bu da yeni bir tefsir yöntemi ile mümkün olacağından, Fazlur Rahman'ın metodolojisinin ikinci unsuru karşımıza çıkmaktadır ki, şimdi kısaca bundan bahsedeceğiz.

Kur'an'ı iyi anlayabilmek ve Kur' ani dünyagörüşünün "gerçek zevkine" erebilmek için Fazlur Rahman'ın teklif ettiği yeterli tefsir yöntemi, ilk olarak incelenen konu ile ilgili âyetlerin mantıksal bir sıralamasını gerektirmektedir. Âyetlerin konularına göre veya nüzul sırasına göre dizilmeleri, burada arzulanan sonucu veremeyecek ve daha da önemlisi "Kur'an'ın Allah, insan ve toplum hakkındaki görüşlerini anlamaya çalışan bir kimseye pek yardımcı olamayacaktır".[50] Bu tür çalışmalar elbette ki İlmî araştırmalar için önemlidir. Ancak "bunların, Kur'an'ın kendisinin belirttiği mahiyetini yansıtan tavırlar olduklarını" ileri sürmemesi gerekir. Zira Kur'an'a göre, "Kur'an, esas itibariyle Allah'ın insana gönderdiği mesajıdır." O halde yeni tefsir yöntemi, konuları Kur'an'da bir bütün olarak yansıtıldığı gibi sentetik (terkibi) bir yaklaşımla ele almalıdır. Böylece Kur'an "kendi içinde bir bütün olarak" sunulmuş olacaktır.[51]

Fazlur Rahman'ın önerdiği terkibe dayalı tefsir yöntemi, bir yorumlama (tefsir etme) süreci olup klasik tefsirlerden farklı olarak her bir âyeti anlamada iki yönlü bir hareketi içermektedir: Birincisi, içinde bulunulan zamandan Kur'an'ın indirildiği zamanlara gitmek; İkincisi ise, Kur'an'ın zamanından tekrar müfessirin zamanına geri dönmektedir.[52] Birinci yöne doğru yapılan hareket, müfessirin Kur'an âyetini, kendi sosyo-kültürel bağlamı içerisinde anlamasını ve değerlendirmesini sağlayacaktır. Bu sayede, âyet kendi bağlamından koparılmadığı için bu âyetin gayesinin ve asıl hedefinin ne olduğu sağlıklı bir şekilde kavranmış olacaktır. Fakat asıl tefsir etme işlemi, ikinci yöndeki hareketle gerçekleşecektir. Çünkü birinci yöndeki hareket neticesinde elde edilen anlayışla, o âyet ikinci yöndeki hareketle, müfessirin içinde bulunduğu sosyo-kültürel durum çerçevesinde yorumlanacaktır. Onun için bu ikinci yöndeki hareket, "şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. Böylece mevcut durumu değerlendirebilir ve onda gereken değişiklikleri yapabiliriz. Buna ilaveten Kur' ani değerleri yeniden uygulayabilmek için ilk önce neler yapmamız gerektiğini belirleyebiliriz."[53]

---

50. *Ana Konularıyla Kur'an*, 30.
51. *A.g.e.* 31, 38.
52. *İslâm ve Çağdaşlık*, 73.
53. *A.g.e.* 76.

Açıkça görüldüğü gibi Fazlur Rahman'ın metodolojisi, çok iyi bir Kur'an tarihi bilgisi yanında, günün sosyal bilimlerinin bilgisini de gayet iyi bir şekilde elde etmeyi gerektirmektedir. Bu yüzden onun tefsir metodunun önerdiği iki yönlü hareket, fikrî cihadı gerektirmekte, fakat buna ilaveten ikinci yöne doğru olan hareket, ayrıca ahlaki cihadı da şart koşmaktadır. Bu anlamdaki cihad, eskiden beri ıstılah olarak *"ictihad"* kavramı ile dile getirilmiştir. Ancak ilk yüzyıllardan sonraki kaynaklarda ictihad, umumiyetle sadece fıkıh alanına hasredilmişti. Fazlur Rahman ise, bunu tefsir alanına bile teşmil etmektedir. Aslında onun tefsir metodolojisinin asıl gayesi, Kur'an'ı yaşamayı, günümüz İslâm dünyasında tekrar canlandırabilmek için gerekli zemini hazırlamaktır. Nitekim onun tefsir yönteminin, umumi yöntem yaklaşımında üçüncü unsuru olarak fıkıh yöntemine doğrudan doğruya bağlandığını görmekteyiz:

> Gerçekçi ve gelecek vadeden bir İslâm hukuku ve İslâm kurumlan tesis etmek istiyorsak, iki yönlü bir hareket yapmak zorundayız: Birincisi, nazil olduğu zamanın konu ile ilgili mevcut toplumsal şartlarını göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları işleyişinden, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği umumi ilkelere doğru hareket etmektir. İkincisi, bu umumileştirme düzeyinden günümüzde geçerli olan konu ile ilgili mevcut toplum şartlarını göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket etmektir.[54]

Kendi fıkıh yöntemini böylece formüle ettikten sonra Fazlur Rahman, fakihlerin, yüzyıllarca Kur'an'ın hukukî âyetlerini "parçacı yaklaşımla, tek tek veya tamamen birbirinden kopuk bir şekilde" ele aldıklarından yakınmaktadır. Uygulamada zorluklar doğuran bu yanlış tutumu düzeltmek ve İslâm hukukuna eski canlılığını kazandırmak için yukarıda özetlenen tefsir yönteminin uygulanması gereklidir. Çünkü bu yöntem, Kur'an'ı bir bütün olarak ele almaktadır. Zaten "Kur'an da tam bütünlük ve uyum arz eden bir öğreti sistemi olduğunu hem de yüksek bir sesle ilan etmektedir."[55] İlk devir âlimlerimiz bu durumun farkında olduklarından, "ictihad ve kıyas ilkeleri de dâhil, Kur'an'ı yorumlamada serbestçe ve bu yüzden de başarılı bir şekilde akıl ilkelerini kullanmışlardır."[56] Fakat bu ilkelerin yeterli bir şekilde uygulanabilmesi için geliştirilmiş sistemli bir hukuk metodolojisi olmadığından, ilk fıkıh okulları şaşırtıcı düzeyde değişik ve çelişik fikirler üretmişlerdir. Bu yüzdendir ki, yukarıda gördüğümüz gibi, kıyas ve içtihat yerine Şafi'î hadisin umumiyetle kabul edilmesi ilkesini getirmişti. Fakat Fazlur Rahman'a göre, "asıl çözüm, sadece Kur'an'ın

54. *A.g.e.* 95.
55. A.y.
56. *A.g.e.* 92.

emirlerini lam mânâsıyla kendi bağlamları içinde ve evveliyatı açısından anlayarak, Kur'an ve Sünnet 'in getirdiği hükümlerin arka planındaki ilkeleri ve değerleri bulup çıkarmaya çalışmaktadır."[57]

FAZLUR RAHMAN'IN ESERLERİ VE ETKİSİ

Fazlur Rahman'ın düşünce sistemini incelememiz, burada üçlü bir yöntem ortaya koymaktadır: İlk metodolojik çabanın hadis alanında; ikincisinin, tefsirde; üçüncüsünün ise, fıkıhta olduğunu gördük. Fazlur Rahman'ın metodolojisini, bu üçlü yaklaşım sırasına göre sunmamızın sebebi, her yöntemin değişik bir uygulama alanı olmasıdır. Bu yüzden meselâ; tefsirde değişik yorumlama sorunları olacağından metodolojisinin bunlara çözüm getirmesi gerekir; yine hadis alanında değişik sorunlar da olacağından bunların da çözümleri bu alan içerisinde verilmelidir; aynı sonuç, elbette ki fıkıh için de geçerlidir. Sonuç olarak diyebiliriz ki; bu değişik uygulamaların hepsi bir bütün olarak tek bir düşünce sistemini oluşturmaktadır. Burada bu düşünce sistemini Fazlur Rahman'ın metodolojisi olarak işlemeye çalıştık. Bu sonucumuza dayanarak, Fazlur Rahman'ın metodolojik ilkesini küllîleştirerek —gerek âyet, gerekse hadis olsun— bir metni sosyal, siyasî, hukukî, ekonomik, ahlâkî veya kelâma dair meselelerde hüküm çıkarmak için kaynak olarak kullanabilmek istiyorsak, iki yönlü bir hareketin gerekli olduğunu ifade edebiliriz. Bu iki yönlü hareket yöntemi yeterince anlaşılırsa Fazlur Rahman'ın özel bazı sorunlarda savunduğu çözümlere neden ve nasıl ulaştığı da rahatlıkla anlaşılabilir. Burada özetlemeye çalıştığımız onun düşünce sistemi dışında geliştirdiği fikirler, umumiyetle iki sınıfta toplanabilir: 1. Hukukî, sosyal, ahlâkî, ekonomik vs. sorunlara getirdiği belli çözümler (faiz, hâd cezaları, kadın hakları vs. gibi).

Burada bu konuları tek tek işlemek yerine daha ziyâde onun düşünce sistemi olarak görülebilecek metodolojisi bir bütün hâlinde sunulmuştur. Elbette ki, onun diğer görüşleri de inceleme ve değerlendirme bekleyen önemli konulardır. Son zamanlarda birçok ilim adamı bunları inceleyerek onun amacının gerçekleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Zira Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi; "İslâm dünyasının İslâmî olarak kurtuluşu, sadece eylemci akıma değil, aynı zamanda sabırla yürütülen ve gerekli İslâmî bakış açısını üretecek olan derin fikrî çabaya bağlıdır."[58] Bu bağlamda onun yetiştirdiği talebeleri İslâm dünyasının değişik ülkelerinde aynı yönde çalışmalar yapmaktadır. Kaynakçada bu çalışmaların bir kısmı zikredilmiştir. Eserlerine gelince; yukarıda

57. A.y.
58. "Roots of Islamic Neofundamentalism (İslâmî Yenikökenciliğin Kökleni)", *a.g.e.* 24.

en önemli eserleri metin içerisinde ve dipnotlarda verildiğinden burada tekrar etmeden bir-iki kitabını daha zikrederek yüzden fazla makalelerinden bir kısmını da kaynakçada vereceğiz.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. *Being and Existence in Sadrâ and Heidegger: A Comparative Ontology*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

———, "Fazlur Rahman" maddesi, *DİA*.

Ahmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*, London: Oxford University Press, 1967.

Çiftçi, Adil.*Fazlurahmanla Birlikte İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2001.

Denny, Frederick Mathewson. "The Legacy of Fazlur Rahman." In *The Muslims of America*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, pp. 96-108. New York: Oxford University Press, 1991.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, 2 cilt, İngilizceye çev. C. R. Barber and S. M. Stern, London: George Allen &Unwin Ltd, 1971.

İstanbul Büyük Şehir Belediyesi. *İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul: Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Jaques, R. Kevin. "Fazlur Rahman: Prophecy, the Qur'an, and Islamic Reform"*Studies in Contemporary Islam*, 4 (2002), 2:63–83.

Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Rahman, Fazlur. "Essence and Existence in Avicenna" (İbn-i Sina'da öz ve Varoluş), *Medieval and Renaissance Studies*, 1958, sayı 4, 1-16.

———, *Islam*, Londra ve New York, 1967; 2.baskı, Chicago: University of Chicago Press, 1979; Türkçe çevirisi Medmed Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.

———, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. *Islam ve Çağdaşlık; Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, adıyla çevirenler AlparslanAçıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Fecr Yayınevi, 1990.

———, *Letters of Shaikh Ahmad Sirkindi (İmam Rab*bani'nin Mektupları), Karaçi: İkbal Akademisi, 1968.

———, *Major Themes of the Qur'an* (Ana Konularıyla Kur'an) Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979; Türkçe çevirisi Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1987.

———, "Personal Statement (Kısa Otobiyografi)", *The Courage of Conviction*, içerisinde yayınlayan Phillip L. Berman (New York: Ballantine Books. 1985), 154. Türkçeye çeviren Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Fazlur Rahman Özel Sayısı, 4 (1990), 232-252.

———, "Mir Damad's Concept of Huduth Dahri: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980), 139-151.

———, "Muslim Identity in the American Environment: The Turkish case (Amerika Ortamında Müslüman Kimliği: Türk Toplumunun Durumu)", Mart 1980 tarihinde Chicago'da Türk derneğinde yaptığı konuşma, Türkçeye çeviren M. Mehdi İlhan, *İslâmî Araştırmalar*, 4 (1990), 323-329.

———, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, Albany, New York: The State University of New York Press, 1975.

———, *Prophecy in Islam: Philosophy and Tradition* (İslâm'da Peygamberlik; Felsefe ve Gelenek), London: George Allen & Unwin LTD, 1979; ikinci baskı Midway reprint Chicago: University of Chicago Press, 1979.

———, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, içersinde yayınlayan P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 2: 632-656.

———, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (İslâm'da Yeniden Diriliş ve Yenilik: İslâmî Kökencilik Üzerine Bir Çalışma), vefatından sonra yayına hazırlayan Ebrahim Moosa, Oxford: Oneworld, 2000.

———, "Roots of Islamic Neofundamentalism (İslâmî Yenikökenciliğin Kökleni)", *Change and the Muslim World* adlı kitapta yayınlayanlar Phillip II. Stoddard. David C. Cuthell ve Margaret W. Sullivan, Syracuse: Syracuse University Press, 1981, 23-35.

———, "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era", *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes* adlı eserde yayınlayan Donald P. Little, Leiden: E. J. Brill, 1976, 284-302. "Eyüp Han Dönemi'nde Bazı İslâmî Meseleler" adıyla çeviren Mevlüt Uyanık, *İslâmî Araştırmalar*, 4 (1990), 301-310.

———, "The Thinker of Crisis: Shah Waliy Ullah (Krizler Düşünürü Şah Veliyullah)", *Pakistan Quarterly*, 1956, cilt 6, sayı 2, 44-48.

Schacht, Joseph. *Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford: University Press, 1975.

Sonn, Tamara. "Rahman, Fazlur," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* içerisinde yayınlayan John L. Esposito, New York: Oxford University Press, 1995.

Uyar, Ahmet. "Sünnetin Târihî Süreci Hakkında Fazlurrahman'ın Görüşleri", *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 237-249.

Ünal, İsmail Hakkı. "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavram Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 4 (1990), 285-294.

Waugh, Earle and Frederick M. Denny, eds.*The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Amerikan İslâmî Söyleminin Şekillenmesi: Fazlur Rahman Anısına), Atlanta: Scholars Press, 1998.

Yılan, M. Abdulkadir. "Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı", yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi, Çorum, 2013.

ÂYETULLAH SEYYİD RÛHULLAH MÛSEVÎ HUMEYNİ

Alev Erkilet*

HAYATI

Âyetullah Humeynî, Eylül 1902'de İran'ın Humeyn kasabasında doğdu. 17 yaşına kadar, doğduğu kasabada din eğitimi aldı, 1919'dan sonra ise Arak'daki bir ilâhiyat okulunda eğitimine devam etti.[1] Daha sonra Kum'a giderek burada da felsefe ve ahlâk derslerini tamamladı. 1937'de, hocası Hâirî vefat ettiğinde, Kum'un sayılı ilâhiyat bilginlerinden biri olarak temayüz etmişti. 1942'de *Keşfü'l-Esrâr* adlı kitabı yayımlandı. Bu metin, hem genel bir sistem eleştirisi içermesi hem de ileride daha fazla ayrıntılandıracağı *velâyet-i fakîh* doktrininin temellerini atması bakımından önemlidir.[2] Humeynî'nin siyaset öğretisi, *İslâm'da Devlet* kitabında son şeklini alacaktır.

Babası Rızâ Şah gibi ülkesini hızla modernleştirme çabası içinde olan Muhammed Rızâ Pehlevî'nin laikleştirme politikalarını şiddetle eleştiren Humeynî, 1940'lardan beri fakihlerin denetiminde olmayan bir devletin İslâmî açıdan kabul edilemez olduğu[3] tezini savunuyordu. 1950'de Âyetullah unvanını

---

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Tasarımı ve Medya Bölümü.

1. Âyetullah Humeynî, *İlâhî Aşk Yolu*, Çev. Kadri Çelik, Akademi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 16-17.
2. Âmir Taherî, *TheSpirit of Allah (Khomeini and the Islamic Revolution)*, Hutchinson, London, 1985, s. 321.
3. Mehdî Mozaffarî, *Authority in Islam (From Muhammad to Khomeini)*, Çev.Michel Vale, M.E. Sharpe, New York, 1987, s. 105.

aldı, 1962'de İranlı Şîîlerin dinî lideri oldu. Şah bu tarihlerde Ak Devrim adını verdiği bir reform programını hayata geçirmeye çalışıyordu. Ak Devrim, toprak reformu, kadınlara seçme ve seçilme hakkı, okuma-yazma seferberliği, ormanların devletleştirilmesi, devlete ait fabrikaların özelleştirilmesi gibi maddeler içeriyordu.[4] Bu paket, başta Humeynî olmak üzere dönemin önde gelen din adamlarının yoğun tepkileri sebebiyle uygulanamamış, lakin Batılılaşmacı siyasî elitle Şîî ulemâ arasındaki kadim ayrımı daha da belirginleştirmişti.

Bu ayrımın kökleri, pek çok Müslüman ülkede olduğu gibi İran'da da Batı karşısındaki askerî yenilgileri durdurabilme umuduyla başlatılan askerî modernizasyona[5] (Rustow 1973: 11) kadar geri götürülebilir. Batı'ya öğrenci gönderilmesi; Arap etkisinden sıyrılma ve İslâm öncesi kültürel temellere dönme arzusunun doğması; ulusçuluk düşüncesinin ortaya çıkması; Dârü'l-Fanûn'un açılması (1851); silah fabrikaları kurulması; demiryolu, ulusal bankacılık ve madencilik alanlarında ilerlemeler olması; telgrafın gelmesi (1859); ilk düzenli gazetenin çıkması; meşrutî hareketin başlaması; yönetim sisteminin merkezîleşmesi; Şer'î mahkemelerin kaldırılması (1926), kıyafet kanunu çıkarılması (1928), İlâhiyat Fakültesi kurulması (1935), taziyelere, va'zlara ve türbe ziyâretlerine sınırlama getirilmesi, hâkimliğin hukuk fakültesi mezunu olma koşuluna bağlanması (1936) gibi ulemâyı güç, gelir ve söz hakkından mahrum bırakmaya dönük uygulamalar, zora dayalı modernleşmeden yana olanlarla, buna din temelinde karşı çıkanları net bir biçimde ayrıştırmıştı.[6]

Ulemâ ile yönetim arasında Ak Devrim münasebetiyle ortaya çıkan gerilim, 1963'te Amerika'nın İran'daki personeline diplomatik dokunulmazlık verilmesine karşı çıkan Humeynî'nin, halkı yabancı tahakkümüne karşı ayaklanmaya çağırması sonucu son haddine vardı. Çıkan olaylarda binlerce kişi hayatını kaybetti, Humeynî tutuklandı, önce Türkiye'ye, ardından Irak'a sürgüne gönderildi (1964).[7] Humeynî'nin sürgününün son durağı Paris oldu. Bu dönemde Paris'te doldurduğu bantlar ile telefondan kaydedilen talimatları, İran halkı arasında elden ele dolaşıyordu (Hüseyin 1988: 209). Foucault'nun da çok net bir biçimde

---

4. Şahruh Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset (Pehlevi Devrinde Ulemâ-Devlet İlişkileri)*, Çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990, s. 177-178.
5. Dankward Rustow, "The Modernization of Turkey in Historical and Comparative Perspective," *Social Change and Politics in Turkey* adlı kitabın içinde, der. Kemal Karpat, E.J. Brill, Leiden, 1973, s. 11.
6. Hâfız Fermân Farmayan, "TheForces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey," R.L.Chambers ve M. Polk (ed.), *Beginnigs of Modernization in The Middle East in The Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago, 1973, s. 122-128, 141, 147; Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset*, s. 82-85.
7. Taherî, *TheSpirit of Allah*, s. 322; Ebulfazl İzzetî, *Devrimci İslâm ve İslâm Devrimi*, Çev.Serdar İslâm, Objektif Yayınları, İstanbul, 1993, s. 188.

gözlemlediği üzere, 1978'de İran'ın en kalabalık caddelerinde ellerinde teyplerle yürüyen çocuklara rastlamak mümkündü. Şah'ın medya üzerindeki sansürüne karşı, telefonlardan, teyp kasetlerinden, camiler ve va'zlardan, hukuk büroları ile aydın çevrelerinden oluşan yeni bir haberleşme şebekesi yaratılmıştı.[8]

1978 yılının Ocak ayında, Humeynî'ye hakaretler içeren bir makalenin yayınlaması üzerine gösteriler yeniden başladı. Rejim, gösterileri bastırmak için katliamlara yöneldi, halk katliamları protesto etmek amacıyla yas törenleri düzenlemeye başladı ve bunlar yeni katliamlarla bastırılmaya çalışıldı.[9] Bu kanlı süreç, rejimin meşrûiyetini, onu savunanlar gözünde bile yok etti. Şubat 1979'da Şah bir daha dönmemek üzere ülkeyi terk ederken, Humeynî İran'a döndü. İran halkı hemen hiç şiddet kullanmadan, kendi kırılgan bedenlerini şiddetin karşısına sürmekten ibaret bir stratejiyle XX. yüzyılın en büyük üç devriminden birini gerçekleştirmişti.[10] Ünlü Fransız düşünürü Michel Foucault, 13 Şubat 1979'da *Corrieredella Serra*'ya şunları yazıyordu:

> "Merâsimlerden ve mâtemlerden oluşan bu uzun silsile, sokakta Allah'ın adını anan milyonlarca adam, mezarlıklarda ağızlarından isyan lafını ve duâlarını düşürmeyen mollalar, teyp kasetleriyle elden ele yayılan va'zlar ve her gün Paris'in dış mahallelerinden birinde Mekke istikâmetinde diz çökmek için caddede karşıdan karşıya geçen bu yaşlı adam; bizim için bütün bunlara 'devrim' demek zordu."[11]

Dış gözlemciler için bu süreci anlamak ve anlamlandırmak ne denli zor olursa olsun, devrim gerçekleşmişti. 1 Nisan 1979'da halkın % 98'inin desteğiyle İran İslâm Cumhuriyeti kuruldu. Devrimin gelişim sürecinde kadınların mücadeleye katılmak için erkeklerden (babalarından, kocalarından ve oğullarından) izin almak zorunda olmadıkları fetvasını veren Humeynî, Ak Devrim sırasında karşı çıktığı seçme-seçilme hakkını İran kadınlarına kendi elleriyle verdi. İranlı kadınlar, örtünme konusundaki devlet baskısı hâlâ önemli bir sorun oluşturmakla birlikte, devrimden bu yana toplumun her alanında üretken olmayı sürdürdüler. Humeynî, devrimden sonra Tahran'da bugün bir ziyaretgâh hâline gelmiş olan mütevazı evinde yaşamayı ve devrimin dinî/manevî önderi olarak İran'ı yönetmeyi sürdürdü. 4 Haziran 1989'da, devrimin 10. yıldönümünde bu dünyadan ayrıldı.

---

8. Michel Foucault, "İran'da İsyan Teyp Kasetleriyle Yayılıyor," *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslâmcılığın Ayartmaları* adlı kitabın içinde, Janet Afary&Kevin B. Anderson, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 279.
9. Taherî, *TheSpirit of Allah*, s. 323; Humeynî, *İlâhî Aşk Yolu*, s. 27, 29-30.
10. İzzeti, *Devrimci İslâm ve İslâm Devrimi*, s. 211; Humeynî, *a.g.e.* s. 34.
11. Michel Foucault, "İslâm Denen Barut Fıçısı," s. 302.

İRAN DEVRİMİ'NİN ÖNEMİ VE ETKİSİ

XX. yüzyıl, pek çok tarihçi ve sosyal bilimci tarafından devrimler ve savaşlar çağı olarak adlandırılmıştır. 1917 Rus Devrimi, 1949 Çin Devrimi ve 1979 İran Devrimi bu yüzyıla damgasını vuran en önemli olaylar arasında yerini almış, ancak İran Devrimi sosyal bilimcilerin kafasını diğerlerinden çok daha fazla karıştırmıştı. Zira sosyolojinin kurucu babalarının hemen hepsinde rastladığımız bir varsayımı, toplumda dinin etkilerinin giderek azalacağı ve sekülerleşmenin artacağı tezini temelden sarsmıştı. Bu dinî devrimin tartışmasız en önemli lideri olan Âyetullah Rûhullah Humeynî, Ortadoğu'da Amerika'nın jandarması olarak nitelenen bir ülkede dünya liderinin sırtını yere getirmeyi başaran adam olarak şaşkınlıkla ve ilgiyle izlenmişti. Ortadoğulu liderlerde pek rastlanmayan sade yaşamı, kararlı ve tavizsiz politikalarıyla siyaset sosyolojisinin karizmatik diye adlandırdığı önder tipinin XX. yüzyıldaki örneklerinden biri olarak tarihe geçmişti. Humeynî, önemi, gerek kendisini çok sevenler gerekse ölesiye nefret edenler tarafından tartışmasız kabul edilmiş düşünsel ve politik bir stratejinin mimarıydı.

"Şiddet değil şehâdet" teması üzerine kurulu olan bu strateji, eski rejimin meşrûiyetini bütünüyle yitirmesine sebep olmuş, katliamların beyhudeliğini anlayan askerler de silahlarını bırakarak halkın yanında yer almışlardı. Humeynî'nin 'masum halka ateş açmanın Kur'an'a ateş açmaya denk olduğu' yönündeki fetvasının da bunda etkisi olduğu muhakkaktır.[12] Bu açıdan bakıldığında, İran Devrimi'nin dünya devrimleri içindeki özgün yerini olsa olsa M. Gandhi'nin Hindistan'a bağımsızlığını kazandıran efsanevî direnişiyle paylaşabileceğini söylemek yanlış olmaz. Zira her iki hareket de sivil itaatsizlik ve şiddete şiddetle karşılık vermeyi reddetme ilkesi üzerine kuruludur.

Bu yazıda, Humeynî'nin geleneksel Şîî doktrinini revize etme ve devrimci bir İslâmî düşünce oluşturma çabaları üzerinde durulacaktır. Humeynî, dönemdaşı sosyolog Ali Şerîatî'de başka bir versiyonunu gördüğümüz, dinî kurum ve kavramların geleneksel içeriğinden arındırılması ve bunlardan devrimci bir söylem üretilmesi hedefine yönelmişti. Şerîatî'den farklı yönü, bunu, halk kitlelerinin türbe ziyâretlerini önemseyen, imamların masumiyeti ve şefaatiyle yoğrulmuş geleneksel din anlayışına ters düşmeden gerçekleştirmiş ve bu sayede esnafın sağladığı maddî ve manevî desteği seferber edebilmiş olmasıydı. Humeynî, geleneksel Şîîliğin kavramlarını "uluslararası sömürü düzeni" adını verdiği sistemi çözümlemek ve dönüştürmek üzere yeniden biçimlendirmiştir. Bu düşünceyi daha net biçimde ortaya koyabilmek için Şîîliğin geleneksel kavramlarını hatırlamakta ve Humeynî'nin onlara nasıl bir semantik müdahalede bulunduğunu göstermekte yarar olacaktır.

---

12. Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*. Çev.Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1988, s. 204.

GELENEKSEL ŞÎÎ DÜŞÜNCESİNDE VE HUMEYNÎ'NİN YORUMUNDA İSLÂM DEVLETİ

Sünnî doktrinindeki Hilâfet anlayışına karşılık, Şîîlikte Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin yönetimi anlamına gelen İmâmet esastır. İmamların masum olduğuna inanılır ki, buna İsmet Doktrini adı verilmektedir. İran Devrimi ve Humeynî ile ilgili önemli çalışmaları bulunan Ahavî[13], Şîî doktrininin "savaş hâlindeki bir azınlığın ahlâki mükemmelliği" ilkesine yaslandığını vurgulamış ve bunun en trajik ve en etkili simge olayının İmam Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehadeti olduğunu belirtmiştir. İmâmiye (12 İmam) Şîîliğine göre, silsilenin 12. imamı Hasan el-Askerî kayıplara karışmıştır. Kıyametten önce Mehdî sıfatıyla zuhur etmesi beklenmektedir (Fığlalı 1984: 171).[14] İmam Askerî'nin kaybolmasından sonraki döneme "Gaybet/Gizlilik Dönemi" adı verilmekte ve bu dönem de "Küçük/Kısa Süreli Gizlilik (Gaybet-i Suğrâ)" ve "Büyük/Uzun Süreli Gizlilik Dönemi (Gaybet-i Kübrâ)" olarak ikiye ayrılmaktadır. Birinci dönemde, dört elçi gâib imamla görüşerek imamlığı yürütmüş, sonuncusunun yerine bir halife bırakmaması üzerine, "Tam Gizlilik Dönemi" başlamıştır. İkinci dönemde, rivayetlere dayanarak ictihadda bulunması gereken "merci-i taklid"lere bağlanmak gerektiğine inanılmaktadır.[15]

Bu noktada, gerek geleneksel Şîî dokrinini anlamak gerekse Humeynî'nin yorumlarının politik etkisini ayrıştırmak bakımından çok kritik olan bir saptama ortaya çıkmaktadır. Tam Gizlilik Dönemi'nde adaletin kâmil mânâda tesisi imkânsızdır, bu sebeple de Şîîlerin adil bir toplum ve devlet nizamı için çaba göstermeleri gerekmez, daha doğrusu boş bir çaba olur. Adaletin tesisi, gâib imamın (Mehdî'nin) dönüşüne ertelenmiştir. Bu yaklaşım Şîîlikte zuhuru bekleme (intizâr) anlayışını ortaya çıkarmış ve Şîîleri politik anlamda pasifize etmiştir. Dahası, Mehdî'nin dönüşüne kadar Şîî cemaatin varlığını koruyabilmesini sağlama gerekçesiyle takiye, yani "imanın imansızlık kisvesi altında gizlenmesi" meşrulaştırılmış ve kurumsallaştırılmıştır.[16]

Hüseyin'e[17] (1988: 162-163) göre, Humeynî'den önce İran ulemâsı, siyaseti kirli addettiği için din adamlarının siyasete bulaşmaması gerektiğini düşünenler ile, iktidara muhalefet eden, ancak meşrûtî monarşinin devrilmesine karşı çıkanlar olmak üzere iki gruba ayrılmıştı. Humeynî, bu iki gruptan da ayrılarak üçüncü ve yenilikçi bir anlayış geliştirmiştir. Onun düşünsel kat-

13. Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset*, s. 27.
14. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1984, s. 179.
15. Ali Şeriati, *Ne Yapmalı?*, Çev. Muhammed Hizbullah, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 100.
16. Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset*, s. 11.
17. Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, s. 162-163.

kılarının en önemlilerinden biri, Mehdî inancına ilişkin eleştiri ve önerilerinde görülmektedir. Humeynî, *İslâm'da Devlet* adlı kitabında, Velâyet-i Fakîh (imamların yönetimi) Doktrinini geliştirmiş ve Şiî din adamlarını aktif siyasete çağırmıştır. İmâmiye Şîîliğinde bulunan geleneksel imamların rehberliği anlayışını, siyasal mücadeleyi de içine alacak biçimde genişleten Humeynî'ye göre, gerçek adaletin tesisi, Mehdî'nin dönüşüyle mümkün olacaktır, ancak Şîîler "doğru" politik eylemlilik içinde bu gelişi hazırlamak, kolaylaştırmak durumunda ve sorumluluğundadırlar. Müslümanları emperyalistlerin egemenliğinden kurtarmak için bugün, şimdi ve burada bir İslâm Devleti kurmak gerekmektedir.

İmam, devrimden çok sonra, vefatından önce kaleme aldığı *Vasiyetnâme*'sinde bile, din adamlarını Mehdî beklentisi içinde İran İslâm Cumhuriyeti'ni desteklememelerinin, mustazaflara yapılmış büyük bir kötülük olacağını hatırlatarak, uyarma ihtiyacı duymuştur. Ona göre, rejimi desteklememek ya da Mehdî'nin gelişini kolaylaştırma gerekçesiyle kötülüklerin artışına sessiz kalmak/destek olmak boş bir mucize beklentisidir, dahası büyük bir hatadır. Zira Mehdî gelse bile, "yine [ancak] uğraşma, gayret, fedakârlıklar bahasına zalimler alaşağı edilebilecektir."[18] Humeynî'nin devrimden yıllar sonra bile, bu uyarıları yapma ihtiyacı duymuş olması, geleneksel inançların ne denli güçlü ve köklerinin ne denli derinde olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır.

Humeynî, *İslâm'da Devlet*[19] kitabında, geleneksel yaklaşıma sahip olanların İslâm Devleti konusundan uzak durmaya ve daha ziyâde ibadetle ilgili meselelere odaklanmaya yönelik tavrını eleştirmekte ve devlet yanlısı olarak nitelediği bu tutum ile simge isim Hüseyin'in ve simge olay Kerbelâ'nın anlamını karşı karşıya koymaktadır. Ona göre başta şehit imam Hüseyin olmak üzere masum imamların tamamı, "zalim düzenlerle", "zorba yönetimlerle", "bozuk saray çevreleri" ile mücadele etmiş, onlarla ilişki ve işbirliğini yasaklamışlardı (Humeynî 1991a: 213-214).[20] İmamların bu tutumu, onların ardılı olan ulemânın da aynı çizgiyi izlemek durumunda olduğunu gösteren kesin bir kanıttı. İslâm siyasetten uzak kaldıkça, Emperyalizm, yabancı nüfûzu ve dışa bağımlılık güçlenmekteydi. Bu sebeple, din adamlarının, "Biz sadece ibadetle meşgul olur, siyasete karışmayız." demeleri mümkün değildi.

Humeynî'ye göre, Hz. Muhammed'in vahiyle gelen hükümleri, uygulanmaları için halka tebliğ etmiş olması, halife tayininin, hükümleri açıklamak için değil, icra etmek ve toplumu yönetmek için, 'hükûmet' için olduğunu göster-

18. Âyetullah Humeynî, *Vasiyetname,* Çev. Belirtilmemiş. Objektif Yayınları, İstanbul, 1991, s. 111.
19. Âyetullah Humeynî, *İslâmda Devlet,* Objektif Yayınları, İstanbul, 1991, s. 194-208.
20. Humeynî, *a.g.e.* s. 213-214.

mektedir.[21] Hz. Peygamber'in kendisi devlet kurmuştur. Diğer devletlerin yöneticilerine elçiler ve mektuplar göndermiş, onlarla anlaşmalar yapmış, devlet memurları atamış ve daha da önemlisi kendi yerine [Şîî inancına göre] Hz. Ali'yi halife olarak tayin etmiştir. Fakihler, Hz. Ali ile başlayan masumlar silsilesinin günümüzdeki ardılları olduğuna göre, İslâm Devleti'nin temelinin velâyet-i fakîh anlayışına dayanması da doğal ve gereklidir. İmamların sona erdiği dönemde âyetlerin askıya alınması düşünülemeyeceğine göre, devlet bir gerekliliktir ve bu devletin kurulması da din adamlarının sorumluluğundadır[22]. Din adamları bu sorumlulukları üstlenmedikleri sürece emperyalistlerle çatışmadan hayatlarını sürdürebilirler, lakin böyle bir tercih şansları yoktur; zira İslâm, monarşiyi, keyfî egemenliği ve yabancılarla işbirliğini kabul etmez.[23] İslâm ülkeleri arasındaki yapay ayrımların giderilebilmesi, ezenler ve ezilenler olmak üzere iki sınıfın doğmasına engel olunabilmesi için de, bir İslâm devletinin varlığı gereklidir.[24] Bu devlette önderlik, takvâ sahibi, zamanın gereklerini bilen bir fakihin uhdesinde bulunmalı, tek bir kişinin bu niteliklere sahip olmaması hâlinde, önderlik, fakihlerden meydana gelen bir Rehberlik Şûrâsı tarafından yürütülmelidir. Humeynî'nin va'zettiği bu ilkeler, daha sonra *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*'nın 5. maddesinde yer alacak ve yeni İran Devleti'nin kurucu ilkeleri olacaktır.

Humeynî'nin velâyet-i fakîh konusundaki temellendirmelerinden biri de, İslâmî konularda ictihad edemeyen ve başka bir müctehidin görüşlerine uyanların devletin itibarını azaltacağı, bu sebeple de en aklî çözümün fakihlerin yönetmesi olduğudur (1991a: 84-85).[25] Ancak, fakihlerden "sâdır olacak her hangi gayr-i meşrû ve kötü bir hareket, insanların İslâm'a ve din âlimlerine kötü gözle bakmalarına sebep olacağından (Humeynî 1989Cihad-ı Ekber: 31), fakihlerin yetişmesinde ilimle ahlâkın iç içe geçmesi zorunludur.[26]

BİR SÛFİ VE ÂŞIK OLARAK İMAM HUMEYNÎ

Humeynî'ye göre, "İlmi, mefhumları ahlâklanmamış bir kalbe yığdıkça kalbin kararmasında artış olur. Terbiye edilmemiş bir nefste ilim, ancak kapkara

21. Humeynî, *a.g.e.* s. 49.
22. Humeynî, *a.g.e.* s. 61-66, 90.
23. Âyetullah Humeynî, *Cihâd-ı Ekber: NefsleMücadele*,2.b., Çev.Ali Nurhah, Akademi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 18; Humeynî, *İslâmda Devlet*, s. 80-81.
24. Humeynî, *İslâmda Devlet*, s. 66-72.
25. Humeynî, *a.g.e.* s. 84-85.
26. Humeynî, *İlâhî Aşk Yolu*, s. 19.

bir örtü mesabesindedir."[27] Fakihler, gösterişli bir hayattan uzak durmalı, dünya işleri sebebiyle ihtilâfa düşmemeli, gözünden, dilinden, elinden emin kişiler olmaya çalışmalıdırlar.[28] Humeynî'nin velâyet-i fakîh anlayışı sadece fıkıh temeline dayanmaz; zira fakihlerin en büyük sorumluluğu toplumu ıslah etmektir. Bu sebeple öncelikle kendilerini arındırmaya çalışmalıdırlar. Fakihler için şart koşulan bu arınma, imamın farklı kategorideki metinlerinde (şîîrler, mektuplar, dersler) karşımıza çıkan tasavvufî anlayışına ışık tutmaktadır.[29]

Tam da bu noktada Humeynî'nin gazeller, rubâiler, kasîdeler, musammatlar, tercî-i bend'ler içeren bir dîvânın sahibi olduğu hatırlanmalıdır. Bu dîvân, Türkçe'de 2010 yılında –oldukça geç- yayımlandı. *Mesih Nefesli Aşk* başlığıyla yayımlanan bu istisnaî metinde, siyasî bir devrimin, bütün fotoğraflarında çatık kaşlı görünen güçlü karakterini bir derviş, bir sûfi, bir âşık, bir baba olarak Yaradana ve yaradılanlara muhabbetle dolu şiirler söylerken görürüz. "Bir Tanecik Sevgili" başlıklı gazelini bu bağlamda zikretmek anlamlı olacaktır:

"Bu gün meyhânede inzivâya çekilip mutlu olalım
Aklın avucundan kurtulup dîvâne olalım

Kıralım felsefe ve irfân aynasını
Bu kâfilenin puthânesine yabancılaşalım

Dergâhı, medreseyi, tapınağı terk ederek
Varlığı bir kenâra atıp mutlu olalım

Benliğimizden ayrılıp sevgiliye gidelim
Yüzünün mumuna tutulup pervâne olalım

Bütün bağlardan kurtulup bütün tâneleri bırakıp
Bir tânecik sevgilinin tuzağına yem olalım

Aklın sarhoşluğundan çıkıp gelelim kendimize
Sarhoşluk şarâbının kadehinden içip ayılalım"[30]

Mesih Nefesli Aşk kitabında yer alan tasavvufî şiirlerden birkaçı, daha önce *İlâhî Aşk Yolu* adlı kitapçıkta yayımlanmıştı. Bu kitap da, hassas bir insan ve sûfi-meşrep bir düşünür olarak imamın ayrı bir portresini ortaya koyar. İsteği

27. Humeynî, *Cihâd-ı Ekber*, s. 35.
28. Humeynî, *a.g.e.* s. 44, 48, 60.
29. Humeynî, *İlâhî Aşk Yolu*; Humeynî, *Mesih Nefesli Aşk (Divan-ı İmam)*, Çev. Ali Güzelyüz& Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010.
30. Humeynî, *Mesih Nefesli Aşk*, s. 279.

üzerine kızına yazdığı, "irfânî mektuplardan" oluşan bu kitapta okuyucu, imamın, en sevdiklerinden birine, nasihati, yol göstericiliği, hocalığı, babalığı ve sûfiliği harmanlayıp ne denli sade, ama felsefî ve ahlâkî bakımdan da o denli derin bir hediye verdiğini görür:

> "Kızcağızım, ilimlerle, hatta irfân ve tevhîd ilimleriyle meşgûl olmak sırf birtakım istılahlar için -ki öyledir- veya bizzat ilim öğrenmek için olursa bu garîze, sâliki hiçbir zaman hedef ve maksadına ulaştıramaz... Ama insanın maksadı Hakk'ı bulmak ve O'nun aşkı ise -ki oldukça az görülür- bu, hidâyet nûru ve yol meş'alesi olur insana... Sen de me'yûs olma, zira yeis kilitlerden çok daha büyüktür. Nur çeşmesinin başına ve saf suya ulaşabilmek için hicabları ortadan kaldırmaya ve kilitleri kırmaya çalış... Kur'an'dan uzak düşmeyelim. Habîb ve mahbûb, âşık ve ma'şûk arasında geçen bu karşılıklı konuşma [Kur'an okumakla kurulan bu diyalog] öyle bir esrâr ve gizdir ki, O ve habîbinden başkası onu bilemez."[31]

Humeynî, bir yandan, "Eğer dünya ile bir alâkanız, dünyaya bir sevginiz varsa bunu sona erdiriniz."[32] diyordu; öte yandan Oriana Fallaci[33] ile yaptığı meşhur söyleşide Şah'ın İran'a getirilerek "elli yıllık cinayetlerden, servetlere karşı giriştiği hıyanetlerden, yağmalamalardan dolayı yargılanmasını" istiyor, "kötülük ortadan kaldırılmalıdır." diyordu. Bunları söylerken ve yaparken de, dünya sevgisini gönülden atmayı ve/lakin dünyaya aktif müdâhaleyi -birbirine bütünüyle zıt görünen bu iki eğilimi- yeni bir anlayışla içiçe geçirmekte ve yeni bir *tezkiye* anlayışı sentezlemekteydi. İslâm düşünce ve siyasî eylem tarihi boyunca dış dünyaya yönelen "küçük cihad" ile iç dünyaya/nefse yönelen "büyük cihad", hemen her zaman birbirini dışlayan, karşıt iki eğilim olarak konumlandırılmıştır. Humeynî, "küçük cihad" olarak adlandırılıp tasavvuf erbabı tarafından küçümsenen İslâmî siyasî mücadeleyi XX. yüzyıl gibi sekülerleşmenin zirvesine ulaşıldığının düşünüldüğü bir çağda yeniden canlandırmış; ancak bir yandan da bu mücadeleyi yürütenlere tasavvufî derinleşmeyle dünyadan gönül çekmeyi öğütlemiştir. Belki örgütlediği hareketin şiddet kullanmak yerine, şehâdete vurgu yapması da bundan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan baktığımızda, onun stratejisinin daha çok Gandhi'nin Hindistan'da yürüttüğü sivil itaatsizlik stratejisi ile kıyaslanması gerektiğini söyleyebiliriz.[34]

---

31. Humeynî, *İlâhî Aşk Yolu*, s. 51-52, 54-55.
32. Humeynî, *Cihâd-ı Ekber*, s. 75.
33. Oriana Fallaci, *İmam'la Söyleşi*. Çev. Muhammed Nayif Şayir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1991, s. 30, 31.
34. Tarık Aygün, *Efendiliğin Reddi: Mahatma Gandhi, Martin Luther King ve Doğrudan Eylem*, Om Yayınevi, İstanbul, 2001,

GELENEKSEL DİNÎ KAVRAMLARA SEMANTİK MÜDAHALE

Humeynî'ye göre, İslâmî terminolojinin bireysel öğütler olarak ele alınması ve dar yerel kalıplar içinde algılanması, çağdaş Müslümanların temel sorunlarından biridir:

> "Haram yemek dendiğinde akıllarına hemen köşedeki bakkallar geliyor ve onların eksik tartmalarının kastedildiğini düşünüyor... Büyük bir sermayeyi yutanlar, beytülmali yağmalayanlar, yabancı şirketler adına petrolümüzü yutanlar, yabancıların zarurî olmayan lüks mallarını pahalı satanlar ve bu yolla halkın parasını yabancı şirketlerin cebine akıtanlar aklının ucundan geçmez."[35]

Yukarıdaki ifadeler, "haram yeme"nin kişisel ve bireysel bir edim olmayıp ulusal ve uluslararası ölçeğe uzanan toplumsal/siyasal bir olgu olduğunu iddia etmektedir. Humeynî'ye[36] göre yöneticiler, ulusun ortak zenginliklerini emperyalistlere peşkeş çekmekte, halkın varını yoğunu gasp etmekte ve gereksiz devlet törenlerine harcamaktadırlar. Humeynî, sınıflar arasındaki uçurumları, özellikle de zengin yönetici azınlık ile yoksul ve güçsüzleştirilmiş geniş halk kitleleri arasındaki uçurumu sürekli dile getirmiş, gündemde tutmuş ve lânetlemiştir. Bu husus önemlidir, zira imam, Kur'an'da geçen *mustaz'af-müstekbir* ayrımı üzerine devrimci bir söylem kurmuştur. Mustaz'aflar, onun tabiriyle "yalınayaklılar", "gecekondularda yaşayanlar", "yoksul üniversite öğrencileri", "yoksul işçiler", "memurlar", "yoksul çiftçiler" ve "yoksul ulemâ"dır. İmam, 1964 yılında Hemedan'da, sıfırın altında 32 derece soğukta iki bin kişinin hayatını kaybetmesine atıfla yöneticileri eleştirmiş, suçu "saltanatın çok masraflı merâsim harcamalarında" görmüştür. Ona göre, ulemâ İran Hükûmeti'ne telgraf çekerek millet hazinesinden yapılan harcamaların yoksul halka ve iflas edenlere verilmesini istemelidir.[37]

Toprak reformundan dolayı yerinden yurdundan edilenlerin göçle Tahran gibi kent merkezlerine yığılması, kent yoksullarının perişan mahalleleriyle Şah ailesinin lüks ve ihtişamının karşı karşıya gelmesi de imamın dikkat çektiği hususlardandır:

> "Teneke, baraka ve gecekondularda yaşadıkları söylenen bu insanlar, arazi reformundan dolayı Tahran'a göç ederek otuza yakın mahalle oluşturan-

35. Âyetullah Humeynî, *Mustaz'af-Müstekbir,* Çev. Serdar İslâm, Objektif Yayınları, İstanbul, 1992, s. 39.
36. Humeynî, *a.g.e.* s. 36, 38-40.
37. Humeynî, *a.g.e.* s. 35, 38, 41-42.

lardır. Bunlar kurdukları çadırlarda veya üstünü örttükleri çukurlarda göçebelerin hayatından daha zor şartlar altında yaşıyorlar."[38]

Bu ağır toplumsal koşullar sürüp giderken, Şâh'ın kız kardeşlerinden birinin villasının çiçeklendirilmesine beş milyon dolar harcanması, 1967'de Muhammed Rızâ Pehlevi'nin Şehinşah (Kralların Kralı) unvanını alması, 1971'de Pers İmparatorluğu'nun 2500. yıldönümünü kutlamak üzere çok görkemli ve masraflı törenler düzenlenmesi, Şâh'ın eşinin imparatoriçe ilan edilmesi gibi uygulamalar, Humeynî'nin Şah ve ailesine dönük eleştirilerine güçlü somut deliller kazandırdı. İmama göre bu, "yağmalama ve haram yeme" rejimi ortadan kaldırılmalıydı. Bundan, bütün halk sorumlu olmakla beraber, İslâm ulemâsının sorumluluğu çok daha ağırdı.[39] Fakihler, mustaz'afları zalimlerin elinden kurtarmak için önderlik görevini üstlenmeliydi.[40] Bu bakımdan, ulemânın, "İmamın zuhuruna kadar bekleriz, İslâm'ı koruma konusunda bir şey yapmayız." diyebilme lüksü yoktu.[41]

Humeynî'nin haram yeme kavramı gibi, içeriğine anlamsal bir müdahalede bulunduğu kavramlardan biri de *şeytan*dır. Taherî[42], Humeynî'nin ABD'yi ve kısmen de SSCB'yi nitelemek üzere *Büyük Şeytan* terimini kullandığını belirtir. "Haram yeme", "mustaz'af-müstekbir" kavramları gibi, "büyük şeytan" da Humeynî'nin dinî kavramlara kazandırdığı yeni içeriğin, ya da bu kavramlara yaptığı semantik müdahalenin, uluslararası ilişkilerin devrimci ve anti-emperyalist bir yorumuna dayandığını göstermektedir.

Humeynî[43] din adamlarını, soyut ilâhiyat tartışmalarını bir kenara bırakarak, *toplu ibadetler*den İslâmî bir devlet kurmak üzere yararlanmaya çağırmıştır. Meselâ; cemaat namazları, hac gibi ibadetlerden tebliğ için olduğu kadar, "İslâm'ın inanç ve siyaset hareketinin genişlemesi için"[44] de yararlanılmalıdır. İmam, haccı salt toplu bir ibadet olarak görmez, onu şöyle tanımlar:

"Hacc, (...) bütün Müslümanlar için, bir yılın bütün müşküllerini hâlledebilecekleri, her taraftan gelen bilginlerin, dânişmendlerin İslâmî meselelerde uzak görüşlü planlar hazırlamaları gereken bir büyük kongredir; Müslümanların orada her bir İslâm toprağında hükûmetler yüzünden veya sü-

38. Humeynî, *a.g.e.* s. 51.
39. Humeynî, *a.g.e.* s. 40.
40. Humeynî, *İslâmda Devlet,* s. 92-95.
41. Humeynî, *a.g.e.* s. 108.
42. Taherî, *a.g.e.* s. 329.
43. Humeynî, *a.g.e.* s. 183.
44. Humeynî, *a.g.e.* s. 186.

> per güçler yüzünden meydana gelen müşkülleri hatırlarına getirip, hâl yolu için düşünmeleri, planlar yapmaları lazımdır."[45]

Yukarıdaki talep ve yöntemlerle tutarlı olarak, Humeynî Dönemi'nde İran'da camiler de, ibadet dışı yeni (aslına bakılırsa eski) siyasî fonksiyonlarına kavuşturulmuşlardır. Şâh'ın iletişim kanalları üzerindeki denetiminden kurtulabilmek için camilerden yararlanılmıştır. Humeynî'nin ve diğer devrimci din adamlarının teybe okunmuş konuşmaları camilerde dinlenmiş, bilgi ve talimatlar aktarılmış, gösterilerin hazırlıkları yapılmış; devrimden sonra da camiler, devrim ideolojisinin halka anlatılması, yaralananların ve ölenlerin ailelerine yardım toplanması, askerî gücün ayakta tutulması, nutuk, slogan ve yayın üretilmesi gibi konularda hizmet vermişlerdir.[46]

Humeynî'ye[47] göre, ilim havzaları da, İslâm'ın siyasal boyutunu ve ulemânın siyasal sorumluluğunu gözardı eden molla zihniyetinin ortadan kaldırılmasını sağlayacak şekilde ıslah edilmelidir. Takiyeden vazgeçilmelidir, zira takiye, İslâm'ı ve mezhebi korumak içindir ve fürûa ilişkin konularda söz konusu olabilir. "İslâm'ın usûlü, ana ilkeleri ve haysiyeti tehlikede ise artık takiye ve sükûtun zamanı ve yeri değildir."[48] Nitekim Ali Bulaç da, İmam Humeynî'nin mezhepler tarihine üç önemli katkıda bulunduğunu belirtirken, takiyenin yasaklanmasına özel bir önem atfetmiştir. Ona göre, Humeynî'nin üç büyük ictihadından biri, velâyet-i fakîh anlayışı; ikincisi, Şîîlerin Sünnîlerin arkasında namaz kılabileceğini söylemesi ve takiyeyi [başta Sünnîlere karşı] olmak üzere yasaklaması; üçüncüsü ise, mehdînin gelmesi için zulmün artması değil, İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması gerektiği tezidir (Bulaç2013: 32).[49] Bu temel ilkelerden hareketle Humeynî, toplumu her alanda İslâmîleştirmenin zorunluluğuna işaret eder:

> "Bir tümene aldığı malı fakir ve zayıf halka 3 tümene satan esnafı barındıran pazar İslâmî olamaz. Ülkeye kaçak soktuğu malı, yüksek bir fiyata satan, ülkenin ekonomisini alt-üst eden ve ülkedeki fakir ve yoksulları düşünmeyen pazar, İslâmî değildir. İslâmîleştirilmesi gerek."[50]

---

45. Humeynî, Âyetullah, *İmamdan Mesajlar,* Çev. Selman Yalçın, Endişe Yayınları, Ankara, 1991, s. 16.
46. Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, s. 106-108; Mahmud Talegani& H.A. Muntazeri, *İlk Hutbeler,* çev. Şamil Doğruer, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991, s. 8.
47. Humeynî, *İslâmda Devlet,* s. 194.
48. Humeynî, *a.g.e.* s. 206-207.
49. Ali Bulaç, "İslâmcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu," *Gelenek ve Modernlik Arasında İslâmcılık* adlı kitabın içinde, der. Umran Dergisi Yayını, İstanbul, 2013, s. 32.
50. Humeynî, *Mustaz'af-Müstekbir,* s. 68.

SONUÇ YERİNE

İran, 1979'da gerçekleşen İslâm Devrimi'nden bu yana, çerçevesini Humeynî'nin çizdiği velâyet-i fakîh anlayışına dayalı olarak yönetilmektedir. Meclis'in çıkardığı kanunlar, Denetleme Fakihleri tarafından onaylandıktan sonra yürürlüğe girmektedir. Bu onay, kanunların İslâm'ın hükümlerine uygun olup olmadıklarının denetlenmesinden sonra verilmektedir. Halliday'in[51] de isabetle vurguladığı üzere, "devrimler için örgütlenme ve ideoloji gerekir." Humeynî'nin kurguladığı yeni devrimci Şîa anlayışı gerek İran'ı gerekse dünyayı geri dönülmez biçimde dönüştürmüştür. Humeynî'nin ateşlediği, sürüklediği ve bir devrimle sonuçlandırdığı bu süreç, "çıplak elli adamların isyânı"ydı: "Dünya düzeninin ağırlığını kaldırıp atmak isteyen, imparatorlukların sınırındaki bu petrol işçilerinin ve köylülerin başkaldırısı. Belki de küresel sisteme karşı ilk büyük isyan."[52]

KAYNAKÇA

Afary, Janet&Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslâmcılığın Ayartmaları,* Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.

Ahavî, Şahruh, *İran'da Din ve Siyâset (Pehlevî Devri'nde Ulemâ-Devlet İlişkileri),* Çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.

Algar, Hamid, *İslâm Devrimi'nin Kökleri,* Çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988.

Aygün, Tarık, *Efendiliğin Reddi: Mahatma Gandhi, Martin Luther King ve Doğrudan Eylem,* Om Yayınevi, İstanbul, 2001.

Bulaç, Ali, "İslâmcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu," *Gelenek ve Modernlik Arasında İslâmcılık* adlı kitabın içinde, Umran Dergisi Yayını, İstanbul, 2013, s. 23-39.

Çakır, Ruşen, *Âyet ve Slogan,* Metis Yayınları, İstanbul 1990.

Çandar, Cengiz, "Âyetullah Humeynî," M. Belge (der.), *Çağdaş Liderler Ansiklopedisi: Cilt III,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 916-939.

Erkilet, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler.* 5. baskı, Hece Yayınları, Ankara 2010.

51. Fred Halliday, "İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm", *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol* adlı kitabın içinde, der. Serpil Üşür, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 8.
52. Foucault, "İran Ayaklanmasının Efsânevî Önderi", s. 283.

Fallaci, Oriana, *İmam'la Söyleşi.* Çev. Muhammed Nayif Şayir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1991.

Farmayan, Hafız Ferman, "The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey," R.L.Chambers ve M. Polk (ed.), *Beginnigs of Modernization in The Middle East in The Nineteenth Century,* The University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 119-151.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmamiyye Şiası,* Selçuk Yayınları, Ankara, 1984.

Foucault, Michel, "İran Ayaklanmasının Efsânevî Önderi", *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslâmcılığın Ayartmaları* adlı kitabın içinde, Janet Afary&Kevin B. Anderson, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 280-283.

———, "İran'da İsyan Teyp Kasetleriyle Yayılıyor", *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslâmcılığın Ayartmaları* adlı kitabın içinde, Janet Afary&Kevin B. Anderson, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 274-280.

———, "İslâm Denen Barut Fıçısı", *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslâmcılığın Ayartmaları* adlı kitabın içinde, Janet Afary&Kevin B. Anderson, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 302-304.

Halliday, Fred, "İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm", *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol* adlı kitabın içinde, der. Serpil Üşür, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 9-54.

Hamedânî, Ahmed Sabri, *İslâm'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları,*3. b., Kadıoğlu Matbaası, Ankara, 1986.

Humeynî, Âyetullah, *Konuşmalar,* Kadıoğlu Matbaası, Ankara, 1984.

———, "İmam Humeynî'nin Hacılara Mesajı," *Mekke Amerika'nın Pençesinde,* İİC Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1987,

———, *Cihâd-ı Ekber: Nefsle Mücadele,*2.b., Çev. Ali Nurhah, İstanbul:Akademi Yayınları.

———, *İlâhî Aşk Yolu,* Çev. Kadri Çelik, Akademi Yayınları, İstanbul, 1989.

———, *İslâmda Devlet,* Objektif Yayınları, İstanbul, 1991.

———, *İmamdan Mesajlar,* Çev. Selman Yalçın, Endişe Yayınları, Ankara, 1991.

———, *Vasiyetnâme,* Çev. Belirtilmemiş. Objektif Yayınları, İstanbul, 1991.

———, *Mustaz'af-Müstekbir,* Çev. Serdar İslâm, Objektif Yayınları, İstanbul, 1992.

———, *Mesih Nefesli Aşk (Dîvân-ı İmam),* Çev. Ali Güzelyüz& Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010.

Hüseyin, Asaf, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim.* Çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1988.

———, *Ortadoğu'da Devlet ve Terör,* Çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990.

İnâyet, Hamid, *Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce,* Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988.

İzzetî, Ebulfazl, *Devrimci İslâm ve İslâm Devrimi,* Çev. Serdar İslâm, Objektif Yayınları, İstanbul, 1993.

Mozaffarî, Mehdî, *Authority in Islam (From Muhammad to Khomeini),* Çev. Michel Vale, M.E. Sharpe, New York, 1987.

Mutahharî, Murtazâ, *Son Yüzyıldaki İslâmî Hareketler,* Çev. İbrahim Şahin, Sahra Yayınları, Ankara, 1988.

———, *İslâm Devrimi,* Çev. K. Çamurcu ve diğerleri, Akademi Yayınları, İstanbul, 1989.

Rustow, Dankward, "The Modernization of Turkey in Historical and Comparative Perspective," *Social Change and Politics in Turkey* adlı kitabın içinde, Kemal Karpat, (Der.) E.J. Brill, Leiden, 1973, s. 93-106.

Şerîatî, Ali, *Ne Yapmalı?,* Çev. Muhammed Hizbullah, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1986.

Taherî, Âmir, *TheSpirit of Allah (Khomeini and the Islamic Revolution),* Hutchinson, London, 1985.

Talegânî, Mahmûd & Muntazerî, H.A., *İlk Hutbeler,* Çev.Şamil Doğruer, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.

MUHAMMED ESED

İsmail Çalışkan*

Muhammed Esed (1900-1992), gerek geçirdiği dönüşümler, gerek yaşadığı tecrübeler, verdiği mücadeleler ve bulunduğu ortamlar gerekse ortaya koyduğu eserler ve sergilediği düşünceler ile 20. yüzyıl İslâm düşüncesi için özgün şahsiyetlerden birisidir.

BİYOLOJİK VE ENTELEKTÜEL HAYATI VE ESERLERİ

Leopold Weiss, 1900 yılında Avusturya'nın Doğu Galiçya bölgesinde (şimdi Ukrayna'ya dâhil) Lvov (farklı dillerde Lviv, Lwow, Lemberg) şehrinde doğdu. 'Aslan' anlamına gelen *Leopold* ismi verildi. Geleneğe bağlı, dindar ve aydın bir ailede doğduğu için iyi bir din eğitimi aldı. Anadili Almancanın yanında İbranice, Aramca ve Lehçe öğrendi. Küçük yaşta edebiyata merak saldı. I. Dünya Savaşı sırasında ailesi Viyana'ya taşındı, eğitimini orada devam ettirdi. On sekiz yaşına girince orduya alındı. Savaş bitince Viyana Üniversitesi'nde iki yıl sanat tarihi ve felsefe eğitimi aldı. Gençlik yıllarında dinî ve fikrî boşluğa düştü. Entelektüel ve kültürel açıdan Avrupa'daki en hareketli kentlerden olan Viyana'nın tartışma halkalarında huzursuzluğunu gidermeye ve hayatın anla-

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

mını bulmaya çalıştı, ancak duydukları ve yaşadıkları onda bir doyum meydana getirmedi. Bu sıralarda Yahudilik'e karşı olumsuz düşünceler ve kuşku iyice belirginleşti. Hayatındaki arayışlar zinciri ciddi bir şekilde başlamıştı. İlk durağı inkârcılık oldu, sonra psikanalize yöneldi, ancak onlarda da aradığını bulamadı. Hayali olan gazetecilik için Prag'a, sonra Berlin'e gitti, *United Telegraph* Gazetesi'nde işe başladı. Bu arada şiddetle geçmişini sorgulamaya, din, toplum ve insan hakkında sorular sormaya devam etti. Dayısının çağrısı üzerine Kudüs'e gitti (1922). Hem bölgeyi keşfetti hem de *Frankfurter Zeitung*'a haberler gönderdi. Bu meyanda Ortadoğu ve Doğu'daki Batılı politik manevraları ve özellikle İngiliz siyasetini sert bir dille eleştiren yazılar ve haberler yazdı. Batı destekli bir İsrail Devleti'ni, Yahudi yerleşimini ve Siyonist hareketi, haksız ve adaletsiz bir olgu olarak gördü, Arap-Yahudi çatışmasında Siyonistleri haksız buldu, hatta bu konuda meşhur Siyonist liderler C. Weizmann (ö. 1952) ve A. M. M. Ussishkin (ö. 1941) ile şiddetli tartışmalar yaptı. Bölgede olan olayları yerinde görmek için Kahire, Ürdün, Şam, İskenderiye, İstanbul ve başka yerleri gezdi. Kısa süre sonra ilgisi dine kaydı, İslâm hakkında eserler ve bu arada ilk defa Almanca çevirisinden Kur'an'ı okudu. Kısa süreliğine Almanya'ya gitti. Orada arayışı yeniden canlandı, bir ara Hıristiyanlıkta karar kılma eğilimi doğduysa da ruhla beden ve inanç dünyasıyla pratik hayat arasında yaptığı ayrımdan dolayı ondan soğudu. Gazeteci olarak tekrar Ortadoğu'ya gönderildi (1924). Kuzey Afrika, Orta Doğu, Orta Asya'yı gezdi. Kendi tabiriyle; her gördüğü yer onda, İslâm'a açılan yeni bir kapı gibiydi. İslâm iyiden iyiye zihnini meşgul ediyor, aradığı şeyin nihaî cevabı yavaş yavaş yaklaşıyordu. Frankfurt'a dönünce evlendi. Bu defa çok ciddi bir şekilde hem de eşiyle birlikte Kur'an'ı okumaya başladı. Nihayet Eylül 1926'da bütün şüphelerinden arınmış bir hâlde Müslüman oldu. Muhammed adını aldı, soy ismi ise imamın teklifi ile önceki isminin mânâsına gelen 'esed (*aslan*)'olarak değişti.

Muhammed Esed, Müslüman olduktan sonra hacca gitti ve yaklaşık altı yıl Arabistan'da (1927-1932) kaldı. Orada eşini kaybedince kendisini ilmî tetkike verdi. Bu arada Avrupa ve Amerika basınında haber-yorum içerikli yazılar yayınladı. Kral Abdülaziz İbn-i Suûd (ö. 1953) ile tanışması ve danışmanı olması, bölgedeki siyasî olayların da içinde yer almasına sebep oldu. Bölgeyi adeta baştan sona gezdi. İki yıl sonra Medine'ye yerleşti, bir yandan İslâmî ilimleri tedris etti bir yandan da hacca gelen ilim-fikir ve siyaset adamlarıyla muhaverelerde bulundu. İkinci kez evlendi. 1933'de Hindistan'a gitti. Muhammed Ali Cinnah (ö. 1948) ve Muhammed İkbal (ö. 1938) ile tanıştıktan sonra orada kalarak, Pakistan'ın bağımsızlık hareketine destek vermeye başladı. Yazdığı fikrî eserler ile İslâm dünyasında düşünür olarak tanınmaya başladı. Bir müddet *Islamic Culture* Dergisi'nin editörlüğünü üstlendi. II. Dünya Savaşı sırasında İngilizler tarafından altı yıl toplama kampında hapsedildi. Eylül 1946'dan

itibaren sesini duyurmak için *Arafat* isimli bir dergi çıkarmaya başladı. Pakistan resmen kurulunca (17 Ağustos 1947) ailesiyle Lahor'a yerleşti. Department of Islamic Reconstruction'a yönetici atandı ve İslâmî yapılanma çalışmalarına fiilen katıldı. 1949'da Dışişleri Bakanlığı bünyesindeki Ortadoğu İşleri Müsteşarlığı'na, 1952'de BM Pakistan Daimi Temsilcisi görevine getirildi. Bu sırada ayrı yaşadığı eşi Münire'yi boşayıp Pola Hamide isimli Amerikalı bir Müslüman ile evlenmesi Pakistan'da hoş karşılanmadı. 1952 sonunda bütün resmî görevlerinden ayrıldı.

Esed 1953'ten sonra münzevi hâlde kitap yazımı ve konferanslarla vakit geçirdi. New York'ta yaklaşık iki yıl daha kaldı ve *Road to Macca* adlı hatıratını yazdı. Ardından Almanya, Cezayir ve Mısır'da bulundu, Ezher'de konferanslar verdi. Bir yıl Pakistan ikametinden sonra 1960'ta Cenevre'ye yerleşti. Uzun zamandır tasarladığı açıklamalı Kur'an çevirisini yapmaya başladı. 1964 yılından itibaren yaklaşık on yedi yıl Tanca'da (Fas) yaşadı. Burada eserini tamamladı ve nihayet 1980'de *The Message of the Qur'ân* adıyla yayınladı. 1982'de Lizbon (Portekiz) civarındaki Sintra'ya, 1987'de İspanya'da Marbella'ya, nihayet küçük sayfiye köyü Mijas'a (Malaga) yerleşti. Burası hicrette son durak oldu. 20 Şubat 1992'de öldüğünde hâlen Pakistan vatandaşı ve yaşı 92 idi. Granada'daki Müslüman Mezarlığı'na defnedildi. Yazım tarihi itibariyle eserleri şunlardır:

1. *Unromantisches Morgenland; aus dem tagebuch einer reise*, Frankfurter Societäts-Dr., Abt. Buchverl., 1924.[1] Ortadoğu'daki ilk yılların hatıralarıdır.
2. *Islam at the Crossroads*, Delhi-Lahore 1934. Türkçe[2] dâhil birçok dile çevrilmiştir. Kitap, o zamanki Batı medeniyeti karşısında İslâm'ın analizini yapmakta, hadis ve Sünnet'in önemini anlatmaktadır.
3. *Islamic Culture* (Dergi), Hindistan Ocak 1937-Aralık 1938.
4. *Sahih al-Bukhari: The Early Years of Islam*, Delhi-Lahore 1935-38. *Sahîhu'l-Buhârî*'nin ilk kısımlarının tercüme ve şerhidir.[3]
5. *Arafat* (Dergi), Dalhousie ve Lahor 1946-1947.
6. *The Road to Mecca*, New York 1954. Hatıratıdır, birçok dile çevrilmiştir.[4]

---

1. İngilizce çevirisi: Muhammad Asad, *The Unromantic Orient (Unromantisches Morgenland)*, tr.: Elma Ruth Harder, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, Malaysia, 2004.
2. Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, çev.: H. Karaman, Ahmet Sait matbaası, İstanbul 1965.
3. Muhammed Esed, *Sahîh-i Buhârî, İslâmın İlk Yılları*, çev.: M. Armağan, İşaret yay., İstanbul 2001.
4. Muhammed Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, çev.: C. Koytak, 3. bas., İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

7. *Is Religion A Thing Of The Past*, Karachi 1960.
8. *Islam und Abendland: Begegnung zweier Welten Eine artragsfolge*, Germany 1960 (Hans Zbinden ile birlikte).
9. *The Principles of State and Government in Islam*, U.S.A. 1961.Kur'an ve Sünnet'e dayalı İslâmî siyaset teorisini ele alır.[5]
10. *Islam and Politics*, Geneva 1963.
11. *Can the Qur'an be translated? -Kann der Koran übersetzet werden?*, Geneva 1964.
12. *Die Antwort der Religionen auf 31 Fragen*, Munchen 1964. (Kitabın İslâm ile ilgili sorulara cevapları M. Esed tarafından cevaplandırılmıştır)
13. *This Law of Ours and Other Essays*, Gibraltar 1980.
14. *The Message of the Qur'ân*, Gibraltar 1980. Türkçe[6] dâhil birçok dile çevrilmiştir.
15. Yayımlanmış ve yayımlanmamış birçok konferans, röportaj ve makalesi vardır.

Esed'in eserleri içinde ilmî değer bakımından *The Principles of State and Government in Islam*, kendi çapında bir siyaset teorisi olarak nitelendirilebilir; *The Message of the Qur'ân* ise Batılı ve mühtedi bir entelektüelin geleneksel İslâmî kaynaklar ile 20. yüzyıl tefekkür nosyonunu birleştirerek Kur'an üzerine öznel bir çeviri-yorumdur.[7]

DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU, KAYNAKLARI VE YAPISI

Muhammed Esed'in düşüncesinin gelişim seyri ve yapısı, hayatının dönüm noktalarında tespit edilebilir. Geleneklerine bağlı Yahudi bir aileye mensubiyeti, onun iyi bir dinî bilgiyle entelektüel hayata başlamasını sağladığı gibi, Yahudilik'ten soğuması ve ona yönelttiği köklü eleştiriler de bu bilgi sayesinde olmuştur. Dahası, şeriat yönünden İslâm'a benzeyen Yahudilik hakkındaki bilgisinin, İslâm'ı iyi bir şekilde kavramasına ve iki din arasında mukayese yapmasına yardımcı olduğu söylenebilir.

---

5. Muhammed Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, çev.: M.B. Eryarsoy, 4. baskı, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2002.
6. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir*, çev.: C. Koytak - A. Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996.
7. Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 15-80.

Onun Batı muhitinde yetişmesi, eğitimini alması, fikrî ortamlarda bulunması, bu arada yaşanan maddî ve manevî bunalımları müşahede etmesi, ikinci bir etkendir. Şunu belirtmek gerekir ki, Batı eğitimi sayesinde Esed, aklı kullanma biçimini, linguistik ve semantik analiz yapma becerisini, mantıksal düşünme ve eleştiri zihniyetini, toplumsal ve bireysel problemlerin odak noktalarını görme yetisini kazanmıştır. Kendisi, "eğer bana beynimi nasıl kullanacağımı öğreten Batı'da eğitim görmemiş olsaydım hiçbir zaman Müslüman olamazdım"[8] diyerek, bunu itiraf eder. Şu hâlde Müslüman olmadan önceki kazanımlarından kalan en önemli miras aklı kullanma yeteneğidir. Müslüman olduktan sonra geçmiş ve hâlin avantajlarını şöyle ifade etmiştir: "Bir Müslümandım, fakat aynı zamanda Batı kökenliydim; o hâlde hem İslâm'ın hem de Batı'nın entelektüel dilini kullanabilirdim..."[9] Bu niteliklerinin yansıması ilk eserlerinde açıkça görülür. Buna göre İslâm'ın aklı kullanmaya önem verdiğini, Hz. Peygamber'in yaşamının bunun kanıtı olduğunu vurgular. Ona göre dinde akla aykırı şey yoktur, ama aklın kavrayışını aşan şeyler vardır. Dine göre aklın işlevi, denetlemektir.[10] Bu yaklaşımını her zaman muhafaza etmiştir. Dolayısıyla; Kur'an ve hadislerin yorumu dâhil, düşüncesinde egemen unsurlardan birisi akıldır, ancak bu akıl mantıkçı-pozitivist değildir. Nassları, düşünceleri, olayları ve sorunları anlayan, tahlil eden, yorumlayan, ayırmayı beceren, eleştiren, serbest düşünebilen, işlevsel ve pozitif ama pozitivist olmayan, rasyonel ama rasyonalist olmayan bir akıldır. Onun İslâm düşüncesinin ve yorumculuğunun başarısı da problemleri de büyük oranda işte bu temelden beslenmiştir.

Etkilendiği bir diğer unsur, ruhsal ve fikrî izler bırakan yaşadığı ortamlardır. Gazeteci olarak Ortadoğu'ya gidişi, hem yetiştiği bunalım muhitinden kaçışını sağlamış hem de bölgeyi, insanları, dinlerini ve kültürlerini yakından keşfetme fırsatı vermişti. Oradaki yıkımları, savaşları, din kavgalarını, maddî-manevî buhranları ve alt-üst oluşları izlemiştir. Ortadoğu'nun paylaşım kavgası, İsrail'in kuruluş çalışmaları, Hicaz Bölgesi'nde meydana gelen olayları, bölge halklarının politik manevralarla çıkmazlara sürüklenmeleri ve filizlenen kurtuluş mücadeleleri somut örneklerdir. Avrupa'da yaşadıkları da pek farklı değildi. O dönemde Batı, Müslüman toprakları işgal etmekle yetinmemiş sömürge ağı ile onların kaynaklarını tarumar etmiş, öte yandan iki dünya savaşı bütün yeryüzünde maddî ve manevî tahribata yol açmıştı.

Bütün olup bitenlerin, aklı başında her insanda heyecan, yıkım, değişim ve yeni bilinçlenme oluşturması doğaldır. Bu etkileyici manzarayı bizzat müşahe-

8. Arabia, "Asad Interviewed" (Röportaj), *Arabia: The Islamic World Review*, September 1986, v.5, no 61, p. 55.
9. Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 17.
10. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 108-109.

de etmesi, hayatı boyunca alacağı siyasî ve fikrî tavırlara etki etmiştir. Her ne kadar hatıratında arayışının dinî yönünü ön plana çıkarsa da Avrupa'daki sosyal durumun payı unutulmamalıdır.

Esed, İslâm'ın ve Müslümanların kendini çarpıcı bir şekilde etkilediğini sık sık dile getirmiştir. Kaynaklardan elde ettiği bilgiler de eklenince, İslâm'a dair önceden bildiği ve birçoğu yanlı/yanıltıcı bilgiler, artık yeni ve daha esaslı bilgilerle yer değiştirmiştir. İslâm'ı tanıdıkça onun, bütün dünyanın maneviyatı için önemli olduğunu kavramaya, çağın kültür ve dinî çevresine ilham verecek tek kaynağın Müslüman Doğu olabileceğine inanmaya başlamıştır.[11] Hemen hatırlatalım ki, İslâmî düşüncesinin esaslı oluşumu, çöl hayatı dâhil yıllarca Arap toplumu içinde yaşayarak onların duygu, düşünce ve dilini çok iyi öğrenmekle başlar, Medine'de dört yılı aşkın bir süre dil ve ilim tedrisi ile devam eder. Bu tarihlerden itibaren Kur'an ve Sünnet'i birincil kaynak almış, nadiren de ulemâya ve düşünürlere müracaat etmiştir. Sünnet'i ön plana çıkarmasının ve hadislere yönelmesinin ilk gerekçesi şudur: Müslümanların kalkınması, yenilenmesi ve İslâm'ı doğru anlaması ancak hadisler aracılığıyla olabilir. Kur'an'a bağımsız yaklaşmanın ön şartı da, hadisi bilmektir.[12]

Onu etkileyen şahısların başında, Kahire'de Arapça öğrenmek için Ezher Üniversitesi'nde derslere katıldığı sırada tanıştığı ve dostluk kurduğu meşhur âlim-müfessir Mustafa el-Merâğî (ö. 1945) gelir. Onunla uzun konuşma ve tartışmalar yapmış, ondan İslâm dünyasında bir yenilenme ihtiyacı, Müslümanların gerileme sebepleri ve dinin bunda bir etkisi olup olmadığı, Müslümanların birleşmesi üzerine çok şey dinlemiştir. Merâğî, onun bu tür meselelere yönelmesini sağlamıştır.

Esed'in üzerinde büyük etki bırakan şahıslardan birisi de Muhammed İkbal'dir. İlk görüşmesinde onda eşsiz bir ruh, irfan sahibi bir kişilik ve kabul edebileceği bir İslâm anlayışı fark etmiş, onunla dostluk kurmuş, kitap ve makalelerinden çok faydalanmış, sık sık fikir alışverişinde bulunmuştur. İkbal'in ona iş teklifi üzerine Esed yazdığı mektupta, "Ben sadece basit bir şekilde fıkıh öğretmeyi düşünmüyorum, fakat Kur'an'ın ilk vahyedilmeye başladığı andan hadislerin son toplandığı zamana kadar İslâm'ın kaynak, felsefe ve gelişiminin tam ve sistematik bir eğitimini arzuluyorum" diye yazmıştır.[13]

İz bırakan her düşünürün, siyasî veya sosyal bir hareketin arkasında mutlaka hapis, tecrit gibi çile dolu bir zaman dilimi vardır. Hindistan'daki toplama

---

11. Asad, *The Unromantic Orient*, p. 59.
12. Esed, *Sahîh-i Buhârî, İslâmın İlk Yılları*, s. ix.
13. İkbâl-Esed mektuplaşmaları için bkz. M. Ikram Chaghatai, "Muhammad Asad's Indian Years, 1932-47", *Muhammad Asad (Leopold Weiss): Europe's Gift to Islam* (edit: M. I. Chaghatai), Lahore 2006, I,326-29.

kampı Esed'in hayatında böylesi bir işlev görmüş, düşüncesinin oluşumunda adeta dönüm noktalarından biri olmuştur. Kampta, o güne kadar edindiği İslâmî bilgi birikimini süzgeçten geçirme ve günün meselelerini tahlil etme fırsatı bulmuştu. Özgür kaldıktan sonra, fikirleri olgunlaşmış, somut sorunlara yönelerek daha gerçekçi bir aşamaya girmiştir. Bu zamana kadar İslâm'ın bireysel ve sosyal hayat biçimini daha çok ötekilerle kıyas ederek ve biraz da savunmacı biçimde ele alırken, bundan sonra iç problemlere, İslâmî düşüncede ve toplum bünyesinde gerekli gördüğü değişime odaklanmıştır. Böylece, bir yandan İslâm düşüncesi ve bilgisini keskin bir dille eleştirirken diğer yandan Müslüman kamuoyuna teklif edeceği din anlayışı ve dünya görüşünü oluşturmaya çalıştı. Nitekim *Arafat* Dergisi'nin daha ilk sayısında, İslâm dünyasının değişim geçirdiğini ve artık Müslümanların bir karar verme zamanının geldiğini ilan etti: "Ya İslâm'ın gerçek değerleri üzerine geleceğimizi bina etmek veya tamamen ondan yüz çevirmek ve diğer medeniyetlerin edilgen takipçileri hâline gelmek..."[14] Dinin düşünsel ve pratik yönü hakkında Müslüman toplumda hâkim olan problemleri tartıştığı yazılarında, temel sorularından birisi şuydu: "İslâm, çağımızın hâlihazırdaki bütün sosyal ve ekonomik problemlerine çözümler sunuyor mu, yoksa onun programı zamanla mı sınırlıydı, yani sadece doğduğu zamanın sosyal ve ekonomik şartlarına uygulanabilmiş ve bu yüzden de günümüz problemlerine ve ihtiyaçlarına uygun değil midir?"[15] İki hareket noktasından biri, 'Müslümanlar kendi ideolojisine sahiptir, onlar kendi hayatını yaşamalı, yaşam biçimini kendileri belirlemelidir' ilkesi; ikincisi ise, 'mevcut kelâm ve fıkıh günümüze fazla hizmet edemeyecek yapıdadır, esaslı bir tenkidi gerekir' anlayışıdır.[16] Bu bağlamda İslâm hukukunun yenilenmesinin en önemli iş olduğunu savunarak, "*This Law of Ours* (İşte Hukukumuz)" başlıklı makalelerde yenilenmenin teorik ve pratik izahını yapmaya çalıştı. Ayrıca bu zamana kadar Müslümanları Batı'yı taklit ettikleri için eleştirirken, bundan sonra Müslümanların kendi geçmişini taklit etmelerine eğilmekte ve eleştirmektedir. Ona göre, Batı taklitçiliği kabul edilemez, çünkü İslâm bir ideolojidir ve o, bütün problemleri çözmeye kabiliyetlidir, ama Müslüman yenilikçiler yanlış bir yola giderek Batı'yı taklit etmişlerdir.[17]

Eleştirilerine mukabil somut önerileri de vardır. Pakistan'ın kuruluş çalışmalarına bizzat katılırken bunun nedenlerine ilişkin ipuçları vermektedir. Ona

---

14. Muhammad Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1987, p. 12.
15. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 1, 31.
16. Muhammad Asad, "Why Arafat", Vol I no 1, September 1946, p. 1.
17. Taklidin zararları ve boyutları hakkında açıklamalar için bkz. Muhammad Asad, "That Business of Imitation", *Muhammad Asad (Leopold Weiss)*, (edit: M. I. Chaghatai), Lahore, 2006, II,885-06.

göre Müslümanların özgür iradeleri ile kendi devletlerini kuracakları tarihî bir fırsat ortaya çıkmıştı. "Gerçekten İslâm'ı istiyor muyuz?" sorusunu sorarak bir anlamda İslâm'ın var olma ve yaşanma imkânının da bu vesile ile gerçekleşeceğini ima etmiştir. Pakistan, millî ve milliyetçi ideolojiye bağlı olmayan, etnik kökene dayanmayan, İslâm'ın temel değerlerine bağlı özgür seçime göre ideal İslâmî siyasetin uygulanacağı en uygun yerdi. Kurulacak yeni devlet, belli bir grubun ekonomik ve kültürel çıkarlarını korumamalı, fakat aynı ideolojik gayelere ulaşmaya yönelmiş bir hukuk altında birleşmiş topluma hizmet etmelidir. Bu nedenlerle Pakistan, Hindistan'dan ayrılarak özgür bir halk (olarak ümmetin bir parçası) ve ülke olmalıydı. Bu tarihî fırsatın önemini şöyle açıklamıştır: 'Pakistan'da İslâmî bir hükûmetin doğuşu, İslâm'ın pratik bir tasavvur olduğu iddiasının haklılığını kanıtlayacaktır.' Diğer yandan, kurulacak devletin, geleneksel anlamda İslâmî değil, bu dinin bütün ilkelerini gerçekleştiren ideolojik bir devlet olması gerekir. Hedeflenen Pakistan'ın gerçekleşmesi hâlinde, bütün Müslümanların politik düşüncelerini kökten değiştireceğine ve yeni İslâmî yönelimlere neden olacağına, dahası İslâmî yenilenme (*Islamic revival*) için büyük bir umudun doğacağına inanmaktadır. Yine Pakistan, İslâmî ideolojiyi gerçekleştiren bir devlet olacak, İslâm bütün yönleriyle en güzel şekilde yaşanacaktır.[18] Şu uyarıyı yapmaktan da kendini alamamıştır: "Biz, eğer politik, ideolojik ve sosyal alanlarda Batı'yı taklit edersek, er ya da geç onların düştüğü kaosa ve kendi kendini yıkıma düçar oluruz. Kısacası kendi devletimizi İslâm'ın değerleri ile inşa etmeliyiz."[19] O, bir devletin kurulmasına yönelik teorik çerçeve ile yetinmeyerek onun altyapısını desteklemek maksadıyla anayasa yapım çalışmalarına bizzat katılmış, Mart 1948'de İslâmî anayasa için tekliflerin yer aldığı *Islamic Constitution-Making* adlı bir rapor yazmıştır. Burada İslâmî bir devletin anayasal esaslarını liberal, çoğulcu parlamenter sistem olarak belirlemiştir.[20]

Cenevre'de eserlerini yazarken bir yandan da radyo gibi iletişim araçlarıyla kamuoyunu bilgilendirme-yönlendirme amaçlı yaptığı yayınlar, onun fikrî gelişimini gözlemeye yarayacak ipuçları taşımaktadır. Esed, bu tarihlerde Batı ile diyalog arayışına girmiş, teklif ettiği işbirliğinde, ekonomik ve siyasî çıkarları değil, ortak dinî kaygıları öncelemiştir. O zamana kadar sürdürdüğü keskin Batı muha-

---

18. Muhammad Asad, "Construction or Destruction", *MuhammadAsad (Leopold Weiss): Europe's Gift to Islam* (edit: M. I. Chaghatai), The Truth Society & Sang-e-meel Publications, Pakistan, Lahore 2006, II,862-67, 872; Muhammad Asad, "Towards An Islamic Constitution", *Arafat: A Monthly Critique of Muslim Thought*, vol I, No 8, May 1947, pp. 231-54;Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 72, 74-76, 81, 109, 112; Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, University of California press, Berkeley-Los Angeles 1961, p. 1.
19. Asad, "Towards An Islamic Constitution", p. 271.
20. Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, p. ix-xi.

lefetini ön plana çıkarmamış, dünyada etkinliği artan 'kapitalist' ve 'komünist' yapıdaki ekonomik ve sosyal sistemler karşısında Müslümanlarla Hıristiyanların ve hatta Yahudilerin birlikte hareket etmesi ve dayanışması gerektiği üzerinde durmuştur. Çünkü Materyalizme karşı koymanın başka bir yolu yoktur. Dinlerin birbirine yakınlaşması, güç kazanmaya vesile olur. Zira onların ve müntesiplerinin amacı, iman bilincini geliştirmektir. Dahası, her iki din aynı ataya, İbrahim'e dayanır. Kur'an, Âl-i İmrân Sûresi 64. âyetinde bu durumun fiiliyata dökülmesi için onları birlikte olmaya çağırmıştır. Avrupa'da görünüşte dinî yaşamda bir artış gözlenmesine rağmen, inanç zayıflamaktadır. Bunun nedeni çağdaş bilim değil dinî liderlerdir. Onlar dini çağdaş dünyaya taşıyamamışlardır, İslâm dünyasında ise bu anlamda etkili bir liderlik de yoktur. Doğu-Batı yakınlaşması sadece dinsel konularda değil, diğer alanlarda da olmalıdır. Bunu engelleyecek özellikle geçmişten tevarüs eden anlayış(sızlık)lar, yanlış anlamalar, kavgalar vardır; onları açıkça konuşarak yeni yollar bulmalı, birbirini anlamalı ve insanlığın hayrına işbirliği yapılmalıdır. Örneğin; Hıristiyanlar eskiden beri İslâm'ın fanatik bir savaşı (*cihâd*) teşvik ettiğini düşünmüştür. Hâlbuki ulemânın da ısrarla vurguladığı gibi savaş, saldırma değil, savunma amacıyla meşrû görülmüştür.[21]

Muhammed Esed'in düşünce yapısının bir diğer özelliği, bağımsız düşünmedir. Hemen hemen bütün yazılarında özgür düşünce ve davranışı övmüş, bizzat kendisi bu yaklaşımı sergilemiştir. Bağımsız düşünmeden kasıt, herhangi bir kişinin yorumunu, görüşünü, içtihadını ve hatta mezhebini bağlayıcı görmemektir, yoksa onlardan istifade etmemek değildir. İlmî bir otoriteye ve ekole bağımlı kalmamayı istemesi de bu düşüncenin bir uzantısı görülebilir. Çünkü o, otoriteye bağlılığı kendisini sınırlandırmak olarak görmektedir. Klasik ve çağdaş düşünürler ile ulemâdan esinlenmesine rağmen, meal ve tefsir dışındaki eserlerinde onları fazla anmaması, bağımsız düşünmeyi ve özgün kalmayı tercih etmesine bağlanabilir. Geçmiş ulemânın açıklamaları, verdiği hükümler ve ortaya koyduğu prensipler kendi dönemlerinin özelliklerini yansıttığı (tarihsel oldukları) için, onların vereceği fazla bir şey olmadığını açıkça söylemiştir. Üstelik onlar zaman zaman birbiriyle çelişmiştir. Nihayet geçmiş ihtilafların çoğu rahmetten uzaktır. Aslında Ebu Hanîfe (ö. 150/767), İbn-i Hazm (ö. 456/1064), İbn-i Rüşd (ö. 595/1198), İbn-i Teymiyye (ö. 728/1327), Gazalî (ö. 505/1111) ve Şah Veliyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) gibi birçok âlim, Hz. Peygamber'in bağlayıcı olduğunu, bunun ötesinde herkesin kendi aklını ve vicdanını kullanmakta hür, hatta bir görev kabul etmişlerdir. Tabiî ki İkbal'in[22] yeri müstesnadır. Esed'in sıkça dile getirdiği ruh-beden ayrımının olmadığı, İslâmî devlet sisteminin temelinde yatan, 'Allah'ın hâkimiyeti' fikri, Hz. Muhammed'in dinî tecrü-

21. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 119-35, 159-60, 169.
22. Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 8.

besinin İslâmî sosyal bir düzen yaratmaya muktedir olduğu, dinin bireysel bir vakıa değil, toplumsal bir gerçekliğe dayandığı, kaynağı vahiy de olsa, Peygamber Dönemi'nde devletin hukukî temellerinin belirlendiği gibi fikirleri İkbal ondan önce dile getirmiştir.[23] İkisi arasındaki fark, İkbal'in hukukta dört kaynağı (Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyâs),[24] onun ise Kur'an ve Sünnet'i esas almasıdır.

Bağımsız olma fikrine varış seyrinde İslâmî bilgisinin ilk tohumlarını Kur'an aracılığıyla atmış,[25] hadislerdeki ruhu keşfedince bu iki kaynaktan beslenmenin yeterli olacağına inanmıştır. Hâsılı Kur'an ve Sünnet'in dışında, kendi tabiriyle, 'hiç kimsenin sözü nihaî söz' olarak kabul edilemez. Ona göre bir bölgede ahkâmın mezhebî çoğunluğa göre uygulanması uygun değildir, çünkü hiçbir mezhep çağın ihtiyaçlarını karşılayamaz. Hâlbuki, "Ümmetimin âlimlerinin görüş farklılıkları, Allah'ın rahmetinin bir işaretidir" hadisinin verdiği mesaj, farklı görüşlerin ümmetin hayrına hizmet etmesidir. Ona göre en doğrusu, günün şartlarına uygun fikri almak ya da hepsini birlikte görmektir (mezheplerin görüşlerini birleştirme değil).[26]

Düşünce aşamasının bu noktasında şu tespiti yapabiliriz: Esed, o zamanlar Kur'an çeviri ve tefsiri üzerinde yoğunlaşmış, bu da onun düşüncesini iyiden iyiye şekillendirmiştir. İnsanın düşüncelerini ve eserlerini, aldığı eğitim ve bilgisi yanında biraz da geçmişteki tecrübeleri, yaşadığı ortam ve mevcut sorunlar belirlemektedir. Esed'in hayatının hemen her kesitinde, bu kuralın cari olduğunu görüyoruz.

Bir düşüncenin ve teorinin hangi paradigmaya ait olduğu, onun dayanak ve kavramlarının hangi kaynaktan ve kültürden beslendiğine bağlıdır. Esed'in fikirlerini açıklarken kullandığı kavramların tamamını, İslâm düşüncesi havzasındaki birikimden seçtiğinde şüphe yoktur. Kısaca onun kaynağı ve aidiyeti İslâm medeniyeti ve düşüncesi olup fikriyatı tamamen dinî karakterlidir, ancak ifade biçimi ve söylemi çağdaş jargona uygundur. Ona göre, "dinî düşünce, daima, mutlak, aşkın bir ahlâkî kanunun olduğuna ve biz insanların onun emirlerine itaat etmeye mecbur olduğumuz inancına dayanmak"[27] anlamında olup 'İslâm düşüncesi'[28] kavramıyla eş anlamlıdır. Çünkü Esed, İslâm'ı, "başlı başına bir kültür âlemi ve sınırları belli sosyal bir nizam", İslâm medeniyetini de tamamıyla dinî karakterli görmektedir.[29]

---

23. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev.: Sofi Huri, İst. 1999, s. 175-77.
24. İkbâl, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 187-201.
25. Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 171-72.
26. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 68-70, 125-29, 131-34.
27. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 38.
28. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 15.
29. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 29 vd.

İşte Esed'in önce şahsı sonra insanlık ve özel olarak Müslümanlar için değişim ve yeni bir toplumsal düzen arayışlarının hareket tarzını yukarıda sıralanan noktalarda aramak gerekir. Öte yandan eserlerini ölçü alarak düşünce gelişimini şu dönemlere ayırabiliriz: Mekke-Medine'de İslâmî ilimleri tahsil, temel fikirlerin oluşumu ve Hindistan'daki ilk yıllar. Bu dönemin karakteristiği tepkici, savunmacı ve teşvik edicidir. Hindistan-Pakistan'daki yıllar, dinî düşüncenin siyasî ve sosyal açılımlarla geliştiği dönem olup sorunları tespit etme, birikimlerini süzgeçten geçirme ve sistematik bir yapıya kavuşturma, nihayet kendi teorisini oluşturma çabası dönemidir. 1945 sonrası teorinin pratiğe yansıması ve revize edilmesi, 1952'den sonra ise fikrî olgunluk evresidir. Artık mütefekkir ve âlim vasfını kazanmıştır, problemli dünyadan kaçış ama o problemlere yönelik çözüm üretici, daha uzlaşmacı, toleranslı ve soğukkanlı bakış hâkimdir.[30]

ÖZGÜN VE ÖZNEL YANLARI

Muhammed Esed'in düşüncesinde nevi şahsına münhasır birkaç nokta vardır. Bazı konu ve kavramlara yaklaşımı, siyasî ve sosyal bir model önermesi ve son olarak da meal-tefsir aracılığıyla Kur'an mesajının sunumu onun düşüncesinde öne çıkan taraflarıdır. Bunlar içinde Kur'an meal-tefsiri en çok bilinen, konuşulan ve üzerinde çalışmalar yapılan eseridir. Dolayısıyla; onu ayrıntılı ele almak gerekir.

Din Anlayışı

Esed, önceleri İslâm'ı insan varoluşunun bütün aşamaları ile baş başa giden bir din görürken, zamanla onu bireysel, sosyal ve siyasal alanları kapsayan bir sistem olarak kavramaya başlamıştır. Ona göre bütün peygamberler, tevhid dinini (*İslâm*), yani insanın tabiî-fıtrî eğilimini ilan etmişlerdir. Bakara Sûresi 136. âyette açıklanan temel Kur'anî doktrine göre peygamberlerin tebliğ ettiği hakikatler aynıdır; sadece kendi zamanlarının toplumsal yaşamına uygun olarak konulan hükümler farklıdır. Kur'an vahyi ile birlikte temel hakikatler ve ahkâm, değişmez bir biçim almış ve artık evrensel olmuştur. Hz. Muhammed son peygamber, Kur'an da vahyedilmiş son kitaptır.[31] Özet olarak tevhid, Bakara Sûresi 143. âyette dile getirildiği gibi, insan hayatında üç faydalı esası yerleştirmiştir: Manevî asalet ve

30. Çalışkan, *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*, s. 91-92.
31. Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 475; Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 153-56, 171.

özgürlük; ruh-beden birliği; sosyal eşitlik, kardeşlik ve adalet. Bir başka ifadeyle bu üç esas insanın Allah'la, kendisiyle ve çevresi ile barışık olması demektir.[32]

Bir olgu olarak dinin din kalabilmesi için bireyde ve toplumda tezahür etmesi kaçınılmazdır. Dinin bireydeki tezahürü iman, ibadet ve sosyal davranışlar şeklindedir. İnsanın imanı, bilinçli bir seçimle makbul olduğu gibi, ibadetler de bilinçli bir şekilde yapılırsa ibadet hüviyeti kazanır. Hâsılı iman ve ibadet bütünlüğü, insanın kemâlini sağlayan tek yoldur. İslâm nokta-i nazarından ibadetler insanın yaşadığı tüm alanları ve anları içine almaktadır. Böylece ibadetin kapsamı, mü'minin bütün davranışlarını içine alacak şekilde genişlemektedir. İbadetlerdeki bu anlayışın ana dayanağı Zâriyât Sûresi 56. âyetidir: "İnsanları ve cinleri, Bana ibadet etmelerinin dışında bir gaye için yaratmadım".[33]

İnanç-davranış ilişkisinin başka bir tezahürü de ahlâktır. Bütün dinler kâinatta yüce bir kudretin var olduğunu ve onunla insanın manevî bir bağ kurduğunu kabul eder. Dinde inanç, ilk sırada yer alır ve insanın davranışlarına yansır, bu yüzden, inanç olmazsa, ahlâk, anlamsız uygulamalar hâline gelir. Dinî temele dayalı ahlâkta ayrışma anlamlı olur, zira iyi ve kötünün ayrımını sadece din yapabilir.[34] Bütün yüksek dinler insanları ahlâkî anlamda 'iyi hayat'a doğru yönlendirmiştir. Nitekim doğru ve adil olmak, iyilik yapmak gibi ortak ahlâkî değerler vardır. Bu nedenle iman ve ahlâk birbirinden kopmaz bir bağa sahiptir. Dinî davranışın özü, olan ve olacak her şeyin bilinç sahibi, yaratıcı ve kuşatıcı bir İrade'den kaynaklandığı itikadı ve bu İrade'nin istekleriyle uyum hâlindeki davranıştan ibarettir. Dinî ve ahlâkî davranışlarda ölçü bu anlayıştır.[35]

İslâm, insanda yüksek ideali gerçekleştirmeyi (kemâle ulaşma) hedef edinmiştir. O da insanın dünyadaki imkânlardan tam anlamıyla yararlanması ile mümkündür. Müslüman dini yaşantının öznesidir, Allah ile insan arasında hiçbir aracıya gerek kalmadan hedefini gerçekleştirebilir.[36] Her şeyden önce İslâm, din seçiminde özgür iradeyi esas almıştır.[37] İnsanlar dine ya sezgi yoluyla ulaşırlar veya vahiy yoluyla. Bu seçim yapıldıktan sonra insan, artık kelimenin aslî anlamı ile Allah'a teslim olmuştur. Buna karşın gayrimüslim yaşamak isteyen kimselerin seçimlerine de saygı gösterilir.[38] İslâm, bireysel ve sosyal alan-

---

32. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 194-95.
33. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 24-27; Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 16-17.
34. Muhammad Asad, *Is Religion A Thing of The Past*, Karachi, October 1960, p. 7-9, 10, 13.
35. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 161, 163, 69-70.
36. Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 195, 280.
37. 2 Bakara 256.
38. Muhammad Asad, "Towards a Resurrection of Thought", *Islamic Culture*, vol XI, no 1, Hyderabad 1937, p. 158-59; Esed, *Sahîh-i Buhârî*, s. 23.

da en iyi olana yönlendirmek için va'zedilmiştir. Burada din ile insan birbiriyle örtüşmüş durumdadır. İnsan, hangi alanda olursa olsun dinin özünü ihlal etmedikçe hâl ve hareketlerinde serbesttir.

Şüphesiz Esed, İslâm'ı inanılabilecek ve yaşanabilecek en mükemmel dinî sistem olarak kabul etmiştir. Şöyle ki; İslâm, sadece metafizik bir iman olmayıp aynı zamanda maddî ve manevî hayat programıdır; dolayısıyla, onun ilkelerinin gerçekliğini zımnen kabul etmek yetmez, onları açık ve net bir biçimde ilan etmek de gerekir.[39] Zira "o, diğer dinlerin aksine, sadece çeşitli kültürel yapılarla uzlaşabilen zihnin manevî tavır alışı değil, aynı zamanda, kendi kendine yeten bir kültür âlemi ve sınırları açıkça belirlenmiş sosyal bir sistemdir."[40] İslâm, öğreti olarak, insan ile metafizik arasındaki ilişki olarak tanımlanamaz, en az bu ilişki kadar ferd ile sosyal çevre münasebetlerini de düzenlemiş, hayatın gerçek yanları olan beslenmeden cinsel ilişkiye, siyasetten ticaret ve finansal alana kadar her cepheyi kapsamış, yani toplumsal bir düzen sunmuştur. İslâm'ın va'zettiği değişmez toplumsal prensipler şunlardır: Hukukî adalet, sosyal adalet, kardeşlik, sömürünün yasaklanması, halkın uyumu ve fikir birliği, danışma ve şûrâ, fikir özgürlüğü, mal sahibi olma hakkı, devletin vatandaşın sağlığından sorumlu olması.[41] Sadece ahirete değil, bütün yönleri ile dünya hayatına da değer verir.[42] Bu yüzden İslâm, din ve kültür olarak diğer dinlerden; sosyo-ekonomik programı ile ne kadar '-izm' ve çağdaş ideoloji var ise hepsinden farklı ve mükemmeldir.[43] Hâsılı o, bir inanç ve ahlâk sistemi, bir sosyal doktrin, bütün bireysel ve toplumsal ilişkilerde doğru davranmaya bir çağrıdır; o, insanın ahlâkî, maddî, manevî, aklî, bireysel ve toplumsal varoluş yönleriyle ilgili kendi kendine yeterli bütüncül bir ideolojidir.[44] Yukarıdan beri anlatılanlar bağlamında, İslâm'ın umdeleri şöyle sıralanabilir:

1- Maddî-ruhî yaşam, ruh-beden, birey-toplum ayrımı yapmaz, her birinin diğeri ile bütünleştiği bir hayat biçimini esas alır, sosyal hayatın bütün yönlerine yansıyan dünya-ahiret dengesi kurar.

---

39. Esed, *Sahîh-i Buhârî*, s. 183.
40. Muhammad Asad, *Islam at the Crossroads*, 16. edition, Dar al-Andalus, Gibraltar 1993, p. 14-15.
41. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 166, 194.
42. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 20, 26, 92; Asad, "Towards A Resurrection of Thought", p. 9; Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 15-16; Muhammad Asad, "Islam and Politics", *MuhammadAsad (Leopold Weiss)*, (edit: M. I. Chaghatai), Lahore, 2006, II,1071-74.
43. Asad, "Towards A Resurrection of Thought", p. 9; Asad, "Towards An Islamic Constitution", p. 270; Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 69.
44. Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, p. 95.

2- Dünya hayatında olgunluğa erişmek (*kemâl*) mümkündür, kemâl fertlerin şahsiyetlerinde ve bireysel melekelerinde oluştuktan sonra hayatın gelişmesine tesir eder.

3- Seçme hürriyetinin hayır ve şerle ilişkisi vardır, ferdî sorumluluk esastır.

4- Dünya hayatı, gaye değil vasıtadır.

5- İslâm-bilim ya da bilim-inanç çatışması söz konusu değildir.

6- İman ve ahlâk birbirinden kopmaz bağa sahiptir. Dinî davranış ile ahlâkî davranış iç içedir. Ahlaksız bir hayat düşünülemez.

7- *Emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker* ilkesi her zaman ve mekânda Müslümanların rolüne tesir eder.

8- İslâm sadece birey hayatına indirgenemez, o, sosyal hayatın her alanında tezahür ettiğinde gerçek hüviyetini bulur.[45]

Esed, hayatının sonuna kadar İslâm'ı ideoloji olarak tasavvur etmiş,[46] ölümüne yakın yazdığı *Kur'an Mesajı*'nda da onun ekonomik ve sosyal bir sistem olduğunu ilan etmiştir.[47] Ona göre Kur'an böyle bir fonksiyonu icra etmektedir. Nitekim nüzûlünden kısa bir süre sonra, dünyadaki ilk ideolojik toplumu (*ümmet, millet*) Kur'an üretmiştir.[48] Tabiî bu, modern zamanlardaki anlamıyla bir fikir sistemi değil, aslî kaynaklara dayalı inanç, ibadet, ahlâk, dünya görüşü, sosyal ve siyasî organizasyondur. Sonuç olarak; Esed'in dinî düşüncesinin en özgün yönü, İslâm'ın bütün sistematiği ile hem bireyin hem toplumun hayatını kuşatan bir din olduğu ve bu özelliğinin mutlaka tezahür etmesi gerektiğine dair kuvvetli vurgusudur.

İlerleme İdeali: İslâm Düşüncesinin ve Medeniyetinin Yenilenmesi

20. yüzyıl Müslüman aydınları arasında en gözde tartışma konularından birisi, 'geri kalmışlık ve ilerleme'dir. Esed, bu konuya Merâğî ile görüşmesinden sonra ilgi duymaya, Medine'deki tahsilinden sonra ise ilmî ve fikrî düzeyde eğilmeye başlamıştır. Tanıştığı ileri gelen kişilerle yaptığı bilgi alışverişi ve okuduklarından vardığı sonuç şudur: 'İmana götüren biricik yol, akıl

45. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 24-27; Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 13, 16-17, 142, 161, 163; Asad, *Is Religion A Thing of The Past*, p. 7-9, 10, 13, 19-20, 21-22, 24.

46. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 74 vd., 109, 133-134.

47. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 196-97.

48. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. XXI; Asad, "Construction or Destruction", II,873-74.

ve sağduyu'dur[49] ve Müslümanların büyük bir güç olmamasının nedeni, Batılı iddianın aksine, İslâm değil onun yanlış yorumudur. O, doğru anlaşıldığında Müslümanları daima ileriye götürecektir. Kendi ifadelerinden anlaşılacağı üzere, onun hedeflerinden biri, hatta ilki, *İslâmî yenilenme*dir. O, yenilenme ruhunun Kur'an'da var olduğunu görmüş, onun sadece düşünce üretilecek, fikirlere destek sağlayacak, ibadetlerde ve törenlerde okunacak, güzel kılıflarda saklanacak bir kitap olmadığı, aksine pratiğe aktarılmak sûretiyle gayesinin gerçekleşeceği kanaatine ulaşmıştır.[50]Uzun ve derin tefekkür neticesinde yenilenmeyi, kalkınmayı ve ilerlemeyi sağlayacak özgün bir teori ileri sürmüştür.

Esasında yenilenme fikri (*tecdîd, ıslâh, ictihad*) İslâm düşüncesinde zaten vardır. Esed, hem Batı'da yüklenen anlamdan sakınmak hem de Müslüman camiada yanlış anlaşılmamak için kavramları özenle seçmiş, bu amaçla 'ilerleme (*development, progress, existence*)', 'gelişme, kalkınma (*progress, movement*)', 'yenilenme (*revival, revival of Muslim thought, Muslim revival, Islamic revival, recovery, re-birthof Islam, regeneration*)', 'yenilik (*innovation*)', 'yeni yöneliş (*Islamic reorientatio, reorientation of thought*)', 'değişme (*change*)'ve 'mükemmele ulaşma (*perfection*)'[51] kavramlarını kullanmıştır.[52]*Revolution* (inkilâp, devrim, tamamen değiştirme) kavramının ise İslâmî hareket ve hedefler için kullanılmasının sakıncalı olacağını belirtmiş,[53]*reform* ve *renaissance* kelimelerini ise düşünce ve teşkilatın yenilenmesi bağlamında hiçbir eserinde kullanmamıştır. Yenilenme fikrinde İkbal'in etkisinde kalmakla birlikte onun kitabının adındaki *reconstraction* kavramını kullanmaması ilginçtir.

Esed, değişme ve ilerleme fikrini, İslâm kültür ve medeniyetinin kendine özgü yapısına ve özelliğine bağlar. İslâm, eğer, yaratıcı bir din ise o zaman geçmişte gerçekleşen şey daima tekrarlanabilir. Bunu şöyle açıklar: Medeniyetler ideolojik ve geleneksel olmak üzere ikiye ayrılır. Geleneksel medeniyet, bir ideolojiye dayanmaz. Medeniyetlerin kuruluş ve şekillenmesinde çeşitli faktörlerle beraber dinin büyük bir yeri vardır. Örneğin; Batı medeniyetinin oluşumunda Hıristiyanlık, etkenlerden sadece birisidir. İslâm medeniyeti sadece dinin yaratıcı gücüyle şekillenmiştir. Bu nedenle o, tamamen dinî karakterli olup kuruluş ve varoluşunu yani gücünü, sağlamlığını ve ayakta kalışını, Kur'an ve Peygam-

---

49. Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 258.
50. Asad, *This Law of Ours and Other Essays,* 13-14, 15.
51. Asad, *Islam at the Crossroads*, p. 10, 20, 21, 24, 30-31, 75, 76, 82, 100, 102;Asad, *The Principles of State...*, p. 13, 16, 100, 107; Asad, *This Law of Ours ...*, p. 13, 15, 16, 69, 76, 81,86,83.
52. Asad, *Islam at the Crossroads*, p. 75, 82, 101.
53. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 14 (1980 baskısının önsözü).

ber'den alır. Kökeninde ırk ya da millet fikri yer almaz. Diğer bir deyişle onun kökeninde iki etkin güç vardır: Peygamber ve fikir. Dolayısıyla o, ideolojik, yani 'şeriatın ana esas ve yönlendirici etken olduğu medeniyettir' ve her zaman kendini yenileme, varlığını sağlam bir şekilde sürdürme istidadına sahiptir. Bu medeniyet, toplumsal ilişkileri ilâhî iradenin şekillendirdiği sosyal düzen, ahlâk sistemi ve politik düşüncesi ile küllî bir yaşam tarzıdır. İslâm'ın duygudan çok entelektüel bir hareket olması onun medeniyetini ideolojik tanımlamanın başka bir nedenidir. "(Ey Peygamber) de ki: 'Bu benim yolumdur: Akılla uyuşan bilinçli bir bakışa dayanan (*'alâ basîre*), ben ve bana uyanlar(la birlikte), hepinizi Allah'a çağırıyorum." (12 Yûsuf 108) âyeti, söz konusu ideolojik temeli açıklayıcı çağrılardan birisidir. Öte yandan o, başlangıçtan itibaren tarihsel birikimin sonucudur. Bu yüzden Müslümanların tarihin herhangi bir kesitinde ve herhangi bir ülkede ulaştığı özel başarı İslâm medeniyeti olarak adlandırılamaz. İslâm kültürü için de aynı şeyler geçerlidir.[54]

İlerleme, insanî ve bilimsel-teknik olmak üzere iki türlü olup birbirine bağlıdır, ancak insanî yön daha önceliklidir. Yani yenilenme, kalkınma ve ilerleme insandan başlamalıdır. Kişiler kendi tabiatlarında ve bedenlerindeki yetenekler ve güçlerle bireysel olarak gelişir ve atılım gösterirler. Bu mânâda toplum ilerlemez, ama ilerleyen bireyler diğerlerine örnek ve rehber olabilir.[55]Tîn Sûresi 4-5. âyetlerde ifade edildiği gibi, insan, doğuştan ruhî ve bedenî yetenekleriyle mükemmel bir varlık olarak doğar. İnsan, ruh ve beden dayanışması ile hem bireysel hem de sosyal alanda mükemmelliği yakalayabilir. Bu nedenle o, kendisine açık olan sınırsız meşrû imkânları kullanmakta serbesttir. İşte bu nokta, İslâm'ın özgürlükçü yanının esasıdır. Sosyal, siyasî, ekonomik, bilimsel ilerleme de buradan başlar.[56]

Ona göre, sosyal yapıdaki değişme yapıcı da olabilir yıkıcı da. 'Eğer Kur'an ve Sünnet'in gerçeklerine dönebilir, politik düşünce ve sosyal davranışlar için onlara dayanan yeni kanallar bulunabilirse o zaman bu hareketlilik yapıcı olur'.[57] Bu çerçevedeki ideal 'İslâmî devlet' gerçekleşirse, bütün Müslümanlar arasında manevî bir değişim etkisi yapabilir. Bunun için Müslüman politik düşüncesinin tamamen değişmesi gerekir.[58]

Yukarıdaki teorik çerçevenin gerçeğe dönüşebilmesi için beş somut adım atılmalıdır. *İlk adım* eğitim alanındadır. İkinci adım, İslâmî düşüncede yeni-

---

54. Asad, "Towards a Resurrection of Thought", p. 7-16; Asad, *This Law of Ours...*, p. 4-10, 17-18, 29-30, 58.
55. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 152.
56. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 23-30, 36-37, 121-22.
57. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 32; Asad, *Islam at the Crossroads*, p. 100-101; Asad, *This Law of Ours...*, p. 12.
58. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 72, 76, 83, 111-12.

lenmeyi gerçekleştirmektir.[59] Üçüncüsü *psikolojik adım*dır (güven duygusunun yenilenmesi).[60] Bu fikri şu âyet destekler: "Gerçek şu ki, Allah'ı ve ahiret gününü bekleyen ve Allah'ı kesintisiz anan herkes için Allah'ın elçisinde güzel bir örnek vardır."[61] Bundan sonra *Batı taklitçiliğinden kurtulma*, ardından da *Kur'an'ı anlama ve yaşama* adımları gelir. Fakat kalkınmanın anahtarı ve sürükleyici dinamiği, Hz. Peygamber'in Sünneti'dir. Sünnet'in bu fonksiyonu icra edebilmesi için iyi bir şekilde uygulanmalı ve diri tutulmalıdır. İslâm'ın sosyal anlaşmasını Hz. Peygamber'in ilk takipçileri gibi yaşanabilir yapabilmek için, Müslümanlar kendilerini, zeval bulmuş olan geçmişin düşünce biçimlerinden tamamen kurtarmalıdır. Kısaca yeni bir solukla 'sanki Kur'an kendi zamanımıza iniyormuş ve sana, bana ve herkese konuşan Peygamber'in sesi kendi ortamımızda işitiliyormuş gibi yapmak gerekir.' Çünkü hakikatte Hz. Peygamber, on dört yüzyıl önceki insanlar kadar bütün zamanların insanlarına da gönderilmiştir. Ancak bu şekilde şeriatı öğrenmek, dinin ahkâmını uygulamak ve onları yaşamsal kılmak mümkündür.[62]

Esed, İslâm binasının var ya da yok oluşunda Sünnet'e çelik iskelet fonksiyonunu yükler. Sünnet-hadis tenkidçiliği, aleyhtarlığı ve inkârcılığını eleştirmesi[63] bu yüzdendir. Tabiî ki Sünnet, Kur'an'la birlikte anlam kazanır: "*Sünnet* terimi, en geniş anlamında, yani Allah Elçisi'nin davranış, hareket ve sözleriyle önümüze koyduğu örnekler anlamındadır. Onun şayân-ı hayret hayatı, Kur'an'ın getirdiği esasların açıklaması ve yaşayan temsili idi. Vahyi bize tebliğ edene uymadıkça, Kur'an'a karşı daha adil davranamayız."[64] Net bir tanımla Sünnet, "bütün zamanlar için, toplumun sosyal ve kültürel gelişiminin her aşamasında geçerli olmak üzere sadece Peygamber tarafından açıkça ifade edilmiş hükümlerdir."[65] Daha geniş perspektiften bakınca Sünnet, "Allah elçisinin 'yaşam tarzı'na işaret eder. İlk olarak, insanın çeşitli bireysel ve sosyal problemlerine yönelik olarak yaptığı ahlâkî ve etik davranışlarıdır. İkincisi, değişmeyen sosyal şartlar ve insan davranışı için Peygamber'in -emir ve yasaklarını içine alan- talimatlarıdır. Üçüncüsü, onun 'bu iyidir' veya 'bu kötüdür' şeklinde-

59. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 72-84; Asad, "Notes and Comments", *Arafat*, Vol 1 no 9, (July 1947), p. 259-61; Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 258-59; Asad, *This Law of Ours...*, p. 11, 13, 134; Asad, "Towards A Resurrection of Thought", p. 15; Asad, "That Business of Imitation", II,888.
60. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 130-31.
61. 33 Ahzâb 21.
62. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 26-27, 28, 31, 33, 62.
63. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 83, 88-116.
64. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 94; Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 41.
65. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 42.

ki sözlü ahlâkî değerlendirmeleridir. Bunlar da insanî duruma odaklanmış olup zaman ve şartların değişmesinden etkilenmezler."[66]

Müslümanların hayatını Sünnet'e göre düzenlemelerinin üç temel gerekçesi vardır. Önce bireyi terbiye etmek ve düzenli bir hayata alıştırmak; ikincisi cemiyetin sağlam ve diri kalmasını, sosyal problemlerin aşılmasını sağlamak; son olarak da bireysel ve sosyal yaşamda insanın rehberinin Peygamber olmasıdır. Sünnet'e uymayı gerekli kılan en önemli sebep, Kur'an'ın en iyi şekilde onunla anlaşılabilmesidir. Dolayısıyla; 'Kur'an'a dönelim o bize yeter, Sünnet gereksizdir' gibi iddialar İslâm'ı bilmemekten kaynaklanır.[67]

Yenilenmenin epistemolojik temeli sadedinde o, Kur'an ve Sünnet'in yeniden yorumlanmasını ve kanun yapma anlamında içtihat yapılmasını istemektedir. Bu amaçla mezhebî kaygılardan arınmış ve bütün Müslümanların kabul edeceği ortak bir 'kanunlaştırma' ve 'kanunların tasnifi'ni önermiştir.[68] Böylece Esed, kırk yılı aşkın bir zaman diliminde yenilenme olgusunu sürekli gündemine almış, bu arada yenilik projesine işlerlik kazandırma mücadelesi vermiştir.

İslâm-Siyaset İlişkisi

Muhammed Esed'e göre, her ne kadar İslâm'ın gayesi, bireysel ahlâkı egemen kılmak ise de onun esaslarının büyük bir kısmı ancak bireylerin bir araya gelerek oluşturacağı toplumsal gayretle gerçekleşebilecek niteliktedir. Gerçekten de toplum olmadığı zaman, örneğin 'kardeşlik' mefkûresi, pozitif bir harekete dönüşemez, uygulayıcı otorite olmadıkça da İslâm'ın tamamı teorik kalır. Ayrıca dinin asıllarına yönelik her türlü baskı ve saldırıyı engelleyecek bir otoriteye ihtiyaç vardır. İşte bu gibi gerekçeler, bir devletin olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu devlet tamamen dinî karakterli olmalıdır, zira seküler bir devlet bu amacı gerçekleştiremez.[69] Zaten İslâm'ın bünyesinden dolayı seküler devlete yer yoktur. Bir kere 'dinî' ve 'dünyevî' diye bir ayrımın olmaması, böyle bir vakıaya engeldir. Kendi bünyesinin dinî olması, öteki dinsel ya da dinsiz oluşumların izale edilmesini gerektirmez; İslâmî bir devlet, doğal yapıları içinde varlıklarını sürdüren bütün dinî veya dinsiz oluşumları korur.[70] Esasında dev-

66. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 42; Asad, *Islam at the Crossroads*, p. 83 (*Islam at the Crossroads*'un 1993 baskısındaki bir dipnot).
67. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 108-120; Esed, *Sahîh-i Buhârî*, s. vi.
68. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 125, 128, 131; Asad, "Towards An Islamic Constitution", p. 276; Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 68.
69. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 16-17.
70. Asad, "Towards An Islamic Constitution", p.264-65; Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, p. 159, 165.

letin niteliğine ilişkin onun bu yaklaşımı, şu genel din anlayışından kaynaklanır: Din, 'her çağda ve ortamda insanın temel ve gerçek ihtiyaçlarına karşılık verecek tek kurumdur. Din şuuru, fıtraten insanın ruhuna yerleşmiş tabiî özelliklerden biridir'.[71]

Görüldüğü gibi Esed, siyaset felsefesinin temelini, İslâm'ın Allah-insan ilişkilerini düzenlemekle yetinmeyip toplumsal bir düzenin gerekli olduğu, bunun için de bazı esaslar sunduğu[72] fikrine dayandırır. İslâmî ideolojiyi de işte bu temelde üretir ve şekillendirmeye çalışır. Aslında İslâmî ideoloji, siyasette tezahür eder. İdeoloji (şeriat) esasına dayandığından İslâmî devlet 'ideolojik' bir devlettir. Bu ideolojinin ülke ve halk bazında tek temsilcisi yoktur, o, ortak paydadır. Ayrıca farklı bölgelerdeki Müslümanların da kendi devletlerini kurması gerekir. Yani tek bir devlet altında toplanması zorunlu değildir.[73] Buna göre o, İslâm birliğini evrensel tek bir yönetim şeklinde değil inanç, duygu ve fikir birliği, siyasal destek ve dayanışma anlamında almaktadır.

O, *şeriat*, *ideoloji*, *İslâmî devlet* gibi düşünce sisteminin temel kavramlarını da tanımlamıştır. Ona göre 'İslâmî devlet, hayatını şuurlu bir şekilde İslâm'ın sosyo-politik esaslarına göre düzenleyen ve bu esasları anayasasında hâkim unsur olarak kabul eden devlettir.' Bu tanımda esas alınan şey, devletin hangi esaslara dayandığıdır. Yoksa nüfusunun mutlak çoğunluğunun, hatta tamamının Müslüman olması, bir devlete 'İslâmî' vasfı kazandırmaz.[74] Dolayısıyla; anayasanın ilk maddesi şöyle olmalıdır: "Devletin dini İslâm'dır, devlet egemenliğini İslâm Şeriatı'ndan alır." Bu durumda devletin tüm kanunları, Kur'an ve Sünnet'e ilaveten içtihadî yolla oluşturularak yürürlüğe konmalıdır. Özgürlük de bu yolla kazanılır. Şu âyet bu durumu açıklar: "O hâlde İncil'e uyanlar, Allah'ın onda vahyettikleri doğrultusunda hüküm versinler: Kim Allah'ın yücelerden indirdiğine göre hükmetmezse, işte onlardır gerçek fasıklardır!" (*5* Mâide 47)[75]

Kur'an ve Sünnet'teki siyasî hükümler belirli bir devlet şekli önermemekle beraber, kesin iki esas vardır. Birincisi, nihaî egemenlik Allah'a dolayısıyla İslâm Hukuku'na (şeriat) aittir, ona aykırı olan her şey, yasadışı kabul edilmelidir; ikincisi, hükûmet rıza ve şûrâya dayanır. Bunlar İslâm Anayasası'nın olmazsa olmaz esaslarıdır. İşte bu minval üzere o, Kur'an'ın ilgili âyetlerinden ve

---

71. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 26.
72. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 16; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. XXI; Asad, *This Law of Ours ...*, p. 74.
73. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 15, 17, 80-81; Asad, *This Law of Ours ...*, p. 74-77.
74. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 16, 53; Asad, *This Law of Ours...*, p. 109; Asad, "Towards An Islamic Constitution", p. 272.
75. Asad, "Towards An Islamic Constitution", p. 282-83.

yaklaşık yetmiş sahih hadisten İslâmî bir anayasa ortaya koymuş,[76] İslâmî hükûmetin niteliklerini şu on maddede toplamıştır:[77]

1. Yönetim, Müslümanlar arasında ideolojik bilince dayalı birlik ve kardeşliği yaratmaya çalışmalıdır.
2. Şeriat ülkenin en üst yasası olmalıdır.
3. Hükûmet şura ile idare edilmelidir. Diktatörlük İslâm'a aykırıdır.
4. Ekonomik ve sosyal şartlar, halkın güven ve emniyet hissedeceği biçimde olmalıdır.
5. Kur'an ve Sünnet'e aykırı kanun çıkarılamaz.
6. Hükûmet, kadın ve erkekleri kapsayan en geniş Müslüman oylamasıyla seçilmelidir.
7. Seçilmiş bir meclise, yeni meseleler hakkında kanun yapma yetkisi verilmelidir.
8. Kamu görevine talip olmak kanunla yasaklanmalıdır. İdarî bir görev veya temsilciler meclisinde üyelik için kendisine oy toplayan bir kişiye yetki verilmemelidir. Adayları, toplum önermelidir.
9. Görüş farklılıkları, düşünceyi teşvik ettiğinden mecliste temsil edilmelidir.
10. İslâm görüş farklılıklarına müsaade ettiğinden siyasî parti kurma hakkı tanınmalıdır.[78]

KUR'AN MEAL-TEFSİRİNDE İNSANLIĞA YENİ BİR MESAJ

Muhammed Esed, bütün ilmî yetkinliğini başyapıtı *The Message of the Qur'an* (*Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir*) adlı eserinde sergilemiş, gerek yaklaşımı ve gerekse metodolojisi ile kendine özgü bir yorum ortaya koyabilmiştir. Onun âyetlere ve kavramlara hangi farklı anlamları yüklediği, kullandığı dil, yorum

---

76. Asad, "Towards a Resurrection of Thought", p. 16, 281; Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 10, 14, 49, 51-52, 53-55, 58-88, 98-103, 131-32; Asad, *This Law of Ours...*, p. 20-22, 23; Asad, "Islam and Politics", p. 1076-77; Esed, *Kur'anMesajı*, s. 122-23; Asad, "Western Civilisation and Islam"; Malise Ruthven, "Muhammad Asad, Ambassador of Islam" (Röportaj), *Arabia: The Islamic World Review*, no: 1, September 1981, p. 62.
77. Isthiaq Ahmad, "Relationship Between Islam ad the State" *The Concept of an Islamic State: An Analysis the Ideological Controversy in Pakistan* (Isthiaq Ahmad), London 1987, p. 125-26.
78. Düşünce yapısı ve özgün yönlerine ilişkin teferruatlı bilgi ve yorumlar için bkz. Çalışkan, *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*, s. 83-150.

anlayışı ve genel söyleminin yapısı vs. amaç, usûl ve sonuçlar bağlamında değerlendirilebilir.

Eserlerin değeri, gözettiği amaca matuftur. Öylesine yazılmış bir eser ile müellifin nazarında ciddiye aldığı bir amaç varsa, o eser özenle hazırlandığı kadar etkisi de kalıcı olabilir. Esed'in meal ve tefsire girişmesinin amacı, İlâhî kelâm ile sunulan bilgiyi güncel dille ifade etme, Müslüman olma bilincini bireylerin zihinlerine yerleştirme ve Kur'an'ın mesajını azamî ölçüde yaşadığı devrin insanına sunma şeklinde üç maddede özetlenebilir. Görebildiğimiz kadarıyla onun bütün eserlerinde olduğu gibi, *Kur'an Mesajı*'nda da asıl çabası, inanç-bilinç kaynaşmasını ve dayanışmasını gerçekleştirmek, yani Müslüman bilinci inşasına yardımcı olmaktır. Kısaca buna vahyî bilgiyi ve bağlamı güncelleştirmek de denebilir. Bu nedenle, örneğin; Kur'an'ın bütününe sinmiş olan 'tevhid', 'Allah bilinci (*takvâ*)', 'sorumluluk' gibi, özgün Kur'an öğretilerini her fırsatta ön plana çıkarmıştır. Çünkü onlar, Müslüman bilincinin temel inanç, düşünce ve davranış ilkeleridir.

Açıklamalarının verdiği intibaya göre, onun yaşadığı çağın en önemli ihtiyacı, inanan ve bilinçli davranışlar sergileyen Müslüman bireylerden müteşekkil bir toplumun teşekkülüdür. Zira bilgi kirliliği ve bilinçli saptırmaların mikro düzeye indiği, her an bir 'tuzak' ile yüz yüze gelinebildiği şartlarla çevrelenmiş bir ortamda toplumla veya grupla birlikte olmak, aynı duygu ve düşüncelerle hareket etmek her ne kadar koruyucu ve kurtarıcı fonksiyona sahip ise de kişiler kendilerini dış etkilere karşı savunmada yetersiz kalabilmektedir. Esed'in eserlerini tarihi sırasıyla okuduğumuz zaman, onun bu olguyu erken kavradığı, Kur'an mesajını ortaya çıkarma ve sunmadaki ısrarının altında da bu tespitin yattığı anlaşılır. Buna karşın, o, inanan insanın Kur'an'la kuracağı sağlıklı ve sağlam ilişki sayesinde yaşadığı çağda, Müslümanca varoluşun önündeki engelleri ve karşılaştığı problemleri çözeceğine inanmaktadır. Bu düzlem üzerine konumlandırılan tefsir, sonuçta az ve özlü bir muhteva ile semeresini vermiştir.

Onun bir amacı da ahlâkı, bireysel ve sosyal yaşamın ölçüsü olarak yerleştirmektir. Bu noktada 'insanın Allah karşısındaki ahlâkî sorumluluğu' kavramı, merkezi öneme sahiptir. Ona göre 'ahlâki sorumluluk', sırf dünyevî davranış ve niyetlerle çevrelenemez, tam tersi, bütün ahlâkî değerlerin mutlak kıstası sadece vahiydir, ahlâkî doğru ve iyiyi sadece Allah bildirebilir, onlar zamandan ve sosyal şartlardan bağımsızdır. Bütün peygamberler aynı evrensel ahlâkî öğretiyi tesis etmek ve bu kıstasa uymayanları reddetmek, ahlâkı umursamayan ve davranışları maddî ölçülerle değerlendiren anlayışın insana ve tabiata verdiği zararlara karşı uyarmak üzere tebliğde bulunmuştur.

Esed'in, Batılı okuyucuyu hedef kitle yapması, dolayısıyla onun algısına hitabı ön plana alması göz önünde bulundurulması gereken bir diğer amacıdır.

Zira bahse konu hedef kitle, rasyonalist ve pozitivist paradigmaların egemen olduğu bir dünyanın insanıdır. O, Kur'anî mesajı işte böyle bir topluma götürmenin gayretinde olmuştur.[79] Nihaî noktada onun meal-tefsirde gözettiği esas amaç, Kur'an'dan bir din anlayışı ve dünya görüşü çıkarmak sûretiyle onun muhtevasını hayata aksettirmektir.

Kur'an Mesajı'nda takip edilen usûle gelince, o, *metnin indiği andaki anlam* ile *sonraki nesillere olan mesajın tespiti* şeklinde özetlenebilir. Bu yaklaşımı, *Kur'an'ı çift pencereden anlamak ve yorumlamak* diye adlandırılabilir. Çift pencere tanımını, *söz/sözlü hitap* ve *mesaj* ayrımı için yapıyoruz. Aslında bu metod, şu iki sorunun cevabı niteliğindedir: 'Metnin indiği dönemdeki anlamı ne idi, ne dedi, ne demek istedi?' İkincisi ise, 'metin benim için ne diyor?', yani 'kelâm-ı ilahi, indiği dönemden sonraki nesillere ne demek istiyor ya da ne mesaj veriyor?' Onun bu ikili okumasında uyguladığı usûl, şu maddelerden ibarettir.

1. Kur'an dilinin vahiy dönemindeki orijinal hâlini esas almak
2. Mecâzın imkânlarından yararlanmak
3. Îcâzı dikkate almak
4. Kavramların kurumsallaşmadan sonra kazandıkları anlamlara itibar etmemek
5. Kur'an bütünlüğünü gözetmek
6. Bağlama riayet etmek
7. Arka planı göz önünde bulundurmak
8. Saf tarihsel bakış açısını terk etmek
9. Üslûbu ve söylemi güncelleştirmek.

Bu özel prensiplere ilaveten *Kur'an Mesajı*'nın tefsir kısmına özgü ve daha fazla işlevsel olan metodolojik esaslar ise şunlardır:

1. 'Kur'an bütünlüğünü gözetmek' ilkesini tefsir kısmında 'Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri' olarak uygulamak. Böylece âyetleri birbirinden kopuk ve parçacı yorumlamadan kurtulmak.
2. Kur'an'ın arka planını ve âyetlerin bağlamını göz önünde bulundurmak.
3. Dilin imkânlarından yararlanmak. Semantik tahlillerde incelikleri keşfetmek, Kur'an'ın indiği dönemdeki anlamlara ulaşmak, hakikat-mecaz ayrımının ve îcâzın sağladığı açılımları yakalamak.

---

79. Muzaffar Iqbal, "A forgotten Pakistani", *The News International*, Friday, July 07 2000/ Rabiu's-Sani 04 1421; İbrahim Hilmi Karslı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt 16, sayı 1, 2003, s. 111.

4. Sûrelerin ve âyetlerin nüzûl sırasını ya da dönemini göz önünde bulundurmak ve bir kelimenin nüzûl sürecinde ilk kullanımını tespit etmeye çalışmak.
5. Açıklama ve yorumları kısa, sade, anlaşılır ve güncel bir dil ve üslûpla anlatmak.
6. Tarihsel ifade ve anlatımlar dâhil mümkün olduğu her âyetten dolaylı muhataplara mesaj çıkarmak. Bu, fonksiyonel Kur'an anlayışının açılımı olup Esed'in en temel amacıdır.[80]

Bu maddeler dışında kendisini yönlendiren ve metodolojisinin ruhunu oluşturan başka faktörler de vardır ki başta *öznellik* gelir. Tercüme ve tefsir, insanî bir olay olduğu için tam anlamıyla objektif bir tefsirden bahsedilemez. Bireyin aklî ve ruhî yapısı, dil yeteneği, ideolojik tavrı, yetiştiği siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik ve coğrafik çevre, eğitimi ve tecrübeleri, onun öznelliğini belirleyen başlıca âmillerdir. Buna göre; hiçbir müfessir ya da mütercim metin karşısında kendini zihniyetinden ve dış dünyadan bütünüyle soyutlayamaz, söz konusu âmillerden bağımsız bir şekilde metne yaklaşamaz. Bütün bu değişkenlere ilaveten, onun, Kur'an'ı "anlamak ve yararlanabilmek için saf bir kalp gerekir"[81] tespiti, tefsirde son derece hassas bir niteliğe dikkat çeker.

Esed'i yönlendiren ve metodolojisini şekillendiren ikinci faktör, mahiyet, muhteva ve fonksiyonel açıdan Kur'an tasavvurudur. Ona göre; Ahzâb Sûresi 40. âyeti, Kur'an'ın bütün ilâhî vahiylerin sonu ve özü olduğunu, onu inkâr etmenin bütün vahiyleri inkâr anlamına geldiğini belirtir. Bu gerçek, doğal olarak onun ve getirdiği mesajın evrenselliğini[82] ispat eder. Evrensellik Kur'an'ın üç özelliğinden kaynaklanır: O, soy-sop, ırk, kültür gözetmeden bütün insanlığa hitap etmektedir; insanın akıl ve sağduyusuna konuşur, körü körüne inanılacak dogmalar önermez; vahyedildiği günden beri tek bir harfi değişmeden gelmiş, bundan sonra da öyle kalacaktır. "Kur'an, Allah'ın insana rahmetinin en nihaî tezahürünü, nihaî hikmeti ve nihaî ifade güzelliğini ortaya koyar, kısaca o, katıksız Allah kelâmıdır." Bazı indirgemeci anlayışların aksine Esed'e göre, Kur'an, ne bir tarih kitabı ne de bir bilim kitabıdır; fakat o sadece manevî, maddî ve sosyal anlamda güzel yaşamaya ulaştıran bir öğretidir. Basit ifadeyle o, ahlâkî ve manevî rehberlik yapan mesajdır.[83]

Yukarıdaki açıklamalar, Esed'in Kur'an tasavvuruna, tercüme ve tefsirinde takip edeceği metod ve anlayışa ışık tutmaktadır. Çünkü bir Müslümanın

80. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. xxii-xxv, 354.
81. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1108
82. 21 Enbiya 107.
83. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. xxi, xxv, 664-65, 860, 966, 1292-93.

imanından düşüncesine, din anlayışından en basit davranışına kadar sinen ruh, Kur'an tasavvurundan kaynaklanır. Bir müellifin anlama ve yorumlama yöntemini kavramanın hareket noktası da burasıdır denebilir. Onun Kur'an tasavvuru, çağımızda hâkim olmaya başlayan tasavvura paraleldir. Kur'an'ı kelâmın ve fıkhın kaynağı, Arap grameri ve belagatının en iyi örneği gören algıyı genişleten bu söyleme göre o, herhangi bir ilmî veya pratik alana indirgenemez. Emir, tavsiye ve bilgileri ile dinî, dünyevî, ahlâkî ve uhrevî alanda insana yol gösterir. O insanla vardır, insan için vardır ve insanla anlam kazanır, yüceliği hayata kattığı anlamdadır.

Kur'an'ın evrenselliği anlayışını tamamlayan ikinci bir ilke de onun anlaşılabilir metin olduğudur. Esed'e göre, Kur'an her türlü iç çelişkiden uzak olup akla ve idrake hitap eder, dolayısıyla iyi bir çaba ile tamamı anlaşılabilir. Bunun için, âyetlerin *muhkem* ve *müteşâbih* ayrımını, *gayb* kavramını ve insan algısındaki psikolojik etkeni iyi kavramak gerekir. En genel anlamıyla *müteşâbihât*, 'betimleyici ve tasviri bir tarzda, yani doğrudan birçok kelime ile değil de, mecâzen ifade edilmiş mânâ ile anlatılan pasajlar'dır. Anlamını sadece Allah'ın bilebileceği gerçek müteşabih ise, "karmaşıklığı sebebiyle doğrudan terimlerle ve önermelerle yeterince ifade edilemeyen, detaylı ifadeler dizisi olarak değil de genel bir zihinsel imaj ile sadece sezgiyle kavranabilen şeyi tasviri bir tarzda açıklamak"tır. *Muhkemât* ise Kur'an mesajının ana ilkeleri, özellikle ahlâkî ve sosyal öğretilerdir. Muhkem-müteşabih için anlama ilkesi, anlamı bilinenden bilinmeyen üzerine akıl yürütmek şeklindedir.[84]

Esed, bu temel yaklaşım ve metodoloji ile meal ve tefsir yaparken geleneksel külliyattan olabildiğince yararlanmıştır. Hatta önceki eserlerinde geleneksel ulemâya sert eleştiriler yöneltirken *Kur'an Mesajı*'nda daha temkinli ve seviyeli eleştiriyi tercih etmiştir. Bu açıdan o, geleneğin bir devamıdır, ancak söylemi ve anlayışı ile moderndir. Kısaca o, *semantik, hermenötik, psikolojik, sosyo-antropolojik* vs. araçlar ile klasik yöntemi kullanarak, gelenekle çağdaş perspektifi harmanlamıştır. Bu durumda onun, tamamen yeni bir usûl önermediği, var olan geleneksel usûlü yeni esaslarla geliştirdiği ve güncelleştirdiği söylenebilir.[85]

Yukarıdaki metodolojinin uygulamasında Esed, hem meal hem de açıklamalarda anlam ve muhtevayı daima ön planda tutar. Bu bağlamda düz ve sade anlatıma sahip ifadeleri lafzen, veciz ifadeleri genişleterek çevirmiştir. Farklı olansa kavramların, deyimlerin, mecâz ifadelerin, temsillerin ve kıssaların

84. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 89, 1329.

85. Muhammed Esed'in tercüme ve tefsirinde gözettiği amaç ve takip ettiği metot hakkında detaylı açıklamalar için bkz. İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, Ankara 2009, s. 44-46, 54-61, 160-66, 196 vd.; Çalışkan, *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*, s. 44, 61, 167-70, 196-98, 214, 240.

anlamını verirken ya da yorumlarken hem anlamı hem muhtevayı başarılı bir şekilde sergilemesidir. Öznelliğini sergilediği en uç noktalar ise cennet-cehennem, şeytan, Hz. İsa'nın mucizeleri gibi konuları anlatan âyetlerdeki alegorik ve sembolik saydığı ifadeler hakkında cüretkâr davranarak çok fazla aklî anlamlar vermesi ve yorumlar yapmasıdır.[86] Bu yanıyla onlar hem yeni yorumların geleneksel anlayıştan farklı tarafını hem de çağdaş tefsirin en çok eleştirilen yönünü temsil etmektedir. Her ne kadar o, bu tür girişimleri ile çağdaş okuyucuyu ve özellikle Batılıları ikna etme amacını gütse de yanlış olma niteliği değişmez.

Esed, Kur'an'ı bütün zamanlar ve mekânlar için dinamik bir metin olarak görür. Onun evrenselliğini bütün meal ve yorumlarında ön plana çıkararak mesajı genelleştirme amacını güder. Bu anlayış ışığında mantûk ve mefhûmu çağa taşıyabilmeyi, *hitap-mesaj* ayrımı yaparak başarmıştır. Bu ayrımının özü şudur: Allah, Peygamber'e ve sahabeye doğrudan konuşmuş, vakıaya uygun olarak söz/ler söylemiştir. Vahye doğrudan muhatap olmayanlara ise mesaj vermiştir. Vahyin kesilmesi ile birlikte insanlar, şeyler ve olaylar hakkındaki söz, önceki bir tarihe mâl olsa da iletmek istediği mesaj tekrarlanabilir. Mesaj, sözün içinde taşıdığı anlamın başkalarına da bir şeyler anlatmasıdır. Kur'an'ı belli bir zamana ve mekâna hapsolmaktan çekip alan şey, metnin taşıdığı işte bu mesajdır. Mesaj vasıtasıyla Kur'an, daima yaşayan dinamik bir metin hüviyetini kazanır. Tevbe Sûresi 74. âyetteki, "(İkiyüzlüler, kötü) bir şey söylemedikleri konusunda Allah'a yemin ediyorlar... *böyle yaparken onlar, ulaşamayacakları bir amaç peşindeydiler...*" ifadesine ilişkin açıklaması onun mesajı nasıl elde ettiğini gösterebilir:

> Klasik müfessirler bu ifadeyi, bazı münafıkların, Tebük Seferi sırasında Hz. Peygamber'i öldürmek için giriştikleri başarısız bir suikast eylemine işaret olarak yorumlamaktadırlar. Bununla birlikte ben, bu tarihsel açıklamanın geçerliliğini tartışmadan inanıyorum ki yukarıdaki ima, çok daha derin bir anlama işaret etmektedir, yani kişinin, insan hayatının anlam ve gayesinin olduğuna kesin bir inancı olmadan içsel huzura ulaşmasının varoluşsal imkânsızlığını dile getirmektedir. Hayatın anlam ve gayesi de ancak üstün erdem ve yeteneklerle donanmış kişilere yani, peygamberlere indirilen vahiyler aracılığıyla fark edilebilir. Bu itibarla, "Allah'a teslim olmak"ta gösterdikleri kararsız istekle, Hz. Peygamber'in kendilerine teklif ettiği rehberliğe itibar etmedeki isteksizlikleri arasında bocalayan münafıklar, 'ulaşamayacakları bir şeyi amaçlıyorlardı'.[87]

86. Örnekler için şu ayetlerin izahına bakınız: 3 Al-i İmran 49; 5 Maide 112; 19 Meryem 19-33; 21 Enbiya 67-71, 29 Ankebut 24 (Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 219, 613, 656-57).
87. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 372.

Bu yorum, âyetin iniş sebebine, gayesine, anlattığı ve anlatmak istediği şeye zıt olmadığı gibi vahyin temel amacına da aykırı değildir. İşte Esed'in bulup çıkardığı mesaj, dolayısıyla kendine özgü taraf burasıdır. Diğer örnek de, "Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler; bunlardan kim Allah'a ve ahiret gününe iman eder ve hayırlı iş işlerse, işte onların mükâfatı rableri katındadır."[88] âyetinin izahıdır:

> Kur'an'da birçok kez tekrarlanan yukarıdaki paragraf İslâm'ın temel bir doktrinini inşa etmektedir. Başka hiçbir itikadda benzeri olmayan bir görüş zenginliği ile, 'kurtuluş' fikri, burada sadece üç şarta bağlanmıştır: Allah'a iman, Hesap Günü'ne iman ve hayatta doğru ve yararlı işler yapmak.", "Böylece Kur'an'a göre kurtuluş, herhangi bir özel 'zümre'ye tahsis edilmiş olmayıp Allah'ın birliğini kavrayan, kendini O'nun iradesine teslim eden ve dürüst şekilde yaşamak sûretiyle bu ruhsal tercihe pratik bir anlam kazandıran herkese açıktır.[89]

Esed, hemen bütün açıklamalarında sosyal ve ahlâki noktadan bakışını sergiler, öyle ki hukuka, tarihe, kevnî olay ve olgulara ilişkin âyetleri bile bu çerçeveye sokma maharetini gösterir. Bunun için Hucurât, Mülk, Maûn, Tekâsür gibi sûrelere ilişkin yorumları okumak yeterli olacaktır.

Sonuç olarak; son dönem müfessirlerinden bazıları gibi Esed de *Kur'an Mesajı*'nda ortaya koyduğu tasavvur, tercüme ve tefsir ile bin yıllık klasik tefsir geleneğinde tekrar başa dönmeye ya da bin yıllık tarihin başına gitmeye, oradan yaşanan hâl için bir mesaj üretmeye çalışmıştır. Bunu, *geleneğin egemenliğinden ortaklığına geçiş* diye tanımlayabiliriz. İkinci yönü ise klasik *Kur'an İlimleri* ile birlikte yeni bir usûl kullanmasıdır.

GENEL DEĞERLENDİRME

Muhammed Esed'in kimliği ve çağdaş İslâm düşüncesindeki yerinin ne olduğu, kişiden kişiye değişir. Bu bağlamda, 'Müslüman düşünür ve yazar, gazeteci, düşünür, ıslahatçı, özgürlük savaşçısı, siyasi teorisyen, Allah'ın ve insanlığın hizmetine, ve doğru bir hayat rehberliğine adanmış âlim, İslâm elçisi, Doğu-Batı arasında köprü' gibi tavsifler yapılmıştır.[90] Müellifler için benzer birçok

88. 2 Bakara 62.
89. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 19-20.
90. Söz konusu tavsifler için bkz. Çalışkan, *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*, s. 83-86.

tanımlama yapılabilir. Fakat unutulmamalıdır ki, insanları tanımlamada isimler ve sıfatlar yetersizdir. En iyisi kişinin yaptıkları ile onu tanı(t)maktır.

Dünyada çok az insan, içinde var olduğu vatanı, kültürü ve dini terk ederek başka ortamlarda, kültürel ve dinî tecrübe yaşamış ve içsel dönüşümler geçirmiştir. İşin özeti Esed, meslek hayatına bir gazeteci olarak başlamış özgürlükçü bir ıslahatçı, şüpheci bir eleştirmen, özgüveni ve cesareti yüksek, buna bağlı olarak öznelliği ileri boyutlarda Müslüman bir düşünür ve müfessir olarak kariyerini tamamlamıştır. Böylece 20. yüzyıl İslâm düşüncesinde şu ya da bu şekilde yerini almış, bir asra yakın ömründe Müslüman dünyadaki büyük oluşum ve değişimlerin bizzat içinde yer almıştır. İslâm'ın düşünce, iman, amel ve kültür açısından kendisine yeteceğine ve her zaman gerçekleşebileceğine, Müslüman öznelerin bütün alanlarda fiilen yer almasıyla ideal ve ideolojik toplumun doğacağına inanmış, kendine bu çerçevede misyon biçmiş Müslüman bir düşünce ve eylem adamıdır. Vefatına yakın zamana kadar Müslümanlara fikrî destek sağlamayı devam ettirmiştir. Fikirleri yavaş yavaş İslâm dünyasında yankı bulurken, özellikle, Kur'an'ın çeviri ve tefsirindeki görüşleri yüzünden eleştiriler almaya başlamıştır. Aleyhindeki propaganda 1974'te eserinin Suûdi Arabistan'a girişinin yasaklanmasında bile etkili olmuştur.

O, yaşamı ve ortaya koyduğu fikirleri ile farklı bir şahsiyettir. Biyolojik, psikolojik ve zihni serüveninde dinsel bunalımlar yaşamış, çıkmazlar ve arayışlar yumağında dönüp durmuş, felsefî ve siyasî ideolojilerde kurtuluş aramış, sonunda İslâm'da karar kılmış, Müslüman olduktan sonra da yeni bir kişilik ve kimlik oluşturma süreci geçirmiştir. Şöyle ki, İslâm'ı öğrendikten sonra hadise/Sünnet'e eğilmiş, ümmetin geri kalmışlığının sebeplerine ve çarelerine odaklanmış, ardından ilim ve düşünce tarihini gözden geçirerek eleştiriye tâbi tutmuştur. Entelektüel üretimlerinde ilk olarak dünyadaki dinsel problemlerin sebepleri ve sonuçları üzerinde kafa yormuş, Doğu-Batı ya da İslâm-Hıristiyan karşılaştırması yaparak ikinciyi kıyasıya eleştirmiş buna karşın İslâm'ın çağdaş dünyada tek çıkış yolu olduğunu kesin biçimde vurgulamıştır. Ardından Müslümanların kendi başına varoluşunu sürdürmesinin imkânını aramış, yeniden yapılanma için kendi çapında teoriler ve devlet projesi üretmeye girişmiş, teoriyi pratiğe aktarmak amacıyla da siyasî ve toplumsal faaliyetlerde bulunmuştur. Nihayet düşünce seyrinde zirveye ulaştığı aşamada, bütün dinî, ahlâkî ve kültürel sapmalar, eğilimler, uygulamalar ve davranışların ayıklanması çabasına girerek vahyin son muhteşem mirasının (Kur'an) tercümesini ve tefsirini yapmıştır.

Esed'in düşüncesinin temelinde Kur'an ve Sünnet vardır. Ona göre, bu ikisi dışındaki bilgi ve yorumlar sorgulamaya açıktır. Düşüncesi tamamen dinî karakterlidir, devlet dâhil sosyal organizasyonların biçim ve muhtevasına dair fikirleri de aynı karakterde ve sekülerlikten olabildiğince uzaktır. Kendisi reformcu

olmadığını ve dinde reform istemediğini beyan etse de 'reformist, modernist' olarak nitelendirilmiştir. Hâlbuki Allah, vahiy, nübüvvet ve ahiret mefhumlarına dayalı bir fikir sisteminin bu vasıfta olması imkânsızdır.

Dikkate değer ilmî bir miras bırakan Esed, hayatta iken fikirleri yankı bulmuş, söyledikleri ve yazdıkları itibara alınmıştır. Onun müstesna bir etki bıraktığına ve genç nesillerin gözünü açtığına dair Muhammed İkbal'den Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî'ye kadar bir çok kimse kanaat serdetmiştir. Gerçekten de eserleri İslâm dünyasında fikrî uyanış, ufuk açılması, ruhi güven ve kuvvetli inanç sağlamıştır. Bahse konu etki Türkiye'de de kitaplarının tercümesi ile başlamış, hakkında akademik ve fikrî çalışmalar yapılmıştır. Ahiret olayları ile bazı kıssaları mecâzî veya sembolik yorumlamasını, gaybî ve mucizevî olayları aşırı akılcı yoruma tâbi tutmasını bir tarafa bırakırsak, deyimsel çeviri, kavramların içeriğinin yansıtılması ve vahyî mantaliteyi çağdaş zihinlere yerleştirme yeteneği gibi başarılı yönleri takdire şayandır. Bu yüzden *Kur'an Mesajı*'ndaki metod, mantık ve söylemi, tercüme ve tefsir tarzı Batı'da ve İslâm dünyasında birçok kimse tarafından tercih edilmiştir.

Siyasal alanda yeni açılımlar getiren fikirlerinin sönük kaldığı söylenebilir. Yazarlar ve düşünürler, onun teorisi üzerinde ciddi bir eleştiri ve değerlendirme yapmamıştır. Fakat İslâm dünyasındaki birçok yönelişin onun yıllar önce ileri sürdüğü fikirler paralelinde geliştiği göz önüne alınırsa, haklı ve doğru tespitler yaptığı anlaşılır.

Nihayetinde o, belki düşünce tarihinde devrim yaratmış bir düşünür değildir, ama geçtiğimiz yüzyılda kendi düşünce sistemini kurabilmiş düşünürlerinden birisi olarak kabul edilmeyi hak etmiştir. Onun olumlu ya da olumsuz, yankı uyandırmasının nedeni, İslâm dünyasının temel, bazen de dikenli meselelerine eğilmesin ve çağın dilini kullanarak çağdaş akla hitap etmesidir.

KAYNAKÇA

Ahmad, Isthiaq, "Relationship Between Islam ad the State" *The Concept of an Islamic State: An Analysis the Ideological Controversy in Pakistan* (Isthiaq Ahmad), London 1987, p. 121-28.

Arabia, "Muhammad Asad -Doyen of Islamic Scholars" (Cover Story), *Arabia The Islamic World Review*, vol. 5, no 61, September 1986/Muharrem 1407, p. 49-55.

Asad, Muhammad "That Business of Imitation", *Muhammad Asad (Leopold Weiss)*, (edit: M. I. Chaghatai), Lahore, 2006, II-885-907 (İlk yayın: *Arafat*, Vol 1 no 7, April 1947, pp.193-222).

Asad, Muhammad, "Construction or Destruction", *Muhammad Asad (Leopold Weiss): Europe's Gift to Islam* (edit: M. I. Chaghatai), The Truth Society & Sang-e-meel Publications, Pakistan, Lahore 2006, II-861-83 (İlk yayın: *Arafat,* Vol I, no 6, February 1947, pp. 161-92).

Asad, Muhammad, "Islam and Politics", *Muhammad Asad (Leopold Weiss),* (edit: M. I. Chaghatai), Lahore, 2006, II-1071-79. (İlk yayın: *Islam and Politics*, Islamic Centre, Geneva 1963, pp. 11, pamplet series, no. 9).

Asad, Muhammad, "Notes and Comments", *Arafat,* Vol 1 no 9, (July 1947), p. 259-61.

Asad, Muhammad, "Towards a Resurrection of Thought", *Islamic Culture,* vol XI, no 1, Hyderabad 1937, pp. 7-16.

Asad, Muhammad, "Towards An Islamic Constitution", *Arafat: A Monthly Critique of Muslim Thought*, vol I, No 9, July 1947, pp. 262-284.

Asad, Muhammad, "Why Arafat", Vol I no 1, September 1946, pp. 1-4.

Asad, Muhammad, *Is Religion A Thing of The Past*, first edition, Students' Voice Publications, Karachi, October 1960, 24 p.

Asad, Muhammad, *Islam at the Crossroads*, 16. edition, Dar al-Andalus, Gibraltar 1993.

Asad, Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam,* University of California press, Berkeley-Los Angeles 1961.

Asad, Muhammad, *The Unromantic Orient (Unromantisches Morgenland),* tr.: Elma Ruth Harder, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, Malaysia, 2004.

Asad, Muhammad, *This Law of Ours and Other Essays,* Dar al-Andalus, Gibraltar 1987.

Ben-David, Amir, "Leopold of Arabia", *Haaretz*.com www.haaretzdaily.com/hasen/pages/ShArt.jhtml (İsrail, 01. 06. 2004).

Chaghatai, M. Ikram, "Muhammad Asad's Indian Years, 1932-47", *Muhammad Asad (Leopold Weiss): Europe's Gift to Islam* (edit: M. I. Chaghatai), Lahore 2006, I,326-52.

Çalışkan, İsmail, *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*, İnsan Yayınları, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul 2009.

Çalışkan, İsmail, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

en-Nedvî, Ebu'l-Hasan, "el-Fikru'l-İslâmiyyu'l-Muhtedi'l-Bâriz: Muhammed Esed", *el-Ba'su'l-İslâmî,* Hindistan, cild 37, sayı 4, Zilhicce 1412/Haziran 1992, ss. 94-95.

en-Nedvî, Ebu'l-Hasan, *Asrımızdaki İslâm Tetkikleri,* çev.: A. Hatip, İzmir 1993.

Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, çev.: M. B. Eryarsoy, 4. baskı, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2002.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir*, I-III c., çev.: C. Koytak - A. Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996.

Esed, Muhammed, *Mekke'ye Giden Yol*, çev.: C. Koytak, 3. bas., İşaret y., İstanbul 1992.

Esed, Muhammed, *Sahîh-i Buhârî, İslâmın İlk Yılları*, çev.: M. Armağan, İşaret yay., İstanbul 2001.

Esed, Muhammed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, çev.: H. Karaman, Ahmet Said matbaası, İstanbul 1965.

Iqbal, Muzaffar, "A forgotten Pakistani", *The News International*, Friday, July 07, 2000/Rabiu's-Sani 04, 1421, ss. 112-13.

Iqbal, Muzaffer, "MuhammadAsad: A Biography", *Islamic Studies*, Autumn 1998, volume 37, number 3, pp. 411-14.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev.: Sofi Huri, İst. 1999

Karslı, İbrahim Hilmi, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt 16, sayı 1, 2003, ss. 95-112.

Kramer, Martin, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)" *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, ed. Martin Kramer, Tel Aviv, The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999, pp. 225-47.

Nawwab, Ismail Ibrahim, "A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam", *Islamic Studies*, volum 39, number 2, 2000, pp. 155-232.

Parker, Mushtaq, "Death of a Muslim Mentor", *Middle East*, May 1992, ss. 28-29.

Ruthven, Malise, "Muhammad Asad, Ambassador of Islam" (Röportaj), *Arabia: The Islamic World Review*, no: 1, September 1981, pp. 59-62.

Windhager, Günther, *Leopold Weiss alias Muhammad Asad - Von Galizien nach Arabien 1900-1927*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 2003.

M. ES'AD COŞAN

Necdet Yılmaz*

HAYATI

Mahmud Es'ad Coşan'ın babası Halil Necati, annesi Şadiye Hanım'dır. Baba tarafından dedeleri Molla Mehmed, Molla Abdullah ve Keşkekçi Halil; anne tarafından dedeleri ise Ahmed Çavuş, Molla Hüseyin ve Keşkekçi Halil olup babası ve annesi dördüncü kuşakta aynı kökte birleşmektedir. Nesebinin, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'e ulaşması itibariyle seyyiddir. Dedeleri, bugün Özbekistan sınırları içerisinde olan Buhârâ'dan gelip Çanakkale'ye yerleşmişlerdir. Büyük dedesi Molla Abdullah, İstanbul'da ilim tahsilinde bulunmuş ve dönemin ünlü âlim ve sûfilerinden Gümüşhâneli Ahmed Ziyâüddin'in yakın bağlıları arasına girmiştir. Dedesi Molla Mehmed ise Fâtih Medreseleri'nde okuyup icâzet aldıktan sonra, I. Dünya Savaşı'na iştirak ederek bu savaşta şehit düşmüştür.

Dedesi Molla Abdullah, babası Halil Necati'yi on yedi yaşlarında iken Gümüşhâneli Ahmed Ziyâüddin'in halifelerinden, Çanakkale'nin Bayramiç İlçesi Çırpılar Köyü'nden olan ve bu köydeki medresesinde tedris faaliyetlerinde bulunan Ali Efendi'nin (1866-1945) medresesine getirip kendisine emanet etmiş, Halil Necati de bu medresede hâfızlığını tamamlayarak köyüne dönmüştür.[1] 1928 yılında Balıkesir'de askerliğini yaparken Çırpılarlı Ali Efendi'nin tek-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz. M. Es'ad Coşan, "Dergâhımız Tarihinden Sayfalar", *Başmakaleler 1: İslâm Dergisi Başmakaleleri*, İstanbul 2013, 5. Baskı, s. 447.

lifi üzerine tasavvufî hayata intisâb etmiştir. Bilahare Şadiye Hanım'la evlenmiş ve bu evlilikten beş erkek, iki kız çocuğu dünyaya gelmiştir. 1942 yılına kadar geçimini köyünde sürdüren Halil Necati, bu tarihte çocuklarının tahsili için İstanbul'a taşınmış, bir süre ticaretle uğraştıktan sonra İstanbul Müftülüğü'nün açtığı sınavı kazanarak Fâtih Müftülüğü'nde kâtip olarak memuriyet görevine başlamıştır. Bu arada Gümüşhâneli Dergâhı postnişînlerinden Serezli Hasip ve Kazanlı Abdülaziz Bekkine'ye bağlılığını sürdürerek onların yakınlığını kazanmıştır. Abdülaziz Bekkine'nin 1952 yılında vefatının ardından manevî eğitimini Mehmed Zahid (Kotku) Efendi'nin gözetiminde sürdürmüştür. 2008 yılında vefat ederek Süleymaniye Camii haziresine defnedilmiştir.

Dindar, ârife ve bir Osmanlı hanımefendisi olan Es'ad Coşan'ın annesi Şadiye Hatun'un, Coşan'ın şahsiyetinin oluşmasında önemli bir yeri vardır. 1965 yılında vefat etmiş, İstanbul Erenköy Mezarlığı'na defnedilmiştir.

M. Es'ad Coşan, 14 Nisan 1938 tarihinde Çanakkale'ye bağlı Ayvacık İlçesinin Ahmetçe Köyü'nde ailenin dördüncü çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Dinî eğitimini ilk olarak annesi Şadiye Hatun ve babası Halil Necati'den almıştır. Eminönü Vezneciler İlkokulu'na 1945 yılında başlayıp 1950 yılında mezun olmuştur. İlkokul yıllarında Gümüşhâneli Dergâhı şeyhlerinden Serezli Hasip ve Kazanlı Abdülaziz Efendilerle tanışmış; onların sohbet meclislerine devam etmiştir.

1950 senesinde başladığı Vefa Lisesi orta kısmından 1953, aynı okulun lise kısmı Fen Kolu'ndan ise 1956 yılında mezun olmuştur. Aynı yıl girdiği İstanbul Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden 1960 yılında mezun olmuş ve bölüm derslerinin dışında Fars Dili ve Edebiyatı, Ortaçağ Tarihi, Sanat Tarihi bölümlerinin derslerini takip ederek sertifikalar almıştır.

Fakülte son sınıfta iken Mehmed Zahid Efendi'nin kızı Muhterem Hanımefendi ile evlenmiştir.

Fakülte'den mezuniyetini müteakip girdiği imtihanı başarı ile vererek Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Klasik-Dînî Türkçe Metinler Kürsüsü asistanlığını kazanmış ve bu sûretle de Aralık 1960'da üniversiteye intisap ederek akademik hayata adımını atmıştır.

1971-1972 yıllarında, İstanbul Tuzla ve Ağrı Patnos'ta yedek subay olarak askerliğini tamamlamıştır.

AKADEMİK HAYATI VE HOCALARI

M. Es'ad Coşan, 1965 yılında *XV. Yüzyıl Şairlerinden Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri* adlı çalışmasıyla "İlâhiyat Doktoru" unvanını almıştır. İlâhiyat Fakültesi öğretim üyeliği yanı sıra 1967-68 yıllarında Ankara Yükseliş Mü-

hendislik ve Mimarlık Özel Yüksek Okulu'nda "Türkçe ve Hümaniter Bilgiler" dersini, 1977-1980 yılları arasında ise Sakarya Devlet Mimarlık ve Mühendislik Akademisi'nde "Türk Dili ve Hümaniter Bilgiler" dersini okutmuştur.

1972 yılında *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât* adlı tezi ile doçent olmuştur. 1973 yılında fakültenin Türk-İslâm Edebiyatı Kürsüsü öğretim üyeliğine, bir yıl sonra da aynı kürsünün başkanlığına atanmış, emekli olduğu 1987 yılına kadar, adı geçen kürsünün Anabilim dalı başkanlığını yürütmüştür.

Matbaacı İbrâhim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye adlı takdim teziyle 1982 yılında Profesör unvanını aldı.

Es'ad Coşan'ın, akademik olarak kendisinden istifade ettiği, öğrencisi olduğu şahsiyetler arasında Türkiye'de Batılı anlamda Doğu dilleri filolojisinin ve Türkoloji'nin kurucusu sayılan Alman bilim adamı *Hellmut Ritter (1892-1971)*, *Muhammed Hamîdullah*, *Ahmet Ateş*, *Tahsin Yazıcı*, *Fuat Sezgin*, *Ali Nihat Tarlan* gibi İstanbul Üniversitesi Doğu Dilleri bölümünün mühim şahsiyetleri bulunmaktadır. Onun akademik hayatının en belirleyici kişisi ise Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde kendisinin asistanı olduğu ve doktora tezini yöneten Necati Lugal'dir.[2]

Es'ad Coşan, Necati Lugal'den ikinci bir Batı dili olan Almanca'yı öğrenmiş, ondan Erzurumlu Darîr'in *Siyer-i Nebî*'si başta olmak üzere çeşitli kitapları okumuş; ayrıca onunla birlikte Şair Gülşehrî'nin *Feleknâme* adlı Farsça eseri üzerinde çalışmıştır. Necati Lugal tarafından Arap Dili ve Edebiyatı hocası Yusuf Cemil Ararat (1879-1963) ile tanıştırılmış,[3] ondan da

---

2. Necati Lugal, 1878 tarihinde İstanbul'da doğmuş, dönemin gerekli eğitim faaliyetlerini tamamlayarak 1907 senesinde İstanbul Bayezid Camii'nde ders vermeye başlamış, ardından da çeşitli lise ve yüksekokullarda öğretmenlik yapmıştır. 1917 yılında, Almanya'da öğrenim gören Türk talebelerine hoca ve müfettiş olarak görevli bulunduğu sırada Alman şarkiyatçılarının dikkatini çekerek Hamburg Üniversitesi'nin Şarkiyat Enstitüsü'nde Türk-Fars Dilleri Edebiyatı Rektörlüğü'ne getirilmiş, İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasına kadar da bu görevde kalmıştır. Savaşesnasında memleketine dönen Necati Lugal, Bayezid Kütüphane Müdürlüğü'ne, 1943'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Klâsik Şark Dilleri Kürsüsü Profesörlüğü'ne getirilmiştir. Yaş haddi sebebiyle 1952 yılında emekliye ayrılmış, davetler üzerine 1956-1959 yılları arasında Bonn ve Frankfurt üniversitelerinde misafir profesör olarak bulunmuştur. 1960 ihtilâli ardından yeniden tanzim edilen Üniversiteler Kanunu'nda "yaş haddi" kaldırıldığından, aynı yılın sonunda Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Klâsik Dinî-Türkçe Metinler Şerhi Profesörlüğüne tayin edilmiş, bu vazifede iken 1964 senesinde vefat etmiştir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Necati Lugal Armağanı*, Ankara 1968. Es'ad Coşan'ın bu kitapta "Hocam Necati Lugal" başlığını taşıyan bir makalesi yer almaktadır (s. 39-45).

3. Hakkında bilgi için bkz. Ahmet Kahraman, "Ararat, Yusuf Cemil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, 332.

Arap şairi Mütenebbî'nin dîvânı başta olmak üzere, birkaç Arapça şiir kitabını okumuştur.[4]

M. Es'ad Coşan, mensubu bulunduğu fakültede Türk-İslâm Edebiyatı, Osmanlıca, Türkçe-Kompozisyon, Farsça ve Arapça derslerini okutmuş, yedi adet doktora ve çok sayıda lisans tezi yönetmiştir.

Başarılı ve verimli bir öğretim üyeliği hayatı sürdürmekte iken irşad faaliyetleri ile sosyal ve kültürel çalışmalara daha fazla zaman ayırabilmek amacıyla 1987 yılında kendi isteğiyle emekliye ayrılmıştır.

Emekli olduğu 1987 yılından sonra vefat ettiği 2001 yılına kadar yaygın eğitim, sosyal faaliyetler ile kültür ve irşad çalışmalarıyla yoğun şekilde meşgûl olmuştur. Avustralya'da 4 Şubat 2001 yılında, mevcut camileri teftiş amacıyla yaptığı bir seyahat esnasında henüz nedeni anlaşılamamış bir trafik kazası sonucu vefat etmiştir. İstanbul'a getirilen na'şı Eyüpsultan Mezarlığı'na defnedilmiştir.

EĞİTİMCİLİĞİ

Es'ad Coşan öğrencileri ve meslektaşları tarafından sevilip sayılmış, üslûbunun renkliliği, yeni bilgi aktarımındaki hassasiyetleri, kendilerine mahsus, ufuk açıcı değerlendirmeleri, meselelere yaklaşımları ve latifeleriyle derslerini cazibe merkezi hâline getirmiştir. Fikrî kavga ve kargaşanın zirveye ulaştığı dönemlerde bile, muhtelif gruplara mensup öğrencilerin onun hakemliğine müracaat ettikleri; saygıda kusur etmedikleri bir hoca konumunda olmuş, öğrencileri tarafından sadece ders okutan birisi olarak değil, kendilerine hayatın düsturlarını öğreten bir hoca, ağabey, dost ve arkadaş olarak görülmüştür. O, bir akademisyen olarak nazariyeye (teoriğe) yahut soyut problemlere takılıp kalmak yerine, uygulama ve harekete geçme temayülü önde olan bir şahsiyet olmuştur.

İlâhiyat Fakültesi'nde resmî ders olarak Kur'an-ı Kerim'in okutulmadığı yıllarda, öğle tatillerinde, boş ders saatlerinde hasbî olarak, isteyenlere Osmanlıca ve Kur'an-ı Kerim dersleri vermiştir.[5]

Akademik kişiliği ile öğrencilerine karşı örnek bir öğretmen profili sergileyen Coşan, tıpkı Osmanlı Dönemi'ndeki "Kürsü Şeyhleri" yahut "Cuma Vâizleri" gibi irşad hizmetlerinde de bulunmuştur. Kürsü şeyhliği, alanında tebarüz eden âlimlerden veya mürşidlerden meşhur olanların yaptığı bir görevdir. Bu

4. Coşan, "Hocam Necati Lugal", *Necati Lugal Armağanı*, s. 43; Hayreddin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş Hayatım ve Hatıralar*, I-III, İstanbul 2008, I, 267.
5. Bkz. Fuat Hasçiçek, "Hocamız İle Komşu İdik", Yayımlanmamış Makale.

bakımdan Coşan, adeta bir kürsü şeyhidir. Nitekim bilhassa 1980'lerden itibaren çeşitli camilerde yaptığı Hadis sohbetleriyle geniş kitlelerce tanınmıştır. Güzel bir İstanbul Türkçesi ile sakin sakin konuşmuş, hiçbir zaman kendisini tenzih etmeden anlattığı konuların bizzat içinde, ara sıra beyitler okuyup onları açıklamıştır. Temkinli ve kararlı bir üslûpla, zaman zaman dinleyicileri düşündüren ve konuşmanın içine katan bir söyleyişe sahip olmuştur. Konuşmalarında kelime kadrosunda seçici davranmış, Türkçeyi yerli yerinde kullanarak dinleyicide bir dil zevki oluşturmuştur.[6]

Coşan; tatlı, yumuşak, kuşatıcı, akılda kalıcı, herkesin anlayabileceği sadelikte konuşmuş, anlattığı bir konuyu, dinî, edebî, kültürel, siyasî, ictimaî, iktisadî yönleriyle ortaya koymuştur. Sohbetlerindeki muhteva zenginliği; meselelere yaklaşımı, kültürel ve güncel konulardaki birikiminin zenginliği, kavrayış kabiliyetinin üstünlüğü muhataplarının dikkatini çekmiş, konuşmalarındaki teşbihlere, buluşlara, nüktelere dinleyiciler genelde hayran kalmıştır. Uzun ve anlaşılması zor konuları, derin mânâlar içeren özlü sözlerle ifade etmesini bilmiş, çeşitli meslek, meşrep ve yaştan insan, Coşan'ın sohbetlerinde kendi beklentilerine ve sorunlarına yönelik çözümler bulmuştur. Konuşmalarında ve yazılarında meseleleri olumlu yönleriyle ortaya koymuş, zihni bulandırmadan, kötülüğün reklamını yapmadan, zaman kaybına sebebiyet vermeden, başkalarının belirlediği gündemin içine düşmeden, İslâm'ın meselelere bakış açısını ustalıkla ortaya koyarak, yanlışın anlaşılıp düzeltilmesini maharetle sağlamıştır. Âyet-i Kerîme ve hadîs-i şerîflerdeki eğitim ve öğretim tavsiyelerine riâyet etmiş, günlük meselelerin hâllini ihmâl etmemiştir.[7]

VEFATI

4 Şubat 2001 tarihinde Avustralya'da, cami açılışı için yaptığı bir seyahat esnasında elim bir trafik kazası sonucu vefat eden Es'ad Coşan'ın mezar taşı kitâbesi şu cümlelerden müteşekkildir:

Bir Nakşıbendî âlim seyyid ömür sürerken,
Eyvâh, ecel erişti ayrıldı ruh bedenden,
Âlim idi kerîm hem râm oldu "ırcî"ye,
Ağlaştı cümle ihvân matem giyindi her şen,
Almıştı Şeyhi Zahid Kotku Efendi'den feyz,

6. Bkz. Bilal Kemikli, "Bir Münevverin Kısa Hikâyesi: Kültür ve Sevgi Diliyle Konuşmak", Yayımlanmamış Makale.
7. Coşkun Yılmaz, "M. Es'ad Coşan", Yayımlanmamış Makale.

Ol Mürşid-i Kemâl hem ol rûh-i pâk-ı rûşen,
Cevâmiu'l-kelûmu sâhib-kırân-ı devrân,
Evrâd idi Sinânı ezkârı idi cevşen,
Tarihde bir gider firdevs içre böyle bülbül,
Olur Makâm-ı Mahmûd Es'ad Coşan'a Gülşen..."

Mustafa Kara tarafından söylenen biri hicrî diğeri miladî tarih kaydını gösteren vefatına düşürülmüş iki adet tarih ise şu şekildedir:

Çok uzak diyarlardan tâ Sidney'e ulaşan
Gönülden dertlilere, devâ için yol aşan
Tarihi, mesleğini meşrebini gösterir
Rahmete gitti "Nakşibend Hoca Derviş Coşan" (2001)

* * *

Ankara'da muallim, İstanbul'da mürşiddi
İçi gibi dışı da pâk, temiz ve nezihdi
Altmış üç yıl yaşadı sonra Hakk'a yürüdü
"Müştâk-ı âşık-ı Hak" vefatına tarihdi. (1420)

FİKİRLERİ

İslâm ve Tasavvuf Anlayışı

M. Es'ad Coşan'ın içinden çıktığı aile ortamı İslâm'ın ahlâk ve muamele boyutuyla yaşandığı bir vasattır. Anne ve baba tarafından dedeleri, Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'den ya doğrudan ya da dolaylı olarak tasavvuf terbiyesi almışlardır. Bu tabiî atmosferi üzerinde bulundurduğu gibi bunun farkında da olan Es'ad Coşan, İslâm anlayışının belirlenmesinde Gümüşhânevî'nin manevî mirasını devam ettirmekte olan Mehmed Zâhid Efendi ile ailesi vasıtasıyla tanışması da etkili olmuş olmalıdır.

Bir konuşmasında bu yönüne kendisi işaret ederek, "Biz hiçbir zaman, şeriatın dışında, Kur'ân-ı Kerîm'e aykırı, Sünnet-i seniyyeye aykırı bir davranışı, küçük bir jesti bile tasvip etme zevkinde ve zihniyetinde değiliz." der. Bu açıdan kendisinin de çok koyu bir şer'-i şerîf bağlısı olduğunu söylemekte ve "Hem de, bu böyle sonradan olma bir hastalık da değil; çocukluğumdan beri olan bir şeydir. İlkokul, ortaokul çağlarından beri böyle... Bu vasfım hiç değişmedi. (...) Tekkemizin müridleri terbiye kitabı *Râmûzü'l-ehâdîs* kitabı... Bunu okutan bir yerde yetişmiş olduğumuz için, hadisleri uygulamak, Kur'ân-ı

Kerîm'in âyetlerini uygulamak bize göre tasavvuf olduğundan; (...) şer'-i şerîfe bağlılığımız bizi tasavvufa götürdü." demektedir.[8]

Ona göre, Hz. Muhammed, Allah'ın bütün insanlara gönderdiği son peygamber ve onun getirdiği din olan İslâm, Hz. Âdem'den beri gelen hak dindir. İslâm dini bütün insanları Allah'ın birliğini kabule davet etmiş; şirki ve teslisi, dinlerine sonradan sokulan yanlış inançları bırakmalarını insanlığa öğütlemiş; sevgiyi, kardeşliği, şefkati, adaleti, iyiliği, hayrı emretmiş; küfrü, zulmü, din istismarını, riyâyı, menfaatperestliği, haksızlığı, ahlâksızlığı, kötülüğü yasaklamıştır. Bu yüzden çağrısı ilâhî, doğru, haklı, güzel, doyurucu, yapıcı, birleştirici ve geliştiricidir.[9]

İslâm sadece âhiret saadetinin değil, bir o kadar da, "dünya huzur ve asayişinin; ferdî ve içtimaî, millî ve beynelmilel terakkî ve başarının anahtar ve prensipleri"ni de içerir.[10]

Es'ad Coşan'a göre İslâm, insanın vicdanına hapsolunamayacak kadar kıymetli ve hayatın bütün alanlarını kapsayan âlemşümûl bir dindir. "Din bir duygu ona kimse ilişmez." şeklinde yersiz, mantıksız bir din anlayışı İslâm'da yoktur.[11] İslâm insanlık dinidir. Şahsın kendisine mahsus özel bir inanç sistemi olmaktan çok daha ötede ve çok daha yüksektir. Yalnız toplumla değil, dünya ile de ilgilidir.[12] Uzayda da İslâm vardır.[13] "Sadece manevî, ruhanî ve uhrevî bir âyinler ve ibadetler sisteminden ibaret değildir; aynı zamanda maddî, sıhhî, ailevî, içtimaî, beşerî, evrensel, iktisadî, ticarî, askerî, terbiyevî, ilmî ve kültürel... ahkâma sahip, eksiksiz gediksiz, kusursuz bir sistemdir. Hayattan kopmuş, dünyayla, çevreyle, insanlarla, beşerî faaliyetlerle ilgiyi kesmiş, içine kapanmış bir manastır dini değil; aksine hayata, cemiyete, devlete, beynelmilele yönelmiş, onlar arasındaki münasebetleri tanzîme yönelmiş dinamik bir nizamdır; bütün hayatı, Allah'ın istediği tarzda yaşama biçimidir; yüce ve asil ilâhî yoldur."[14]

İslâm belirli ibadetlerin hayat tarzı hâline getirilmesini asla istememekte, hatta bundan sakındırmaktadır. Hayat bütünüyle bir ibadet alanıdır. Es'ad Coşan, bu bilinç ve bakış açısıyla hareket eder. Ona göre, fert ve cemiyetin mutluluğa ulaşması için "İslâm'ın belirttiği yüce prensipleri, İslâm'ın temiz ve âdil hükümlerini dikkate alarak, ilâhî bir vecd ile bir ibadet zevk ve şevkiyle" yapılmak gerekir.[15]

---

8. Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, İstanbul 1994, s. 210-211.
9. Coşan, *İslâm Çağrısı*, İstanbul 1990, s. 10.
10. Aynı eser, s. 18.
11. Coşan, *Haydi Hizmete*, İstanbul 1997, s. 23, 266.
12. Coşan, *İmanın ve İslâm'ın Korunması*, İstanbul 1998, s. 380.
13. Aynı eser, s. 383.
14. Coşan, *İslâm Çağrısı*, s. 18-19.
15. Aynı eser, s. 18-19.

Es'ad Coşan, bir bilim adamı titizliği ile İslâm'ın genel yapısına eğilindiğinde, onun sosyal ve toplumsal meselelere hayret edilecek kadar büyük önem verdiğinin görüleceğini söyler. Bu bakımdan İslâm öbür inanç sistemlerinden çok büyük bir farklılık arz eder. Ona göre İslâm bir bakıma topluluk için ve topluluk dini gibidir.[16] O yüzden bir konuşmasında altını çize çize "İslâm, toplum dinidir!" der.[17]

Allah'a karşı büyük bir günah işleyen bir mü'minin, bu günahının affedilmesi için yapacağı ilk iş toplumsal bir yarayı sarmak, fakirleri doyurmak veya giydirmek olmalıdır.

Orucunu bilerek bozan veya adam öldürenlere verilen bu tip cezalar bir tarafa, yaptığı yeminde durmayan bile böyle bir yolla kendini affettirme yönüne gidecektir. Kur'an-ı Kerim bu hususta; "(...) Bunun da kefâreti ailenize yedirdiğinizin orta derecesinden on fakir doyurmak yahut giydirmek yahut bir köle âzâd etmektir. Bunlara gücü yetmeyen üç gün oruç tutar. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefâreti budur..." der.[18] İslâm servet-din ilişkisini sosyal hayata bu derece yaklaştıran bir dindir.

Es'ad Coşan'a göre İslâm, ferdi, toplum için feda eden bir din de değildir. Toplumu oluşturan insanların mutlu, huzurlu, müreffeh ve kendisiyle barışık bir hayat yaşamasıdır söz konusu olan. Kapitalizm insanı sermayeye ve patrona esir etmiş, Komünizm ise insanı topluma feda etmiştir. Ona göre her konuda dengeler kuran İslâm, aşırılıkları bertaraf ederek hem ferde hem de topluma önem vermiştir. Hiç birisini ötekisine ezdirtmemiştir.[19] Kısaca ifade etmek gerekirse, ona göre İslâm, insan hayatının her ânını, her boyutunu ve her alanını ilgilendiren bir hayat sistemidir.

Yukarıda değindiğimiz gibi, Coşan'a göre, halka ve hakka hizmet gerçek İslâm'la olur. Topluma ve insanlığa *takvâ* ve *ihsân* temeline dayalı İslâm lazımdır. Burada takvâ ve ihsan temeline dayalı İslâm'dan kastedilen ise *tasavvuf*tur.

Tasavvuf geleneğinin içerisinde yetkin bir şahsiyet olarak Es'ad Coşan'a göre, tasavvuf dinin özge, farklı bir yaşam şeklidir. Ona göre, bir dinî hayat vardır bir de dindarâne hayat vardır. Dindar insanların içinde de bir meşrep, tarz, özge bir düşünce ve yaşam biçimi vardır ki o tasavvuftur.[20]

Ona göre tasavvuf, iki cihan saadetinin anahtarıdır. Ancak bu tasavvuf, İslâmî ve Kur'anî; şeriata tamı tamına bağlı olan gerçek tasavvuftur. Zira tasavvu-

16. Coşan, *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, İstanbul 1999, s. 179.
17. Coşan, *Allah'ın Gazabı ve Rızası*, İstanbul 1997, s. 90.
18. 5/Mâide, 89. Ayrıca bkz. 2/Bakara, 184; 4/Nisâ, 92.
19. Coşan, *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, s. 184.
20. Aynı eser, s. 132.

fun çeşitleri çoktur; yerlisi-yabancısı; İslâm öncesi-İslâm sonrası; sahihi-sakatı; şer'îsi-râfızîsi; şeriata uygunu-aykırısı; doğrusu-eğrisi; hakikisi-sahtesi; tahkîkî-taklidîsi; tatlısı-acısı; sevimlisi-sevimsizi; nurlusu-nursuzu; gelenekseli-moderni; huşûlusu-fantazîsi; takvâlısı-lâubalisi; klasiği-folkloriği; tarihîsi-sosyetiği; ihlâslısı-göstermeliği...[21]

Tasavvufun birçok tarifinin yapıldığını, her sûfinin kendi kavrayış ve meşrebine göre bir tanımlamaya gittiğini belirttikten sonra Coşan, efradını cami ağyârını mânî şu tarifi yapar: "Tasavvuf Hâlık'a itâat, mahlûka şefkattir." Mahlûka şefkat, Hâlık'a itaatin zorunlu bir sonucudur. Tasavvuf diğerbinliktir, merhamettir, muhabbettir, hizmettir, samimiyet, ihlâs ve hikmettir; kalp temizliği, irfan yüceliği ve amel-i sâlih üreticiliğidir; güzel hâldir; taşa karşı gül, zehire karşı panzehirdir.[22]

Es'ad Coşan'a göre tasavvufun iştigal sahası, Allah'ı sevme ve O'nun sevgisini kazanmadır.[23] Bu ölçülerle düşünüldüğünde, İslâm tasavvufu, İslâm'ın özü ve ruhudur. Menşei, Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i şerîfler ve Hz. Peygamber ile ashâbının hayat tarzlarıdır.[24]

Coşan'a göre tasavvuf sayesinde insan ahlâkî, sosyal ve estetik olgunluğa ulaşır. Ulvî ideallerle yoğrularak hayatı anlamlı yaşar. Birlik, beraberlik ve sevgi duygusuyla kucaklaşır. Ona göre tasavvuf dünyadan uzak, insanlardan kopuk, münzeviyâne bir yaşantıyı asla kabul etmez. İnsanların içerisinde olup verdikleri sıkıntılara tahammülle onlara hizmet etmek ferdî ibadetlerin erdiriciliğinden çok daha etkilidir.

Es'ad Coşan, tasavvufun, iki kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ölçülerine uymayan taraflarının her zaman tenkid gördüğünü, reddedildiğini, böyle bir anlayışı reddedenlerin başında da kendisinin geldiğini her fırsatta vurgulamaktadır.[25] Bir aksiyon insanı olarak bizzat kendisinin, tasavvufu Allah'ın rızasına uygun hayat tarzı olarak algıladığını, ille mutasavvıf olacağım diye yola çıkmadığını, yola Allah'ın rızasını kazanmak için çıktığını, o yolun nereye götürürse kendisinin o olduğunu belirtmekte ve bu ana ölçüye göre; "Mutasavvıfsam mutasavvıfım; fakihsem fakihim; softaysam softayım; yobazsam yobazım kim ne derse desin. Evet, isterse 'softa' desinler; isterse 'yobaz' desinler; isterse 'gerici' desinler, bana ne! Ben Allah'ın rızasının nerede olduğunu anlayabilirsem, sezebilirsem ona uymaya çalışırım. Gerisi vız gelir! Benim çıktığım hedef, vardığım nokta, görüntüm ne? Bilmem, eğer tasavvufsa tasavvuf o işte.

---

21. Coşan, *Sosyal Hizmetlerde Hanımlar*, İstanbul 1995, s. 199.
22. *İslâm'da Nefis Terbiyesi ve Tasavvufa Giriş*, İstanbul 1993, s. 53.
23. Geniş açıklama için bkz. *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, s. 148-149.
24. *İslâm'da Nefis Terbiyesi ve Tasavvufa Giriş*, İstanbul 1993, s. 59.
25. *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, s. 138; *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 187, 210, 211, 220.

Ama tasavvuf öyle değil de, başka bir şey ise, o zaman ben de mutasavvıf değilim. O zaman ben buyum; o değilim. Çünkü bize Allah'ın emrettiği, Kur'an'a uymaktır. Bize Allah'ın emrettiği, Resûlullah'a uymaktır."[26] demekle tam bir *melâmet* neş'e ve neşvesine sahip olduğunu göstermektedir.

Coşan, kim ne derse desin, kim ne tutum takınırsa takınsın tasavvufî anlayışın toplum olarak genlerimize işlediğini vurgularcasına, 1993 senesinde Boğaziçi Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta; "Bu, sadece halkın arasında kalmış bir şey de değil... Son zamanlarda bizim devlet idaresi de mutasavvıflaştı, dervişleşti. Geçen seneki [1992] kültür yılı, *Yûnus Emre Yılı* oldu. Bu sene [1993] *Ahmed Yesevî Yılı* oldu. Bir seneyi bir mutasavvıfın anısına tahsis ediyoruz." dedikten sonra Mevlânâ (ve Hacı Bektaş Velî) ihtifallerine reisicumhurların katıldığını hatırlatmaktadır.

Coşan'a göre, tasavvuf aslı ve esası Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i olduğu hâlde bu, ayrıntıda katı ve yeknesak bir tarz da değildir. Mutasavvıf olup da, bölgeleri farklı olduğu için farklı görünümler arz eden ülkeler vardır. Bu çerçevede Hindistan'daki tasavvuf ile Kuzey Afrika'daki tasavvuf, Tunus'taki, Cezayir'deki, Yemen'deki, Orta Asya'daki tasavvuf hiç aynı değildir. Fakat bütün bunların üstünde İslâm tasavvufunun başka tasavvuflardan çok net ve bariz bir farkı vardır. İslâm tasavvufu Batı Mistisizmine, Hint Mistisizmine, Yunan Panteizmine benzemez. Çünkü kaynakları çok farklıdır. Farklı kaynaklarla farklı müesseseler oluşmuştur. Müşterek kullanılan kelimeler bile her yerde aynı değildir. Harfler bile farklıdır. Türklerin "v" harfiyle, Arapların "v" harfi farklıdır. Ancak bütün bu farklı tonlarına rağmen tasavvuf gerçek ihtiyacı karşıladığı için o ihtiyacı duyan herkes, bu müesseseye yanaşmaktadır.[27]

Coşan'a göre, İslâm'ın, hayat dini olduğunu,[28] toplumsal tarafı çok kuvvetli olan bir din olduğunu[29] vurgulamıştık. Ona göre gündelik hayat ve İslâm'ın bir özge yaşayış biçimi olan tasavvuf her zaman iç içe olmuştur. İslâm'ın üretmiş olduğu değerler sistemi içinde zaten ruhban bir sınıf yoktur. Şeriat ile hakikat veya başka bir deyişle zâhir ile bâtın, bir arada ve gönül gönüle yaşamışlardır. Bu gönül gönüle oluş toplumsallığın mahiyeti açısından da önemli bir etkendir. Tasavvuf dün olduğu gibi bugün de hayatla candan ilişkilidir. Tasavvuf, toplumun kamu değerlerinin özü ve özeti olan ahlâkın okuludur. Öğrenmek zekânın, yapmak ahlâkın işidir. "Toplum arasındaki münasebetleri dü-

---

26. *Tasavvufa Giriş ve İslâm'da Nefis Terbiyesi*, Konya 1991, s. 57-58. Paralel bakış açıları için ayrıca bkz. *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, s. 146.
27. Bkz. *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, 135-138. Ayrıca bkz. *Hacı Bektaş-ı Velî*, İstanbul 1995, 58 vd.
28. Bkz. *Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı*, İstanbul 1994, 151.
29. Bkz. *Ramazan ve Güzel Ameller*, İstanbul 1999, 192.

zenleyen konuya ahlâk denildiğini" söyler ve "Ahlâk, toplumun bir kurumudur, insanlar arasındaki münâsebetleri düzenler. İşte tasavvuf, o toplum münâsebetlerini en güzel, en fedâkâr, en hasbî, en menfaat duygusundan uzak şekilde düzenleyen bir eğitim verdiğinden, bugün de sevilmektedir."[30] diye devam eder. O yüzden Coşan, bu olguyu vurgulamak için konuşma/konferans başlıkları olarak *Tasavvuf ve Hayat*'ı seçmiş,[31] kitap ismi olarak *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*'ı tercih etmiş, bu çerçevede yazılan kitaplara sık sık atıflar yaparak tavsiyede bulunmuştur.[32] O, Süfyân-ı Sevrî'nin, "Horasan'da ezan okumak, Mekke'de ibadete dalmaktan daha üstün ve daha fazîletlidir." sözüyle beslenmiş bir anlayışın katıksız bir temsilcisidir.

Nakşibendîlik, Hz. Ebû Bekir'den Bâyezîd Bistâmî'ye (v. 234/848) kadar "Bekriyye (Sıddîkiyye)", Bistâmî'den Abdülhâlik Gucduvânî'ye (v. 615/1218) kadar Bistâmî'nin Tayfûr ismine nisbetle "Tayfûriyye", Gucduvânî'den Bahâeddîn Nakşibend'in (v. 791/1389) zamanına kadar "Hâcegâniyye", Nakşibend'den sonra "Nakşibendiyye", Ubeydullah-ı Ahrâr'dan (v. 895/1490) sonra "Ahrâriyye", İmâm-ı Rabbânî Müceddid-i Elf-i Sânî Ahmed-i Sirhindî'den (v. 1034/1624) sonra "Müceddidiyye", Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den (v. 1242/1826) sonra "Hâlidiyye", Ahmed Ziyâüddîn-i Gümüşhânevî'den (v. 1311/1893) sonra "Ziyâiyye" adıyla anılmıştır. Ancak Bahâeddîn-i Nakşibend'den sonra tarikat genellikle Nakşibendiyye olarak adlandırılmış, diğer dönem ya da kol isimleri nisbeten sönük kalmıştır.[33]

Bahâeddîn-i Nakşbend, tarikatini, "Hz. Peygamber'in Sünneti'ne ve ashâbının sözlerine tâbi olmak" diye özetlemiş, ilme ve âlimlere karşı son derece saygılı bir çizgi izlemiştir. İyi bir hadis eğitimi gördüğü için sohbetlerinde bazen hadisleri izah etmiş, tasavvufî şerhler yapmıştır. Tarikatinin esası olarak sohbeti benimsemişti.[34]

Nakşîlik insanlardan uzaklaşıp halvete çekilmeyi uygun görmemiştir. Bu yolda sohbet sadece tasavvufî hayatın bir unsuru değil, toplumsallığın önemli bir bileşenidir. O sebepten insanlarla bir arada bulunmak demek olan sohbet çok önemlidir.

---

30. *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, 163.
31. Mayıs 1993'de Boğaziçi Üniversitesi'nde yaptığı bir konferansın başlığıdır. Bant çözümü için bkz. *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, 127-176.
32. Hindistan'ın meşhur âlimlerinden Abdülbârî en-Nedvî tarafından kaleme alınıp Mustafa Ateş tarafından tercüme edilen *Tasavvuf ve Hayat* (İstanbul 1967) isimli kitabı her fırsatta tavsiye etmiştir.
33. Nakşibendîliğin tarihi, kurucusu ve özellikleri ile alâkalı geniş bilgi için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İstanbul 2002.
34. Aynı eser, s. 112.

Başta Abdülhâlik-i Gucdevânî olmak üzere bütün takipçileri, içinde bulundukları toplumun yapısına ve özelliklerine uygun bir yol izlemişlerdir.

Nakşibendîlikte tasavvufî eğitim için on bir ilke benimsenmiştir. Bu ilke ve prensiplerin de saikiyle onlar, dünyadan uzaklaşmak gibi bir ideali benimsememiş, ancak dünyanın ve dünyalığın gönüllerine girmemesi için azamî gayret göstermişlerdir.[35] Onlar için yerilen, hoş görülmeyen dünya, elde bulunan değil gönle girip Allah ile insan arasına perde olan her şeydir.

Ubeydullah-ı Ahrâr ya da Hâce-i Ahrâr (hürlerin şeyhi) diye meşhur olan Nakşî büyüğüne bu lakap, gönlünün, dünya malından âzâde olduğu düşüncesiyle verilmiş olmalıdır. Zira hürriyet onlar için Allah'a tam anlamıyla kul olmak, sair bütün bağlardan kurtulmaktır. Allah'a kulluk tam olmayınca hürriyet gerçekleşmez. Es'ad Coşan, bu yönünü şu ifadelerle dile getirir: "Nefret ve kinin, çıkar ve menfaat hesabının esiri, dünyanın âşıklısı, mevkî ve makamın taliplisi değiliz; 'kayd-ı dünyâdan müberrâ' olduğumuzdan elhamdülillah olabildiğince özgürüz."[36] "Onun için, bizim büyüklerimiz, en yüksek seviyedeki olgun, kâmil, evliyâ insanları *ahrâr* diye anlatırlar. Ahrâr; hürler, hür insanlar... Neden? Dünyadan bağını koparmış, dünya bağı ile eli ayağı bağlı değil... Dünyalık yönünden birtakım şeyleri yapmaya mecbur değil... Birisinin emri altında değil... Dünyanın kulu değil... Dünyada bir adamın, bir patronun, bir şeyin kulu değil... Hür!.."[37]

Hâcegân; hocalar, âlimler, bilginler anlamına gelen Farsça bir kelimedir. Nakşî meşâyihine ilme olan bağlılıklarından dolayı bu isimle hitap edilmiştir. Diğer tarikatlerden ayrılan önemli bir tarafı da ilim yolunda yürümesi, ilme ve ilmîliğe özel bir önem atfetmesidir.[38]

Hâcegân büyükleri riyâzet sonucu oluşacak hâllere itibar etmemişlerdir.

Nakşîliğin ayırt edici hususiyetlerinden birisi de çalışıp kazanmaya ve el emeğine önem vermesidir. "*El kârda gönül yarda, el işte gönül oynaşta.*" gibi sözler bu gerçeği ifade etmek için kullanılmıştır.[39]

---

35. Tasavvufî literatürde bunun adı murâkabedir. Kelime olarak denetleme, gözetleme, mânâlarına gelen bu kelime kulun, "Hak, bütün hâl ve hareketlerime vâkıftır." şeklinde bir şuur ve idrak içinde olmasıdır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 344.
36. "Yeni Bir Parti Kurmak", *İslâm Mecmuası*, sy. 143 (Temmuz 1995), s. 5.
37. *Avustralya Sohbetleri 1*, s. 278.
38. Bkz. *Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı*, s. 195.
39. Tasavvuf literatüründe buna *kesb* denilmektedir. Kesb kelime olarak "kazanma, çalışma" demektir. Sûfiler çalışmaya ve kazanmaya önem vermişler, insanın alın teri dökerek el emeğiyle geçinmesi gerektiğini söylemişlerdir. Sehl b. Abdullah'ın şu sözü bu açıdan çarpıcıdır: "Tevekkül Hz. Peygamber'in hâli, kesb Sünneti'dir. Onun hâli üzere olan sünnetini terk etmez." Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 284-285.

Sevgi, Hizmet ve İhlâs

Es'ad Coşan'ın aksiyonunun temelinde sevgi vardır. Ona göre İslâm sevgi dinidir. Buna rağmen bu dinin "kılıç dini, kılıçla yayılmış din, kan ile yayılan bir inanç" gibi gösterilmesi kasıtlıdır, menfî propagandadır.[40] Kâmil iman sevgiyi doğurur.[41] Sevgi dermansızı ihya kılar, huzursuzu, müsterih ve bahtiyar eder, insana iksir gibi vitamin gibi yarar, muazzam bir gayret ve şevk verir, içini enerji doldurur, zor şartlara sabır ve tahammül ettirir, azmi arttırır, gayeye varmada sebatkâr eyler; hayatta her işinde üstün ve başarılı olmasını sağlar.[42] Tasavvuf yolunun metodu meşakkatli ve sıkıntılı olmasına rağmen sabır ve sevgi metodudur. Bu metod Yûnus Emre'nin, Eşrefoğlu Rûmî'nin, İbrahim Hakkı'nın, Aziz Mahmûd-ı Hüdâyî ve onlar gibi tasavvuf büyüklerinin metodudur.[43]

İnsanlar toplum hayatı içinde yaşamaya müsait, toplum hâlinde yaşamaya göre yaratılmış varlıklardır.[44] İnsan tabiî olarak sosyal bir varlık olduğundan, birbirini sevmek için yaratılmıştır. İnsanlar birbirini sever, gruplar teşkil eder. Evladı annesini sever. Annesini göremediği zaman ağlar. Anne baba evladını sever. Yakınlarını sever, akrabasını sever, kabilesini sever. İnsanlar arasında bir sevgi bağı tabiî olarak mevcut ve insan bu sevgiye muhtaçtır. Sevgi ile beslenen çocukların sevgisiz beslenen çocuklardan daha çok geliştiği denenmiş, ispat edilmiştir.[45] Sevgi birçok yarayı tedavi eder; müşkilleri hâlleder; herkesin gönlü kazanılır. İslâm fetihlerinin temelinde silah değil sevgi vardır.[46]

Sevgi kolay kazanılabilen bir husus da değildir. Hayatın en mühim işi olan sevmek bir eğitim işidir.[47] Onun dilinde insan, "Çiçeği sevebilir, denizi sevebilir, yüzmeyi sevebilir, dağı sevebilir, meyveyi sevebilir, kaymaklı kadayıfı sevebilir..." Bu sevgiler insanı asıl sevgiye götürür.[48] Sevilecek şeyde eksik aramamalı, iyimser olmalı, dikenine rağmen gülünü sevebilmelidir.

Coşan'da sevgi teorik bir kavram değildir. Hayatının bütün aksiyonunu şekillendiren, bu sâik ve duygudur. O bütün bunları söylerken kendi fildişi kulesinden seslenen bir filozof gibi değildir. 1970'li yılların hareketli üniversite ortamındaki bir davranışı bu hissin aksidir. Şöyle anlatır: "Polislerin korkup bir

---

40. *Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı*, s. 265.
41. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 23.
42. *Zaferin Yolu ve Şartları*, 103.
43. *İslâmî Çalışma ve Hizmetlerde Metod*, İstanbul 1995, 33.
44. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, 235.
45. *Hz. Ali Efendimiz'den Vecîzeler*, İstanbul 1995, 18-19.
46. *İslâmî Çalışma ve Hizmetlerde Metod*, 34. Ayrıca bkz. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, 20.
47. *Tasavvuf Yolu Nedir?*, İstanbul 1997, 102; *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, 122, 200.
48. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, 201.

tarafa kaçtığı, silahların çekilip patladığı zamanda, biz talebelerin arasına girip onları ayırmaya çalışırdık. Yani, düşünüyorum da şimdi, hangi akla hizmet ederek o kadar cesur orta yere atılmışız? 'Bir kurşun da bize gelseydi ne olurdu?' filan diye düşünmemişiz, endişe etmemişiz..."[49]

Dinin esası *ihlâs*tır, ihlâs da karşılık beklemeden sevmektir. Sevgide aslolan vermektir. Seven sevdiğinin yolunda bütün varını verebilmelidir. Tasavvuf, almayı değil sevmeyi ve vermeyi öğreten bir kurumdur. Verme kurumudur. Es'ad Coşan'da bunun sihirli adı *hizmet*tir. Seven sevdiklerine hizmet edecektir.

Es'ad Coşan'a göre hizmetin temel şartı ihlâstır. Yapılan hizmetin karşılık beklemeden, ivazsız ve garazsız olması gerekir. Gaye Allah'ın rızasını kazanmaktır. Hatta yapılan hizmetin karşılığı olarak cennet beklemek bile bir menfaat sayıldığından mü'min bundan da âzâde olmalıdır. Allah'ın rızasını kazanmak gayesi hiç atlanmamalıdır. İnsan hayatının her anında yaptıklarını muhasebe etmeli, gayeyi sık sık hatırlamalıdır. Bunun Coşan'ın içinde bulunduğu gelenekteki formülü sık sık *İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî* (Allahım! Maksadım sensin ve isteğim senin rızandır.) cümlesini söylemek veya bu şuurda olmaktır.[50]

İbadetlerin en hayırlısı insanlara faydalı olmak, onlara hizmet etmektir.[51] Bu duygularla "hizmet eden izzet bulur."[52] Cenâb-ı Hak katında makbul bir kul olur. İslâm'ın bu yönünü kavrayan mutasavvıflar tarih boyunca bu ruhla hareket ederek insanların gönüllerini kazanmışlar, içinde bulundukları toplumun sulh, sükûn ve refah içinde; birlik, beraberlik ve dostluk atmosferinde yaşamasını temin etmişlerdir. Tekkede şeyh olacak insanın icâzetine "Hâdimü'l-fukarâ" (fakirlerin hizmetçisi) kaydını koyan bir anlayış tabiî ki bu başarılı sonucu doğuracaktır.

Coşan'a göre hizmetin lâlettayin yapılması da hoş değildir. Yapılanın yerini tam bulması için o hizmetin nasıl yapıldığı da önemlidir. Büyük sûfi Kuşeyrî; "Sevgi, hizmeti yerine getirmekle beraber 'hürmeti terk ettim' endişesi içinde olmaktır." demektedir.[53] Bu ince ve asil davranışa Kur'ân-ı Kerîm *ihsan* tabirini kullanmakta, bu tarz davranış içinde olana da *muhsin* demektedir. Hz. Peygamber; "Allah yaptığı işi güzel yapanı (muhsin) sever."[54] buyurmuştur. İlimde, sanatta, edebiyatta, musikide, ahlâkta, edebde, cesarette, doğrulukta, cömertlikte ve hizmette kemâl ve ideal budur. "Allah, ihsânı Müslümanlara

---

49. *Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı*, 92.
50. Bkz. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 104, 216.
51. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 197; *Zaferin Yolu ve Şartları*, s. 223.
52. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 141; *İslâmî Çalışma ve Hizmetlerde Metod*, s. 25.
53. Kuşeyrî, *Risâle* (thk. Ma'rûf Zerrik-Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr), Beyrut 1416/1995, s. 321.
54. 3/Âl-i İmrân, 148.

her şeyde yazmıştır; yani her Müslüman her işini çok güzel yapacak. Kılıç ustasıysa, tülbenti havaya atıp altına kılıcı koyduğunda, kılıç tülbenti kesecek kadar keskin olmalıdır. Düşmanla çatışmada düşmanın kılıcı ikiye ayrılacak, ama Müslüman'ın kılıcı ihsânından dolayı kırılmayacak. Kumaşınız hâlis olacak".[55] der. Bu sebepten o, söylediğini güzel söylemiş, yaptığını güzel yapmış, baktığına güzel nazar etmiş, böylece çevresinde hâli, kâli ve nazarı ile gittikçe genişleyen bir sevgi ve hürmet hâlesi oluşturmuştur.

Coşan'a göre, sanat güzeli arama yoludur, işi güzel icra etme tarzıdır; ihsandır. Üretim sadece fabrika ve pazarlarda değil, bir o kadar da kafa ve kalplerde yapılmalıdır. Onun neticeleri hayatın bütün alanlarına aksetmelidir. Pazu-kafa-kalp üçlüsü bir araya geldiğinde ihsan ortaya çıkar; bu üçlüyü bir araya getiren insan sanatkârdır. O bu hâli şöyle anlatır: "Bir işyerinde bir levha görmüştüm, hoşuma gitmişti. Sanat öğretmeni bir bilgili arkadaş atölye kurmuş, oraya yazmış. Diyor ki: 'Yalnız pazusuyla çalışan işçidir. Pazusu ve kafasıyla çalışan ustadır.' Usta belki çelimsiz olabilir... İşçi babayiğit olabilir, beş kişinin kaldıramadığı yükü kaldırabilir ama yalnız pazusuyla çalışıyor... Bazen bir malzemeyi mahveder, perişan eder. Kafası da çalışması lâzım insanın... Bu iki kademeyi anlıyoruz. Üçüncü bir kademe yazmış, o çok hoşuma gitti: 'Pazusu, kafası ve kalbiyle çalışan, sanatkârdır.' Bir de kalp yönünü; yani sanat yönünü, estetik yönünü, güzellik yönünü katmak lâzım... Tabiî bizde kalp deyince, estetikten önce iman ve irfan geliyor. İrfan yönünü katmamız lazım bizim de..."[56]

Coşan'ın her hizmet ve faaliyetinin bu ruh ve bilinç ışığında değerlendirilmesi onu tanımak için zorunludur. Onun gerçekleştirdiği bir faaliyeti, bahsettiğimiz açıdan ve beynelmilel tesirleri bakımından yerinde olur. Bu da neşir hayatına kazandırıp uzun süre devamını sağladığı, başmakalelerini yazdığı *İlim ve Sanat Dergisi*'dir. Bu derginin kalitesini ve tesir sahasını belirtmek için Prof. Dr. Şerif Mardin şunları söylemiştir: "Prof. Coşan, İslâmî ideoloji doğrultusunda üç tane süreli yayın çıkaran bir örgütün başında bulunmaktadır. Bunlardan *İlim ve Sanat*, dinî nitelikte olmayan benzerleriyle karşılaştırıldığında bilgilendirici bir dergi olarak önemli bir okur kitlesine ulaşır. Başka hiçbir Müslüman toplumda laik aydınların söylemini yakalama konusunda bu kadar başarılı bir örnek bilmiyorum."[57]

Coşan'a göre hizmet hem güzel olmalı hem de körü körüne değil, bilinçli ve yaygın olmalıdır.[58] Bunun şartları da; iyi yetişmek (eğitim), organize olmak, bilimsel çalışmak ve hizmeti planlamaktır.

---

55. *Haydi Hizmete*, s. 141.
56. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 103-104.
57. Şerif Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslâm* (haz. Richard Tapper), İstanbul 1993, s. 88.
58. Bkz. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 25, 27.

Eğitim, Bilim ve Bilimsellik

Misyonunu, "İslâm çizgisi dışına sapmadan, Sünnet-i seniyye'ye bağlı, çağa uygun, aşırılıklardan uzak, takvâya dayalı bir Müslümanlık" olarak tanımlayan Es'ad Coşan, toplumu ve insanları bir sosyolog hassasiyetiyle ikiye ayırır: Bilenler (âlim olanlar) -öğretenler ve bilmeyenler- öğrenenler.

Es'ad Coşan sık sık, "Nâkıs insandan kâmil iş çıkmaz." diyerek, kendisine ve topluma faydalı olacak insanın iyi yetişmesine vurgu yapar. "Bir milleti, bir toplumu, bir grubu, bir ferdi yücelten ve ilerleten, onun eğitim başarısıdır. İyi bir eğitim, ilkel bir toplumu, ilkellikten, geri kalmışlıktan kurtarır; modern, ileri, aydın bir toplum hâline getirir. Kaliteli bir eğitim köylüyü vezir, fakiri zengin, sipahiyi paşa, ümmîyi âlim, zâlimi fâzıl mertebesine yükseltir, dağdaki çobanın oğlunu beynelmilel şöhrete sahip atom âlimi yapar, harap beldeleri mâmur, silik ülkeleri lider kılar."[59]

Bir milleti eğitim, eğitimi de fâzıl ve kâmil ilim adamları kurtarır.[60]

Eğitim, yaygın ve örgün olmak üzere ikiye ayrılır. Yaygın eğitim çocuk, kadın, esnaf, tüccar, halk vs. toplumun her tabakasındaki insanın eğitimidir. Örgün/sistematik eğitim, ilkokul, ortaokul, lise, üniversite, meslek okulları vasıtasıyla gerçekleştirilen eğitimdir.[61]

Toplumun hiçbir kesimi ihmâl edilmemeli, yaygın eğitime ağırlık verilmelidir. Modern toplumlarda buna çok büyük değer ve önem verildiğinden zaferler, zenginlikler, başarılar elde etmektedirler. Eğitim sadece okul ve diploma işi değildir. "Her tabakadaki insanımızı en güzel, en mükemmel tarzda yetiştirmeye çok gayret etmeliyiz. Eğitim anne kucağında, aile yuvasında başlar; toplum içinde, okul sonrasında iş âleminde, sosyal hayatta devam eder; camiler, va'zlar, dersler, cemaatler, tarikatler, hayır cemiyetleri, kulüpler, dernekler, basın yayın kursları, kültürel aktiviteler ve diğer çalışma ve temaslar son derece etkili ve önemlidir."[62]

Coşan yukarıda saydığı yaygın eğitim faaliyetlerinin hemen hepsini ya bizzat gerçekleştirmiş ya da gerçekleşmesine önayak olmuştur. Evlilik okulları kurulmasını teşvik etmiş, çocuğun eğitiminin nisbet olarak onda sekizinin çocuk doğuncaya kadar tamamlandığını ifade ederek, yeni çiftlerin eğitimlerinin onlardan meydana gelecek çocukların gelecekleri açısından önemini her fırsatta vurgulamıştır. Bu hususta kitaplar yazılmasına, neşredilmesine ve konferanslar verilmesine vesile olmuştur.

---

59. *Sosyal Hizmetlerde Hanımlar*, 17.
60. Aynı eser, s. 19.
61. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, 82.
62. *Sosyal Hizmetlerde Hanımlar*, 18.

Konferanslarıyla, va'zlarıyla, ev ziyâretleri ve buralardaki sohbetleriyle toplumun çok çeşitli kesimlerine sevgiyi aşılamış, onların eksiklerini tamamlamaya çalışmıştır. Kendisinin ulaşamadığı yerlere, kurulmasına önayak olduğu vakıf, dernek ve sair kuruluşlarla ve dergi, gazete, radyo ve televizyon kanallarıyla ulaşmayı amaçlamış; bu alanlarda atılımlar gerçekleştirmiştir.

Es'ad Coşan'a göre, sosyal hizmetler, ödevler ve görevler, özel ve uzman ekipler tarafından dikkat ve ihtimam ile ilim ve irfana uygun olarak düşünülmeli ve bölüşülmelidir.[63]

Ona göre olanca güçle bilimsel olmak zorunluluğu vardır. En güçlü vasıf bilimsel ölçülere göre iş yapma vasfıdır. En büyük başarı bilimsellikle sağlanmaktadır. En verimli yatırım bilime yapılan yatırımdır. Bilim, hizmet ve çalışmaların bilimsel olması için gereklidir. Bilim, çok büyük zahmetleri çok küçük şeylere indirgemekte, çok büyük zahmetleri halletmekte, dağları devirmektedir.[64]

Sosyallik

Coşan, sosyal hizmetlerin de mutlaka planlı olması gerektiğini savunur. Nasıl ki bir apartman yapılacağı zaman, birkaç metre boyunda ozalite çekilmiş planlar çiziliyor; tesisat planı, alt kat planı, yandan görünüş, önden görünüş, üstten görünüş gibi detaylar, girintiler-çıkıntılar, baca deliklerine varıncaya kadar belirtiliyorsa, aynen onun gibi hizmetlerin de planlanması lazımdır. Avrupalı planı güncel ve peynir ekmek gibi tabiî hâle getirmiş ve bunu uygulamaktadır. Onun için, "sosyal olayların da, hizmetlerin de mutlaka -hiç olmazsa, bir apartmanın yapılışı kadar- planlı olması gerekir."[65]

Körü körüne hizmet yapmak anlayışından sakındıran Coşan, "Bizim yapmak istediğimiz bir hayrı, bir başkası yapıyorsa; onun yapmasına öncelik tanıyacağız ki, biz başka işle meşgûl olalım." diyerek[66] lüzumsuz vakit ve emek kaybının önlenmesini, hizmetin etkin olmasını ister.

Es'ad Coşan etkili hizmeti organizeli çalışmaya bağlar. Bir tek kişinin çalışmasına bağlı çalışma ve hizmeti çalışma saymaz.[67] Şahsî çalışmaların en güzel şekilde akort ve koordine edilmesi elzemdir.[68] Nasıl ki ilimler, ne kadar yetenekli olursa olsun tek kişinin ihata edemeyeceği kadar çoğalmış, genişlemiş ve

63. *Zaferin Yolu ve Şartları*, s. 119.
64. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 58.
65. Aynı eser, s. 45.
66. Aynı eser, s. 57.
67. Aynı eser, s. 33.
68. *İslâm Çağrısı*, s. 35.

gelişmiş ve bu durum işbölümüne, kolektif çalışmaya, düzen ve organizasyona, ihtisaslaşmaya sevk etmişse aynı bunun gibi hizmetler de çoğalmış, hizmet alanları genişlemiştir. Onun için de kolektif çalışmaya ihtiyaç vardır.[69]

Hizmeti yapmak için başka insan ve topluluklarla işbirliği yapılmalıdır.[70] Toplum olarak başarının temelinde bu kolektif bilinç vardır. Aksi takdirde ehliyetsiz, liyâkatsiz insanlar elinde hizmet asıl amacından çıkar. Makyavelist bir anlayış topluma hâkim olur.

Elinde yetki ve imkân olanlar da iyi yetişmiş ve aynı zamanda toplumla bütünleşebilen sosyal insanları arayıp bulmalı, hizmetleri onlara teslim etmelidir. Hz. Peygamber, bir hadîs-i şerifinde, "Emânet zâyi edildiği zaman kıyâmetin kopmasını bekleyiniz." buyurmuştur. "Emânetin zâyi edilmesi nasıl olur?" diye sorulunca da, "İş ve vazife, ehli olmayan kimseye verilmeye başlandığı zaman kıyâmetin kopmasını bekleyiniz." diye cevap vermiştir. Coşan'a göre, geçmiş İslâm toplumları bunu başarıyla uyguladığı zamanlarda muvaffak olmuşlardır. Osmanlı ülkesini Kanunî (1520-1566) Devri'nde ziyâret eden Hollandalı Busbeck hayranlıkla; "Burada başarılı olan ve iş bilen yükselir, çobanlıktan vezirliğe gelebilir. Hâlbuki bizim Avrupa ülkeleri öyle mi? Asilzâdelerin aptal ve bön çocukları babalarının hatırına işbaşlarına getirildiği için bizim ülkelerimiz geri ve perişandır." demiştir.[71]

Görüldüğü gibi Coşan'da çıta oldukça yüksektir. "İnsanın kıymeti, himmeti kadardır. Yani hayâlinden, arzusundan geçen hizmet alanı kadardır. Ne kadar yere hizmet etmek istiyorsanız, kıymetiniz o kadardır. Ne kadar büyük işler yapmak istiyorsanız, büyüklüğünüz o kadardır."[72] demektedir. Hizmet sahasını kendisi şöyle ortaya koyar: "Sadece Türkiye hudutları içinde bahis konusu değildir, Türkiye'nin dışındaki Müslümanlar da bizim kardeşimizdir... Yugoslavya da bizim ilgi sahamıza girer, Yunanistan da girer, Bulgaristan da girer, Kafkasya da girer, Orta Asya da girer, Hindistan da girer, Bangladeş de girer, Güneydoğu Asya da girer, Çin de girer... Yani, biz her tarafla ilgiliyiz."[73]

Coşan, bunu sadece sözle ifade etmemiş, bu bölgelerin büyük bir kısmını gezerek sorunlarıyla yakından ilgilenmiş, kendisine düşen ve elinden gelen hizmetlerine koşma gayreti içerisinde olmuştur. Basın hayatında önemli bir yer işgal etmiş olan, başyazarlığını yaptığı *İslâm Mecmuası*'nda dünya Müslümanlarının ve ezilmiş halkların durumlarını yazılarında gündeme getirdiği gibi, Mecmua çalışanlarına; "Türkiye'den ziyâde Türkiye'nin dışındaki Müslü-

69. Aynı eser, s. 34.
70. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 25.
71. *İslâm Çağrısı*, s. 34.
72. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 248-249.
73. Aynı eser, s. 88.

manlarla ilgili haberleri çok toplayın ve çok verin!.. Bizim kardeşlerimiz Türkiye'nin dışında da kendilerinin gönüldaşları, dindaşları, arkadaşları, kardeşleri olduğunu bilsin, hatırlasın, onlarla ilgilensinler!.."[74] demiştir. Bunu sağlamakta söz konusu dergi başarılı da olmuştur. Kezâ, "Mutlaka dış Müslümanlarla ilgili bir merkez kurmamız lâzım."[75] diyerek bu mânâda etkin bir organizasyonun kurulmasına işaret etmiştir. Bizzat kurdurduğu İlim Kültür ve Sanat Vakfı hizmet alanına, Müslüman Toplumlar ve Dış Türkler Enstitüsü'nü de eklemesi, işlerlik kazanamadıysa da onun hizmet anlayışını ve alanını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Es'ad Coşan'ın hizmet ufkunun sınırlarında sadece Müslümanlar yoktur. Hiç kimseyi dışlamadan ve dışarıda bırakmadan bütün insanlara yönelik çalışma ve hizmet yapmak gayesindedir. O insanları Hz. Âdem'den kardeş olduğu için sevmektedir.[76]

Dil

Es'ad Coşan, filoloji eğitimi almış; Türkçe, Arapça ve Farsçaya vâkıf bir dil bilginidir. Ayrıca iki Batı dilini de (Almanca ve İngilizce) bilmektedir. Doktora çalışmasını Anadolu'da Türk Dili ve edebiyatının gelişimi üzerine yapmıştır.[77] Çeşitli üniversitelerde kendi ifadesiyle "güzel ve zengin dilimiz ile engin kültürümüz alanında" dersler vermiş,[78] kitaplar yazmıştır.[79]

Coşan, akademik alanı itibariyle hem Türkçeyi iyi ve doğru yazmanın temel ilkelerini öğreten bir öğretmen hem de öğrettiği temel ilkeleri yazılarında ve konuşmalarında yerli yerince kullanan bir örnek şahsiyettir.

Akademik metinlerinde ve güncel konulara ilişkin yazdığı makalelerde tıpkı bir edip gibi yazılı anlatımın temel ilkelerine bağlı, doğru ve anlaşılır bir dil kullandığı görülür. Aynı zamanda derslerinde olduğu gibi konferans ve va'zlarında da Türkçeyi doğru ve yerli yerinde kullanan mâhir bir hatiptir. Bu bakımdan o, hem yazılı hem de sözlü anlatım içerisinde örneklerini verdiği eserleriyle, akademik zeminde dillendirdiği dil duyarlılığını hayatın her alanına taşıyabilmiştir.

---

74. Aynı eser, s. 89.
75. Aynı eser, s. 168.
76. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, 95-96, 196, 288. Ayrıca bkz. *Ramazan ve Güzel Ameller*, s. 188.
77. Bkz. Es'ad Coşan, *Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, Ankara 1965. Bu çalışma 2008 senesinde yayınlanmıştır.
78. Bkz. *Türk Dili ve Kültürü* (İstanbul 1992).
79. Bkz. *Dilimiz ve Kültürümüz*, İstanbul 2013, 5. Baskı.

Türkçenin yanında Osmanlıcayı, Arapçayı Farsçayı ve İngilizce, Almanca ve Fransızca gibi Batı dillerini de öğrenmenin, o kültürleri tanımanın önemine her fırsatta vurgu yapmıştır.

Es'ad Coşan, Arapça eğitimine ayrı bir önem vermiştir. Ona göre Arapça, her Müslümanın "Ana Lisânı"dır. Mensubu bulunduğu İlâhiyat Fakültesi'nde öğrencilerine yıllarca Arapça öğretmiş, bu dilin daha iyi öğretilmesi maksadıyla oluşturulmuş olan komisyonlarda görev üstlenmiş, eğitiminin nasıl yapılması gerektiği hususunda ayrıntılı programlar hazırlamıştır.

Ona göre, din lisânı Arapçadır. Kur'an, hadis, din ilimleri için Arapça vazgeçilmezdir. Türk kültürünün kaynakları, tarih kitapları, kitâbeler, vakfiyeler... Bu dille kaleme alınmıştır. Arapçadan Türkçeye pek çok kelime girmiş ve kullanılmaktadır. Arapça ölü dil değildir. Afrika, Asyagibi kıtaların önemli bir bölümünde kullanılmaktadır ve beynelmilel canlı bir dildir. Osmanlı toplumunda Arapça kullanılmış, okunmuş ve yazılmıştır.

Coşan Arapça öğrenim metodu olarak, "Emsile, Binâ usûlü" denilen klasik yöntemi eski ve yorucu bulmaktadır. Ona göre, Arapça ve dil öğreniminde kelime hazinesi genişletilmeli, örnekler ezberlenmeli, konuşmaya ve yazmaya çalışılmalıdır.

İLMÎ VE AKADEMİK ÇALIŞMALARI

Es'ad Coşan Türk-İslâm Edebiyatı Kürsüsü'nde, filolojinin temel yöntemlerine bağlı kalarak bilimsel faaliyetler yapmış, doktora, doçentlik ve profesörlük tezi hazırlamış, doktora öğrencileri yetiştirmiş, ilmî makaleler yazmış, bilimsel toplantılarda tebliğler sunmuş, Fakülte'nin akademik kurullarında görevler almış, Fakülte Dergisi'nin (*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*) yayın hazırlığında bulunmuş ve burada verilen görevleri yerine getirmiştir.

Es'ad Coşan'ın ilk akademik çalışması olan doktora tezi *Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri* adını taşımaktadır. Hocası Prof. Necati Lugal'in danışmanlığında başlanılan bu tez, hocasının vefatından bir yıl sonra, 1965 senesinde tamamlanmıştır.

Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri adlı bu çalışma kendisinin vefatından yedi yıl sonra 2008 yılında yayımlanmıştır.[80]

Bir akademik gayret ile çalışılan bu konu Coşan'ın önüne yeni imkânlar ve araştırma konuları sunmuş, o da bunları tarihî bir sorumluluk bilerek toplumun istifadesine arz etmiştir. Bunların başında Hatiboğlu Muhammed'in Türkçe'ye

80. Server İletişim, İstanbul 2008, 199 s.

tercüme ettiği Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât* adlı ölümsüz eseri gelir. Bu eserin yayımlanması ilim erbabı arasında olduğu kadar, fikrî ve sosyal hayatımızda da tesirler icra etmiştir, etmektedir.

Coşan'ın doçentlik çalışması olarak hazırladığı Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât* adlı eseri, Türkiye ve bazı bölge ülkelerinin kütüphanelerindeki yazma nüshalarını bularak ilmî bir edisyon kritik (tahkik) yapmış ve ilim dünyasına kazandırmıştır. Eser sadeleştirilmek sûretiyle de birkaç defa basılmış; Bektâşîlikle alâkalı yapılan bütün çalışmalarda vazgeçilmez bir kaynak olmuştur.[81]

1970'li yıllarda Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik odaklı geliştirilen söylemler toplumsal dokuyu parçalamaya yönelik bir hâl almıştır. Belli bazı ideoloji mensupları (daha çok Marksist) bu kesimlerin İslâm'la alâkalarının olmadığını, sayılarını da abartarak, panteist inançlara sahip ve eski Şaman geleneklerinin devam ettiricileri olduğunu söyleyegelmişler, bunun sonucu olarak da, 1970'li yıllarda, ülkede ciddi toplumsal yaralar açabilecek çatışmalar gözlenmiştir. Kimi kesimler tarafından zaman zaman istismar edilen bu durum hâlen güncelliğini korumaya devam etmektedir.

Coşan'a göre, bir Sünnî ve Alevî çatışması için yıllardan beri çalışan odaklar vardır. Sünnî ülkelerde Alevî azınlıkları destekleyip organize ederken; Alevîlerin ve Şiîlerin ekseriyette olduğu ülkeleri de terörist ilan edip birbirlerine kırdırmak istemektedirler. Türkiye'de de benzer çatışmalar vardır.[82]

Adı geçen çalışmayı ortaya koymak sûretiyle toplumsal barışa ve sevgiye katkı sağlamış olan Coşan, Alevî-Sünnî ihtilaflarını zaman zaman gündeme getirir; meselenin ilmin, irfanın ışığında serinkanlılıkla, tarafsızlıkla, adalet ve insafla incelenmesi tavsiyesinde bulunur.[83] Zira bilgisizlik buğz ve adâvete götürür, bunlar da toplumsal yaralar açar.[84] Bu mânâda şunları söylemektedir: "Sevgi istiyoruz, kardeşlik istiyoruz. İhtilâflarda ilmî araştırmayı, sakin düşünmeyi, ilmi hakem seçmeyi istiyoruz. İlim ne diyorsa, hepimiz uyalım!.. Hay hay... Ben haksızsam, ben düzeleyim; ötekisi haksızsa, ötekisi düzelsin!.. Allah'ın sevdiği kul olalım!.. Gayemiz; bizi yaratan, kâinâtı yaratan, şu güzellikleriyle kâinâtı her an nimetlerine mazhar edip sevk eden, yöneten Allah'a güzel kulluk etmek olsun!.."[85]

---

81. Bkz. Kadri Erogan, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1988, 48, 52-85; Ethem Rûhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul 1994, 159-160; Yaşar Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, İstanbul 1995, 50-52, 58, 100, 129. Krş. İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul 1999, 101, 105, 106; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996, 219-220; a.mlf., *Kalenderîler*, Ankara 1999, 206.
82. *Haydi Hizmete*, 102.
83. *Haydi Hizmete*, s. 81. Ayrıca bkz. *Tebliğ ve İrşad Çalışmaları*, s. 110.
84. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 274-275.
85. *Hz. Ali Efendimiz'den Vecîzeler*, s. 33.

Es'ad Coşan'ın profesörlük takdim tezi *Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye Adlı Eserinin Tenkidli Metni* adını taşımaktadır. Adından da anlaşılacağı gibi *Risâle-i İslâmiyye*'nin tek (ünik) nüshası transkribe edilmiştir. Eserin 1982, 1993 ve 2010 yılında baskıları yapılmıştır.

İbrahim-i Müteferrika, daha ziyâde Türkiye matbaacılık tarihi yönünden meşhur olan popüler bir isimdir. Bu yönüyle hemen her entelektüel tarafından az çok bilinip tanınır. Türk kültür tarihinin bu önemli siması, birçok mükemmel eser (kitap, harita...) neşretmiş olduğu gibi dış siyasette de aktif hizmetler yapmış, toplumun ıslahı ve yükselmesi için teorik ve pratik sahada dikkate değer çalışma ve gayretler göstermiştir. Ancak onun hayatı hakkında bilinmeyen veya bilindiği hâlde kasten gizlenmeye, örtbas edilmeye çalışılan yönleri Coşan'ın bu çalışmasıyla büyük ölçüde açıklığa kavuşturulmuştur. Zira İbrahim-i Müteferrika'nın gerçek kimliğini, fikirlerini, şahsiyetini yakından ve doğru tanımak bakımından onun *Risâle-i İslâmiyye* adlı eseri büyük ehemmiyet arz eder. Ayrıca dinler tarihi dalı araştırmaları, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın mukayesesi bakımından çok değerli olup Osmanlı kültür tarihinin enteresan bir vesikası durumundadır.[86]

Es'ad Coşan'ın çeşitli dergilerde yayınlanmış bulunan akademik nitelikteki makaleleri toplu olarak neşredilmiştir.[87]

Coşan, Şair Fuzûlî'nin kelâm ilmine ait *Matlau'l-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mebde ve'l-meâd* adlı eserini Kemal Işık'la birlikte tercüme etmiştir.[88]

Eserleri

Telif eserleri:

Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri, Server İletişim, İstanbul 2008.

Makâlât-ı Hacı Bektaş-ı Velî, İnceleme, Mensur ve Manzum Metin, Sadeleştirme, İstanbul 2013.

Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik, Server İletişim, İstanbul 2013.

Risâle-i İslâmiyye, Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye Adlı Eserinin Tenkidli Metni, Server İletişim, İstanbul 2010.

Akademik Makaleler, Server İletişim, 2. Baskı, İstanbul 2011.

---

86. Kitabın tamamı, metnin sadeleştirilmiş hâli ve tıpkıbasımıyla birlikte 2010 yılında İstanbul'da tekrar basılmıştır (Server İletişim, 357 s.).
87. M. Es'ad Coşan, *Akademik Makaleler*, Server İletişim, İstanbul 2009.
88. Kitap Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi yayınları arasında yayımlanmıştır (Ankara 1962).

Dilimiz ve Kültürümüz, Server İletişim, 5. Baskı, İstanbul 2013.

İslâm Dergisi Başmakaleleri (Başmakaleler 1), Server İletişim, 5. Baskı, İstanbul 2013.

Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri (Başmakaleler 2), Server İletişim, 3. Baskı, İstanbul 2011.

İlim ve Sanat ve *Panzehir Dergileri Başmakaleleri (Başmakaleler 3)*, Server İletişim, 5. Baskı, İstanbul 2013.

İdeal Yol (Başmakaleler 4), Server İletişim, 4. Baskı, İstanbul 2010.

Çocuklarla Başbaşa, Server İletişim, 7. Baskı, İstanbul 2013.

Konuşmalarından hazırlanan eserler:

Gayemiz, Seha Neşriyat, İstanbul, tarihsiz.

İslâm Çağrısı, İ Seha Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1990.

Tasavvufa Giriş ve İslâm'da Nefis Terbiyesi, Konya 1991.

Avustralya Sohbetleri 1, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

Yeni Dönemde Yeni Görevler, Seha Neşriyat, İstanbul 1994.

Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı, Seha Neşriyat, İstanbul 1994.

Zaferin Yolu ve Şartları, Seha Neşriyat, İstanbul 1994.

İslâm, Sevgi ve Tasavvuf, Seha Neşriyat, İstanbul 1994.

Sosyal Hizmetlerde Hanımlar, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

Hz. Ali Efendimiz'den Vecîzeler, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

Yûnus Emre ve Tasavvuf, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

Hacı Bektâş-ı Velî, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

İslâmî Çalışma ve Hizmetlerde Metod, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

Tebliğ ve İrşad Çalışmaları, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.

Allah'ın Gazabı ve Rızâsı, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.

Tasavvuf Yolu Nedir? Seha Neşriyat, İstanbul1997.

Haydi Hizmete, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.

İmanın ve İslâm'ın Korunması, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.

Ramazan ve Güzel Ameller, Seha Neşriyat, İstanbul 1999.

İslâm, Tasavvuf ve Hayat, Seha Neşriyat, İstanbul 1999.

Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyetler, Server İletişim, İstanbul 2008.

İslâm, Server İletişim, 3. Baskı, İstanbul 2012.

İstanbul'un Fethi ve Fâtih, Server İletişim, 5. Baskı, İstanbul 2013.

Mehmed Zahid Kotku, Server İletişim, 5. Baskı, İstanbul 2013.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Es'ad Coşan her şeyden önce bilinçli bir Müslüman ve tasavvuf geleneğinin yirminci yüzyıldaki önemli bir temsilcisi ve gönül adamıdır. İyi yetişmiş bir ilim adamı ve saygın bir akademisyendir. Pazusunu, kafasını ve kalbini birleştirmiş bir ruh sanatkârıdır. Sevgi misyonunu yüklenmiş, vizyonu bütün evreni kuşatmıştır. İnancının verdiği ruhla bütün kâbiliyet ve birikimini Rabbi'nin rızâsı yolunda, sevdiklerine adamıştır. Onun misyonunun aracısı *hizmet*tir. Bunun içinde insana hizmet vardır, hayvana hizmet vardır, çevreye hizmet vardır...

Coşan bir toplum fedâisidir. Kendisini öncelikle içinde bulunduğu toplumun sonra da sırasıyla bütün Müslümanların ve dünyadaki bütün insanların hizmetine adamıştır. Onların her türlü dinî ve insanî meseleleriyle ilgilenmiş çözümler bulmaya çalışmıştır. Onun düşüncesinde insan Allah'a gerçek mânâda kul olup yaklaşmak için yaratılmıştır. İnsan Yaradan'a yaklaştığı oranda O'nun var ettiklerinin içine girer. Bu yüzden toplumsallık, sosyallik inancın vazgeçilmez bir şartıdır. O, bütün yaratılmışların aslında Allah'ın birer mü'min kulu olduğunu bilir; onlarla el ele gönül gönüle verir; konuşur, söyleşir, hâlleşir, dertleşir. Buna *kemâl* denir. Diğer bir söyleyişle, insan, yaratılmışlarla hemhâl olması, onlara hizmet etmesi oranında yaratanına yaklaşır. Bu bir gerçeğin iki yüzü gibidir. Coşan bu ruh hâlini yaşamış büyük insanların yolundadır. Hz. Peygamber mi'râca çıktığı, Rabbi'ne en fazla yakın olduğu bir gecenin sabahında, kendisinin hizmetine muhtaç olan toplumun içine geri dönmemiş miydi?

Coşan'a göre kâmil insan ve mükemmel toplumun ana esasları Hz. Peygamber tarafından çizilmiştir. O yüzden onun hayatı ve öğretileri iyi kavranmalı, bugüne taşınmalı ve hayata hâkim olmalıdır.

Coşan'da düşünce ile aksiyon, ilim ile amel atbaşıdır. O sadece tebliğ odaklı değil, aynı zamanda temsil odaklı bir çalışma tarzına sahiptir. Çünkü insanlar önlerinde en iyiyi yapan model şahsiyetler ararlar.

Coşan'a göre hizmetin kişilere bağlı olmaması, topluma mâl edilmesi ve devamlılığının sağlanması lazımdır. Bu da kurumlaşmayla mümkündür. Bu yüzden, çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Coşan, her kademeden hizmete tâlip olmuş, psikolojik, pedagojik ve tıbbî meselelere varıncaya kadar geniş bir hizmet alanında insanların her türlü ihtiyaçlarını temine dönük çalışmalar yapmış ve bunların kurumsallaşmasına özen göstermiştir.

Coşan, gösterişten uzak, Allah rızâsı odaklı, melâmet neş'esi çizgisinde, hayatın dinamikliğini göz ardı etmeyen, cami ve/veya onun fonksiyonlarını yüklenecek bir tasavvuf ve hizmet anlayışına sahiptir. Bu yönüyle, tasavvuf telâkkisini halka ve entelektüel kesime benimsetmiş, tekke sonrası veya başlangıca dönüş anlamında takip edilmesi gereken önemli ufuklar açmış bir şahsiyettir.

Coşan'a göre, bu dünyanın, bu hayatın, yaşanabilir hâle gelmesi için ilme ve tekniğe büyük ölçüde ihtiyaç vardır. Fakat ona göre bu, bir ilim ve teknik Makyavelizmine de yol açmamalıdır. Çünkü insanın gerçek tatmini manevî dünyadadır.

İnsanın manevî dünyasının gelişmesinin temel şartlarından biri de sosyal vazifeleri icra etmesidir. *Sâlih* insan olmak yetmez; *muslih* insan olmak makbuldür. Ferdin ıslahı ve toplumun gelişmesi aynı realitenin iki yüzüdür. İslâm, toplumu bütünleştirebilen kıymet hükümlerine sahiptir. O'na göre insan kadar, sosyal vazifeler, âdâb-ı muâşeret, cemiyet hayatı, düzeni, refahı, salâhı, felâhı da çok mühimdir. Toplumu mutluluğa götüren her şey sevap, huzuru bozan her şey de günahtır. Bu yüzden günlük hayat onun için kutsaldır.

Coşan'a göre, dünya bir ibadet mâbedi/mahalli, âsuman da onun kubbesidir. Cami bunun bir nevî küçük bir prototipidir. Cami insanı bu bilinç düzeyine ulaştıracak argümanlara sahiptir.

Kendi benliğini silen güçlü bir kişiliğe sahip olarak Coşan, kitleleri omuzlarında taşıma pahasına kemikleşmiş değerleri değiştirip, kendisiyle ve toplumuyla barışık insan tipini yetiştirmeyi hedeflemiş, toplumu iyiye, güzele yönlendirmiştir. Bunu bütün çağların yükselen değeri olan tasavvuf ve onun temel öğretisi olan sevgi ile yapmıştır.

KAYNAKÇA

Abdülbârî en-Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat* (trc. Mustafa Ateş), İstanbul 1967.

Ahmed İbn-i Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, tarihsiz.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed İbn-i İsmâil, *es-Sahîh*, Mısır, tarihsiz.

Coşan, M. Es'ad, *Akademik Makaleler, İstanbul 2009*.

———, *Allah'ın Gazabı ve Rızâsı*, İstanbul 1997.

———, *Avustralya Sohbetleri 1*, İstanbul 1992.

———, *Başmakaleler 1: İslâm Dergisi Başmakaleleri*, İstanbul 2007.

———, *İslâm Dergisi Başmakaleleri (Başmakaleler 1)*, İstanbul 2013.

———, *Çocuklarla Başbaşa*, 6. Baskı, İstanbul1997.

———, *Dilimiz ve Kültürümüz*, İstanbul 2013.

———, *Gayemiz*, İstanbul, tarihsiz.

———, *Hacı Bektâş-ı Velî*, İstanbul 1995.

———, *Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, Ankara 1965.

———, *Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri*, İstanbul 2008.
———, *Haydi Hizmete*, İstanbul 1997.
———, *Hz. Ali Efendimiz'den Vecîzeler*, İstanbul 1995.
———, *İmanın ve İslâm'ın Korunması*, İstanbul 1998.
———, *İslâm Çağrısı*, 2. Baskı, İstanbul 1990.
———, *İslâm, Sevgi ve Tasavvuf*, İstanbul 1994.
———, *İslâm, Tasavvuf ve Hayat*, İstanbul 1999.
———, *İslâm'da Nefis Terbiyesi ve Tasavvufa Giriş*,
———, *İslâmî Çalışma ve Hizmetlerde Metod*, İstanbul 1995.
———, *Ramazan ve Güzel Ameller*, İstanbul 1999.
———, *Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı*, İstanbul 1994.
———, *Sosyal Hizmetlerde Hanımlar*, İstanbul 1995.
———, *Tasavvuf Yolu Nedir?*, İstanbul1997.
———, *Tasavvufa Giriş ve İslâm'da Nefis Terbiyesi*, Konya 1991.
———, *Tebliğ ve İrşad Çalışmaları*, İstanbul 1996.
———, *Türk Dili ve Kültürü* (İstanbul 1992).
———, *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, İstanbul 1994.
———, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1995.
———, *Zaferin Yolu ve Şartları*, İstanbul 1994.

Ebû Davûd, Süleyman İbnu'l-Eş'as, *es-Sünen*, Beyrut, tarihsiz.

Erogan, Kadri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1988.

Ensârî, Abdülhak, *Şeriat ve Tasavvuf* (çev. Yusuf Yazar), Ankara 1991.

Fârûkî, İsmâil Râci-Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası* (çev. Mustafa Okan Kibaroğlu-Zerrin Kibaroğlu), İstanbul 1999.

Fığlalı, Ethem Rûhi, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul 1994.

Hasçiçek, Fuat, "Hocamız İle Komşu İdik", Yayımlanmamış Makale

Karaman, Hayreddin, *Bir Varmış Bir Yokmuş Hayatım ve Hatıralar*, I-III, İstanbul 2008.

Kahraman, Ahmet, "Ararat, Yusuf Cemil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, 332.

Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997.

Kazıcı, Ziya, "Ahîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I, 540-542.

Kemikli, Bilal, "Bir Münevverin Kısa Hikâyesi: Kültür ve Sevgi Diliyle Konuşmak", Yayımlanmamış Makale.

Kuşeyrî, *Risâle* (thk. Ma'rûf Zerrik-Ali Abdülhamid Ebü'l-hayr), Beyrut 1416/1995.

Mardin, Şerif, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarîkatı", *Çağdaş Türkiye'de İslâm* (haz. Richard Tapper), İstanbul 1993.

Melikof, İrene, *Hacı Bektaş Efsâneden Gerçeğe*, İstanbul 1999.

Müslim İbnu'l-Haccâc, Ebu'l-Huseyn, *es-Sahîh* (nşr. M. Fuad Abdulbâki, Kahire 1374/1955.

Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968.

en-Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed İbn-i Şuayb, *es-Sünen*, Beyrut 1348/1930.

Niyâzî Mısrî, *Dîvân* (haz. Kenan Erdoğan), Ankara 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Kalenderîler*, Ankara 1999.

———, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, İstanbul 1995.

Önkal, Ahmet-Nebi Bozkurt, "Cami", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, VII, 46-56.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed İbn-i İsâ, *es-Sünen* (nşr. Amed Muhammed Şakir ve arkadaşları), Kahire 1356.

Tosun, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İstanbul 2002.

Uğur, Mücteba, *Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu*, İstanbul 1980.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Yılmaz, Coşkun, "M. Es'ad Coşan", Yayımlanmamış Makale.

MUHAMMED HAMÎDULLAH

M. Kâmil Yaşaroğlu*

HAYATI

Muhammed Hamîdullah 19 Şubat 1908'de Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde dünyaya geldi. Dinî eğitimini Câmia Nizâmiyye'de tamamladı ve yüksek lisans seviyesine denk bir derece olan "mevlevî kâmil" unvanını aldı. Ardından mezun olduğu Osmâniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde devletler hukuku alanında yüksek lisans yaptı. Muhammed Hamîdullah, asistan olduğu Osmâniye Üniversitesi tarafından, İslâm devletler hukukuyla ilgili doktorasını tamamlamak için Almanya'nın Rheinische Friedrich Wilhelms Üniversitesi'ne gönderildi. 1933'te İslâm hukuku alanındaki tezini tamamladı. 1935 yılında ilk dönem İslâm diplomasisi hakkındaki diğer bir doktora tezini Paris'te Sorbonne Üniversitesi'ne sundu. Ardından ülkesine döndü ve 1936-1946 yılları arasında Osmâniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslâm hukuku ve devletler hukuku profesörü olarak görev yaptı; ayrıca Dinî İlimler Fakültesi'nde ders verdi.

1946 yılında yurt dışındayken Hindistan'ın, Haydarâbâd Nizamlığı'nı işgâl etmesi üzerine ülkesine dönmedi. Fransa'ya yaptığı sığınma başvurusunun kabul edilmesi üzerine 1996 yılına kadar orada vatansız (heimatlos) statüsünde yaşadı. 1954'te Paris'teki Centre National des Recherces Scientifiques'te araştırmacı olarak çalışmaya başladı ve 1978 yılında emekli olduktan sonra da araş-

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tırmalarına devam etti. Rahatsızlığı ilerleyince 1996'da Amerika Birleşik Devletleri'ndeki akrabalarının yanına yerleşti. 17 Aralık 2002 tarihinde vefat etti.

Muhammed Hamîdullah, Urduca, Hintçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca, Rusça, Arapça, Farsça ve Türkçe biliyordu. 1952 yılından itibaren yirmi üç yıl boyunca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde misafir profesör sıfatıyla ders verdi. Aynı süre içinde Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ve Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde İslâm tarihi, İslâm müesseseleri tarihi, mukayeseli dinler tarihi ve İslâm hukuku dersleri okuttu. Paris'te yaşadığı sürece aralarında entelektüellerin de bulunduğu pek çok kimsenin İslâmiyet'i kabul etmesine vesile oldu.

ESERLERİ

Muhammed Hamîdullah'ın belli başlı telif eserleri şunlardır: 1. *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide.* Kitabın Hz. Peygamber Dönemi'yle ilgili bölümü *Hz. Peygamber Dönemi'nin Siyasî İdarî Belgeleri* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 2. *The Muslim Conduct of State. İslâm'da Devlet İdaresi* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 3. *The Battlefields of the Prophet Muhammad. Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 4. *Le Saint Coran.* Kur'an-ı Kerim'in bir Müslüman âlim tarafından yapılan ilk Fransızca çevirisi olup aynı zamanda Kur'an'ın bir Batı dilinde en çok okunan tercümesidir. *Aziz Kur'an* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 5. *Le Prophète de l'Islam: Sa vie et son oeuvre. İslâm Peygamberi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. 6. *Introduction to Islam. İslâm'a Giriş* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

Hamîdullah, Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebîr* adlı kitabını Serahsî'nin yaptığı şerhle birlikte Fransızca'ya (*Le grand livre de la conduite de l'état*) tercüme etmiştir. Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde okuttuğu bazı derslerin notları *İslâm Tarihine Giriş* (trc. Ruhi Özcan, İstanbul, ts.) ve *İslâm Müesseselerine Giriş* (trc. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992) adıyla basılmıştır.

Hamîdullah'ın çeşitli dergilerde yayımlanan çok sayıda makalesi bulunmaktadır.[1]

---

1. Muhammed Hamîdullah'ın hayatı ve eserleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Muhammed Hamîdullah'ın Hayatı ve Eserleri", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu*, Bursa 2007, s. 42-52; Hasan Mekkî – Muhammed Zâkir, "Mevâkıf min hayâti'ş-şeyh Muhammed Hamîdullah", *er-Râbıta*, sy. 460, Mekke 1424/2003, s. 87-89; Hasan Azûzî, "eş-Şeyh Muhammed Hamîdullah el-Haydarâbâdî: Hayâtühû, cihâdühû fî garbi Ûrûbbâ", *a.g.e.* sy. 460 (1424/2003), s. 90-91.

MUHAMMED HAMİDULLAH'IN İLMÎ ARAŞTIRMALARINDA TAKİP ETTİĞİ METOD

Muhammed Hamîdullah, Ortaçağ İslâm geleneğinde görülen çok yönlü İslâm âlimi prototipinin XX. yüzyıldaki başlıca temsilcilerdendir. İslâmî ilimlere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşarak uzmanlık alanı olan İslâm hukukunun yanı sıra İslâm tarihi, hadis ve Kur'an tarihi sahalarında da inceleme ve araştırmalar yapmış, kalıcı eserler ortaya koymuştur.[2] Hamîdullah, İslâm ve Batı dünyasının farklı bölgelerinde bulunmuş olmasının kazandırdığı birikimle kendisine özgü bir üslûba sahiptir. Daha önce genellikle doğu bilimcilerin başvurdukları çok titiz araştırma yöntemlerini geliştirip sistemleştirmiş ve İslâmî ilimler alanındaki hemen bütün disiplinler için geçerli bir model hâline getirmiştir.[3] Geçmiş ilim mirasına değer veren bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte ilâhî hükümlerin mutlaka rasyonel bir dayanağının bulunduğunu da kabul eder.[4]

Esas itibariyle bir hukuk araştırmacısı sıfatıyla sahip olduğu özel tutum gereği ispat edilmemiş herhangi bir hususu kabul etmesinin kendisinden beklenmemesi gerektiğini, çalışmalarının körü körüne bir tarihi bilgi peşinde koşmak ve bunları gözler önüne sermek şeklinde değil de, olayların sebeplerini araştırmak ve bu sebeplerin ortaya çıkardığı neticelerin gösterilmesi tarzında geliştiğini ifade etmektedir.[5] Hamîdullah'ın eserlerinde hedef kitlesi olarak İslâm hakkında bilgi sahibi olmayan muhatapları da göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Araştırmalarını mümkün olduğunca birinci el kaynaklara dayandırarak yapmaya çalışmış, matbu eserlerin yanı sıra yazma eserlerden de istifade etmiştir.

Muhammed Hamîdullah, rivâyete dayalı yöntemler kullanmaları açısından hadis ve tarih ilimleri arasında yakın bir ilişki bulunduğu görüşündedir. İnsanların tarihî belgeleri ilk elden alma arzusu sonucunda belgelerin büyük bir kısmının metinleri bu iki ilim sayesinde günümüze kadar gelebilmiştir. Hadislerle

---

2. Casim Avcı, "Muhammed Hamîdullah'ın Tarih/İslâm Tarihi Araştırmalarındaki Metodu ve Bazı Görüşleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. I, sayı: 1, (2003), s. 196.
3. Muhammed Hamîdullah'ın araştırmalarındaki titizliği göstermesi açısından hilâfetin Kureyş'e ait olması konusuyla ilgili incelemeleri dikkat çekicidir. Hamîdullah, halifelerin Kureyş'den olduğunu ifade eden hadisin anlaşılmasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in bizzat kendi uygulamasını araştırmış, Allah Rasûlü gerek barış zamanında gerekse hac ya da savaş vesilesiyle Medine'den ayrıldığı zaman kendi yerine tayin ettiği yirmi yedi kişi içinde Kureyş Kabilesi'ne mensup olmayan kimselerin de bulunduğuna dikkat çekmiştir. bkz. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Hukuku Etüdleri*, İstanbul 1984, s. 210-213.
4. Ahmet Yaman, "Sünni Paradigmaya Çağdaş Bir Nefes: İslâm Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamîdullah", *Bilimname*, c. V (2004/2), s. 26.
5. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, XIX.

ilgili rivâyetlerin güvenilir olup olmadığını tespit etmekten çok rivâyetlerden hareketle Hz. Peygamber'e ve dönemine ait daha kesin bilgilere ulaşmak önemlidir. Onun Hemmâm b. Münebbih'in sahîfesini neşretmesiyle, şifâhî rivâyetlerin aktarılmasının ilk dönemlere ait verilere ulaşmada uygulanan tek yöntem olmadığı ispatlanmıştır. Böylece müsteşrik Ignaz Goldziher'in ortaya attığı, rivâyetlerin toplumun ihtiyaçlarına göre sonradan uydurulup şifâhen nakledildiği iddiasının aksine yazılı rivâyetten de destek alan bir hadis aktarma yönteminin bulunduğu anlaşılmıştır.

Kur'an Tarihi Araştırmaları ve Hamîdullah

Hamîdullah'ın Kur'an tarihinin temel konularına dair birtakım değerlendirmeleri genel kabullere muhalif özellikler arz etmektedir. Mushaf imlâsı ile ilgili yaklaşımları bu konuda örnek olarak zikredilebilir.[6] Bilindiği gibi mushaf imlâsında aynı özellikteki kelimelerin yazımında farklılıklar görülebilmekte, yazıda belirtildiği hâlde okunmayan, okunduğu hâlde yazıda belirtilmeyen harfler bulunmaktadır. Hamîdullah'a göre mushaf imlâsında (resm-i mushaf'ta) görülen bu durumun temel nedeni, vahyin tespitinde birden çok kâtibin görev almış olması ve vahiy kâtiplerinin farklı imlâlara sahip olmasıdır.[7]

Hamîdullah'ın kıraat ve mushaf farklılıklarının kaynağıyla ilgili değerlendirmelerinde de genel kabullere muhalif bazı hususlar görülmektedir. Sözgelimi ona göre -her ne kadar kıraat farklılıklarının temel kaynağını farklı lehçelere sahip ilk Müslüman nesle Kur'an'ı farklı lehçeler doğrultusunda okuma serbestisinin tanınması olarak kabul etse de- kıraat farklılıklarının kaynakları olarak, "nüzûl döneminde Arap yazısının resim benzerliğine sahip ünsüzleri ayırt etmeye ve ünlüleri belirtmeye mâtuf işaretlere sahip olmaması"nı ve "vahyi aktarırken Hz. Peygamber'in -kimi zaman- âyeti hatalı okuması" hususlarını da göstermektedir ki, ona göre bu ikinci durum özellikle Ramazan ayındaki arz işleminin henüz yapılmadığı dönemlerde nâzil olmuş âyetlerde görülmektedir.[8]

Hamîdullah Kur'an tarihiyle ilgili araştırmalarında yalnızca bu alanla ilgili literatür üzerinde yoğunlaşmamış, rivâyet malzemesini kitâbeler, tabletler vb. materyaller ışığında değerlendirmiştir. Bu cümleden olarak, Medine yakınla-

6. Mehmet Emin Maşalı, "Muhammed Hamîdullah'ın Kur'an ve Kur'an Tarihi Çalışmaları", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozymu*, Bursa 2007, s. 183.
7. Maşalı, a.g.tebliğ, s. 184.
8. Maşalı, a.g.t., s. 185.

rındaki Sel' Dağı'nda bulunan ve hicretin ilk yıllarına ait olduğunu belirttiği kitâbeler üzerinde çalışmıştır.[9]

Hamîdullah, Kur'an'ın dünya dillerine tercümesi konusunda özel bir hassasiyet göstermiş ve kendi zamanına kadar yapılmış tercümeleri toplamaya çalışmıştır. Uzun yıllar yayınını sürdürdüğü *France-Islam* Dergisi'nde İslâmî konulardaki araştırmaların yanında her sayıda Fâtiha Sûresinin dünya dillerindeki bir tercümesine yer verilmiştir. Daha sonra bu tercümeleri bir araya getirerek *Quran in Every Language* adıyla bir kitapta toplamıştır. Bu bibliyografyanın son baskısı 142 tercüme içermektedir.[10]

Hamîdullah'ın Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımı

Çalışmalarının çoğunu Batı'da gerçekleştirmiş olan Hamîdullah, pek çok ilim adamından farklı olarak Sünnet'in fonksiyonelliği konusunda geleneksel bir tavır takınır. Kur'an-ı Kerim'in pek çok âyetinde Allah'a itaatin ardından rasûlüne itaat emredilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Kur'an gibi Sünnet de Müslümanlar için bağlayıcı bir kaynaktır. Hadisler Kur'an'ın beyânı ve açıklaması kabilinden pek çok bilgiler sunduğu gibi Kur'an'ın sessiz kaldığı durumlarda yeni hükümler de getirebilir.[11]

Hamîdullah'ın hadis ilmine ve günümüz hadis tartışmalarına çok önemli katkıları olmuştur. Yöntem ve muhteva itibariyle şarkiyatçılar tarafından şekillendirilmiş modern dönem hadis araştırmaları onun sayesinde önemli mesafeler almıştır. Sözgelimi şifahî rivâyetlerin ilk dönemlere ait verilerin aktarılmasında kullanılan tek yöntem olmadığı büyük oranda *Sahife-i Hemmâm b. Münebbih* neşriyle birlikte Hamîdullah sayesinde ispat edilmiştir. Şarkiyatçıların uzun yıllar hadisler hakkında beyan ettikleri görüşler farazî, spekülatif ve tahmine dayalı yanıltıcı bilgilerdi. Hamîdullah'ın katkılarıyla müsteşriklerin yürüttükleri spekülatif hadis araştırmacılığının yerini müdellel hadis araştırmacılığı almaya başladı ve onun neşirleri sayesinde ilk döneme ait bilgiler geleneksel literatürün ve muhaddislerin lehinde olmak üzere yeni delillerle ispatlanmış oldu.[12]

---

9. Maşalı, a.g.t., s. 181.
10. Mehmet Selim Ayday, *Muhammed Hamîdullah'ın Kur'an'a Yaklaşımı ve Kur'an Eksenli Çalışmaları* (yüksek lisans tezi 2006), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 161.
11. İbrahim Hatiboğlu, "Bir İslâm Araştırmacısı ve Hadisçi Olarak Muhammed Hamîdullah", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu*, Bursa 2007, s. 129.
12. Hatiboğlu, a.g.t., s. 131-132.

Hamîdullah, rivâyetlerin ne sadece şifahî, ne de sadece kitâbî olarak nakledildiğini ifade eder. Ona göre hadisler, tıpkı rivâyete dayalı Kur'an gibi uygulama-ezber-yazı üçlüsü ile muhafaza edilmiş ve güvenilir olarak gelecek nesillere aktarılmıştır. Yani uygulama ve yazı hafızayı destekler niteliktedir.[13] Hadisin tedvini de yöntem açısından Kur'an ile benzerlik arz ettiğinden manen rivâyet yaygın olmasaydı, Sünnet'in de sübûtu kat'î olurdu. Hadisin güvenirliliğini tespit için, kaynaklardaki bilgilerin mukayeseli tedkiki de, arz yöntemine benzer şekilde uygulanabilir bir yöntemdir. Hamîdullah'a göre bilgi, yer aldığı kaynaktan çok eldeki daha sağlam verilere uygun olup olmamakla anlam kazanır.[14]

İlk dönem muhaddisleri, hadisleri belirli bir kronolojik sıradan mahrum bir şekilde topluyorlardı. Hangi konuyla ilgileniyorlarsa, o konuyla ilgili hadisler dikkatlerini çekiyor, buldukları hadisin sadece o kısmını alıyor, diğer kısmını önemsemiyorlardı. Oysaki hadislerin iyi bir şekilde değerlendirilmesi; hadis ve âyetin hangi olay bağlamında vârid olduğunu tespit için gerekli iyi bir tarih bilgisi ve aynı mevzu üzerinde birbirine zıt iki veriden en mühim unsuru seçebilmek için gerekli mantık bilgisi ile mümkündür.[15] Bu sebeple Hamîdullah, metod itibariyle ilimlere karşı bütüncül bakışını, hadislere karşı da uygulamıştır. Ona göre hadisçinin görevi, hadisleri tek tek ele alıp, sahih olup olmadıklarını tespit etmek ya da bir fıkıhçı gibi sadece istidlâl için kullanmak değil, toplu hâlde göz önünde bulundurarak, sahih verilerden hareketle zihinlerde birbiri ile irtibatlı, gerçek bir ilk dönem tasavvuru geliştirmektir.

Muhammed Hamîdullah ve Siyer Araştırmaları

Özellikle tarih çalışmalarında gerekli olan Doğu ve Batı dillerini bilmesi, Hindistan'dan Avrupa'ya kadar gittiği ülkelerin kütüphanelerinde araştırmalar yapması, bilim adamlarıyla görüşmesi, ihtiyaç duyduğu yan disiplinlere hâkimiyeti Hamîdullah'ın başarılı bir İslâm tarihçisi olmasının temel nedenleridir.[16]

Ona göre Sîretü'n-Nebî konusunda Hz. Peygamber, konuşulup tartışılan bir kişilik değil, bizzat yaşamak için daimî bir örnek olarak tedkik edilmelidir. Bu örnekliği topluma aksettirecek olan İslâm araştırmacılarının da aynı dinamiklikle objektif, derinlikli, gerçekçi ve ilgi alanıyla barışık bir üslûp benimseme-

13. Hatiboğlu, a.g.t., s. 131.
14. Hatiboğlu, a.g.t., s. 130.
15. Muhammed Hamîdullah, "Usûl al-fıqh'ın Tarihi" (çev. Fuat Sezgin), *İslâm Tetkikleri Enstitüsü, Dergisi*, c. II, sayı: 1 (1957), s. 4.
16. Avcı, "Muhammed Hamîdullah'ın Tarih/İslâm Tarihi Araştırmalarındaki Metodu ve Bazı Görüşleri", s. 197.

leri gerekmektedir. Hamîdullah, bu ilimler üstü yöntem ve yaklaşım biçimini araştırmalarında kullanarak çağdaşlaşma problemi ile mücadele eden modern entelektüellere, Müslüman kalarak Doğu-Batı çatışmasını aşma ve klasik kaynaklarıyla barışık kalma yollarını göstermiştir.[17]

Araştırmalarında bütün kaynaklara ulaşma gayreti, Siyer çalışmalarında açıkça görülür. Meselâ; Hz. Peygamber'in hayatını ele alırken faydalandığı kaynaklar; Kur'ân-ı Kerîm, hadis kitapları, şiirler ve çeşitli edebiyat ürünleri, kitâbeler, siyer, ensâb – tabakât kitapları, umumî tarihler, tefsir ve fıkıh eserleridir. Bütün bu kaynaklarla birlikte Hamîdullah, bazı konuları mukayeseli ele alabilmek gayesiyle İslâm toplumu dışında Çin, Habeşistan, Mısır, Bizans, İran ve Hindistan gibi coğrafyalarda yaşayan millet ve kültürlere ait kaynaklara da başvurmuştur.[18]

Hamîdullah'a göre, sıhhatlerinin tespiti açısından kaynaklarda yer alan belge ve bilgilerin mukayeseli tedkiki en güvenilir yoldur. Mahiyetleri gereği kısa metinli talimatnâmeler ve hukukî içerikli belgeler, hadis ve sîret kaynaklarındaki belge sahibi ailelerden nakledilen vesîkalar sahih; ilâvelerin yapılıp yapılmadığını ancak ehil olan kimselerin anlayabileceği şekilde uzayan rivâyetlerin yer aldığı belgeler ise zayıftır. Klasik kaynaklarda yer almayan bu yeni ölçülerle Muhammed Hamîdullah, sosyolojik ve psikolojik şartları hesaba katan bir yaklaşım sergilemiştir.[19] Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Bizans'la diplomatik münasebetlerini incelerken, o döneme en yakın Bizans kaynakları olan Theophanes (ö. 818) ve Nikephoros'un (ö. 829) VIII. yüzyıla ait kroniklerine ve Zonaras'ın XII. yüzyıla ait eserine müracaat etmiştir.[20] İslâm tarihinin aynı zamanda dünya tarihinin bir parçası olduğunu gösteren bu metodu, bakış açısı itibariyle onu diğer meslektaşlarından farklı kılmıştır.[21] Ayrıca Hamîdullah ilk kaynağa ulaşmaya önem verdiği gibi olayların vukû bulduğu mekânları da bizzat yerinde incelemeye, yerel kültürün kaynaklarından ve bölge sakinlerinin gözlemlerinden istifade etmeye ve daha sonra kendi değerlendirme ve yorumlarını ortaya koymaya önem vermiş, böylece şahsî gözlem metodunu geliştirmiştir. Bu anlayışını, bütün belgelerin yararlı olduğu, ancak hiç bir şeyin kişisel gözlemin yerini tutmadığı şeklinde ifade etmiştir. Genelde akılcı bir tutumla ispatlanmamış herhangi bir hususu kabul etmekten uzak durmuş, çalışmalarında sadece

17. Hatiboğlu, "Bir İslâm Araştırmacısı ve Hadisçi Olarak Muhammed Hamîdullah", s. 127-134.
18. Avcı, "Muhammed Hamîdullah'ın Tarih/İslâm Tarihi Araştırmalarındaki Metodu ve Bazı Görüşleri", s. 198.
19. Hatiboğlu, "Bir İslâm Araştırmacısı ve Hadisçi Olarak Muhammed Hamîdullah", s. 129.
20. Avcı, "Muhammed Hamîdullah'ın Tarih/İslâm Tarihi Araştırmalarındaki Metodu ve Bazı Görüşleri", s. 198.
21. Avcı, *a.g.m.* s. 199.

tarihî bilgileri gözler önüne sermek yerine olayların gerçek sebeplerini araştırmaya ve bunların sonuçlarını göstermeye gayret etmiştir.

Muhammed Hamîdullah şahsî gözlem metodu çerçevesinde[22] Bedir Savaşı'nın gerçekleştiği alanı bizzat incelemiş, savaşı krokiler yardımıyla aktarmıştır.[23] Uhud, Hendek, Hayber savaşları ve Mekke'nin Fethi'ni de benzer şekilde sunmuştur.[24] Müellif, Hendek Savaşı krokisini, ziyâret ettiği dönemdeki yerleşim mekânlarıyla iç içe göstererek, savaşın gerçekleştiği alanı farazî bir şekilde değil, kendisinin inceleme yaptığı dönemdeki gerçek boyutlarıyla tanıtmaya çalışmıştır.[25] Ayrıca gözlem yaptığı tarihî mekânların, incelediği zamandan kendi gözlem tarihine kadar (1930-1950) geçen dönemdeki değişimlerinden ve ziyâreti esnasındaki özelliklerinden de bahsetmiştir.[26]

Hamîdullah, gerçeğe uygun bir ilk dönem tasavvuru için bir tarihçinin tarihî vesîka olarak sayabileceği yazılı ve yazısız her türlü buluntuyu (papirüsler, taş üzerindeki kitâbeler, Hz. Peygamber'e isnâd edilen mektuplar, dirhem ve dinar gibi paralar, folklorik kalıntılar, arkeolojik kazılar...) kaynak kabul etmiştir.

Sadece eserlerinin sayısı ve çeşitliliği değil, muhtevaları da dikkate alındığında, onun siyer/İslâm tarihi alanına önemli açılımlar ve alternatif sunum metodları kazandırdığı açıkça görülür. Özellikle *İslâm Peygamberi* isimli âbidevî eserinde Hz. Peygamber'in hayatını menkıbe üslûbundaki anlatım tarzından uzak ilk elden verilere ve kaynaklara dayanan objektif değerlendirmelerle yeniden incelemiş ve günümüz entelektüellerinin anlayacağı tarzda kaleme almıştır.

Onun siyere getirdiği en önemli yeniliklerden birisi de, mucize merkezli peygamber takdiminden, insanî odaklı ve dinî öğreti merkezli bir peygamber takdimine geçiştir. Muhammed Hamîdullah'ın aynen hukuk, hadis, tefsir sahalarında olduğu gibi, bu alandaki eserleri de hem metod hem muhteva açısından daha sonra telif edilecek eserlerin öncüsü ve araştırmacıların ilham kaynaklarından biri olmaya devam edecektir.[27]

O, sadece Mekke veya (biraz daha geniş şekilde düşünülürse) Mekke-Medine-Taif üçgeni değil, bütün bir Hicaz ve Arap Yarımadası merkezinde bir siyer takdimi yapar. Hatta zaman zaman bu sınır da aşılıp, Asya, Avrupa ve Afrika kıtaları arasında bağlantı sağlayan, Bizans, İran ve Habeş ile kültürel, dinî,

---

22. Adem Apak, "Muhammed Hamîdullah'ın Siyer İlmine Katkıları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII (2004/1), s. 61.
23. Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1991, s. 29-30, 33.
24. Hamîdullah, *a.g.e.* s. 52, 67, 107, 87.
25. Hamîdullah, *a.g.e.* s. 67.
26. Hamîdullah, *a.g.e.* s. 42-43.
27. Apak, "Muhammed Hamîdullah'ın Siyer İlmine Katkıları", s. 71.

siyasî, ticarî ve askerî ilişkileri bulunan bir Arap Yarımadası perspektifiyle Hz. Peygamber'in faaliyetlerini inceler. Hamîdullah bu bakış açısıyla meselâ; Bedir Savaşı'nı sadece Mekke-Medine arasında veya Medineli Müslümanlar'la Mekke müşriklerinin iştirak ettikleri bir çatışma ya da Hicaz'ın bir iç meselesi olarak görmeyip bunun uluslararası boyutuna dikkat çekerek, savaşın Habeşistan'daki yansımalarına işaret eder.[28]

Muhammed Hamîdullah ve İslâm Hukuku

Hamîdullah'a göre, başlı başına orijinal bir hukuk olarak doğan İslâm hukuku, kökü sağlam dalı göğe yükselen bir ağaç gibi, bir yönüyle değişmez ilâhî ölçülere sahip, diğer yönüyle daima kendini yenileyen, yeni ihtiyaçlara ictihad yoluyla cevap veren bir hukuk niteliği taşımaktadır. Hamîdullah, ictihad sayesinde, İslâm hukukunun daima canlı ve gelişim içerisinde olduğunu, Allah'ın Elçisi'nin ve onun ashâbının yolundan giden, dirâyetli ilim ehli kişiler eliyle bu ictihadın, geçmişte olduğu gibi bugün de var olduğunu ve kıyamete kadar da var olacağını vurgulamaktadır.

Hamîdullah, Kur'an ve Sünnet'te somutlaşan fıkhî çözümlemelerin asla yerel ve tarihî olamayacağı; aksine evrensel ve tarih üstü bir vasfa sahip bulunduğu kanaatindedir.[29] Bütün bunların yanında fıkhın sahip olduğu mezkûr özellik, yani onun Tanrı buyruğundan kaynaklanıyor oluşu, değişen ve gelişen şartlar karşısında donuklaşmasına ve adeta fosil hâline gelmesine sebep olmaz. Zira Kur'an'da, hukukun tekâmülü ve kanunlarla şartlar arasındaki uyumun sağlanması öngörülmüş ve bunu sağlayacak mekanizmalara ışık tutulmuştur. Bu cümleden olarak, ilâhî kanunlar sadece mecburiyetler getirmekle kalmaz, tavsiyeleri, izinleri hatta bazı hâllerde sükûtu da ihtiva eder. Bu sonuncu nokta, yani kanun koyucunun bilinçli suskunluğu, insanlara hukukun bünyesini ge-

---

28. Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları,* s. 45-46; Apak, *a.g.m.* s. 63.
29. "İslâm'da hukuk, dinin bir bölümünü teşkil etmektedir ve bu hukuk, insan eseri veya beşerî menşee sahip de değildir. İlahî menşe'li bu hukukun zaman ve devir ilerledikçe, şartlar değiştikçe değişmesi gerektiği yahut değişebileceğini söylemek neticede, hafazanallah İslâm dininin de insan yapısı bir kâideler manzûmesi hâline gelmesi ile sonuçlanabilir. Şu evrensel kabul görmüş bir ilkedir ki, bir kanun ya kanun koyucu tarafından ya da ondan daha yüksek bir otorite tarafından değiştirilebilir. Allah bir hüküm koymuşsa, onu sadece O değiştirebilir. Bir peygamber bir hüküm vermişse, onu ancak o veya başka bir peygamber veyahut elbette ki Allah değiştirebilir. Peygamberden daha aşağı statüdeki bir kimsenin, meselâ bir fakihin, peygamberin koyduğu bir hükmü değiştirme yetkisi yoktur." Yaman, "Sünni Paradigmaya Çağdaş Bir Nefes: İslâm Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamîdullah", s. 8-9.

liştirmek ve genişletmek imkânını verir. Aynı derecede önemli bir diğer husus da, her ne kadar kanun koyucu Allah ise de, onu yorumlama ve uygulamanın insana bırakılmış olduğu gerçeğidir. Bu görevi üstlenen hukukçuların yorum yöntemleri, içinde bulundukları ortam şartları ve dolayısıyla ulaştıkları sonuçlar birbirinden farklı olabilir. Tefsirler ve şartlar değişebilir. Rasûlullah'tan başka yanılmaz hiç kimse olmadığına göre, eski hukukçuların hüküm ve görüşlerinin yine hukukçular tarafından yeniden gözden geçirilmesi, Kur'an'a ve Hadis'e bir aykırılık teşkil etmez. Bu iki ana hukuk kaynağının, yine bizzat kendilerinde yer alan yönlendirmelere uygun biçimde yorumlanması yeterlidir.[30]

Hamîdullah herhangi bir hukukî meseleyi değerlendirirken, mezhep taassubundan uzak bir şekilde, geçmiş hukuk mirasını göz önünde bulundurarak ele almayı tercih etmiştir.

İslâm Hukuku'nun Kaynakları

Hamîdullah, İslâm hukukunu anlama çabasında, öncelikle bu hukukun kaynaklarını tespit etmeyi ve bu kaynaklara inmeyi tercih etmektedir. Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas tarzında dörtle sınırlandırmanın, selefin ilk tasnif denemesinden ibaret olduğunu, oysa bunların dışında daha pek çok kaynağın bulunduğunu söyler. O, klasik hukuk kaynaklarına ilâveten; antlaşmaları, yabancı kanunları, önceki şeriatları, uluslararası ilişkiden doğan hukuku/mütekâbiliyeti ve örf ve âdetleri İslâm hukukunun kaynakları olarak tespit etmiştir.

Hamîdullah'a göre Müslümanlar bir tarafla bir anlaşmaya girmiş ve belli şartları kabul etmişse bu antlaşmanın şartları ve hükümleri antlaşma süresince bağlayıcı kalacak, böylece hukukun bir parçası hâline gelecektir. Zamanla sınırlı olduklarından geçici bir kaynak niteliği taşımakla birlikte antlaşmalar, yürürlükte oldukları süre içerisinde Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılan kalıcı hükümler kadar yükümlülük ifade ederler.[31]

Hamîdullah'a göre İslâm'da, Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmamış, İslâmî kaidelere aykırı bir tarafı bulunmayan yabancı kanunlar da bir teşrî kaynağı olarak itibar görmüştür. Müslümanların hukuk otoriteleri, yabancı da olsa uygun görülen teamüllerin zaman zaman İslâm Hukuku sistemi içerisine dâhil olmasında bir beis görmemişlerdir. Bu hususla ilgili olarak Hamîdullah, halife

30. Yaman, *a.g.m.* s. 9.
31. Hamîdullah, *İslâm'ın Doğuşu* (çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 2002, s. 92, 93, 284; a.mlf., *İslâm'da Devlet İdaresi* (çev. Hamdi Aktaş), İstanbul 1998, s. 43, 44, 92–93; İbrahim Hamarat, *Çağdaş İslâm Alimi Muhammed Hamîdullah ve Fıkhi Görüşleri* (yüksek lisans tezi 2007), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66.

Hz. Ömer'in İran'ı Fethi'nden sonra buradaki mahallî memurlara ziraat gelirleri hakkındaki eski kanunların neredeyse hiç dokunulmadan yürürlükte kalmalarını emretmesini örnek olarak göstermektedir. Kaynak kelimesi, "bir kanun hakkında ilk fikrin bulunduğu yer" mânâsından başka bir anlam taşımadığına göre bu sûretle İran Gelirler Vergisi Kanunu bu anlamda, İslâm Kanunu'nun kaynaklarından biri hâline gelmiştir.[32]

Hamîdullah mütekâbiliyet ilkesinin İslâm Hukuku için tamamen geçerli bir kaynak olduğu görüşündedir. Hatta bu ilkenin, herhangi bir memlekette belirli bir süre geçici olarak İslâm Kanunları'nın tatbikine mâni olsa bile geçerli olma vasfını kaybetmeyeceğini ifade etmektedir.[33] Bu konuyla ilgili Hamîdullah, Halife Hz. Ömer'in İslâm ülkesine giren yabancı tacirlere uyguladığı muameleyi örnek vermektedir.[34]

Muhammed Hamîdullah İslâm hukuku ve özellikle uzmanlık alanı olan İslâm devletler hukuku ile ilgili araştırmalarında incelediği hukuk sistemini canlı bir organizma şeklinde ele almaya çalışmıştır. Devletler hukuku alanında mukayeseli bir hukuk ilmi yerine İslâm'da devletler hukuku yazdığını ifade ederek çeşitli İslâm hukuk ekolleri arasında herhangi bir ayrım yapmadığını belirtmektedir.

İslâm Hukukunun Roma Hukukundan Etkilendiği İddiası

Fıkhın kaynağı ve özgünlüğü konusu, bilindiği üzere, öteden beri bazı oryantalistler tarafından kuşkuyla karşılanmaktadır. Bu hukuk anlayış ve sisteminin, kendinden önceki köklü hukuk mirasından ve fethedilen bölgelerdeki yerel uygulamalardan hareketle oluştuğunu iddia edenler, en başat kaynak olarak da Roma hukukunu göstermektedirler.

Muhammed Hamîdullah İslâm hukukunun Roma Hukukundan etkilendiği şeklindeki iddialara karşılık olarak kaleme aldığı çalışmalarında titiz bir hukuk tarihi araştırmacısı özelliği ile öne çıkmaktadır. Hukuk sistemlerinin de diğer beşerî kanun ve kurumlar gibi, hem kendisinden önce gelenlerin hem de çağdaşlarının etkisinde kalabileceklerini tabiî gören Hamîdullah İslâm hu-

---

32. Hamîdullah, *İslâm'ın Doğuşu*, s. 284; Hamarat, *a.g.e.* s. 67.
33. Hamarat, *a.g.e.* s. 67.
34. Nitekim Hz. Ömer (ra) yabancı tacirlere yapılacak muameleler ile ilgili sorulan soruya: "Bu yabancıların mensup olduğu devlet, kendi ülkesine giren tebaamıza ne gibi bir muâmele yapıyorsa, o şekilde hareket et; bu yabancı tâcirlerden, onların tebaamızdan aldıkları gümrük mikdarı nisbetinde vergi al; ancak böyle bir mikdar yoksa mal üzerinden yüzde on gümrük al." diye cevap vermiştir. Hamarat, *a.g.e.* s. 68.

kukunun kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olduğuna dikkat çekmekle birlikte, birtakım coğrafî ve tarihî şartlar sebebiyle bazı izlerin bulunmasını da doğal karşılamaktadır. İki hukuk sistemi arasında yalnızca muamelatla ilgili bazı konularda birtakım benzerliklerden bahsedilebileceğini söyleyerek Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin Roma hukukuna dair herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını ifade eder. Dolayısıyla İslâm hukukunun doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten istinbât edilmiş olan kısmı hiçbir şekilde Roma hukukunun tesiri altında kalmış değildir. İslâm hukuku doğal olarak Mekke, daha sonra Medine ve genel olarak Arabistan'ın örf ve âdetine dayanması gerekir. Ayrıca bu bölgenin dışına seyahat eden Arapların yabancı hukuk unsurlarını memleketlerine getirdiklerine dair herhangi bir iz bulunamadığını, bütün İslâm hukuk ekollerinin Hicaz, Irak gibi Bizans'a ait olmayan topraklarda ortaya çıktığını ve İslâm hukukunun teşekkül ve gelişme döneminde Roma hukukuna ait eserlerin tercüme edildiklerine dair herhangi bir kayda rastlanmadığını belirtir ve Roma hukuku ile İslâm hukuku arasında hukuk sistematiği açısından bazı temel farkların bulunduğuna dikkat çeker.

Önceki Semâvî Dinlerin Hükümleri (Şer'u Men Kablenâ)

Muhammed Hamîdulah İslâm hukuk metodolojisinde delillerden biri olarak ele alınan Hz. Peygamber'den önceki semâvî dinlerin hükümleri (şer'u men kablenâ) ile ilgili olarak Kur'an'da daha önceki peygamberlerin hukukî tatbikatlarına uyulması gerektiğini ifade eden bazı âyetler olduğunu belirtir (eş-Şûrâ 42/13, el-Hac 22/78, el-En'âm 6/90). Ona göre daha önceki semâvî dinlerin hükümlerinin geçerli olması için iki şart söz konusudur: Kur'an ve Sünnet tarafından yürürlükten kaldırılmamış olması ve bunların bize güvenilir bir yol ve şekilde ulaşması. Hamîdullah, özellikle Tevrat, İncil ve Zebûr'un tahrif edilmiş oldukları Kur'an'da belirtilmekle birlikte bazı istisnaların İslâmî hükümler arasına girdiğini belirtir ve kısası (5/Mâide, 45) örnek verir.

Bu bağlamda evli kimselerin işledikleri zina suçunun cezası ile ilgili olarak İslâm ceza hukukunda yer alan recm cezasına da değinmektedir. Kur'an'ın Tevrat'ın bazı hükümlerini bazı yerlerde değiştirip bu değişikleri açıkça belirttiği hâlde recm cezasını değiştirmediği için zikretmediğini, dolayısıyla bu cezanın Kur'an'da yer almadığını ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in huzuruna getirilen ve zina yaptıkları ifade edilen biri erkek diğeri kadın iki Yahudi hakkında Hz. Peygamber'in Tevrat'ın hükmünü sorduğunda kendisine, Tevrat'ın zina ile ilgili âyetleri ve recm hükmü okununca bu kişilere recm cezasının uygulanmasını dikkate alarak Tevrat'daki recm hükmü ile ilgili âyetler sahih oldukları için Hz. Peygamber'in bu hükmü kabul ettiğini ve bu sebeple Kur'an'ın recm

hükmünü ayrıca belirtmeye ihtiyaç duymadığını ifade eder. Daha önce En'âm Sûresinin 90. âyetinde "onların yoluna uy" şeklinde genel bir kural konulduğunu ve evlilerin cezasının olduğu gibi bırakıldığını, ancak Tevrat'da evli olmayanlar tarafından işlenen zina suçu için yer alan cezanın Kur'an tarafından neshedildiği için bu ceza ile ilgili hükmün celde cezası olarak Kur'an'da açıkça belirtildiğini söyler ve bu sonuca varırken Nisâ Sûresinin "Allah size açıklamak ve sizi sizden öncekilerin yasalarına iletmek ve günahlarınızı bağışlamak istiyor." mealindeki 26 âyetini dikkate aldığını belirtir.

Onun dikkati çeken bir başka metodik özelliği de, tarihî olayların akışından veya Kur'an âyetlerinin bağlamından hüküm çıkarmaya çalışmasıdır. Meselâ; Hz. Süleyman ile Sebe' Kraliçesi Belkıs arasında gelişen olaylardan hareketle, eğer liyâkatleri ve güçleri varsa kadınların da devlet yönetme sorumluluğunu üstlenebileceklerini îma etmiştir.[35]

Hamîdullah ayrıca Tâlût Kıssası'ndan esinlenerek dünyevî ve dinî otoritelerin birbirinden ayrılabileceğini; namazın farz kılındığı esnada Hz. Peygamber'e verilen, "Allah bir kişiyi ancak kapasitesine göre yükümlü tutar." âyetine istinaden, bulunduğu toplumda tek başına kalan bir Müslümanın, namaz mükellefiyetinde birtakım imtiyazlar ve istisnalardan istifade edebileceğini söylemiştir.[36]

Hamîdullah'a göre ilâhî mesajlar Allah'ın birliği, iyiliğin emredilmesi, kötülüğün yasaklanması gibi temel hakikatler bakımından asla değişiklik göstermezler. Fakat bu mesajlar halkın ulaştığı sosyal gelişime uygun olarak sosyal davranış kuralları konusunda farklılık gösterirler.

Muhammed Hamîdullah ve Kelâm İlmi

Muhammed Hamîdullah'ın eserlerinde özellikle kelâm ilminin alanına giren bazı konularda zaman zaman rasyonel yaklaşımların yer aldığı dikkat çekmektedir. Kelâm ile ilgili incelemelerinde konuları ayrıntılı olarak tartışmayıp klasik kelâm âlimlerinde olduğu gibi, Allah'ın varlığına dair deliller getirmediği görülür. Allah'ın isim ve sıfatlarına değinirken onları Kur'an'da yer aldığı şekilde kullanır.

Hamîdullah mucizeleri reddetmemekte, ancak mucizeler tamamen peygamberlere has olduğundan, bir Müslümanın kişisel hayatı ve gündelik davranışlarında dayanak noktası olarak kabul edeceği ve örnek olarak yararlana-

35. Yaman, "Sünni Paradigmaya Çağdaş Bir Nefes: İslâm Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamîdullah", s. 26.
36. Yaman, *a.g.m.* s. 26.

bileceği gerçekler olamayacağını ifade etmektedir.[37] Peygamberlerin kendilerinin doğru olduklarını, yani Allah tarafından gönderildiklerini ispat için mucize göstermelerinin gerekli olmadığını, ancak tarihin onların mucizelerine şâhit olduklarını ifade etmektedir. Mucize peygamberliğin bir delili değildir. Çünkü peygamberlerin tebliği ile mucizeleri arasında herhangi bir ilişki yoktur. Mucizenin meydana gelmiş olabileceğini reddetmemekle birlikte, mucize ister bizce maddî sebebi bilinmeksizin, isterse hiçbir maddî sebebe dayanmaksızın meydana gelmiş bir hadise olsun, bu hadise ile Hz. Peygamber'in öğrettiklerinin doğruluğu arasında ispat sadedinde bir bağ kuramadığını ifade etmektedir[38].

Hamîdullah'a göre insanlar açık bir sebep gördüklerinde, "Bu şey, şu sebebin neticesidir." derler, ancak sebep görülemiyorsa bu durum bir harikulâdelik, mucize, keramet ya da istidrâc olarak adlandırılır. Buna mukabil Allah için mucizenin sebebi hakkında herhangi bir soru söz konusu değildir. Çünkü o sebeplerin müsebbibidir, yaratıcısıdır. Ayın ikiye yarılmasına bizim mucize dememiz peygamberin inkârcılar karşısında peygamberliğini ispat etme ihtiyacı duyduğunda belirli bir anda meydana gelmesidir.[39]

Hamîdullah mucizenin inanç üzerindeki tesiri ve öneminin kat'î değil, izâfî olduğu görüşündedir. Çünkü bazı insanlar mucizenin tesiriyle, bazıları da harikulâde olayların etkisi altında kalmadan inanır. Nitekim Hz. Ebû Bekir, ne mucize görmüş ne de bu konuda bir istekte bulunmuştur. Buna mukabil, Ebû Cehil mucize gördüğü hâlde inanmamıştır.[40] Henüz gelişmemiş bir ruhî-manevî yapıya sahip orta derecedeki şahsiyetlerin, Allah Resulü'nün getirdiği iman yapısına katlanabilmek için mucizelere muhtaç olduklarını belirtir. Mucizeler gönlümüze ve kalbimize sığmayan bir şeyi kabul etmemiz için bizi zorlayan olaylardır. Mucize, bir nevî zor ve cebr vasıtasıdır. Zor ve cebr altında kalarak gösterilen itaat ve teslimiyet ise değer taşımaz.[41] Hz Peygamber'in insan olması hasebiyle sebep-netice ilişkisi içinde gösterdiği emek ve gayreti bilip öğrenmemiz, Al-

---

37. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (1980), I, XIX.
38. Muhammed Hamîdullah, "Mucize, Keramet ve İstidrac", *Konferanslar* (çev. Zahit Aksu), y.y., ts., Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi yay., s. 14.
39. Hamîdullah, *a.g.m.* s. 2. Sözgelimi ayın ikiye yarılması olayında hadise dış görünüşü itibariyle bir mucizedir. Çünkü normal şartlar altında ayın ikiye yarılamayacağını herkes bilir. Madem ki, ay Hz. Peygamber'in işareti üzerine yarılmıştır öyleyse bu bir mucizedir. Diğer taraftan bu hadise Allah'ın meşîeti muvâcehesinde ayın filan gün, filan vakit yarılması milyonlarca yıl öncesinde Allah tarafından takdir edilmiş olabilir. Meselâ; ayın içinde eskiden beri bir çeşit gaz bulunabilir, bu gazın patlaması neticesinde meydana gelen zelzelede de ay ikiye yarılmış olabilir. İşte bunlar Allah'ın kanunlarına uygun olarak yarılmayı gerçekleştiren sebepler olabilirler. bkz. a.y.
40. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 122; a.mlf., "Mûcize, Keramet ve İstidrac", s. 4-5.
41. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 122.

lah tarafından onun faydalanması için kendisine verilen insan üstü mucizeleri bilmemizden daha faydalı ve bizim için daha öğreticidir. Onun getirdiği ilâhî tebliğ ve öğretim insan olmamız hasebiyle bizi daha çok ilgilendirir ve bize hitap eder. Bu ilâhî tebliğin yapısı ve gerçekliği konusunda o dönemdeki muhataplarını ikna edip buna inandırmak amacıyla kullandığı yöntem ve yolu ortaya çıkarabilmemizde mucizeler ikinci planda yer alır.[42]

Muhammed Hamîdullah ister cismen isterse ruhen meydana gelmiş olsun, mirac olayının âhiret âlemi ile ilgili bir hadise olduğunu ifade etmektedir.[43] Her yerde hazır olan Allah'ı gök denen yerin bir noktasında ve semâvî arşın bir kısmında aramaya kalkarsak bunun kendi kendimizi tekzib anlamına geleceği ve Hz. Peygamber'in miracının bir hâl olduğu görüşündedir.[44] Mirac olayında mühim olanın, bir insanın Allah'a doğru yücelişi ve yükselişi (urûc) şeklinde görülen muhteva olduğunu, bunun "nasıllığı" ve "nerede" cereyan ettiğinin önemli olmadığını ifade eder. Hamîdullah'a göre, bu mucize tamamen ruhî-manevî alanda cereyan etmiş bir olaydır ve bu olayın coğrafî bir seyahat olarak değil, tasavvufî mânâda açıklanıp ortaya konması gerekir.[45] Sonuç olarak; miracla ilgili olarak, hem sahâbe hem de İslâm âlimleri arasında bazı görüş ayrılıkları bulunduğu için konu üzerindeki ihtilâfların insanların birbirlerini "sapıklık" ya da "Ehl-i Sünnet dışına çıkma" şeklinde itham etmeleri için bir sebep teşkil etmemesi gerektiğini ifade eder.[46]

Muhammed Hamîdullah'ın başta mucizeler olmak üzere bazı konulardaki rasyonel yönü ağır basan zaman zaman eleştiri konusu olmuştur. Türkiye'de ona yöneltilen tenkidlerin önemli bir bölümü, *İslâm Peygamberi* kitabında temas ettiği bazı konular ve yaptığı bazı değerlendirmelerle alâkalıdır. Bunlar arasında mirac mucizesinin ruhen/manen olduğu yorumu diğerlerini bastıracak şekilde öne çıkmaktadır.[47] Hz. Peygamber'in çocukluğuna dair bazı hadiseler, peygamberlikten önceki yolculukları ve bunların etkileri, İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla irtibatları, Resulullah'ın eşleri-evlilikleri, Mescid-i Aksa... gibi meseleler, diğer tenkid konuları arasında yer almaktadır.[48]

---

42. Hamîdullah, *a.g.e.* I, 128.
43. Hamîdullah, "Mirac Meselesi", *Konferanslar* (çev. Zahit Aksu), y.y., ts., Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi yay., s. 4.
44. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 143.
45. Hamîdullah, *a.g.e.* I, 133.
46. Hamîdullah, *a.g.e.* I, 144.
47. Nitekim Erzurum'daki konferanslarında, bu konuda dile getirdiği açıklama ve kanaatlerini eleştiren reddiye türünden bir risâle yayımlanmıştır. bkz. Zeki Çıkman, *Mirac ve Hamîdullah*, İstanbul 1977.
48. İsmail Kara, "Dini Düşünce Tarihimiz Açısından Hamîdullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikâli ve Tesirleri", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozymu*, Bursa 2007, s. 96. Türkiye'deki tenkidlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Kara, *a.g.e.* s. 97 vd.

Görüldüğü üzere; Muhammed Hamîdullah hukuk araştırmacısı kimliğinden kaynaklanan özellikleriyle zaman zaman rasyonel yönü ağır basan, inceleme konusu olarak ele aldığı hususların sebepleri ve bu sebeplerin ortaya çıkardığı neticeleri vurgulamaya yönelik bir yöntem tercih etmiştir. Tarih araştırmalarında ise sadece kuru bir bilgi nakli yapmamış, aynı zamanda ulaştığı bilgilere eleştirel yaklaşımlar da getirmiştir.

KAYNAKÇA

Apak, Adem, "Muhammed Hamîdullah'ın Siyer İlmine Katkıları", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII (2004/1), s. 53-72.

Avcı, Casim, "Muhammed Hamîdullah'ın Tarih/İslâm Tarihi Araştırmalarındaki Metodu ve Bazı Görüşleri", *Hadis Tedkîkleri Dergisi*, c. I, sayı: 1, (2003), s. 196-204.

Ayday, Mehmet Selim, *Muhammed Hamîdullah'ın Kur'an'a Yaklaşımı ve Kur'an Eksenli Çalışmaları*, yüksek lisans tezi 2006 (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Azûzî, Hasan, "eş-Şeyh Muhammed Hamîdullah el-Haydarâbâdî: Hayâtühû, cihâdühû fî garbi Ûrûbbâ", *er-Râbıta*, sy. 460 (1424/2003), s. 90-91

Çıkman, Zeki, *Mîrâc ve Hamîdullah*, Berekat Yayınevi, İstanbul 1977

Hatiboğlu, İbrahim, "Bir İslâm Araştırmacısı ve Hadisçi Olarak Muhammed Hamîdullah", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu*, Bursa 2007, s. 129.

Hamarat, İbrahim, *Çağdaş İslâm Alimi Muhammed Hamîdullah ve Fıkhi Görüşleri*, yüksek lisans tezi 2007 (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Hamîdullah, Muhammed, "Mîrâc Meselesi", *Konferanslar* (çev. Zahit Aksu), tarihsiz, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi yay.

———, *İslâm Hukûku Etüdleri*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984;

———, *İslâm Peygamberi* I-II (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayınevi, İstanbul 1980;

———, "İslâm Hukukunun Hukukî Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes" (çev. Yusuf Z. Kavakçı), *İslâm Medeniyeti*, c. II, sayı: 20 (1969), s. 207.

———, *İslâm'ın Doğuşu* (çev. Murat Çiftkaya), Beyân Yayınları, İstanbul 2002;

———, *İslâm'da Devlet İdaresi* (çev. Hamdi Aktaş), Beyân Yayınları, İstanbul 1998;

———, *Hz. Peygamber'in Savaşları* (çev. Salih Tuğ), Yağmur Yayınları, İstanbul 1991;

———, "Usûl al-fıqh'ın Tarihi" (çev. Fuat Sezgin), *İslâm Tedkîkleri Enstitüsü, Dergisi*, c. II, sayı: 1 (1957), s. 1-18.

Kara, İsmail, "Dini Düşünce Tarihimiz Açısından Hamîdullah 'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozymu*, Bursa 2007, s. 73-126;

Maşalı, Mehmet Emin, "Muhammed Hamîdullah'ın Kur'an ve Kur'an Tarihi Çalışmaları", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozymu*, Bursa 2007, s. 163-185.

Mekkî, Hasan – Zâkir, Muhammed, "Mevâkıf min hayâti'ş-şeyh Muhammed Hamîdullah", *er-Râbıta*, sy. 460, Mekke 1424/2003, s. 87-89;

Yaman, Ahmet, "Sünni Paradigmaya Çağdaş Bir Nefes: İslâm Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamîdullah", *Bilimnâme*, c.V (2004/2), s. 7-27.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Muhammed Hamîdullah'ın Hayatı ve Eserleri", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu*, Bursa 2007, s. 42-52.

ALİYA İZZETBEGOVİÇ

Alev Erkilet*

HAYATI

Aliya İzzetbegoviç, 8 Ağustos 1925'te Bosna'da, Bosanski Šamac Kasabası'nda dünyaya geldi. Genç yaşlarından itibaren İslâm'a ilgisiyle öne çıkmış bir Müslüman düşünür, toplumsal hareket önderi ve devlet adamıdır. İzzetbegoviç'in siyasî hayatı lise çağlarında *Mladi Muslimani* (Genç Müslümanlar) hareketi ile temasa geçmesiyle başlamıştır. Bu hareketi, Hasan el-Benna'nın çocuk denecek yaşlarda kurmuş olduğu Ahlâk ve Edep Cemiyeti'yle karşılaştırmak mümkündür (Benna 1987: 13-14). *Genç Müslümanlar* da "emr-i bil'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker" ilkesi çerçevesinde faaliyet gösteriyor ve her şeyden önemlisi, Avrupa'da Müslüman olmayan halklarla bir arada yaşamanın güzel örneklerini ortaya koymaya çalışıyorlardı. Bu örgüt, II. Dünya Savaşı sırasında da etkisini sürdürmüş olup bugün hâlâ faal durumdadır.

Bosna, 1945 sonrasında komünistlerin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, ağır dinî baskılar altında kalmıştı. Bu dönemde komünist ideolojinin etkisiyle İslâm karşıtı politikalar izlenmiş, Şeriat mahkemeleri yasaklanmış, Kur'an'ın öğrenildiği mektepler ve İslâmî yayınevleri kapatılmış, kültür ve eğitim faaliyetleriyle meşgul olan dernekler ilga edilmişti. İzzetbegoviç'in içinde faaliyet gösterdiği *Genç Müslümanlar,* bu, İslâm karşıtı kampanyaya direnen odaklardan biriydi. Bu dönemde İslâm, derinden ve sessiz biçimde yaşatılmaya çalışı-

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Tasarımı ve Medya Bölümü.

lıyor, İslâmî metinler elden ele dolaşıyor, tarikatlar dinsel pratiklerini evlerde sürdürüyorlardı" (Malcolm 2003: 17). Lakin 1949-52 arasında bu gruba mensup yüzlerce Müslüman tutuklandı, Aliya da 1949'da beş yıllık ilk hapis cezasını çekmek üzere cezaevine girdi. Begoviç'i rejimin gözünde daha da tehlikeli kılan, Müslüman toplumlar açısından bugün hâlâ önemini korumakta olan *İslâm Deklarasyonu* (1970) metnini yazmış ve yayınlamış olmasıdır. 1980 yılında yayınlanan *Doğu ve Batı Arasında İslâm* kitabı ise ona, "bilge kral" unvanını kazandırdı. Bu eserde İzzetbegoviç Batı düşüncesini, felsefe ve sanatını hem eleştirel hem de kavrayıcı bir yaklaşımla tartışmakta ve İslâm'ı gerek Doğu gerekse Batı düşüncesinin üstünde bir Üçüncü Yol olarak temellendirmeye çalışmaktaydı. Bu eserde çoğu toplumsal hareket önderinde görmeye alışkın olmadığımız bir derinlik ve özgünlük söz konusudur ki, bu durum farklı disiplinlerden sosyal bilimcilerin ilgisini Begoviç metinlerine kalıcı biçimde çekmiştir.

İzzetbegoviç, 1983 yılında, "düzeni değiştirmeye teşebbüs" suçlamasıyla yargılanarak 14 yıl hapse mahkûm edilecek; ancak 1989'da afla cezaevinden çıkabilecektir. Ancak pek çok düşünür ve eylem adamı için olduğu gibi, İzzetbegoviç için de cezaevi, bir Medrese-i Yusufiye işlevi görür. Hapisten çıktığında Demokratik Eylem Partisi'ni (SDA) kurar; bu parti 1990 genel seçimlerini kazanarak İzzetbegoviç'i cumhurbaşkanlığına taşır. SDA bu seçimlerde parlamentoda 86 sandalye kazanmıştır. SSCB Rusya Federasyonu'na dönüşürken Bosna-Hersek de halkoyuna başvurarak, Yugoslavya'dan bağımsızlığını (1992) ilan eder. Bu karar Çeçenistan'da da bir benzerini göreceğimiz savaş ve katliam dalgaları yaratır. Sırplar eliyle gerçekleştirilen soykırımlar, tecavüzler, yerinden etme ve göçe zorlamalar, somut ve somut olamayan İslâmî kültürel mirasın tahribiyle özdeşleşen bu dönemde, İzzetbegoviç Boşnakların tüm acılarına onlarla birlikte göğüs germiştir. Ambargolar altında çaresiz bırakılmış bir halkın, eski Yugoslavya'nın silahlarıyla donanmış Sırp çetelerine karşı verdiği ölüm kalım savaşına, bir nefer ve bir önder sıfatıyla katılmıştır. Aliya, bu dönemde sürdürdüğü diplomatik görüşmeleri, uluslararası toplantılarda yaptığı konuşmaları, dünyanın ilgisini umarsızca Bosna'da yaşanan insanlık dramına çekme çabalarını *Kendi Kaleminden Aliya İzzetbegoviç (Tarihe Tanıklığım)* (2003) adlı otobiyografisinde ayrıntılarıyla anlatır.

Aliya 1995'de, savaş durdurulamadığı takdirde Müslümanlara yönelik soykırımın devam edeceği endişesiyle Dayton Anlaşması'nı imzaladı. Savaşı sonlandıran bu anlaşma Bosna'yı % 51'i Müslümanlar ve Hırvatlar, % 49'u Sırplara kalacak şekilde -yönetimin paylaşılması koşuluyla- ikiye böldü. Dayton Anlaşması'nı vicdanen kabullenemeyen ve "attığım en zor imza" diyen İzzetbegoviç, 1996-2000 yılları arasında üçlü başkanlık konseyinde görev aldı. Meslekten bir hukukçu ve avukat, İslâmî ve İslâmcı bir düşünür, yazar, siyasetçi, direniş önderi ve devlet başkanı olan bu mütevazı insan, 19 Ekim 2003'te ahirete intikal etti.

Bu yazıda Aliya İzzetbegoviç düşüncesi, kendisini en mükemmel biçimde özetlediğini düşündüğüm üç başlık altında analiz edilecektir. Bunlardan birincisi, Aliya'nın modern döneme damgasını vurmuş olan ikici (düalist) bilgi anlayışına ciddi eleştiriler getirdiği bütünselci yöntembilimin özelliklerine ilişkindir. İkincisi, ikilikleri aşmak sûretiyle ulaştığı İslâm anlayışının dünyada nasıl yerleşik kılınabileceğine dair düşüncelerdir ki, bunları İslâmcılık başlığı altında ele alabiliriz. Ve nihayet, Aliya düşüncesinde özgürlüğün merkezi yerine ve önemine dair birkaç değerlendirme yer alacaktır. Zira özgürlük, Aliya düşüncesini boydan boya kesen bir ana hat oluşturmaktadır ve sadece Batılılara ya da Sırplara karşı değil, kendi içimizden yöneticilere karşı da daima sarılmamız gerektiğini düşündüğü bir temel ilke mahiyetindedir.

BÜTÜNSELCİ BİLGİ FELSEFESİ VE HAYAT NİZAMI

Aliya İzzetbegoviç'e göre, 20. yüzyıla ideolojik çatışmalar damgasını vurmuştur. Bu çatışma ve tartışmaları anlamak ve yerli yerine oturtmak, İslâm düşüncesinin ve İslâmî hayat nizamının yeniden aslî önemine kavuşa(turula)bilmesi için elzemdir. İzzetbegoviç'e göre, "dini (maneviyatçı), materyalist ve İslâmî" olmak üzere üç temel dünya görüşünden söz edilebilir. Aliya'nın, Pitirim Aleksandroviç Sorokin'in kültür kuramından da esintiler taşıdığını söyleyebileceğimiz bu yaklaşımına göre, "bugüne kadar ortaya atılmış bütün ideoloji, felsefe ve düşünce sistemleri, bu üç temel dünya görüşünden birine dayanmaktadır. Bunlardan maneviyatçı dünya görüşüne göre yegâne ve esas varlık ruhtur, materyalist dünya görüşüne göre ise maddedir. İslâmî olana gelince o, ruh ve maddenin bir arada varoluşundan yola çıkmaktadır" (İzzetbegoviç 2011: 11-12; Erkilet 2013: 37).

Bu temel kabullerden hareketle, İslâmî dünya görüşünün hem maddî hem de madde üstü gerçekliğe dayanması gerektiği söylenebilir. Sadece maddeye, yahut sadece mânâya odaklanmış, ona yönelmiş (tekli/tekçi) bir hayat insan için "teknik" olarak imkân dışıdır. Zira insan "kalu bela'da dünyanın, sosyal hakikatin içine itilmiştir ve sadece ruha ya da sadece mânâya yönelmek istese bile, bedene bürünmüş yaşamın kendisi bunu imkânsız kılacaktır (İzzetbegoviç 2011: 12-13). Burada bedene, maddeye yapılan olumlayıcı vurgu önemlidir.

Aliya, (2011: 16) ruh/madde, mânâ/madde arasındaki karşıtlıklar üzerine kurulu felsefe ekollerini ayrıntılarıyla incelemiş, bir yana tarihî Materyalizm, tekâmül, menfaat kavramlarını, diğer yana Hıristiyan kişilikçiliği, yaratıcılık ve ideali yerleştirmiştir. Ona göre bunlar, "birbirine galip gelemeyen iki deniz"dir. Batı düşüncesine bu görüşlerden ya biri yahut diğeri hâkim olmuş, hem maddeyi hem de mânâyı dikkate alan bütünselci bakış açısı, Sorokin'in de

vurguladığı gibi, nadiren yakalanabilmiştir. Aliya, Batılı düşünürler tarafından istisnaî bulunan bu ideal sentezi, İslâm'ın kendisinde içkin bir potansiyel olarak kabul eder. Ona göre, bütünselci yaklaşımın sonuçlarını, 'insan merkezli bir hayat, aklıselimin katı kuralları aştığı bir düzen' şeklinde özetlemek mümkündür. İslâm dünyası Düalizmi anlamalı, kabul etmeli ve nihayet üstesinden gelmeli, aşmalı ya da Aliya'nın deyişiyle; yenmelidir (İzzetbegoviç 2011: 19). Nitekim Aliya'ya göre İslâm:

"Ruh, şuur, can ve özneye vurgu yapan dinsel tutumlar ile maddeye, varlığa, vücuda ve nesneye vurgu yapan materyalist yaklaşımlara karşı, her ikisini bir üst değerde birleştiren ve aşan *İnsan'a*, ibadete vurgu yapan dinî yaklaşımla hıfzıhsıhhaya vurgu yapan materyalist yaklaşıma karşı, ikisini üst bir değerde birleştiren ve aşan *Namaz'a*; sadakayı vurgulayan dinî kültürle vergiyi vurgulayan materyalist yaklaşıma karşı, her ikisini bir üst değerde birleştiren ve aşan *Zekât'a*; ahlâka vurgu yapan dinî kültürlerle güce vurgu yapan materyalist kültüre karşı, her ikisini bir üst değerde birleştiren ve aşan *Hukuk ve Şeriat'a*; aşka ve kötülüğe tahammüle vurgu yapan dinî kültürlerle sınıf kavgasına vurgu yapan materyalist kültüre karşı, her ikisini bir üst değerde birleştiren ve aşan *Adalet ve Cihad'a;* Civitas Dei'yi (*Tanrı şehri* dünyevi zevkleri bir kenara bırakarak kendilerini Hıristiyan inancının yaygınlaşmasına ve uygulanmasına adayanların mekânı) vurgulayan dinî kültürlerle Civitas Solis'i (Campanella'nın *Güneş Ülkesi* ütopyasına göndermedir ve insanlar tarafından tasarlanmış olan bir dünyayı işaret eder) vurgulayan materyalist kültürlere karşı, her ikisini birleştiren ve aşan *Ümmet ve Hilafet'e* vurgu yapar" (İzzetbegoviç 2011: 26-28; Erkilet 2013: 39).

Ancak Aliya bu sentezlerin kuramsal potansiyellerine odaklanarak, namaz, zekât, hukuk, şeriat, adalet, cihat, ümmet ve hilâfet gibi kavramların hayata nasıl aktarıldığının göz ardı edilemeyeceği kanısındadır. Ona göre, "değişmez İslâmî prensipler vardır; ancak sabit kalan hiçbir "İslâmî üretimsel, toplumsal yahut siyasal terkip" yoktur (İzzetbegoviç 2007: 178). İslâm hazır çözümlerden ziyâde yöntemlere vurgu yapar (İzzetbegoviç 2011: 20). Bu yaklaşım tefekküre, analize, toplumsal hayatın gereklerine saygıya dayanan -kalıpçı değil- yorumcu bir bakış açısının gerekliliğine işaret eder. Aliya'ya göre İslâm, Batılı anlamda bir din (religion) değildir. Coğrafî ve epistemolojik açıdan Doğu-Batı ayrımını aşan üst ilkelere ve bu ilkelerin "bu dünyaya taraftar olacak" biçimde uygulanmasına/hayata aktarılmasına önem veren bir dünya görüşü, inanç sistemi, bilgi ve eylem alanıdır. Akın'ın da altını çizdiği gibi, Aliya'nın, "İslâm anlayışı açısından bu dünya ötelenecek, reddedilecek bir yer olarak değil, siyasallığın ve ahlâkîliğin ortak bir alanı olarak da görülebilir" (2013: 57). Bu saptamadan hareketle, Aliya'nın, İslâm dünyasının mevcut durumu ile ulaşılmak istenen ideal denge arasındaki açıklığa ve bu açıklığın nasıl kapatılabileceğine dair görüşlerine geçebiliriz. Bu görüşler, İslâmcılık Düşüncesi başlığı altında ele alınabilir.

MÜSLÜMANLARIN DÜNÜ, BUGÜNÜ VE GELECEĞİ: ALİYA'NIN İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ

İslâmcılıktan bahsetmek gerektiğinde, İslâm dünyasının geçmişine, bugününe dair değerlendirmelere ve geleceğine dair öngörülere değinmek kaçınılmazdır. Burada öne çıkan iki temel soru vardır: "İslâm dünyası neden geri kaldı" ve "bundan sonra ne yapmalı?". Aliya İzzetbegoviç de diğer pek çok Müslüman düşünür gibi, bu sorulara kafa yormuş, çare aramıştır. Ona göre, İslâm dünyası 1918 tarihi itibariyle çöküşünün nihaî (en dip) noktasına ulaşmıştı. Zira 1918 bağımsız tek bir İslâm ülkesinin kalmadığı bir döneme gönderme yapan simgesel bir tarihti. Bu tespitten hareketle Aliya, İslâm dünyasının neden geri kaldığı sorusuna cevap aramaya girişir. Ona göre, İslâm dünyasının geri kalmasının *iç ve dış nedenleri* vardır. Dış nedenlerin en önemlilerinden biri Moğol istilasıdır, zira Moğollar İslâm dünyasının entelektüel, ekonomik, insanî tüm birikimlerini hunharca yağmalamışlardır. Ancak gerilemenin sadece dış nedenlerine odaklanmak yetersiz ve kolaycı bir yaklaşım olur. Çünkü İslâm dünyasının gerilemesinin iç nedenleri de bulunmaktadır.

Gerilemenin iç nedenlerinin başında, İslâm'ın sadece bir din olarak algılanmaya ve teolojik açıdan yorumlanmaya başlaması gelmektedir. Oysa İslâm Batılı anlamda bir din (religion) değildir. Aliya İzzetbegoviç, İslâm Deklarasyonu'nda, "İslâm'ı anlamak için ibadet, fedakârlık, tövbe, züht, iyilik ve sevgi kavramlarını kullanmak yetmez; beden, iktidar, mücadele, adalet, sağlık, ilim, ödül ve güç kavramlarının da kullanılması kaçınılmaz bir ihtiyaçtır" (2007: 38) der. Ona göre, İslâm'ın gerilemesi, bu çok boyutluluğunun göz ardı edilmeye başlanmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle, İslâm'ın apolitik bir ibadetler bütünü olarak algılanmaya başlaması, dünyanın fethedilme ve değiştirilme talebinin geri çekilmiş olması, Moğol istilasından daha ağır bir maliyet ortaya çıkarmıştır (İzzetbegoviç 2007 İslâm Deklarasyonu: 17). Depolitizasyonla ve dünyayı değiştirme iradesinin gerilemesiyle ilişkilendirilebilecek diğer nedenler arasında, korku, cesaretsizlik, direniş yokluğu, Müslümanların kendi aralarında birlik olmak yerine, kendilerinden güçlü gördükleri bazı yabancı devletlerin arkasında saf tutarak onlar adına birbirleriyle savaşmaları da sayılabilir. Müslümanların Kur'an'a çok saygı göstermelerine ve evlerde yüksek lerde tutmalarına karşın ona bir yasa kitabı olarak uymamaları, ekonomik, politik ve sosyal etkinliklerin Kur'an'a dayanmaması, İslâm'ın beş şarta indirgenmek istenmesi de gerilemeye yol açan iç etmenler arasındadır. Aliya İzzetbegoviç'in İslâmcılık düşüncesi, merhum sosyolog Ali Şeriati'de (1986) de benzerini gördüğümüz bir Rönesans arayışıdır. Aliya şöyle der:

"Müslümanlar İslâm'ı takip etmekte midirler? İslâm, zulme karşı direniş ve cesaret ister. Ancak Müslüman toplum ödleklerle ve yerli veya yabancı olsun

iktidar sahiplerine yağcılık yapan kimselerle doludur... İslâm, toprağın topluma, yani bütün Müslümanlara ait olduğunu iddia etmiştir... fakat büyük toprak sahipleri ile köylülerin kardeş olmadıkları bir gerçektir... Birçok Müslüman şehir, aynı zamanda azgın savurganlık ve sınırsız sefalet örneklerini sergilerler" (2007 İslâm Deklarasyonu: 27-28)

İzzetbegoviç'e göre, 1945'ten sonra bağımsız İslâm ülkeleri ortaya çıkmışsa da, bu sözde bir bağımsızlıktan öteye gidememiştir. Eğitim sistemleri ve ekonomi yabancıların elindeyken, ancak biçimsel bir bağımsızlıktan söz edilebilir. Bu dönemde ortaya çıkan millîci siyaset anlayışları da İslâm dünyasının bir bütün olarak gelişmesini engellemiştir. İslâm Deklarasyonu, 1970'de Müslümanların kurtuluşunun İslâm'ı takip etmekle ve onu gerçek mânâda yaşamakla mümkün olabileceği yönündeki İslâmcı tezi ortaya atmak, savunmak ve temellendirmek üzere kaleme alınmıştır. Bu metin, Müslümanların İslâmlaşmasına dair bir program önerisidir ve Müslümanların artık İslâm dünyasının kaderini kendi ellerine almaya karar verdiklerini deklare eder. Bu deklarasyon, İslâm dünyasının içinde bulunduğu dağınıklık ve karışıklık hâlinin aşılması ve bütüncü bir üst sentezin ön-gerektirdiği onurlu ve gelişkin hayata geçilmesi idealinin kolektif bir özne tarafından sahiplenildiğini ilan ediyordu. Aliya, Saraybosna'da yazılmış olmasına rağmen Deklarasyon'un dikkatini İslâm dünyasına yöneltmiş olduğunu söyler ve ana fikrini de, "Müslüman kitlelerin imgelemini ancak İslâm'ın yeniden canlandırabileceği ve onları bir kez daha kendi tarihlerinin aktif katılımcıları olmaya muktedir kılabileceği" şeklinde özetler (2003: 31). Gerçekten de 40 sayfalık bu metin, İslâmcı bir toplumsal harekete gönderme yapan kolektif bir eylem çağrısıdır ve Aliya'nın da dediği gibi; "sorunun kalbine İslâm'ı yerleştirdiği için", Batı tarafından asla affedilmemiş ve hatırı sayılır bir itiraz kaydıyla karşılaşmıştır.

Deklarasyon, düne ve bugüne dair genel saptamalar yanında, "Ne Yapmalı?" sorusuna da cevap getirmekteydi. Aliya'ya göre, İslâm milletleri düşünsel alanda dinî bir yenilenme (tecdit) faaliyetine girişmeli, politik düzlemde İttihat-ı İslâm anlayışının politik kurumlarıyla birlikte yeniden inşasına yönelmeliydi (2007 İslâm Deklarasyonu: 193-194, 201-206). Deklarasyon, ulusal düzlemde Totalitarizme karşı İslâmcı bir mücadeleyi, uluslararası düzlemde ise bağımsız İslâm cumhuriyetlerinden oluşacak büyük bir İslâm Federasyonu'nun kurulması için mücadeleyi öngörüyordu. Bu federasyonun gerçekleşebilmesi ve nihaî başarısı, tüm İslâm devletlerinin güç ve kaynaklarını birleştirmesine bağlıydı: Para, nüfus, petrol, bilimsel donanım ve benzeri tüm imkânlar ve tüm akıllar bir araya gelmeliydi ki, bu federasyon küresel sistemde gerçek bir fark yaratabilsin (İzzetbegoviç 2007 İslâm Deklarasyonu: 201- 206).

Özetle, İzzetbegoviç'e göre, İslâm düşüncesi korkmadan, çekinmeden *yeni şekil ve araçlar* üzerine tefekkür etmek durumundaydı. Bu temel kabuller-

den hareketle Aliya, İslâm dünyasında yaygın olan ve zaman zaman İslâmcı düşüncenin içine de sızan inanç ve pratiklere ciddi eleştiriler yöneltti. Bunların en önemlilerinden biri, geleneksel Mehdi bekleme anlayışına dönük eleştirisiydi. İran örneğinde Ali Şeriati ve Ayetullah Humeyni'de de gördüğümüz bu eleştiri, mehdi beklemenin tembellik, kolaycılık, teslimiyet olduğu yönündedir. Mehdi beklentisi "bizim tembelliğimizin adıdır". "Sıkıntılar ve sorunların ağırlığı imkânlar ve mücadele vasıtalarıyla kıyaslanamayacak derecede büyük olduğunda, güçsüzlüğümüzden büyüyen yalancı bir umuttur". Sadece çalışma, mücadele ve uğruna kurban verilen yol vardır. "İslâm'da her şeyi bilen, hatasız ve ölümsüz kimseler yoktur ve Kur'an-ı Kerim *kahraman-karşıtı bir kitaptır*" (2007 İslâm Deklarasyonu: 184, 188, 189).

Bu noktada Aliya düşüncesinde şekil ve içerik arasında gözetilen hassas dengeye de işaret etmek gerekir. Zira toplumdaki kurum ve işleyişlerin "İslâmî" formlara uygun olduğunun düşünüldüğü zamanlarda bile, İslâm düşüncesi içten içe işleyen karşıt dalgalara karşı uyanık bir zihinle yeniden ve yeniden üretilmek durumundadır. Aliya, tarihsel olarak İslâm ile özdeşleştirilmiş belirli biçimleri dayatmaya -hele de zorla- çalışmanın bizi, İslâm toplumuna ya da İslâm devletine götürmeyeceğini iddia ediyordu. Ona göre bu formların, İslâmî olmayan etkileri gizliyor ya da meşrûlaştırıyor olması pekâlâ mümkündür. Aliya, *İslâmî yenilenmenin* gereğini temellendirmeye çalışırken, bu fikre karşı çıkan iki tip insandan söz eder: Muhafazakârlar ve modernistler. Ona göre, muhafazakârlar eski, modernistler ise başkasına ait, yabancı reçeteleri uygulamak isterler. Aralarındaki bütün farklara rağmen bu iki tipin ortak bir yönü de vardır, bu da onların İslâm'ı "Avrupalıların anladığı anlamda, sadece din (religion) olarak görmeleridir" (İzzetbegoviç 2007 İslâm Deklarasyonu: 157).

Aliya, muhafazakârlık bağlamında kadın konusunu da gündeme getirmiş ve İslâm'ı kullanarak kadınlara haksızlık yapmanın kabul edilemeyeceğinin altını çizmiştir. Eşitlik kavramını kullanmasa da, kadın meselesinde gündeme getirilen "farklılıklara göre adaletli davranma" ilkesi yerine, kadınla erkeğin eş değerliği terimini kullanmayı tercih etmiştir. Aliya'ya göre, İslâmî düzende, aile ve nikâh hukuku yeniden ele alınmalı, uygulamada ise çok eşliliğin daha da sınırlandırılmasına hatta tamamen ortadan kaldırılmasına çalışılmalıdır (2007 İslâm Deklarasyonu: 189-190). 21. yüzyılın karmaşık Ortadoğu gerçeğinde karşımıza çıkan bazı İslâmî görünümlü toplumsal hareketlerin kadın sünnetini gündeme getirdiği, recim uyguladığı, kadınların toplumsal görünürlüğünü ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerde bulunduğu düşünülecek olursa, yukarıdaki değerlendirmelerin kıymeti ve önemi daha iyi anlaşılacaktır. Zira bu uygulamalar İslâm'ı sadece bir "form" ve İslâmî düzenleri de bu formları bireysel hak ve hürriyetleri hiçe sayarak dayatmak şeklinde algılayan bakış açılarının ürünüdür. Aliya'nın düşüncesi, kendi içinde tartışılabilir hususlar barındır-

sa bile, bu "biçim dayatmacılığının" dışında farklı İslâmcılık imkânlarının (potansiyellerinin) mevcudiyetine işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Önümüzdeki dönemlerde bu açıdan tekrar ve hassasiyetle üzerinde durulmayı hak etmektedir. Tam da bu noktadan, Aliya düşüncesinde merkezî önem taşıyan bir diğer başlığa, özgürlük konusuna geçebiliriz.

ALİYA'DA ÖZGÜRLÜK SORUNSALI

Özgürlük ve eşitlik muhafazakâr İslâm düşüncesinde ve İslâmî toplumsal hareketler nezdinde bir sorun olarak algılanagelmiştir. Modern siyaset bilimi literatürünün gündeme getirdiği ve temellendirdiği biçimiyle haklar ve özgürlükler, modern dönem İslâmî hareketleri tarafından Batı'nın bir dayatması, çifte standart uygulamanın bahanesi olarak algılanmış ve bunlar yerine sorumluluk ve adalet kavramlarının tercih edilmesine dönük bir konsensüs oluşmuştur. Bu hareketlerin içinde bulundukları yapısal koşullar daha çok devrimci önderlikleri ön gerektirdiği için de katılımdan ve istişareden ziyâde itaat ve teslimiyete dayalı dikey örgütlenme biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu düşünceler anlaşılabilir temellere dayanmakla birlikte, belirgin bir zaafı da içinde barındırmakta ve İslâm'ın "özünün" anlaşılmasına ve uygulanmasına karşı bir tehdit oluşturmaktadır. Aliya İzzetbegoviç, gerek *İslâm Deklarasyonu*'nda gerekse *Doğu ve Batı Arasında İslâm* adlı kitabında, bu genel geçer kabulleri temelden sorgulamış ve hâlen yeterince üzerinde durulmamış olan yeni önerilerle düşünce dünyamızı zenginleştirmiştir. Daha önce de bahsedildiği üzere, İslâm'ı, moderniteyi de aşma imkânı verebilecek bir yaklaşımla Doğu ile özdeşleştirilmekten kurtarması, Doğu ve Batı üstü evrensel bir mesaj olarak vurgulaması, bu özgün düşüncelerinden biridir. İkinci önemli katkısı, İslâm'ın kahramanlarla ve onların insanüstü özellikleriyle özdeşleştirilmesine ve sıradan Müslümanların sorumluluklarını, bu kahramanlara havale etmesine dönük eleştirisinde karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü önemli katkısı ise, özgürlük kavramını düşünce sisteminin temeline yerleştirmiş ve tüm boyundurukları açıkça ve cesaretle reddetmiş olmasında yatmaktadır. Bu bölümde, onun özgürlüğe atfettiği yüksek değer üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Aliya'ya göre, özgürlük kendi başına bir değerdir. Onun "üstünlüklerinin bizzat kendisi dışında bir şeyle ispatlanması gerekmez. O, kendi kendisinin teminatıdır" (2005: 3). İki tip özgürlükten bahsedilebilir, bunlardan birincisi, bireysel ya da içsel özgürlüktür; ikincisi ise toplumsal ya da kolektif özgürlüktür. Aliya'ya göre özgürlüğün içsel boyutunu, sevginin özgürleştirici gücünde ve beşerî seçimlerin özgürleştiriciliğinde görebiliriz. Kolektif özgürlüğü ise, toplumsal sistemlerin kendi içindeki özgürlük ve farklı kültür ve topluluklarla ilişkide

gündeme gelen dışsal kolektif özgürlük bağlamında ele alabiliriz. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta bireysel ve kolektif özgürlüğün birbirlerinden ayrılamaz oldukları gerçeğidir.

Aliya, içsel özgürlükten ne anladığını kendi iç düşünümselliği bağlamında çok naif bir örnekle açıklar. Cezaevinde çocuklarından gelen mektupları okuduğunda; "kendisini sadece hür bir insan olarak değil, aynı zamanda Allah'ın dünyadaki tüm hazineleri bahşettiği birisi olarak hissettiğini" (İzzetbegoviç 2005: xv) söyler. Burada söz ettiği, insanî bir sevgidir. Özelde teolojinin, genelde dinsel yaklaşımların arınılması gerektiği yönünde ilkeler va'zettiği bir sevgiyi Aliya zenginleştirici, özgürleştirici, güçlendirici bir destek olarak anlamakta ve olumlamaktadır. Bu nokta çok önemlidir çünkü Aliya kendisini hiçbir zaman güç/iktidar üzerinden tanımlamamış, liderliğini daima kırılgan bir insanın temel toplumsal sorumluluklarını yerine getirme çabasından ibaret görmüştür. Onu özgürleştiren güç değil, sevgidir. Bu yaklaşım Aliya'nın, Kur'an'ın kahraman karşıtı bir kitap oluşu yönündeki değerlendirmesiyle birebir örtüşmektedir. Bir önder olarak Aliya da sınırlılıkları, dünyevî tarafları olan, seven, sevilen, gerçek bir insandır. İçsel özgürlük, sevgiyle, sevmek ve sevilmekle ulaşılabilen ontolojik bir kategoridir, dış dünyayla ilişkimizden bağımsızdır (Erkilet 2010 Özgürleştirici Bir Önder Aliya: 113).

İçsel özgürlüğün bir boyutu da, doğru ve değerli olanı -bedelini ödemek gerekse bile- seçme iradesinde karşımıza çıkar. Bu da itaat ile özgür iradeye dayalı seçim ikilemini gündeme getirir. Aliya'ya göre iki tip insan vardır:

"Bazıları güçlü iktidarlara hayrandırlar; disiplini ve ordularda görülen, amiri ve memuru belli olan düzeni severler... Bunlar tebaa zihniyetli insanlardır ve tâbi olmayı, emniyeti, intizamı, teşkilatı, amirlerince methedilmeyi, onların gözüne girmeyi severler", bazıları ise "ekmek yerine daha ziyâde hürriyetten, intizam ve barış yerine daha ziyâde insanın şahsiyetinden bahsederler. Geçimlerini hükümdara borçlu olduklarını kabul etmeyip bilakis, hükümdarları da kendilerinin beslediklerini iddia ederler... Tebaa, insanlara, otoritelere, putlara; hürriyetçiler ve isyancılar ise tek bir tanrıya taparlar. Putperestlik köleliğe ve boyun eğmeye nasıl engel teşkil etmiyorsa, hakiki din de hürriyete mâni değildir" (2011: 229).

Aliya itaat ve özgür seçim ikilemini pek çok yazısında ele almıştır. Daha da önemli olan bunların Aliya için birer fikir ya da teoriden ibaret olmaması, kendisinin de bizzat özgürlük istikametinde yaşamayı seçmiş olmasıdır. Geleneksel görüşlerde itaate ve disipline yapılan vurguya karşı o, itaatçi eğitimi İslâm dünyasının gerilemesindeki en önemli etmenlerden biri olarak görür. Ona göre, "Kur'an, teslimiyetçiliği yasaklamıştır. Çok sayıda sahte büyüklük ve otorite yerine, sadece tek ve biricik olan Allah'a teslimiyeti tesis etmiştir. Ve bu tesli-

miyette insan için özgürlük inşa ederek, onu bütün korkulardan ve bütün diğer teslimiyetlerden kurtarmıştır" (İzzetbegoviç 2007 İslâm Deklarasyonu: 105). Müslüman, "Allah'ın yolundan gidecek ve bunun için kimseden izin istemeyecek" olan kişidir. Bu açıdan bakıldığında Aliya'nın, 20. yüzyıl İslâm düşüncesi içinde, bireye, bireyin seçimlerine ve iç özgürlüğüne en fazla önem veren düşünürlerden biri olduğu söylenebilir. Nitekim, daha ilk gençlik yıllarından itibaren siyasal hayat içindeki dayatmalara karşı çıkışıyla ünlenmişti. Hacımeyliç'in vurguladığı üzere o, Mladi Muslumani ile temasa geçtiğinde de imamlarla tam bir fikir birliği içinde olmamıştı: "Eleştirilerinin temelinde, İslâm'ın imamlar tarafından çok katı bir şekilde yorumlanması yatıyordu ki, kendisine göre bu tavır, İslâm'ın dâhili ve harici inkişafını engelliyordu" (Hacımeyliç 2013: 16). Aliya'nın bireyin seçimlerine duyduğu ve Allah'ın bahşettiği seçme iradesinden beslenen derin hürmet, siyaset etme biçiminde de kendisini göstermiştir:

"Aliya cezalandırmıyordu, Aliya bilinen anlamıyla sertlikle disipline etmiyordu, insanlar Aliya'dan korkmuyordu; insanlar onu sevdiği için peşinden gidiyordu. Biz; onun çocukları ve başlarından korkunç olaylar geçen ve sonunda galip çıkan Boşnaklar, bütün bunları ona olan sevgimizden dolayı, özgür kararlarından dolayı, bizi cepheye sürmediğinden yani bizi zorlamadığından dolayı başarmışızdır diye düşünüyorum" (Bakir İzzetbegoviç 2010: 14).

Oğlu Bakir İzzetbegoviç'in atıfta bulunduğu özellikler, Aliya'nın bireysel özgürlük anlayışını kolektif özgürlük anlayışına nasıl bağladığının ipuçlarını da içinde barındırmaktadır. Aliya'nın içi boş dindarlığa, insanî olmayan mükemmeliyetçiliğe tahammülü yoktur. Ona göre insan hata yapabilir bir varlıktır, bu, insan olmanın özü ve esasıdır. Bu nedenle de, insanların hata yapma imkânını ortadan kaldırma iddiasında olan totaliter sistemlere karşı çıkılmalıdır: "Yönlendirilmiş olan faydalı, ama serbest olan güzeldir" der, Aliya. Ona göre, "hakiki insan İslâm açısından bir azizden daha anlamlı bir örnek oluşturur. Hayatın amacı kötülüğe karşı savaştır ama insanca yürütülen bir savaş. Aliya'nın kendi varoluşu da mükemmeliyetçi, militer, erkeksi önderlik ütopyalarının dışındadır, "kırılgan bireyselliği, insanî hassasiyeti ve entelektüel kimliği ile ortada durur" (Erkilet 2010 Özgürleştirici Bir Önder Aliya: 114)

Burada, ideal düzen tasavvurlarının insanların seçimleri hilafına onlara dayatılmasına karşı çıkan özgürlükçü bir bakış açısıyla karşılaşıyoruz. Aliya, "doğru"nun kendinde olduğunu düşünenlerin özellikle militarist yöntemlerle bunları topluma dayatmasının yanlışlığına dikkat çekmektedir. Zira Totalitarizmlerin gündeme getirdiği dayatmalar insana hata yapma ve yanlışı seçme özgürlüğü tanımazlar. Allah'ın insana tanıdığı bir hakkın, hatta bizâtihi onu insan yapan hakkın, insan tarafından türdeşlerine tanınmamasının, İslâmî değerlerden uzak totaliter bir dünyevîlik olduğunu öne sürer. *Doğu ve Batı Arasında İslâm* kitabında Platon'un Devlet'inden, More'un Ütopyası'na, Campanella,

Fourier, Saint-Simon, Robert Owen, Francis Bacon ve nihayet Marks'a kadar Batı'nın tüm siyasî ve teknik ütopyalarını ve bunları eleştirmek üzere kaleme alınmış anti-ütopyaları değerlendiren Aliya, dayatılan düzenlerle ilgili olarak şöyle bir sonuca varmaktadır: Ütopya(lar) dünyadaki cennet rüyasıdır. Mekanizması gayr-i insanî ama mükemmeldir, özünü düzen ve yeknesaklık oluşturur. Ütopyalarda beşerî problemlerin olmaması aslında ahlâkî problemlerin de olmadığı anlamına gelir, çünkü ütopyada insanlar yaşamaz, yalnızca fonksiyon icra ederler, hürriyetleri ve şahsiyetleri yoktur (bkz. İzzetbegoviç 2011: 220-246). Onun için bütün ütopyalarda insanlar birbirinin aynıdır, mekânlar tıpatıp birbirinin tekrarıdır. İnsanların adları değil, numaraları vardır. Burada düzen insanî çeşitliliğe, aykırılığa, zenginliğe karşıt olarak dayatılmıştır, hepsini silikleştirip yoksullaştırmak pahasına.

İnsan, bedeni ile dünyevîliğe yazgılı kılındığından bu yana, yalnızca ruh/mânâ üzerine kurulu bir hayat yaşama şansını kaybetmiştir. Bu nedenle, ideal denilen toplum alternatifi de ta yaratılıştan, insanın "insan" olmasından beri imkân dışıdır. İzzetbegoviç'e göre dünyalı olduğu andan itibaren insan, "daimi çatışma, huzursuzluk, memnuniyetsizlik ve dramla karşı karşıyadır" (2011: 236). Bu bağlamda Bakara Sûresi'nin 36. âyetine gönderme yapar: "İnin buradan birbirinize düşman olarak... Bir vakte kadar..." İnsanî olanın ötesine geçen her mükemmeliyetçi sistem -isterse kendini İslâmî olarak tanımlasın- başarısızlığa ya da şahsiyeti öldürerek tek tipçi mekanizmler yaratmaya mahkûmdur. Aliya düşüncesinde bu kabul edilemez bir durumdur. Ancak mükemmeliyetçilik iddiası olmaksızın iyiyi ve doğruyu aramak ve ona yaklaşmak her insanın –ve dahi Müslümanın- temel sorumluluğudur, bu da insanın bitimsiz bir çaba içinde olmasını gerektirir. Sorumluluk daimidir ama bu dünyada cenneti elde etmek olanaksızdır. Yukarıdaki görüşlerine bağlı olarak Aliya Sünni anlayışın fazlasıyla önemsediği çoğunluk görüşünün doğruluğu tezini de eleştirir ve bir kez daha bireysel iradenin önemine dikkat çeker. Çoğunluk her zaman iyi, çoğunluk görüşü her zaman doğru değildir. Aliya'yı 20. yüzyılın düşünür/eylemci Müslüman kişiliklerinin çoğundan ayıran özgünlüklerden biri budur.

Kolektif özgürlüğün bir diğer boyutu ise, farklı topluluk ve kültürlerle ilişkiler çerçevesinde ele alınmalıdır. Bosna gibi çok sayıda kültür ve inancın bir arada bulunduğu bir coğrafyada kolektif özgürlük ne anlama gelmektedir ve nasıl korunabilir? sorusuna cevap arayan Aliya İzzetbegoviç, "öteki"ne özgürlük tanımanın her siyasal sistemin vazgeçilmez koşulu olması gerektiği sonucuna varmıştır. Özellikle İslâm, insanın –insan olmasından kaynaklı- saygınlığının ihlâline kayıtsız kalamaz. Aliya siyasal hayatı boyunca farklı kültürlerin tek-tipleştirilmeden bir arada yaşama özgürlüğünü savunmuştur. Savaştan önce de, Sovyet Dönemi'nin bakiyelerinden biri olan, "kendi kaderini tayin hakkı"ndan ziyâde Osmanlı Dönemi'nden esinlenen çok dinli, çok etnikli, çok kül-

türlü birlik ilkesini savunuyordu. Kolektif özgürlük içinde, yurttaşların ve halkların eşitliğini ve özgürlüğünü, siyasî baskı ve sansürün ortadan kaldırılmasını, insanların düşüncelerinden dolayı yargılanmamasını, iktidarın totaliter olmadığı ama güçsüz de bırakılmadığı bir sistemi, kuvvetler ayrılığını -bu bağlamda özellikle yargının ve modern demokrasilerde beşinci güç olarak adlandırılan medyanın bağımsızlığını-, kendi dışındaki halklara ve devletlere karşı açıklığı barındırıyordu (2007 Köle Olmayacağız: 59-60). Aliya, bu tasavvura daima bağlı kaldı. Ne Boşnakların ezilmesine ve köleleştirilmesine rıza gösterdi, ne de Sırplara ya da Hırvatlara yönelik etnik, dinî ya da siyasî baskıları meşrû gördü. Adamir Jerkoviç'in de belirttiği gibi o, "tam bir siyaset şövalyesiydi":

> "O, orta çizgide yürüyen; sevincinde, üzüntüsünde, kazancında, kaybında, takdir ve eleştirisinde... her şeyinde ölçüsü olan bir adamdır. Aliya İzzetbegoviç, benzeri bir daha çıkmayacak bir siyaset şövalyesi, özellikle zafer anında önüne geçilemez bir centilmendir; çünkü o, düşmanının yenilgisinden zevk çıkarmaz ve yenerken herkesin beklediği hislerini ortaya dökmez. O kendisine kötülük yapan en büyük düşmanlarından dahi nefret etmeyi bilmez" (2010: 37).

SONUÇ YERİNE

Aliya İzzetbegoviç yirminci yüzyılın yetiştirdiği en önemli İslâmî şahsiyetlerden biridir. Bu önem, düşünür ve yazar olarak Aliya İzzetbegoviç ve toplumsal hareket adamı, siyasetçi ve devlet başkanı olarak Aliya İzzetbegoviç olmak üzere iki başlıkta analiz edilmelidir. Genç Müslümanlar bünyesindeki İslâmî mücadelesinden başlayarak, devlet başkanlığına ve savaş sırasındaki olağanüstü liderliğine kadar uzanan pek çok olay siyasetçi olarak Aliya İzzetbegoviç'i resmeder, anlatır. Bu resimden pek çok anlam ve mesaj çıkarılabilir. Ama belki de, bunların en önemlisi, Aliya'nın siyasî mücadelesinin kişisel çıkar ve konum beklentisine dayanmadığı ve iktidarın onu hiç değiştirmediğidir. Muhtemelen kendisine atfedilen bilge kral unvanına da, hem Platoncu kökeninden hem de her tür dünyevî egemenliğe mesafeli duruşundan dolayı karşı çıkardı. Konuşma yapmak için girdiği salonlardan kendi resmini kaldırtan, başkanlık sarayına keskin nişancıların tehdidi altında gidip gelen, yüzünde iktidara dair bir kibir değil, yalnızca halkının acılarına duyduğu teessürün izleri görülen bir siyasetçi ve devlet adamıydı.

Bir düşünür ve yazar olarak Aliya İzzetbegoviç, yirminci yüzyıl İslâm düşüncesinin pek az Avrupalı temsilcisinden biriydi. Müslüman düşünürler daha çok Ortadoğu'ya odaklanmış ve buradaki yangınları söndürmeye çabalamışken o Batı'da, Avrupa'nın kalbinde çok dinli ve etnikli bir topluluk içinde, id-

diası küresel ölçekte olan bir İslâmî düşünce sistemi kurmaya çalıştı. Bu sistem reaksiyoner değil aksiyonerdi. Batı karşıtlığına değil, Batı'nın yarattığı ikilikleri/karşıtlıkları İslâm ile aşma çabasına yaslanıyordu. Savaşçı değil, barışçıydı ama savaşması gerektiğinde hiç tereddüt etmedi. Otoriter değil, özgürlükçüydü. Ayrımcılıklara karşı eşitlikçi, erkek egemen değil, kadın ile barışık, kadına karşı saygılı bir İslâm düşüncesinin ve pratiğinin gelişmesine ve hayata aktarılmasına odaklı bir sistemdi onunki. İtaat yerine, istişareyi ve sorgulamayı merkeze koydu. İslâmî bir yeniden doğuş umuyordu, ona kendi beslenmelerinden hareketle, kendi özgün katkısını yaptı. Ve yazdığı ve yaptığı hiçbir şeyin mutlaklaştırılmasını istemedi. Vahye ve akla inandı, birini diğerine tercih etmek zorunda bırakan dünya görüşlerine mesafeliydi. Bu perspektiften değerlendirilmeyi ve yeniden ve yeniden üretilmeyi fazlasıyla hak ediyor.

KAYNAKÇA

Akın, Mahmut Hakkı (2013) "Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Felsefesi ve İslâm," *Doğu Batı Arasında İslâm Birliği İdeali: Vefatının 10. Yılında Aliya İzzetbegoviç Sempozyum Bildirileri* (26 Ekim 2013) kitabı içinde, der. Merve Akkuş Güvendi, İstanbul: Üsküdar Belediyesi-İlmî Etüdler Derneği Yayını, sf. 55-63.

El-Benna, Hasan (1987) *Dava ve Davetçinin Hatıraları*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları.

Erkilet, Alev (2013) "İslâm Dünyasını Yeniden Kurmak: İslâmcı Bir Dilin ve Hareketin Zemini Olarak Aliya'nın Düşüncesi" *Doğu Batı Arasında İslâm Birliği İdeali: Vefatının 10. Yılında Aliya İzzetbegoviç Sempozyum Bildirileri* (26 Ekim 2013) kitabı içinde, der. Merve Akkuş Güvendi, İstanbul: Üsküdar Belediyesi-İlmî Etütler Derneği Yayını, sf. 35-41.

Erkilet, Alev (2010) "Özgürleştirici Bir Önder: Aliya", Bağcılar Belediyesi *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008) Bildiriler Kitabı* içinde, der. Ömer Hakan Özalp & Kenan Gültürk, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, sf. 112-117.

Erkilet, A. (2007). "Aliya İzzetbegoviç'in İslâm Dünyasına İlişkin Siyasal Analizleri," *İLEM Yıllık* (Mostar Köprüsünde Bir Düşünür: Aliya Konferansı Tebliğleri) içinde, İstanbul: Kaknüs Yayınları, sf. 155-160.

Hacımeyliç, Kazım (2013) "Aliya İzzetbegoviç'in Hayatı ve İslâm Dünyasına Bakışı," *Doğu Batı Arasında İslâm Birliği İdeali: Vefatının 10. Yılında Aliya İzzetbegoviç Sempozyum Bildirileri* (26 Ekim 2013) kitabı içinde, der. Merve Akkuş Güvendi, İstanbul: Üsküdar Belediyesi-İlmî Etüdler Derneği Yayını, sf. 15-19.

İzzetbegoviç, Aliya (2011) *Doğu Batı Arasında İslâm.* 2.b., Çev. Salih Şaban, İstanbul: Yarın Yayınevi.

İzzetbegoviç, Aliya (2007) *İslâm Deklarasyonu ve İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, 2.b., Çev. Rahman Ademi, İstanbul: Fide Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2007) *Köle Olmayacağız*, Çev. belirtilmemiş, İstanbul: Fide Yayınları.

İzzetbegoviç, Aliya (2005) *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.

İzzetbegoviç Aliya (2003) Kendi Kaleminden Aliya İzzetbegoviç, Çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, İstanbul: Vakit. (Bu kitap daha sonra Küre Yayınları tarafından Tarihe Tanıklığım adıyla basılmıştır).

İzzetbegoviç, Bakir (2010) "Açılış Konuşması," Bağcılar Belediyesi *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008) Bildiriler Kitabı* içinde, der. Ömer Hakan Özalp & Kenan Gültürk, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, sf. 13-15.

Jerkoviç, Adamir (2010) "Aliya Machiavelli'ye Karşı," Bağcılar Belediyesi *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu (11-12 Ekim 2008) Bildiriler Kitabı* içinde, der. Ömer Hakan Özalp & Kenan Gültürk, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, sf. 34-38.

Malcolm, Noel (2003) "Bosna Hersek'in Kısa Tarihi", *Kendi Kaleminden Aliya İzzetbegoviç* adlı kitabın içinde, Çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, İstanbul: Vakit, sf. 13-18.

Şeriati, Ali (1986) *Ne Yapmalı?* Çev. Muhammed Hizbullah, İstanbul: Bir Yayıncılık.

ALİYA İZZETBEGOVİÇ

G. Haluk Erdem*

HAYATI VE ESERLERİ

Aliya İzzetbegoviç, 8 Ağustos 1925 tarihinde Bosna Hersek'in Bosanski Samac Kasabası'nda dünyaya gelmiştir. Babaannesi Üsküdarlı bir Türk kızıdır. Saraybosna'da Hukuk eğitimi aldı ve avukat olarak çalıştı. Genç yaşından itibaren İslâmî konulara ve Müslümanların sorunlarına ilgi gösterdi. Genç Müslümanlar Örgütü'ne üye olduğu gerekçesiyle 1946 yılında üç yıl hapse mahkûm edildi. Kendini entelektüel çalışmalara verdi. *İslâm Deklarasyonu*'nu yayımladı. 1983 yılında düşüncelerinden dolayı on dört yıl hapse mahkûm oldu. Cezasının beş yılını hapiste geçirdi. Yugoslavya'nın dağılma sürecine girdiği dönemde Demokratik Eylem Partisi (SDA)'ni kurdu ve genel başkanı seçildi. Komünist yönetimin çökmesiyle birlikte yapılan ilk serbest seçimlerde Bosna Hersek Federal Cumhuriyeti Devlet Başkanı seçildi. Sırp ve Hırvat güçlere karşı yürütülen bağımsızlık savaşına liderlik yaptı. 1995'te savaşa son veren Dayton Anlaşması'nı imzaladı. 1996 yılında yapılan seçimlerde üçlü başkanlık konseyine seçildi. 2000 yılında sağlık nedenlerine gerekçe göstererek başkanlık görevinden ayrıldı. Aliya İzzetbegoviç, 19 Ekim 2003'te hayata veda etmiştir.

Aliya İzzetbegoviç entelektüel, siyasetçi, düşünür kimliğiyle haklına öncülük ettiği gibi, İslâm dünyasında ve dışında örnek düşünür-devlet adamı olmuş-

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Eğitim Felsefesi Anabilim Dalı.

tur. Önemli kitapları arasında, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, *Özgürlüğe Kaçışım*, *Tarihe Tanıklığım*, *Konuşmalar* sayılabilir.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Aliya İzzetbegoviç, genel bir anlayışla yalnızca bir siyaset ve devlet adamı olarak bilinir ve tanıtılır; oysa eserleri incelendiğinde derin bir düşünürle karşılaşırız. İzzetbegoviç'in düşünür yönü ne yazık ki neredeyse gündeme gelen bir konu olmamıştır. Hakkında yazılan yazıların bu noktayı ne kadar uzağında kaldığı ise bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun başta felsefe, sanat, bilim ve din olmak üzere bilgi birikimi eserlerinde görülebilir. *Özgürlüğe Kaçışım* adlı eserini okumak bile bunu anlamak için yeterlidir.

İzzetbegoviç, Avrupa merkezci bakış açısını fikirleriyle destekleyen Hegel'i daha ilk sayfalarda eleştirir. Marks'ın felsefesini sığ ve iyimser, Heidegger'in düşüncesini ise derin ama kötümser bulur. Aynı zamanda insanların Hegel, Marks ve Heidegger gibi filozofların ileri sürdüğü felsefeleri olduğu gibi alıp, kendi fikirlerini oluşturamamalarını gündeme getirir. İzzetbegoviç'in satırlarında "insan aklının kendisine sorduğu en derin ve en önemli soru" gibi ifadelerden, onun, okuduğu metinler üzerinde felsefî sorgulamayı sürekli yaptığını anlıyoruz. İzetbegoviç, "okuma, okuyucuya bağlı olarak az çok yaratıcı bir fiildir" der ve okumanın gerekliliğini vurgular (İzzetbegoviç, 2011a: 25). Kavramların önemine değinmesi bakımından Platon (Eflatun) ismi eserinde yer bulur (2011a: 7). Sokrates, Kant, Kierkegaard, Rousseau, Husserl, Ciaron, Nietzsche, Schopenhauer, Schelling, İbn-i Sina, Gabriel Marcel, J. P. Sartre, Jaspers, Voltaire, Maimonides, Ibn Tufeyl, Karl Popper, İbn-i Rüşd düşünceleriyle tartışma konusu edilen filozoflardır.

Tarihe Tanıklığım adlı yapıtında İzzetbegoviç, 18-19 yaşlarında Avrupa felsefesinin bütün temel metinlerini okuduğunu söyleyerek, üzerinde özel etki bırakmış olan metinlerin Bergson'un *Yaratıcı Evrim*'i, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve Spengler'in iki ciltlik *Batı'nın Çöküşü* adlı eserlerini sayar (İzzetbegoviç, 2011b: 15).

Sanat eserleri ve sanata felsefi bakış İzzetbegoviç'in eserinde arkada bırakılamayacak önemde yer tutmaktadır. Sanat insanı anlamada en yakın alan konumundadır: "Şiirin niçin insan ruhu hakkında günümüz psikolojisinden daha çok şey söylediğidir. Ruhu açığa çıkaranlar niçin psikologlardan ziyâde şairlerdir; niçin Freud ve Jung değil de, Sheakespeare'dir?" (2011a: 6). Kişinin kendisiyle yüzleşme cesaretinin de felsefe edebiyat eserleriyle kazanılabileceğini vurgular: "Kişinin kendisiyle yüzleşme cesareti: "Tolstoy, Hugo, Dostoyev-

sky ve Rousseau'nun eserlerini okudum ve şu neticeye vardım" (2011a: 25-26). Dostoyevski, Andric, Hermann Hesse, Tolstoy, Hugo eserleriyle İzzetbegoviç'in düşünce dünyasında yerlerini alır.

İnsan İzzetbegoviç'in düşüncesinde merkezde yer alır: "Etrafımızdaki her şeyde mucizeler var, ama insan hâlâ âlemdeki en büyük mucizedir"(2011a: 67). Hayat ve insan karmaşık iki konudur. Bundan dolayı her ikisi de basit nazariyelerle açıklanamaz. Ona göre, "insan, bir hayvan olmadığı sürece, bir şahsiyet olduğu, bir ruhu bulunduğu, kısacası bir insanoğlu olduğu sürece hürdür ve harici bir uyarıcıya nasıl tepki vereceği asla kesin değildir. Şartlı refleks kanunu insana uymaz" (2011a: 189). İnsan ve bilgisayar arasında önemli fark vardır. Bilgisayar birçok şeyi bilse, hatta insan zekâsını kopya etse bile, asla şiir yazamayacaktır. Homo sapiens ve homo ludens arasında bir tezatlık vardır; ancak her ikisi olduğu için insandır (2011a: 204).

İzzetbegoviç, diktatörlüklerin ve totaliter düşüncelerin insanı nasıl dışladıkları üzerine görüşler ileri sürer. Nazizm ve Stalinizmde fert yoktur. Geçmişte insanlar birbirlerini din adına öldürürken günümüzde yerini ideolojilere bırakmıştır. Hümanizm, insan hakları ve demokrasinin karşısında yerini alan totaliter düşünce eğitimden ve kitle iletişim araçlarından da faydalanır. İnsanları tek düze hâline getirmeyi amaçlayan totaliter düşünce, bu sayede insan davranışlarını kontrol altına alır. Televizyon totaliter düzenlerin kullandıkları güçlü bir silaha dönüşmektedir (2011a: 83).

İzzetbegoviç düşüncesinde demokrasi yalnızca çoğunluk yönetimi olarak düşünülmez. Nasıl ki her hak zayıf olanın korunması için söz konusu oluyorsa, demokrasi de azınlığın korunması anlamına gelmektedir. Aksi takdirde çoğunluk yönetimi tiranlık hâline gelebilmektedir (2011a: 156). Diktatörlüğün neden kötü bir düzen olduğunu İzzetbegoviç şu sözlerle vurgular: "Diktatörlük günahı yasaklasa bile ahlâksızdır, demokrasi ona izin verse bile ahlâklıdır. Ahlâkîlik özgürlükten ayrılamaz. Ancak hür fiil ahlâkî fiildir. Bir diktatörlük özgürlüğü, dolayısıyla seçme imkânını ortadan kaldırmak sûretiyle, kendi temellerinde ahlâkîliğin nefyini içerir. Bu noktaya kadar, tarihteki tüm tezahürler ne olursa olsun, din ile diktatörlük birbirlerini karşılıklı olarak dışlarlar" (2011a: 78). İzzetbegoviç adaleti, özgürlüğü önceliğe alır, eleştirel düşünenin önemine değinir: "Ben olsam, Müslüman Doğu'daki tüm mekteplere 'eleştirel düşünme' dersleri koyardım" (2011a: 130). En zorlu zamanlarda bile insan hakları ve demokrasiden taviz vermeyen İzzetbegoviç'in bir anısı durumu özetler niteliktedir: "1994'te Saraybosna'daki bir konferansta, halktan biri bana sansürü sormuştu: "Sayın Cumhurbaşkanım neler yazıldığını biliyor musunuz, sonuçta savaş zamanındayız. Buna neden izin veriyorsunuz? Neden sansürü devreye sokmuyorsunuz?' Yaşadığım onca şeyden sonra asla bu tür yasaklara taraftar olmayacağımı söyleyerek karşılık verdim. Yasakların ve baskının insanları

ikna etmek konusunda yapabilecek bir şeyi olmadığına inanıyorum. Kur'an'ın da, en güzel ve en veciz âyetlerinden birinde, bu noktaya işaret ettiğini hatırlattım: La ikrahe fid-din (Dinde zorlama yoktur. Ali İmran 256) (2011a: 62).

Aliya İzzetbegoviç, içinde yaşanan dünyanın iki zıt bloğa ayrıldığını düşünerek, Doğu ile Batı arasında geçmişte pek çok defa köprü vazifesi görmüş İslâm'ın bu vazifesini günümüzde yeniden hatırlatır. İdeolojilerin çatışma doğuran fikirleri, eskisinden daha fazla seviyede kendilerini açığa çıkarmıştır. Gelinen kutuplaşma, insana acı vermektedir. İslâm eski medeniyetlerle Avrupa arasında kurduğu köprü vazifesini, dramatik bir çıkmaza giren dünya için yeniden kurmaya çalışmalı ve arabulucu olmalıdır. İzzetbegoviç, üçüncü bir yol olarak İslâm'ı önermektedir. *Doğu Batı Arasında İslâm* adlı kitabında İzzetbegoviç, dünya görüşlerini dinî (maneviyatçı), materyalist ve İslâmî olarak üçe ayırır. Ona göre, bu üç dünya görüşüne şuur, tabiat ve insan karşılık gelir. Geçmişten bu yana bütün felsefe, ideoloji ve düşünce sistemleri söz konusu edilen dünya görüşlerinden birine dayanmaktadır. Bu görüşlerden ilki ruha, ikincisi maddeye, üçüncüsü ise ruh ve maddenin birlikteliğine dayanır (İzzetbegoviç, 2011c: 12).

İzzetbegoviç, İslâm'ın doğru tanımına ulaşmayı amaç edinmektedir. Ona göre, tam mânâsıyla yaşamak her tür Sosyalizmi aşan bir yan taşır. Hıristiyanlığın amaçladığı kurtuluş dâhili, Sosyalizmin kurtuluşu ise haricidir. Hıristiyanlık ve Materyalizm hayat için ölçü değildir ve insan tabiatına uygun düşmemektedir; oysa hayat, prensip ve tatbikat olarak onlardan üstündür (2011c: 17).

Kur'an edebiyat değil, hayatın kendisi olarak anlaşılırsa İslâm'ın özü anlaşılabilir ve yanlış anlamalar düzelebilir. Kur'an bir düşünce tarzı değil, bir yaşama tarzıdır. Kur'an'ın yegâne hakiki yorumu hayattır ve buna en iyi örnek, Hz. Muhammed'in hayatıdır. İzzetbegoviç şöyle yazar: "Hz. Muhammed'in hayatında tam mânâsıyla tabiî bir ahenk içinde, sevgi ile kuvvet, ulvî ile tabiî, ilâhî ile insanî hususların pek müessir birliği olarak ortaya çıkar. Dinle siyasetin meydana getirdiği bu patlayıcı karışım milletin hayatında muazzam bir enerji açığa çıkarmıştır. Bu noktada İslâm'ın formülünün hayatın formülüyle tam mutabakat içinde olduğu bir anda göze çarpar" (2011c: 21).

İzzetbegoviç kitabında diğer eserlerinde de olduğu gibi tartışmayı öncelikle insanla başlatır. Ona göre, "insan tüm ilimlerin onun hakkında söyleyebildiklerinden daha fazladır" (2011c: 37). Hayvan içgüdüye sahipken insanın ahlâkî özellikleri ve umûmi olarak faydaya dayanmayan ahlâkı vardır. Ona göre sanat, felsefe ve din insan için önemlidir. Onların asıl mânâsı, insanın dikkatini sorulara, açıklama bekleyen sırlara çekmelerinde yatmakta ve sonunda insanın şuurunun uyanması mümkün hâle gelmektedir (2011c: 39). İzzetbegoviç, bilime önem verse de, hayatı anlamanın yalnızca bilim adamları sayesinde anlamanın mümkün olmadığını düşünür. Ressam Jean Dubuffet'in, "ağaç beni o

kadar hayrete düşürüyor ki ona hayran oluyorum" sözüyle, hayat, incelenecek bir fenomen olduğu kadar aynı zamanda mucizedir. Hayatı kavramanın ve anlamanın tek yolu, hayret ve hayranlıktan geçmektedir (2011c: 71).

İzzetbegoviç, insanın şahsiyetini alçaltan ve onu eşyayla bir tutan her yaklaşımın gayri insanî olduğunu ileri sürer. Hümanizm sanıldığı gibi, her şeyden önce merhamet, bağışlama ve müsamaha değil, insanın insan olarak değerinin teyid edilmesi mânâsını taşımaktadır. İzzetbegoviç, "Engizisyoncular insanın ruhunu kurtarmak üzere bedenini yaktıklarını iddia ediyorlardı. Modern engizitörler ise tam tersine, beden için ruhu yakıyorlar. İnsanı üretici ve tüketici fonksiyonuna indirgemek, her insana üretim ve tüketimde bir yer temin edilse bile, Hümanizmi değil, dehümanizasyonu teşkil eder. İnsanları zorla terbiye etmek, bu sayede iyi ve disiplinli yurttaşlar hâline gelseler bile gayri insani bir tutumdur" sözleriyle insanın değerine ilişkin düşüncelerini ifade eder (2011c: 80).

İnsanın hiçbir şeye alet olamayacağı, İzzetbegoviç'in eğitim anlayışında da kendisini gösterir. Ona göre tek taraflı, yönlendirilmiş, endoktrine olmuşsa eğitim de gayri insanî olabilir. Böyle bir eğitimin amacı, insanı düşündürmek değil, hazır çözümler sunmak sûretiyle insanların ufuklarını ve hürriyetini daraltıp, sırf fonksiyon için hazırlamaktır; oysa bu anlayış Hümanizm bakımından doğru değildir. Hümanizm anlayışına sığmayan bir başka nokta da, insanın tüketime bağımlı hâle getirilmesidir. İnsanın maddî ihtiyaçlara olan bağımlılığı uygarlıkta durmadan artmaktadır. Yeni ihtiyaçlar yaratmak, gereksiz şeylere ihtiyaç duyurtmak sûretiyle atılan adımlar maddeye olan bağımlılığı arttırmaktadır (2011c: 86).

Uygarlığın, kültürün ve tefekkürün önemi gün geçtikte artmaktadır. İzzetbegoviç'e göre, "uygarlık eğitir, kültür aydınlatır. Biri öğrenmeyi, diğeri meditasyonu, düşünmeyi ister. (...) Tefekkür kişiye kendi üzerinde hâkimiyet imkânını verir; ilim de tabiat üzerinde... Eğitimimiz sadece uygarlığımızı inkişaf ettirir ve tek başına kültürümüze hiçbir katkısı yoktur" (2011c: 89). Geçmişte daha çok tefekkür edildiğini düşünen İzzetbegoviç Buddha, Sokrates, Seneka, Gazalî, Rumi, Firdevsi, Beethoven'i örnek gösterir: "Bugün nasıl çok öğreniliyor, tekrarlanıyor ve ilim dallarındaki gelişme takip ediliyorsa, bir zamanlar da çok tefekkür ediliyordu. Buddha hakkındaki menkıbelerle anlatılır ki, aydınlanmasından önce nehir kenarında üç gün üç geceyi tefekkür içinde geçirmiş ve bunun farkına bile varmamış. Avrupa uygarlığının öncüsü olan Galile'yi hayatı boyunca cisimlerin düşmesi meselesi uğraştırıyordu; Tolstoy ise hayatında hep insanı ve onun kaderini düşünüyordu. Nasıl ki, uçak veya vapur imalatçıları daha evvel birçok şeyi öğrenmek ve deneyler yapmak zorunda kaldılar ise, Buddha, Sokrates, Seneka, Gazalî, Rumi, Firdevsi, Shaekespeare, Dostoyevski, Hugo da öylece derin derin düşünmek ve âlemlerini içten temaşa etmek ve tanımak mecburiyetini duydular. Tefekkür etmek ve öğrenmek birbirinden ay-

rı iki değişik faaliyettir. Bunlardan ilki, meselâ, Beethoven'i *Dokuzuncu Senfoni*'yi yazmaya; öteki ise, Newton'u yerçekimi kanununu keşfetmeye sevketmişti. Tefekkürle eğitim arasındaki zıddiyete, insan ile dünya, ruh ile zihin veya kültür ile uygarlık arasındaki zıddiyet bir daha tekrarlanmaktadır (2011c: 90).

İzzetbegoviç için eğitim problemi, düşüncesinin her zaman merkezinde olmuştur. Ona göre eğitim, kendi başına insanları terbiye etmeye yetmez; sadece daha kabiliyetli, daha verimli, topluma daha faydalı yapmaya neden olur; oysa amaç, insanın daha iyi, daha insanî kılınmasıdır. Tarihte de görüleceği gibi, eğitimli insanlar, kötüye alet olarak kullanılabilmiştir. Tarih medeni milletlerin, hürriyetlerini savunan geri kalmış milletleri haksız yere nasıl ezdiğini, onları imha etmeye çalıştığını gösteren örneklerle doludur. İstilacıların uygar olması, amaç ve metodları bakımından herhangi bir tesiri olmamış; aksine kendi çıkarları lehine kurbanlarının yenilgisini hızlandırmıştır. Tüm bu sonuçların önemli nedeni, eğitimden anlaşılan içerik ve yöntemdir.

İzzetbegoviç'e göre, "medenî dünyada okul eğitimi fazlasıyla entelektüel, ilmi; öbür taraftan da pek az manevî, egzakt hümanistiktir. Mutad tabirler kullanarak onu fazlasıyla egzakt ve pek az klasik diye vasıflandırabiliriz. Bugün çocuk yuvasından üniversiteye kadar eğitimin bütün merhalelerinden geçmiş bir kişinin tahsili sırasında, 'insan doğru dürüst olmalıdır' diye bir defa olsun bile duymuş olmadığını tasavvur edebiliriz. Evvelâ okuma yazmayı ve hesabı öğrenmiş, bundan sonra fizik, kimya, etnoloji, coğrafya, siyasî nazariyeler, sosyoloji vs. okumuştur. Bir sürü gerçekleri ve bu arada düşünmeyi de öğrenmiş, fakat asil olmamıştır. Tarih, sanat, edebiyat, ahlâk, hukuk gittikçe az okunan dallar durumuna düşmüştür. Medeniyete olan nisbeti bakımından teknolojik, eğitim, onun hem sebebi hem de neticesi olarak ortaya çıkar. Bu eğitim şekli, toplum üyesini bu ölçüye göre hazırlar. Gayesi gayet açıktır; tabiata, yani dış dünyaya hükmetmek. Klasik terbiye ise, tam tersine, insanla başlar ve insanla biter" (2011c: 91-92). Bir yandan komünist ülkelerde eğitim ideolojik doktrine güdümlü hâle getirilip siyasî iktidarın menfaatlerine tâbi hâle getirilmiş, diğer yandan kapitalist ülkelerde ise ekonominin icabı olarak endüstri sisteminin hizmetine sunulmuştur. İzzetbegoviç, eğitimde gelinen sonucu şöyle ifade eder: "Şimdi okul sisteminin her tarafta müşterek özellikleri nedir acaba? Her şeyden önce sıkı bir ayıklanma ve tahripkâr bir rekabet vardır. Böylece uzmanlara mahsus sun'i bir lisan ortaya çıkmaktadır. Üçüncüsü, sırf yararlılık ve hıfsızsıhha ölçülerine uygun aşırı derecede fonksiyonalist okul mimarisidir. Bütün bunlar, okulun, bürokrasi ile yüksek rekabeti göze alan sanayi sisteminin hizmetinde olmasındandır. Okulun, bu mekanizmaları işletip geliştirecek uzmanları sistem için yetiştirmesi icap ediyor. 'İnsanî okul' isteyen ve arasıra duyulan çağrılar şimdilik sadece güzel bir dilek olarak kalıyor. (...) Hazır ahlâkî ve siyasî çözümler takdim eden veya zorla kabul ettiren okul, kültür açısından

barbarcadır. Böyle bir okul serbest şahsiyetler değil, tebaa yetiştirir. Bu vasfıyla belki medeniyete katkısı olur, fakat kültürü geriye götürür" (2011c: 95).

İzzetbegoviç'in üzerinde durduğu önemli kavramsal ayrımlardan birisi de, kültür ve kitle kültürü arasındaki ayrımdır. Ona göre kültür şahsiyeti, "bir daha eşi bulunmayan ferdiyet" olarak insanı merkeze alır. Kitle kültürünün merkezinde ise, topluluk, kitle ya da insan kitlesi bulunur. İzzetbegoviç, "insanın ruhu, kitlenin ise sadece ihtiyaçları vardır" der. Böyle olunca, kültür insanı yüceltirken, daha mükemmel hâle getirmeyi amaçlarken, kitle kültürü ise ihtiyaçların tatmin edilmesi için çaba gösterir: "Kültür, ferdileşmeyi hedef alıyor. Kitle kültürü ise, ters istikamete, manevî yeknesaklığa çekiyor. Bu noktada kitle kültürü ahlâktan ve hatta kültürden ayrılıyor. Kitle kültürü öğretir, eğitmez. Manevî kıymetlerin seri hâlinde imalatıyla, kopyalarla, zevk ve değerden yoksun ürünlerle ve ferdiyete karşı ilgisizliğiyle, o, kişiliksizleşmeye götürür. Asıl kültürden farklı olarak kitle kültürü yeknesaklığa temâyülüyle insan hürriyetini daraltır" (2011c: 95).

Kitle kültürü millî kültürle karıştırılmamalıdır. Millî kültür, orijinal bir yan taşır ve zevksiz, kıymetsiz ürünler taşımaz. İzzetbegoviç'e göre, millî kültür iştirake dayanırken, kitle kültürünün asıl prensibi manipülasyondur: "Âyinler, oyunlar, şarkılar, köyün veya kabilenin müşterek malıdır. Bir tarafta icracıların, öbür tarafta dinleyici veya seyircilerin bulunması diye bir şey yoktur. Tören başlayınca herkes iştirak eder. Kitle kültürü ise, bize buna tamamen zıt bir örnek veriyor. İnsanlar kültür ürünlerinin üreticileri ve tüketicileri diye iki ayrı gruba ayrılmış bulunuyorlar... Televizyon programının muhteviyatına tesir edebileceğini sanan herhangi bir kimse var mı acaba, eğer bu programı hazırlayan o küçük gruba mensup değilse? Kitle iletişim vasıtaları denilen basın, radyo ve televizyon gerçekten kitle manipülasyonunun vasıtalarıdır. Bir tarafta program meydana getiren ve sadece birkaç kişiden ibaret olan programcılar ve öbür tarafta milyonlarca kişilik bir dinleyici-seyirci topluluğu" (2011c: 96).

Kitle kültürü kendi çıkarlarını hayata geçirmek için radyo, televizyon ve filmden yararlanır. Kitle iletişim araçları sayesinde kitleler aldatılır. Halka hükmetmek için yorgun halk kitlelerine hazır hakikatler sunulur ve halkın iradesi felce uğratılır. Ucuz ve bayağı eğlenceler, hakikatle ilgisi olmayan efsaneler uydurularak insanlara etki edilir. Yalnızca ekonomiye ve tekniğe indirgenmiş bilimsel ilerlemeler de insanları daha fazla mutlu edememiş ve dünyamızı daha insanî kılamamıştır (2011c: 106). İzzetbegoviç düşüncelerini Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri'nin bir raporuyla destekler: "En gelişmiş memleketlerden bazıları cinayet dalgasından en ciddi şekilde etkilenmiş bulunmaktadır... Maddi ilerlemeye rağmen insan hayatı hiçbir zaman, bugün olduğu kadar, emniyetsiz olmamıştır" (2011c: 107). Şairlerin insanlığın hassas antenleri olduğunu ifade eden İzzetbegoviç, onların kaygı ve kuşkularına hüküm vererek, dün-

yanın Hümanizme doğru değil, insaniyetsizleşmeye ve kendi kendisine yabancı olmaya doğru gittiğini söylemektedir.

Uygarlığın yol açtığı bunca olumsuz sonuçlarına, İzzetbegoviç Andre Malreaux'un 1946 UNESCO Konferansı'nda dile getirdiklerine katılmasına rağmen uygarlığı reddetmez. Malreaux Konferans'ta şunları söylemiştir: "Netice, harabeye çevrilmiş ve kana bulaşmış bir Avrupa; ne var ki yaratmayı ümid ettiği insan ondan da çok harap olmuş ve kana bulanmıştır" (2011c: 118). Uygarlık böylesine eleştirilse de dünyanın hümanizasyonunun devamı için uygarlık hakkındaki efsanenin yıkılması daha önemlidir. Bu kültürün en büyük vazifesidir. İzzetbegoviç bu noktada kültür ve uygarlık kavramlarının içeriğinden söz eder. Ona göre, "kültür sanata, uygarlık ise ilme veya daha doğrusu sosyolojiye aittir. Sosyoloji, uygarlık ruhunun veya ruhsuzluğunun aynasıdır. Sanat ve sosyoloji açısından bakılınca yaklaşımlar arasındaki farkta, dünyanın o ezeli bölünmüşlük hâli ve aynı zamanda birbirine ters istikametlere yönelmiş olan o arayış açıkça kendini gösterir. İlk zikredilen yaklaşıma uygun olarak gerçekleştirilecek arayış sırasında insanda şahsiyet keşfedilecek; öbürüne göre ise, insan eninde sonunda sadece toplumun bir üyesi veya kitlenin bir parçası olarak görülecektir" (2011c: 142). "Kültür, 'niçin yaşıyorum?' sorusu ile ilgili statik bir konudur; uygarlık ise ihtiyaçlarımızın tatmin edilmesi tarzının devamlı ilerlemesidir. Birisi, hayatın mânâsı, öteki ise hayatın tarzı meselesidir. Uygarlık tırmanan bir hat üzerinde seyrediyor; ateşin keşfinden başlayarak, su değirmeni ve demir ve bunun arkasında yazı ve makine, atom enerjisi ve uzay uçuşlarına kadar... Kültür ise hep araştırır, geri döner ve yeniden başlar. Kültürün hamili olarak insan, tipik kusurları ve faziletleriyle, şüpheleri ve yanlışlarıyla, yani özünü teşkil eden her şeyle harikulâde bir devamlılık ve hemen hemen değişmezlik arz etmektedir" (2011c: 212).

İzzetbegoviç, İslâm kültürünün bir örneği olarak zekât konusunu işler. Zekât sadece kasaların değil, gönüllerin açılması içindir. Ona göre zekât, "üst seviyelerden akan muazzam bir kıymetler nehri ve aynı zamanda kalpten kalbe, insandan insana irtibat kuran şefkat ve yardımlaşma ruhudur. Zekât yoksulların sefaletini ve zenginlerin kayıtsızlığını bertaraf eder; insanlar arasında maddî farkları azaltır ve insanları birbirine yaklaştırır. İslâm'ın gayesi zenginliği kaldırmak değil, fakirliği bertaraf etmektir" (2011c: 270).

İslâm'ın yalnızca teolojik ve din mesajı olarak anlamanın, onun dış dünyayı değiştiren rolünü dışarıda bırakmak anlamına da geldiğini düşünen İzzetbegoviç, böyle algılamanın İslâm toplumunun gücü ve direncini zayıflattığını, barbarların kolay avı hâline geldiğini ileri sürer. Geçmişte İslâm halkları veya onların büyük bir çoğunluğu geri kalmış olarak yaşamamaktaydı. Bugün ise Müslümanların İslâm'ı takip etmelerine rağmen geri kalmışlık söz konusudur. Öyleyse şu soru akla geliyor: "İslâm halkların geri kalmalarının sebebi olabilir

mi?" (İzetbegovic, 2010: 17). Bu soruya İzzetbegoviç'in cevabı şöyledir: "İslâm; Kur'an, Hadis ve diğer kaynaklarda mevcut bulunan mesajların toplamıdır. Fakat aynı zamanda İslâm gerçek dünyada var olan bir hadisenin, hukuk, şehirler, devletler ve medeniyetler yaratan hareketin adıdır. Hem mesaj olarak hem de gerçek tarihi olay olarak o gerilemeyi reddeder. İslâm'ı savaşçı din kabul edip ona saldıranları hatırlayalım. (...) Müslümanlar hiçbir yerde tahribat yapmadılar; onlar buldukları bilgi ve becerileri benimseyip zenginleştirdiler ve daha sonrakilere naklettiler. Kuşkusuz bu genel tutum için İslâm'ın kesin kurallarına ve ruhuna teşekkür etmek lazımdır. Bir Arap komutanının zafer şartlarını dikte ederken barış için ortaya koyduğu şartlar arasında Yunan el yazmalarını satın alma hakkının bulunması dolayısıyla Bizans kralı şaşırmıştır. İslâm, Fenikelilerin cam ile alâkalı olan becerilerini, daha sonra Mısır'ın tekstil, Suriye'nin pamuk, Farslıların ise ipek üretimi ve işlemesi ile alâkalı olan bilgilerini benimsedi. "Bizans, Kıpti ve Sasani kumaşları meşhurdu. Müslümanlar onların şöhretlerini korumayı bildiler" diyor Rissler. Muslin, ismini büyük İslâm merkezi olan Musul'dan damast ise adını Dımeşk (Şam)'ten almaktadır. O zamandan kalma bazı kumaş örnekleri Louvre Müzesi'nde ve Japonya Krallık Hazinesi'nde korunmaktadır. Arap camcılığı becerisi ve marifeti sebebiyle zirveye ulaşmış ve henüz aşılmış değildir. Louvre ve British müzelerinde Samarra ve Fustat'ın mükemmel örnekleri bulunmaktadır. Arap kimyacılar ilk defa sabunu yapmış ve bu ürünün güçlü sanayisini kurmuşlardır. Semerkand uzun süre boyunca kaliteli kağıt hususunda dünyanın başkenti olarak kaldı. Binbirgece'nin büyüleyici şehri Bağdat'ı bugünkü Irak topraklarına gelen Araplar kurdu. İçinde efsanevî halife Harun er Reşid'in yaşadığı zamanda şehir 500 yıldan biraz fazla eski idi ve dünya kültür ve zenginliğin merkeziydi. Bazı tespitlere göre XI. yüzyılda onun nüfusu iki milyondan fazla idi ve kuşkusuz zamanında dünyanın en büyük şehriydi" (2010: 20-21).

"İslâm halkların geri kalmasının sebebi olabilir mi?" sorusuna İzzetbegoviç 'hayır' demektedir. Öyleyse İslâm'ın gerçek anlamda getirdiği değerleri bilmek ve buna katkıda bulunmak önem taşımaktadır. Aslında İzzetbegoviç düşüncelerini şekillendirdiği *İslâm Deklarasyonu* adlı eserinden itibaren İslâm'ın doğru anlaşılması için çaba göstermiştir. 1940'ların başında, Genç Müslümanlar hareketinin içinde yer alan Aliya İzzetbegoviç, Müslüman dünyanın çok kötü bir durumda olduğunu belirtir. Bağımsız olan sadece birkaç Müslüman ülke vardır. İzzetbegoviç ve arkadaşları bunu kabul edilemez bir durum ve İslâm'ı da özünü muhafaza ederek kendini güncele taşıyabilmesi gereken bir fikir olarak görür (2011a:18). Deklarasyonda alternatifin apaçık olduğunu, ya İslâmî yenilenmeye doğru hareketin gerçekleşmesi gerektiğini ya da gerilemenin pençesinden kalınacağını ilan eder. İslâmî yenilenme fikrine, eski reçeteleri getiren anlayışlar ve başkasına ait yabancı reçeteleri öne süren yakla-

şımlar karşı çıkmıştır. İzzetbegoviç'e göre, ilk gruptakiler İslâm'ı geçmişe çekmekte, diğer gruptakiler ona yabancı bir gelecek hazırlamaktadır (İzzetbegoviç, 2013: 21). *İslâm Deklarasyonu*'nun bir yerinde şu tespiti yapar: "Müslüman dünyasındaki muhafazakâr düşüncesinin tek olmasa da, en büyük temsilcileri şeyh ve hocaların kesimidir. Onlar İslâm'ın 'İslâm'da ruhbaniyet yoktur' şeklindeki açık düsturuna rağmen, kendilerini ayrı bir sınıf gibi organize ettiler ve İslâm'ın yorumlanmasını tekellerine alarak kendilerini Kur'an-ı Kerim ile insanlar arasında aracı olarak konumlandırdılar. (...) Tarih boyunca, dinler arasında en temiz ve mükemmel olan Kur'an Monoteizmi, tedricen sulandırılmış, pratikte ise dini ticaretin iğrenç şekilleri ortaya çıkmıştır. Kendilerini din koruyucusu ve yorumcusu sanan kimseler, her hâlükârda çok güzel ve karlı olarak dinden meslek yaptılar ve hiçbir vicdanî rahatsızlık duymadan dinin hayata geçirilmeyişini kabul ettiler" (2013: 22-23). Kur'an-ı Kerim'in de doğru anlaşılmadığını düşünen İzetbegovic şu satırlarla düşüncesini aktarmaktadır: "Kur'an-ı Kerim'e olan teslimiyet bitmiyordu ancak aktif karakterini kaybetmiş, irrasyonel olana tutunmaktaydı. Kur'an-ı Kerim kanun otoritesini kaybedip, buna karşın eşyaların kutsalı oldu. Kur'an-ı Kerim'in araştırılmasında ve yorumlanmasında bilgeliğin yerini kılı kırk yaran yorumlar, büyük fikirlerin yerini okuma becerileri aldı. Kur'an-ı Kerim hep daha az anlayarak ve hep daha az mânâsı düşünülerek daha çok güzel sesle okundu ve mücadele, doğruluk, şahsî ve maddî fedakârlıklar hakkındaki emirleri, tembelliğimize aykırı ve sevimsiz olarak, güzel sesle okunan Kur'an-ı Kerim metninin rahatlatan sesi içinde eriyip gitti" (2013: 32). İslâm dünyasında varolan diğer problem en geniş mânâda eğitim daha doğrusu terbiye sistemidir. İzzetbegoviç'e göre yüzyıllardır İslâm halkları eğitimli insanlara sahip değildir. Onların yerine, aynı derecede istenmeyen iki ayrı insan vardır: Eğitimsiz ve yanlış eğitimli. Hiçbir Müslüman ülkesi halkın ihtiyaçlarına cevap verecek ve İslâm ahlâkının anlayışına uygun olarak gelişmiş bir eğitim sistemine sahip değildir. Bu en hassas kurumu iktidar sahipleri ya ihmâl ettiler ya da yabancılara bırakmıştır. Yabancıların para, kadro ve tabiî ki program ve ideoloji verdikleri okullar, Müslümanları eğitmemiştir. Okullarda aydınlara itaat, teslimiyet ve yabancıların zenginliği ve gücüne karşı hayranlığın hasletleri enjekte edilmekte; orada yabancı terbiyeciler, daha sonra onların görevlerini mükemmel bir şekilde üstlenecek, tâbilik anlayışına sahip aydınlar yetiştirilmektedir. "Böylece onların kendi memleketlerinde kendilerini tam yabancı gibi hissetmeleri ve öyle davranmaları istenmektedir" (2013: 33-34).

İzzetbegoviç, Müslümanların sahip oldukları açık duygularını harekete geçirecek ve yönlendirecek fikirlerin gerekli olduğunu düşünmektedir; ancak sözünü ettiği fikir herhangi bir fikir değildir. Fikir derin duygulara uygun olmak zorundadır; bu ancak İslâmî fikir olabilir (2013: 39). İslâm'ın din olmasını sağ-

layan neden, insan-dünya ilişkisinde insanın merkeze alınmasıdır. İslâm, Hz. Muhammed (a.s.) ve Kur'an-ı Kerim aracılığıyla mükemmel insana, dış dünyaya ve doğaya yönelmiş, dinle kanun, terbiyeyle güç birleşmiştir (2013: 45). İzzetbegoviç, din konusunda şunları dile getirir: "Hayatı sadece din ve duayla değil, aynı zamanda çalışma ve bilimle tanzim etmek gerektiğine inanan, dünya tasavvurunda ibadethâne ile fabrikanın yan yana olması gerektiğine izin vermekle kalmayıp talep eden, insanları sadece terbiye etmek değil, aynı zamanda onların dünyadaki hayatını kolaylaştırmak gerektiğini düşünen ve bu iki hedefin birbirine kurban edilmesi için hiçbir sebebin bulunmadığı fikrinde olan kimse, o İslâm'a aittir" (2013: 47). Onun anlayışına göre din ve bilim bir arada uyumlu biçimde varolabilmektedir. Ayrıca seçilmiş halk, seçilmiş ırk ya da sınıf yoktur; kısacası bütün insanlar eşittir. *İslâm Deklarasyonu* İzzetbegoviç'in İslâm'ı, onun değerlerini yeniden doğru bir biçimde insanlara anlatmanın bir yolu olarak düşünülmüştür. Adalet, eğitim, çalışma, kardeşlik, eşitlik yeniden değer olarak toplumlarda kabul görmelidir.

DEĞERLENDİRME

Aliya İzzetbegoviç Avrupa felsefesinin temel metinleri yanında İslâm felsefesinin de önemli filozoflarını çalışmalarına almış bir düşünürdür. Onun yalnızca devlet adamlığı yönüyle değerlendirmek, entelektüel kimliğini ele almamak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Felsefenin temel problemlerine ilişkin düşünceleri, Avrupa merkezci bakış açısını eleştirip Doğu ve Batı arasında kurduğu köprü, demokrasi ve insan haklarına ilişkin görüşleriyle gündeme gelmesi gereken İzzetbegoviç'in Şark'tan Garb'a uzanan etki alanını geniştir. Antik Yunan felsefesinden Rönesans ve Hümanizme, Kant'tan çağdaş felsefeye kadar uzanan tarihsel çizgide felsefe tarihinin bütünlüklü olarak değerlendirilmesi bakımından da İzzetbegoviç, önemli katkılarda bulunmaktadır. Bunların yanında, onun bilim tarihi bilgisi, çağdaş bilimi izlemesi, İslâm felsefesi konusundaki çalışmaları ayrıca değerlendirilmesi gereken diğer noktalardır.

KAYNAKÇA

İzzetbegoviç, Aliya, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları* (çev: Dr. Rahmen Âdemi), Fide Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2010.

İzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım. Zindandan Notlar*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011a.

İzetbegoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım* (çev: Alev Erkilet-Ahmet Demirhan-Hanife Öz), Klasik Yayınları, Altıncı Basım, İstanbul 2011b.

İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm* (çev: Salih Şaban), Yarın Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2011c.

İzzetbegoviç, Aliya, *İslâm Deklarasyonu* (çev: Rahman Ademi), Fide Yayınları, 2013, İstanbul.

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ: ARAP/İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN YAPISAL ANALİZİ VE YENİDEN YAPILANMA PROJESİ

İbrahim Keskin*

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ KİMDİR?

Hayatı ve Eserleri

1936 yılının sonunda Fas'ın doğusundaki Figuig Şehri'nde doğdu. 1967 yılında yüksek lisansını, 1970 yılında ise doktorasını tamamladı. Rabat'taki Muhammed El-Hâmis Üniversitesi'ne bağlı Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, Arap fikri ve İslâmî fikir profesörü olarak görev yaptı. El-Câbirî, geçen yüzyılın ellili yıllarında ülkesinde Fransız sömürüsüne karşı direnişçi gruplara katıldı. Ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonra 1963 yılında Halk Kuvvetleri'nin Ulusal Birlik Partisi'nden bazı liderlerle beraber tutuklandı. 1965 yılında da o yıl ülkede görülen grevlerin ardından bir grup eğitmenle birlikte tutuklandı. Uzun süre Halk Kuvvetleri'nin Sosyalist Birlik Partisi'nin ünlü bir lideri olarak kaldı. 1981 yılının Nisan ayında fikrî üretime yönelmek için parti sorumluluğundan istifa edip siyasî çalışmadan uzaklaştı. Medya alanında da faaliyetleri vardı. "*İlim*" ve "*Muharrir*" gazetelerinde çalıştı. "*Aklâm Dergisi*"nin ve 1968 yılında yayın hayatına başlayan haftalık "*Filistin*" Dergisi'nin çıkmasına katkıda bulundu. El-Câbirî, 3 Mayıs 2010 tarihinde vefat etti.

---

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Eserleri

1. *Taassup ve Devlet*: İslâm tarihinde İbn-i Haldun teorisinin parametreleri. (doktora tezi metni) 2. *Fas'ta Eğitim Sorunu Üzerine Işık Tutmak*, 3. *Bilim Felsefesine Giriş* (iki cilt), 4. *Biz ve Miras*: Felsefe mirasımızın çağdaş bir değerlendirmesi, 5. *Çağdaş Arap Söylemi*: Eleştirel analitik bir araştırma, 6. *Arap Aklının Oluşumu*, 7. *Arap Aklının Yapısı*, 8. *Arap Fas'ta Eğitim Politikaları*, 9. *Çağdaş Arap Düşüncesinin Sorunları*, 10. *Çağdaş Fas*: Hususiyet, kimlik, modernlik ve kalkınma, 11. *Arap Siyasî Aklı*, 12. *Batı ve Doğu Diyalogu: Dr. Hasan Hanefi ile röportaj*, 13. *Gelenek ve Modernite*: Araştırma ve münakaşalar, 14. *Arap Aklını Eleştiriye Giriş*, 15. *Kültürel Mesele*, 16. *Arap İslâm Uygarlığındaki Aydınlar*, İbn-i Hanbel'in sıkıntısı, İbn-i Rüşt'ün felâketi, 17. *Kimlik Meselesi*: Araplık ve İslâm ve Batı, 18. *Din ve Devlet ve Şeriatın Uygulanması*, 19. *Arap Rönesans Projesi*, 20. *Demokrasi ve İnsan Hakları*, 21. *Çağdaş Düşüncedeki Sorunlar* (Evrensellik, uygarlıkların çatışması, ahlâka ve hoşgörülülüğe dönüş, demokrasi ve değerler sistemi, felsefe ve şehir), 22. *Bir Görüş*: Çağdaş Arap Düşüncesi meselelerinin yeniden inşa edilmesi yönünde, 23. *İbn-i Reşid*: Sîret ve düşünce, 24. *Arap Ahlâkî Aklı*: Arap Kültüründe değerler sistemine yönelik analitik, eleştirel bir araştırma, 25. *Kur'an'a Giriş*, 26. *Kur'an'ın Anlaşılması*: Nüzûl tertibine göre açık tefsir. Ayrıca http://www.aljabriabed.net/ adresinde Arapça, Fransızca ve İngilizce olarak makaleleri ve çeşitli yazıları bulunmaktadır.

El-Câbirî'nin Düşüncesinin Bağlamı

Çağdaş Arap düşüncesinde, 1967 yenilgisinin oldukça önemli bir etkisi vardır. Zira bu yenilgi aynı zamanda Arap milliyetçiliği projesinin de yenilgisi anlamına gelmektedir. Söz konusu yenilgiye rağmen Arap milliyetçiliği, Kapitalizm ve Siyonizmin meydan okumalarına karşı, Arap halkı arasında birlik arayışının umudu olmayı sürdürmüştür. Fakat 1967 yenilgisi, ana ideolojik akım olan Nâsırcılık ve Baasçılığa karşı ideolojik ve siyasal muhalefet tarafından farklı yorumlara da yol açmıştır. Nâsırcılık ve Baasçılığa karşı güçlenen muhalefete ve azalan güvene, 1990'ların başlarından itibaren iyice hız kazanmaya başlayan küreselleşmenin etkisi de eklenince söz konusu yenilginin boyutları oldukça geniş çaplı olmuştur. Neo-liberal küreselleşme, sosyalist sistemin çöküşünü ideolojik, siyasal ve ekonomik zaferi olarak ilan etmiştir. Kapitalizm, özellikle Amerikan Kapitalizmi, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra yoğun sanayileşmeden yoğun teknolojik devrime geçmiştir.[1] Bu teknolojik devrimi büyük ekonomik ve

1. İ'câz Ahmed, *In Theory: Classes, Nations, Literatüres*, Yeni Delhi Oxford University Pres, 1994, s. 25.

askerî güçle küresel bir vizyona dönüştüren ABD, sömürge döneminin zirvesinin ötesinde büyük bir hegemonyaya dönüşmüştür.[2] Kapitalizmin teknolojik devrimi üçüncü dünya ülkelerinde büyük bir etkiye sahip olan sosyalist projenin çöküşüyle eş zamanlı bir sürece denk gelmiştir. Bu iki büyük değişime ilave olarak 1950 ve 1960'larda milliyetçilik adına sömürgecilikten kurtulma süreci başlatan Arap dünyası büyük bir açmazla karşı karşıya kalmış ve dünya ekonomik ve siyasal sistemini saran küresel krizin içine girmiştir.[3]

Modern Arap dünyasında sosyal, kültürel, dinî ve siyasal etkenler karmaşık bir ilişkiler ağına sahiptir. Bu karmaşık ilişkiler ağı 1967 yılından sonra değişime uğramıştır. 1967 sonrası modern Arap düşüncesi tarihî ve sosyal anlamlarından ayrı olarak anlaşılamayacak bir dizi epistemolojik formasyon geçirmiştir. Oldukça farklı entelektüel geleneklerden gelen Arap aydınları bireyin, geleneğin, Sosyalizmin ve benzerlerinin eleştirisine koyulmuşlardır. Sağ ve sol gelenekten birçok Arap aydını krizden, krizin anlamından, sebeplerinden ve krizin üstesinden gelme yollarını tartışma konusu yapmışlardır. Söz konusu tartışmalar çağdaş Arap düşüncesini Gelenek-Modernite, Ümmet-Millet, Laiklik-İlâhî Egemenlik, Demokrasi-Diktatörlük, Eleştiri-Sessizlik tartışmaları çerçevesinde şekillenmiştir.[4]

1967 yenilgisinin oldukça önemli olduğunu ifade etmiştik. Bu etki çok önemli siyasal, sosyal, ideolojik ve entelektüel dönüşümlere sebep olmuştur.[5] Her ne kadar söz konusu yenilgi, çağdaş Arap düşüncesinin entelektüel gündemini top yekûn değiştirmemiş olsa da, hem daha önceden tartışılanların, tartışılmasındaki ciddiyet sorununu hem de Arap milliyetçiliğinin krizini açığa çıkarmıştır. Çağdaş Arap düşünürler, modern Arap düşüncesini genel anlamda XIX. yüzyılda Avrupa'nın Arap dünyasına müdahalesiyle başladığı düşüncesindedirler. Avrupa'nın askerî işgalleri ile moderniteyle karşılaşan Arap dünyası, Batılılaşma problematiği ve sömürgeciliğin ekonomik ve sosyal yönüyle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Sömürgeleştirilmiş Arapların aydınları, sömürgeciliğin etkisiyle şaşkınlık yaşarken, aynı zamanda kendi düşüncelerine yönelik bir şüphe içine de girmişlerdir. Bu durum, Arap aydınını ikircikli bir tavrın içine sokmuştur ve çağdaş Arap düşüncesi modernitenin etkisiyle İslâm ve geleneğin karmaşık bir sürecine dönüşmüştür. Avrupa modernitesinin sömürgeci saldırısı modern Arap düşüncesinin ideolojik bir karakterde olmasına sebep

---

2. Ebû Rabî, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 24'den, David Henrickson, *The Future Of American Strategy*, New York, Holmes & Meier, 1998.
3. Ahmed, *In Theory: Classes, Nations*, Literatüres, s. 32.
4. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 29.
5. Ebû Rabî, *a.g.e.* s. 31'den Ukkaşe Sevet, *Muzâkarâtî fi's-sekâfe ve's-siyâse*, Kahire, dâr eş-Şurûq, 2001.

olmuştur. Durağanlık ve ilerleme sorunları çağdaş Arap düşüncesine ideolojik bir yapı katarken aynı zamanda yeni siyasal kavramların Arap düşüncesine taşınmasına da sebep olmuştur.[6]

Modernlik ve gelenek arasındaki Düalizm çağdaş Arap düşüncesinde sentezci bir tarzı da doğurmuştur. Bu yeni tarz, modern Arap düşüncesini Batı düşüncesinden farklılaştıran spesifik sorunları da içermektedir. Bir yaşam biçimi olarak İslâm'dan Arapların çoğunluğu tarafından vazgeçilmemesi, Arap dünyasının yaşadığı sosyo-ekonomik gerilik sorunu ve sömürge realitesi bu spesifik sorunlar modernite ve gelenek düalitesinin daha bariz bir şekilde açığa çıkmasına sebep olmuştur. Söz konusu düalite ve kutuplaşma, bir yandan sömürgeyle başlayan ve 1950-1960'larda yeni oluşan ulus devletlerince teşvik edilen bir modernleşme hareketi, diğer taraftan ise geleneğin yeniden keşfiyle bir kolektif benlik ve otantiklik arayışında belirgin hâle gelmiştir. Bir taraftan Modernitenin sömürgeci saldırıları karşısında İslâmî gelenek hem bir sığınak hem de yeni sorunlara bir cevap imkânı olarak görülürken, diğer taraftan -Modernitenin geleneğe saldıran doğasından kaynaklanan- Batılı düşünme biçimini içselleştiren bir aydın eliti ortaya çıkarmıştır. Arap dünyasının modern elitleri, İslâmî dünya görüşüyle epistemolojik ve kültürel bir kopuşu arzulamışlardır. Modern elitist aydınların söz konusu tavrı, kendi kolektif benliklerini yeniden keşfetmek ve geleneklerini korumak isteyen ve sömürgecilikle mücadele etmeyi hedefleyen siyasal ve dinî hareketlere daha da ivme kazandıran bir unsur olmuştur.[7]

Kapitalizmin etkisi altında siyasal elitin ortaya çıktığı modern Arap dünyasında din iki yönlü bir rol üstlenmiştir. Bir yandan iktidar sahibi elit tarafından meşrûlaştırma aracı olarak kullanılırken, diğer taraftan Batılılaşma ve misyonerlik faaliyetleriyle mücadele yoluyla Kapitalizme direncin kaynağı olmuştur.[8] Dolayısıyla; dinin bu çift yönlü etkisi Modern Arap kültüründe dinî söylemin farklılaşmasına da sebep olmuştur. Söz konusu düalite köklere dönme ve otantikliği gerçekleştirme ya da kapitalist Batı'nın kültürel ve bilimsel başarılarını tümüyle benimseme şeklinde tezâhür etmiştir. Bu düalitenin bir tarafını oluşturan modern entelektüel sınıfların ortaya çıkışı, geleneksel Müslümanlarda bir reaksiyona sebep olmuştur ve geleneksel Müslüman sınıf modern entelektüellerin varlığını bir meydan okuma olarak algılamışlardır. Kapitalizmin nüfûzu, küresel etkiye kadar belirleyici konumda olan ve yaşam biçimi için merkezî referansları oluşturan İslâm kültürünü tehdit eden bir unsura dönüşmüştür. Dolayısıyla; geleneksel olan tarafından aynı oranda bir reaksiyonla karşılanmıştır. Söz konusu reaksiyon İslâm'ı, Arap/Müslüman toplumunun krizine çare ola-

6. Ebû Rabî, *a.g.e.* s. 32.
7. Ebû Rabî, *a.g.e.* s. 34.
8. Ebû Rabî, *a.g.e.* s. 50.

cak ve Emperyalizme direnç sağlayacak şekilde bir sentezle yeniden yorumlamada yaşanılan başarısızlıkla ilişkilendirilmiştir.[9]

Muhammed Âbid el-Câbirî, muhtasar bir biçimde aktarmaya çalıştığımız ikilemin, kutuplaşmanın, çatışmanın, krizin ortasında bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş Arap düşüncesinin bütün etkileri ve çelişkilerinin tezâhürlerini onun söylemlerinde görebiliriz. Onun düşünce dünyası söz konusu bağlam içerisinde, geleneğin boyunduruğundan kurtulma çabası ile modernitenin sömürüsünden kurtulma çabası arasındaki a'rafta açığa çıkmaktadır. Câbirî, siyasal sömürgeden kurtulmuş, fakat sömürgenin kültürel ve ekonomik izlerini ortadan kaldıramayan ulusun evrenselci-yerelci bir aydını olarak konuşmaktadır. O, sömürgeciler ülkeyi terk ettikten sonra kültür teorisyenliğine soyunan yerli aydın, post-sömürge döneminin aydını olmak için çabalamıştır. Dolayısıyla Câbirî, post-sömürge dönemi Batılı kültürün eğitiminden geçmiş fakat dikkatini halkının kültürel mirasına yönelterek, parçalanmış mirası kurtarmanın yollarını arayan bir aydın olarak karşımıza çıkar. Fakat Câbirî'nin çabası, yeni bir çaba olmaktan ziyâde Fas'taki milliyetçi hareketin gerçekleştirmeyi arzuladığı hedefin bir parçasını oluşturur.

Sömürgeden ağır bir ekonomik, siyasal ve kültürel yükle çıkan Kuzey Afrika'da post-sömürge dönemi düşünsel hareketleri olarak Pan-Arabîzm, Pan-Mağribizm ve yerel milliyetçilik olmak üzere farklı görüşler ortaya çıkmasına rağmen, bunlardan egemen olan yerel milliyetçilik olmuştur. Sömürgeciliğe karşı ittifak kuran bu farklı görüşlerin hepsi de kültürel sömürgeciliğe karşı İslâm'ın öneminin farkında olmuşlardır.[10]Câbirî'nin düşüncesi büyük ölçüde Kuzey Afrika'nın bağımsızlık sonrası birlikten yoksun bağlamında olgunlaşmıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere, Câbirî, çağdaş Arap milliyetçi düşüncenin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla; çağdaş Arap milliyetçi düşüncenin bağımsızlık sonrası hem siyasal ve sosyal haritasında hem de Arap aklının epistemolojik yapısında gerçekleştirmeyi hedeflediği köklü değişikliğin bir temsilcisidir.[11]

Çağdaş Arap düşüncesinin en seçkin düşünürlerinden biri olarak ortaya çıkan Câbirî'nin çalışmaları post-sömürge döneminde bağımsız millî bir kültürel proje yaratmaya yönelik ilk iddialı girişim olarak değerlendirilmektedir. Oldukça geniş bir kapsama sahip olan Câbirî'nin eserleri genel olarak şu temaları içermektedir: İslâm'da bilgi sorunu, İslâm toplumunun tarihî evrimi ve en-

9. Ebû Rabî, *a.g.e.* s. 50.
10. Muhammed el-Mansûr, "Salafîs and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement" John Ruedy (Ed.) *Islamism and Secularism in North Africa,* New York St. Martin's Pres, 1996, p. 60.
11. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi,* s. 355.

telektüellerin rolü, Arap dünyası ve Batı, çağdaş Arap düşüncesi ve evrensel fikirler, şeriatın uygulanması ve Arap toplumunun gelecekteki rolü.[12]

Câbirî'nin çalışmalarında Fransız yazar ve düşünürlerinin etkisini belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Arap aklının temellerine yönelik sistematik sorgulamasını, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem gibi yapısalcılar ile yapı bozumcu M. Foucault, Godalier, Lacan, Barthes Deleuze gibi Fransız filozoflar aracılığıyla yapmıştır. Arap aklının ideolojik formasyonu ve ideolojik formasyonun Orta Çağ'da açığa çıkardığını söylediği hegemonyaya yönelik analizlerinde Antonio Gramsci'nin izleri açık bir şekilde görülmektedir. Onun felsefî ve tarihî analizlerinde, yirminci yüzyıl Arap dünyasının entelektüel ortamında büyük tesirler uyandırmış olan, Ahmed Emîn, Mustafa Abdurrâzık, Alî Sâmi en-Neşâr, İbrahim Medkûr, Tayyip Tizînî, Hüseyin Muruvva ve Abdurrahman Bedevî gibi modern Arap düşünürlerinin oldukça etkisi olmuştur.[13]

El-Câbirî'nin Düşünce Dünyasının Genel Karakteristiği

Çağdaş İslâm düşüncesini oldukça farklı çerçeveler dâhilinde ele almak mümkünse de, bütün farklılıklarına rağmen ortak bir nitelikten de bahsedebiliriz. Öncelikle Batı medeniyeti karşısında yaşanılan yenilgiler XIX. yüzyıldan itibaren İslâm düşüncesiyle ilgili tartışmaları hem farklı yönlere sevk etmiş hem de düşünce hayatına büyük bir canlılık katmıştır. XIX. yüzyıl sonrası tartışılanlar önemli ölçüde geçmiş tarihlerde de tartışılmış konular olmasına rağmen, şartların değiştiği ve yeni yorumlara ihtiyaç olduğu gerekçesiyle, yeniden tartışma konusu olmaya başlamıştır. Bu dönemde başlayan tartışmaların bir kısmı İslâm ve İslâm düşüncesini reddetmeye mâtuf olmakla birlikte, büyük oranda modern dönemde karşılaşılan sorunlara gelenekten yola çıkmak sûretiyle çözüm aramayı amaçlamıştır.[14] Bir başka ifadeyle modern dönemde karşılaşılan sorunlara geleneği dönüştürmek yoluyla çözüm bulmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla; tartışmaların odak noktasını geleneksel İslâm düşüncesinin eleştirisi ve İslâm'ı yeniden yorumlayarak çağdaş gereksinimlere cevap verecek hâle getirmek (!) oluşturmaktadır.

İslâm dünyası Modernleşmeyle genel olarak bir yenilgi ve sömürü süreciyle karşılaşmıştır. Birçok akdemiysen ve düşünür, hem bu olgunun vermiş ol-

12. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *el-'Akl el-ahlâkî el-arabî*, Kazablanka, el-Merkezü's-Sakafyyi'l-Arabî, 2001
13. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, ss. 358-359.
14. Harun Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2001/1, sayı:10, s. 16

duğu psikolojik etkiyle hem de Aydınlanmanın geleneksel ve dinî olana[15] karşı düşmanca tavrının etkisiyle geri kalmışlık sorununa yönelik bir soruşturmaya koyulmuştur. Birçok düşünür ve akademisyen gibi Câbirî de İslâm dünyasının yaşamış olduğu yenilgi ve sömürüyü geri kalmışlık ile ilişkilendirmiştir. Modernleşmenin teknolojik başarıları, İslâm dünyasının da modernleşmesini bir zorunluluk gibi hissetmiştir.

Geri kalmışlık sorunu Câbirî'nin, çağdaş Arap/İslâm dünyasının bir kriz durumu yaşadığını varsaymasına sebep olmuştur. Câbirî krizin geçmişte temellendiğini düşünerek, geri kalmışlığın sebebini düşüncenin geçmişinde aramaya çalışmıştır.[16] Câbirî'ye göre İslâm rasyonel bir dindir. Dolayısıyla; İslâm'ın ilkeleri ile aklın ilkeleri, çatışmak şöyle dursun, bizzat örtüşmektedir. Modern bilimi ve çağdaşgelişmeleri Rasyonalizmin bir sonucu olarak gören Câbirî'ye göre sorun dinden kaynaklanmamaktadır. Sorun dinden kaynaklanmıyorsa, soruna sebep olan unsurlar başka şeylerde aranmalıdır.

Modernleşme süreciyle sömürgeler aracılığıyla yüzleşen bütün toplumların aydınlarında ortaya çıkabilecek reflekslere benzer biçimde Câbirî'de modernleşmeyi mitik bir tarzda sunulan ideallerin kabulü tarzında karşılamaz. O aynı zamanda küreselleşmenin beraberinde getirdiği yerel kültürleri yok edici tavrına karşı da uyanık olmak gerektiğini düşünerek onunla yüzleşmektedir. Sömürüye mâruz kalan toplumlarda parçalanmışlık, bölünmüşlük ve millî değerlerin yitimine yönelik savunmacı ve reaksiyoner bir tutum açığa çıkmaktadır. Fransız sömürgesi sonrasının milliyetçi bir aydını olan Câbirî[17] post-sömürge dönemi aydını olarak küreselleşmenin yok edici doğasına karşılık, kültürel mirasa odaklanmak sûretiyle ulusal değerlerin kurtarılmasının çarelerini üretmeye çabalamıştır. Câbirî, Batı'nın Emperyalizmine karşı eleştirel bir tutum sergilerken,[18] aydınlanmanın ve modernleşmenin ideallerine yönelik umut da beslemeyi sürdürür. O bu tavrını aydınlanma –modernleşme- Emperyalizm arasında net bir ayrım yaparak devam ettirmiştir.[19]

Câbirî Arap/İslâm kültürünün aydınlanma ve modernleşmeyi potansiyel olarak barındırdığını düşünür. Fakat asıl problem söz konusu potansiyelin niçin fiilî hâle dönüşemediğidir. Bunu Arap/İslâm düşüncesinin bünyesindeki bilgi sorununa dayandıran Câbirî, nihaî kertede Arap/İslâm kül-

15. Aydınlanma düşüncesinin, insanın tüm geri kalmışlığının sebebi olarak bâtıl inanç ve hurafelerden kaynaklanan cahilliği görmesinin etkisiyle...
16. İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Yayımlanmamış doktora tezi, Bursa 2009, s. V.
17. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 354.
18. el-Câbirî, *et-Turas ve'l-hadase*, el-Merkezu's-sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut, 1991, s. 248.
19. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 395.

türüyle bilimsel/kapitalist devrim ihtimali arasında bir bağlantıyı mümkün görür.[20]

Geri kalmışlık problemini kültürel bir problem olarak ele alan Câbirî, söz konusu problemle yüzleşmeyi Arap/İslâm kültürünün aklıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre Batı modern ilerlemeyi evrensel akıl ile ilişkisi sonucunda gerçekleştirebilmiştir.[21] Arap/İslâm kültüründe evrensel aklın kültürel unsurlar tarafından engellendiğini düşünen Câbirî'ye göre, kültürel etkiler Arap/İslâm kültürünün durağan bir karaktere bürünmesine sebep olmuştur. Câbirî'ye göre, Arap/İslâm kültürü durağan bir kültürdür. Zira Arap/İslâm aklı kendini tekrar eden bir akıldır. Arap/İslâm aklının bu özelliği onun durağan kültür olmasına sebep olmuştur. Arap aklının kendini tekrar eden bir akıl olmasının sebebi de aklın objesinin nass'lar olmasıdır.

El-Câbirî'nin Düşüncesi Neyi Hedeflemektedir

Câbirî'nin Arap/İslâm kültürüne yönelik soruşturmasının temelini bilgi sorunu oluşturur. Câbirî söz konusu soruşturmayı, bilginin anlamı ve Rasyonalizm ile ilişkili ele alır ve gelenek ve modernite ile post sömürge dönemi Arap dünyası arasında ilişkiler kurmak sûretiyle çözüm bulmaya çalışır. Câbirî, geçmişin Arap/İslâm dünyasına demirlediği ve –kültürel- mirasın modern Arap dünyasını belirlemeye devam ettiği düşüncesindedir. Söz konusu etki İrrasyonalizm ve dar görüşlülük gibi problemlerin de kaynağını oluşturmaktadır.[22] Dolayısıyla; öncelikli olarak, Arap/İslâm düşüncesinin geleneğin/mirasın olumsuz niteliklerinden arındırılması gerekmektedir. Çağdaş Arap/İslâm dünyası ancak bu şekilde modernleşmeyi gerçekleştirme imkânı bulacaktır. Fakat bunun için Arap/İslâm kültürünün düşünüş, akıl yürütme ve epistemolojisinin evrensel akılla ilişkili işler hâle getirilmesi gerekmektedir. Câbirî söz konusu imkânı elde edebilmek için geleneğe yönelik jeneolojik bir soruşturma yapmaya çalışmıştır. Câbirî söz konusu soruşturmayı, Arap/İslâm kültürünün dekonstrüksiyonu stratejisi ile yapmak istemiştir.[23] Bu amaca yönelik olarak, öncelikle Arap/İslâm kültürünün nasıl yapılandığını ortaya koymaya çalışır. Söz konusu yapısal analiz, onun Arap/İslâm kültürünün öğelerine ayrıştırmasını ilk aşamasını teşkil eder. Bir sonraki aşamada ise Arap/İslâm kültürünün tarihî ve bağlamsal olarak nasıl oluşturulduğunu ortaya koymaktadır. Aslında Câbirî'nin bunu ya-

20. Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 176.
21. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 381-382.
22. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, ss. 356-357.
23. el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, ss. 1-3, ayrıca geniş bilgi için bkz. El-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 17-44.

parken asıl gerçekleştirmeyi hedeflediği şey, rasyonalitenin tarihî ve kültürel etkilerle nasıl şiddet yoluyla bastırıldığını ve sistem dışında tutulduğunu ortaya koymaktır. Geleneğin baskısındaki çağdaş Arap/İslâm düşüncesi geleceğin sağlıklı bir şekilde inşasının önünde engel teşkil etmektedir.[24] Arap/İslâm kültürü bu paradokstan kurtarılmalıdır. Bunun için Arap/İslâm kültürünün arkeolojik yöntemle yeniden okunması bir zorunluluktur.[25] Bu okuyuş tarzı, Arap/İslâm kültürünün bakiyesinin epistemolojik ve ideolojik içeriğine bakmak sûretiyle onun tarihî bağlamını kavramayı sağlayacak ve onu tarihî ve ideolojik öğelerinden arındırmak sûretiyle çağdaş bir inşasını sunacaktır.[26]

Câbirî, Arap/İslâm kültürünün çağdaş inşasını gelenekten epistemolojik kopuşla mümkün görmektedir. Zira o Arap bilincinin sürekli geçmişe referansla işlediğini, dolayısıyla geçmişin sürekliliğini devam ettirdiğini düşünür. Arap/İslâm kültürü tedvin asrına kadar sürekli bir dinamizm sergilemiştir. Tedvin asrında belirlenmiş usûl ve metodlar bu dinamizmi engellemiş, sonuç olarak Arap/İslâm kültürü kendini yenileyecek, modernize edecek dinamizmini kaybetmiştir; oysa hayat dinamiktir. Hayatın söz konusu karakterine rağmen düşüncenin bu şekilde işlemesi üretim biçimi, bilgi türü, düşünme ve akıl yürütme yöntemleri, tüketim, toplumsal ilişki ve yaşam biçimlerinin, tedvin döneminin yaşam tarzı tarafından sınırlandırılması neticesini doğurmuştur.[27]

Câbirî, Rönesans benzeri bir sürecin niçin Arap/İslâm kültüründe yaşanmadığı sorusuyla, Arap/İslâm kültürünün ilerleme problemine odaklanır. Bunun sebepleri ortaya konulmalıdır. Câbirî bunun sebebini Arap bilincindeki tedvin asrının belirleyici etkisine bağlar. Söz konusu etki, Arap aklının özgür ve objesi bilimsel etki doğuracak bir akıl olmamasına sebep olmuştur.[28] Modern ilerlemenin gerisine bakıldığında, bu gelişimin niçin Batı'da yaşandığını açık bir şekilde gözlemlenebilir. Batı düşüncesi Rönesans'ını evrensel akıl ile ilişkisi zemininde bulmuştur. Batı düşüncesi her türlü ilerlemeye engel teşkîl eden irrasyonel unsurlardan kurtulup rasyonalite ile ilişki kurmayı başarabîlmiştir.

Câbirî rasyonaliteye oldukça öncelikli bir konum verir. Zira çağdaş durumun en belirgin özelliğini akılcılık oluşturmaktadır.[29] Arap/İslâm kültürünün çağdaş dünyada varlığını sağlayacak yegâne yol rasyonalite ile kurulacak sağlam ilişkide yatmaktadır.[30] Rasyonalitenin düşünce ve hayata uygulanması kaçınıl-

---

24. el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, ss. 2-3, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 8-9.
25. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 377.
26. el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 11.
27. el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 8-9.
28. Geniş bilgi içi bkz. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 380-387.
29. el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 38.
30. el-Câbirî, *a.g.e.* ss. 177-178.

maz bir zorunluluktur. Bu egemen aklın yapısını değiştirecek ve kültürel mirasla ilişkili olan bir modernleşme sağlayacaktır.[31] Câbirî çağdaş Arap/İslâm kültürü için yeni bir tedvin dönemi başlatmak düşüncesindedir. Câbirî'nin tasarladığı bu yeni tedvin, yeni kültürlere açılmak ve Arap uluslarının yöresel kültürlerini de kapsayarak zengin ve verimli bir şekilde yeniden inşa etmeyi sağlayacaktır. Fakat bundan önce Câbirî düşüncesinde aklın ne anlama geldiğini ve akıl ile kültür arasında ilişkinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymak gerekmektedir.

Kültür ve Akıl ilişkisi: Oluşturucu ve Oluşturulmuş Akıl

Câbirî, düşünme biçimiyle kültür arasındaki ilişkiyi göz ardı etmez. Bu onun düşüncesindeki tarihselci etkiyi açığa çıkarmaktadır. Câbirî için belli bir kültür aracılığı ile düşünmek, belli bir referans çerçevesi aracılığı ile düşünmek anlamına gelmektedir. Ona göre bu çerçeveyi sağlayan unsurlar kültürel miras, sosyal ve coğrafî çevre ile kâinata, dünyaya ve insana bakışı belirleyen değerlerdir. Kültürün bu unsurları aynı zamanda o kültüre özgünlüğünü kazandıran ve dinamizmini verir. Düşünce ile kültür arasındaki ilişki düşünüldüğünde, Arap aklını ortaya çıkaran ve ona kendilik karakteri katan şey, Arap/İslâm kültürüdür. Bu kültür Müslümanların tarih ve medeniyetini taşıyan bir kültürdür.[32]

Câbirî'nin yaklaşımında karşımıza ikircikli bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira o, akıl ile kültür arasındaki ilişkiye değinmesine rağmen, yine aklın evrensel, doğal ve verili ilkelerinin olduğunu, bütün kültürel farklılaşmalara rağmen, rasyonalistlerin akıl tanımlamalarını esas almak sûretiyle, aklın kendisinin birtakım değişmez ve evrensel içeriklere sahip olduğunu savunmaya devam eder. Câbirî'nin bu ikircikli tutumu akıl tanımlamasında ikili bir tasnifle aşmayı denemiştir. O aklı, "oluşturucu" ve "oluşturulmuş" akıl şeklinde ele almıştır; Oluşturucu akıl, rasyonalistlerin saf aklına tekâbül eden bir akıldır ve her insanın, eşyanın ilkelerini kavramak sûretiyle, bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve belirleyici ilkeleri çıkarsayabilme melekesinin ifadesidir.[33] Bu meleke, tarihî ve kültürel sınırlara bağlı olmadan, evrensel anlamda bütün insanlar için bir imkân ve potansiyel olarak mevcut olan bir akıl, yani apriori olarak doğuştan gelen ve potansiyel olarak var olduğu varsayılan ilkeleri içeren -saf- akıldır.

Câbirî'nin akıl ve kültür arasında kurduğu ilişki, "oluşturulmuş akıl" tanımlamasında ortaya konmaktadır. Fakat onun kurduğu ilişki, Alman tarihsel-

31. Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, ss. 698-704.
32. el-Cabirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 17.
33. el-Cabirî, *a.g.e.* s. 17.

ci okulun kurduğu ilişkiden oldukça farklı bir mahiyet taşımaktadır. Câbirî'nin oluşturulmuş akıl tanımlamasına baktığımızda, aklın tarih ve kültür bağlamında oluşmuş hâline tekâbül ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla; oluşturulmuş akıl belirli bir tarihî ve kültürel bağlamda var olan akıldır. Bu akıl, her bir tarihî dönemde onaylanan, genel kabul gören ve o dönemde kendisine mutlak değer izâfe edilen kurallar dizgesini ifade etmektedir. Dolayısıyla; oluşturulmuş akıl ile toplumlar farklı kültür iklimlerine ait bireylerden ayrılırlar.[34]

Her ne kadar Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl arasında bir ilişki kuruyor olsa da ve oluşturucu aklın oluşturulmuş akla muhtaç olduğunu söylüyor olsa da, yine de, oluşturucu aklın evrensel ve nesnel olarak varlığını savunduğunu görmekteyiz. İşte bu yaklaşım onun tarihselci okul ile ayrıştığı noktanın ifadesi olmaktadır. Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl arasında kurduğu ilişkiye baktığımızda, ikisi arasındaki farklılığın tam da bu ilişkide açığa çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla; aklın farklılaşması doğal ve kültürel şartlar ile etkileşiminden kaynaklanmaktadır. Câbirî'nin aklın evrenselliğini kabulü de kültürle ilişkilidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Câbirî, aklın evrenselliğini ve onun ilkelerinin küllî ve determinist oluşunu, belli bir kültür veya benzeşen kültürler içerisinde olmak şartıyla kabul eder. Söz konusu yaklaşım Câbirî'nin Arap aklı tanımlamasını, bilginin inşa edilmesinde müracaat edilen ilke ve kuralların bütününü oluşturan ve aklın işleyişinde egemen olan Arap kültürü üzerine temellendirdiğini söyleyebiliriz.[35] Dolayısıyla; Arap aklını diğerlerinden -Yunan aklı, Avrupa aklı vb- farklılaştıran kültürel aidiyeti olmaktadır.

Câbirî'nin oluşturulmuş ve oluşturucu akıl arasındaki farklılık ve ilişkiyi ortaya çıkarma girişimi, Arap aklının tarihî bir akıl olduğunu ortaya çıkarmak amacı taşımaktadır. Arap aklının eleştirisini yapabilmenin yolu, oluşturulmuş bir akıl olarak belirleyicisi olan tarihî şartları açığa çıkarmakla mümkün gözükmektedir. Onun tarihselliğini ortaya koymak, onu yeni tarihî şartlar çerçevesinde yeniden oluşturmanın imkânını da ortaya çıkaracaktır. Yeni tarihî şartlar ise modern rasyonalite tarafından oluşturulmaktadır. Câbirî'nin Arap aklına yönelik eleştirisi tam da bu noktada ortaya çıkar. Zaten onun asıl amacı da, Arap/İslâm aklının modernleşmeye engel olduğunu düşündüğü unsurları ortaya çıkarmak ve onları tarihselleştirmek sûretiyle onlardan kurtulmayı gerçekleştirmektir. Arap/İslâm aklının modernleşmeyi gerçekleştirememesinin sebebi de burada yatmaktadır. Zira Arap aklının işleyişini belirleyen ilkeler Grek-Avrupa aklının işleyişini belirleyen ilkelerden farklıdır. Câbirî, Grek-Avrupa aklının gelişiminde iki unsurun etkin olduğunu varsayar. Bunlar; akıl ile tabiat düzeni arasında mutlak bir mutabakatın varlığını varsayması ve aklın tabiat-

34. el-Cabirî, *a.g.e.* ss. 18-19.
35. el-Cabirî, *a.g.e.* s. 19.

la ilişki kurarak, onu anlama, yorumlama ve sınırlarını keşfetme gücüne sahip olduğunun kabul edilmesidir. Arap/İslâm aklına bakıldığında ise bu ilişkilerin Allah, insan ve tabiat olmak üzere üç kutuplu işlediği görülmektedir.[36] Dolayısıyla Câbirî; Arap/İslâm kültüründe aklın Allah'a ulaşmayı hedefleyen bir araç olarak işlediğini, Grek-Avrupa kültüründe ise tabiatı anlamak amacıyla ya da tabiat hakkındaki bilgisini güvence altına almak için Tanrı'nın bir araç olarak kullandığını ve bunun neticesi olarak modernleşmenin gerçekleştirilebildiğini düşünmektedir

Câbirî'nin akıl ile kültür arasındaki ilişkiyi ortaya koyma girişimi Arap kültürünün Arap aklı için nasıl bir paradigma olarak işlediğini açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Söz konusu epistemolojik paradigma bilgiye herhangi bir tarihî dönemde bilinç dışı yapısını kazandırır. Arap/İslâm kültürüne bilinç dışı yapısını kazandıran ise Arap kültürünün değişmez unsurlarıdır.[37] Kültürün zamanı o kültürün aklının zamanıdır da. Dolayısıyla; Arap kültürünün zamanı, Arap aklının değişmeden kalan unsurunu, yani kognitif bilinçdışını oluşturuyor demektir.[38] Câbirî'nin bu değerlendirmelerden çıkardığı sonuç; Arap/İslâm kültürünün zamanının durağan bir zaman olduğudur. Zira çağdaş zamanlarda bile bu kültürel bilinçaltı varlığını ve belirleyiciliğini devam ettirmektedir. Durağanlığa sebep olan unsur da budur. Arap düşünce tarihinin klasik yazımında kültürel zaman, câhiliye, İslâm ve Rönesans olarak üçlü bir sınıflandırma ile ele alınsa da, Arap bilincinde bu dönemler öncekini ortadan kaldıran bir şekilde işlememiş, tam tersine eşzamanlı olarak varlıklarını devam ettiren zaman dilimleri olmuşlardır.[39] Dolayısıyla da, Arap/İslâm kültürünün tarihi, zamansal olarak farklılaşmaktan ziyâde bir tekrar olmuştur. Arap/İslâm kültüründe bu zamansal kategoriler bir sonrakinin ortaya çıkmasıyla kaybolan zaman dilimleri olmadıkları gibi, yeni olanı geliştirmek, onu zenginleştirmek ve onun gelişimine ivme kazandırmak şeklinde işlemek yerine, yeni olanı engellemek şeklinde işlemektedirler.[40] Geçmişin yaşanmış tarihî olguları, çağdaş Arap bilincinde sürekli kendisine müracaat edilen referanslar olmayı sürdürmektedirler. Câbirî, Arap kültürel zaman evrelerinin varlığını bu şekilde sürdürmemiş olsalardı Batı dünyasının gerçekleştirdiği modernleşmenin Arap/İslâm kültüründe de gerçekleşeceğini varsaymıştır. Söz konusu kültürel evrelerin varlığını devam ettirmesi çağdaş zamanlardaki modernleşmenin önündeki engel olmayı sürdürmektedirler. Dolayısıyla; çağdaş Arap/İslâm düşüncesi modernleşmesini gerçekleştirmek için, bu belirleyicilikten kendini kurtarmak zorundadır.

---

36. el-Cabirî, *a.g.e.* ss. 32-34.
37. el-Cabirî, *a.g.e.* ss. 41-42.
38. el-Cabirî, *a.g.e.* s. 44.
39. el-Cabirî, *a.g.e.* ss. 48-51.
40. el-Cabirî, *a.g.e.* ss. 56-57.

Arap/İslâm Aklının Zamanı Olarak Tedvin Asrı

Câbirî, Arap aklına Arap olma niteliği kazandıran oluşturulmuş aklın, tarihî ve kültürel bağlamının tedvin asrında somutlaştığını ileri sürer. Dolayısıyla; oluşturulmuş akıl olan Arap aklının zamanı tedvin asrıdır. Her ne kadar klasik dönemleştirmelerde câhiliye ve İslâm arasında kesin bir ayrım yapılıyor olsa da, Câbirî Arap bilinçaltında câhiliye döneminin kültürel zaman olarak varlığını devam ettirdiği ve tedvin asrının da câhiliye döneminin kültürel belirleyiciliği altında şekillendiği düşüncesindedir.[41] Dolayısıyla İslâm; Arap bilincinde pek çok değişiklik meydana getirmiş olsa da, câhiliye döneminin Arap bilinci çok uzun süre geçmeden tekrar ortaya çıkmaya başlamış, Araplar tarihlerini yeniden diriltmeye ve geçmişlerini bilinçlerinde tekrar inşa etmeye çalışmışlardır.[42] Yani câhiliye dönemi tabiî zaman olarak tedvin asrına göre öncelikli bir zaman olmasına rağmen, kendisinden sonra gelen hicrî I. asırda Arap aklının inşasında belirleyiciliğini devam ettirmiştir.

Câbirî'ye göre, tedvin asrında İslâmî ilimlerin toplanıp tasnif edilirken aslında Arap'ın eşyayı, insanı, tarihi, toplumu ve kâinatı tanımlarken referans olacak olan kültürel mirasın inşa süreci olmuştur. Dolayısıyla; tedvin dönemindeki inşa faaliyetleri Arap/İslâm kültürünün oluşturulmuş aklının inşası anlamına gelmektedir. Bu inşa daha sonraki zamanlar için aklın işleyişine yönelik belirleyici kurallar olmuştur. Tedvin asrının bu inşası, Arap kültüründe yerleşik olan zihinsel yapının adıdır. Söz konusu yapı, inşa edildiği zamanda bugüne kadar etkisini ve belirleyiciliğini devam ettiren bir olgu olarak karşımıza çıkar. Arap/İslâm aklının kognitif bilinçdışını oluşturan ve câhiliye dönemi olarak nitelendirilen kültürel zaman dilimi tedvin asrında akıl için bir kurala dönüşmüştür. Bu akla tarihî kimliğini kazandıran, o asrın içinde gerçekleşen olay ve olgulardır.[43] Dolayısıyla; çağdaş zamanlarda, bunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Arap/İslâm Düşüncesinin Yapısal Analizi

Câbirî'nin Arap/İslâm kültürünün içine düştüğü krizin temellerini ortaya çıkarmak için çalışmalarında Arap/İslâm kültürünün epistemolojik yapısını ele almaya çalışmıştır. Çünkü Câbirî, Arap toplumunun mevcut problemlerinin temelinde Arap/İslâm kültürünün epistemolojik geleneğinin yattığını farz

41. el-Cabirî, *a.g.e.* s. 65.
42. el-Cabirî, *a.g.e.* ss. 66-67, 82.
43. el-Cabirî, *a.g.e.* s. 81.

etmiştir. Bunun için Câbirî, Arap/İslâm aklının biçimlendirici temellerini yapısalcı analizle açığa çıkarmaya çalışmıştır.[44] Câbirî'ye göre, bu yaklaşım tarzı oldukça yeni bir yöntemdir. O Arap/İslâm kültürünün bugüne kadar, art zamanlı bir yaklaşımla ele alındığı kanaatindedir. Bu yaklaşım tarzı, Arap/İslâm kültürünün durağan karakterinin fark edilememesine sebep olmuştur. Geleneksel okuma biçiminin yerine onun önerisi yapısalcı analizin eş zamanlı yaklaşımıdır. Zira kültürel durağanlığın sebeplerinin açığa çıkarılması ancak söz konusu yaklaşım yoluyla mümkün olacaktır.[45]

Câbirî, Arap aklını bütünlüklü bir yapı olarak ele almıştır. Câbirî'nin Arap aklı olarak tanımladığı bu akıl, aklın başka türlerini dışlayan ve onlara karşı kesin sınırlar oluşturmuş akıldır. Söz konusu yapı kendini oluşturan öğelerin aralarındaki ilişkinin açığa çıkardığı sistemi anlatır.[46] Görüldüğü üzere yapısalcı analizde olduğu gibi Câbirî'de Arap/İslâm kültüründeki -olduğu varsayılan- düzenlilikleri arayıp bulmaya çalışmaktadır.

Câbirî'ye göre, Arap/İslâm kültürünün yapısı iki ana unsur olan din ve kültür tarafından oluşturulmuştur. Dolayısıyla; Arap/İslâm kültürünün epistemolojik yapısı temelde din ve kültür olmak üzere iki temel ve belirleyici unsur arasındaki ilişkinin meydana getirdiği bir yapıdır. Kültürü meydana getiren alt unsurlar ise Arap dili ve hermetik irfancılıktır. Bu yapı, epistemolojik anlamda, beyan, irfan ve burhan arasındaki ilişkinin oluşturduğu bütünlüklü bir sistem olarak tanımlanmıştır. Arap/İslâm kültürü, hâkim bir güç olarak varlığını sürdüren söz konusu üç epistemolojik paradigma arasındaki zıtlık ilişkisi tarafından belirlenmiştir.[47]

Beyan, anlatma ve tebliğ faaliyetini gerçekleştiren unsurlarla birlikte anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme faaliyetini gerçekleştiren unsurları da kapsayan cami bir isimdir.[48] Beyan, anlamın ortaya çıkarılmasına yönelik faaliyet olarak işler.[49] Beyan, Kur'an ve hadisin bedevî Arab'ın dili ve Arap kültürünün temeli olan Arapçayla ilişkisinden teşekkül etmiş olan bir paradigmadır. Beyan ilimleri; (en-nizâm el-ma'rifî el-beyânî) nahiv, fıkıh, kelâm, belagattan oluşan ilimleri içerir.[50] Arap/İslâm kültüründe beyanî paradigma ana akımdır ve

---

44. Ebû-Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 360.
45. İbrahim Keskin, "Arap/İslâm Kültürünün Yapısalcı analizinin İmkânı", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010, s. 259, el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 42.
46. İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, s. 61.
47. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 316-320.
48. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 17.
49. el-Câbirî, *a.g.e.* ss. 19-25.
50. el-Câbirî, *Tekvînu'l- Akli'l-Arabî*, El-Merkezu's-sekafiyyi'l-Arabî, Beyrut 1991, s. 475; *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, El- Merkezu's- Sekafiyyi'l-Arabî, Beyrut 1991, s. 688-689, 17-313.

bütün çeşitliliği ile birlikte Sünnî ideolojide ortaya çıkmıştır. Câbirî, Arap aklı olarak nitelendirdiği yapının epistemolojik temellerinin tedvin döneminde şekillendiğini düşünür. Arap aklının ana öğelerinden biri olan "beyanî" paradigma, Arap/İslâm kültüründe aklın işleyişi için yasa koyucu konumunda olmuştur. Beyan, âlimlerin inşa ettiği ve bilgi elde etmek için müracaat edilen prensiplerin oluşturduğu bir paradigmadır. Bu ilim dalları Arap/İslâm medeniyetinin kendine mahsus orijinal ilim dallarıdır. Câbirî'ye göre, Beyan ilimleri, homojen bir bütünlük meydana getirirler. Buna göre bütün farklılıklarına rağmen Mu'tezilî, Eş'arî, Hanbelî, Zâhirî ya da Selefî hepsi tek bir bilgi sisteminin, yani beyanî paradigmanın oluşturduğu ortak bilgi sahasının temsilcileridirler.[51]

Tedvin asrında Arap/İslâm kültüründe sözlü rivâyete dayalı kültürden yazılı kültüre geçiş sağlanmıştır. Bu faaliyet beyanî paradigmanın inşasının tarihini ortaya koyar.[52] Câbirî'ye göre beyanî paradigmanın kuralların sistemli bir şekilde düzenleyicisi İmam Şâfiî olmuştur. İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si beyanî söylemin bir teori olarak esaslarını belirlemiş ve aklın müracaat edeceği yöntem ve kuralları oluşturmuştur. İmam Şâfiî'nin usûl ve yöntemlerini oluşturduğu beyanî teorinin kıyas yoluyla gerçekleşen bir ictihad olduğu görülmektedir. Söz konusu bu yöntem Arap diliyle ve onun derlenmesi sürecinde müracaat edilen kurallarla yakından ilişkilidir.[53] Arap/İslâm kültüründe kıyas mantığına dayalı kurallaştırma Arap dilinin kaidelere oturması ve şeriatın kurumlaşması ile sonuçlanmıştır.

Câbirî, beyanî paradigmada akıl yerine beyan'ın esas alınması sûretiyle, aklın ikincil konuma itilmiş olduğu ve aklın bütün apriori ilkelerden soyutlanarak sade bir melekeye indirgendiği iddiasındadır. Bu akıl anlayışı, rasyonalitenin öneminin kavranmasını engellemiştir.

Câbirî'nin analizinde Arap/İslâm kültürünün bir diğer epistemolojik paradigması irfandır. İrfanî paradigma, din ile kadîm Hermetik felsefenin ilişkisinden tedvin döneminde oluşturulmuş akıldır. Câbirî'ye göre, "irfan" Batı dillerindeki "Gnose"ye tekabül eder.[54] Bilgi için belirlenmiş birtakım zühd ve arınma teknikleri, ahlâkî arınma neticesinde elde edileceğini kabul eden irfan ehli, söz konusu tecrübeler yoluyla hakikatin daha dolayımsız deneyimlenebileceğini varsaymışlardır.[55]

Câbirî, irfan mensuplarının ileri sürdükleri bütün düşüncelerin Hermesçilikte temellendiği iddiasındadır. Dolayısıyla; irfanî paradigmanın benimsedi-

---

51. el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17.
52. el-Câbirî, *a.g.e*, ss. 18-19.
53. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 118.
54. el-Câbirî, *a.g.e.* ss. 330.
55. el-Câbirî, *a.g.e.* ss. 330-332.

ği bütün düşünceler bütünüyle Hermesçiliğin yansımasıdır. Kendilerine gayret ve çileciliği yöntem olarak benimsemiş mutasavvıflar, Fârâbî'nin ve İbn-i Sînâ'nın işrâkîliği, İsmâilî filozofların felsefeleri Hermesçiliğin Arap/İslâm kültüründe yeniden vücut bulmuş hâlini yansıtır.[56] Kadim miras olarak Hermetik felsefe, akıl adına aklî irrasyonelin dayatılması olarak, bunlar yoluyla yaygınlık kazanmıştır.[57] İrfanî paradigmanın inşası aynı zamanda epistemolojik ve ideolojik bir zorunluluğun da ifadesidir. Tedvin döneminde ötekiyle karşılaşmanın getirmiş olduğu fikirlere karşı koyacak güçte olmayan Arap bilgi sahası, eksikliğini kadim mirasın devşirilmesiyle gidermeye çalışmıştır. Kadim mirastan zımnen ihtiva yoluyla devşirilen unsurlar, nassa te'vîl biçiminde giydirilmeye çalışılmıştır.[58]

Câbirî, irfanî paradigmada benimsenen metodolojik yaklaşımı, duyusal tecrübe ve rasyonaliteyi dışlayan bir yaklaşım olarak değerlendirir. Zira o, keşf yoluyla elde edilen bilginin herhangi bir aklî eyleme dayanmadığı iddiasındadır.[59] İrfanî epistemolojinin Hermetik kültürün etkisiyle, sebepliliği reddederek varlıktaki rasyonel Determinizmi ıskalandığını iddia eder.[60] Dolayısıyla, Hermetik tesir yoluyla Arap/İslâm aklında irrasyonelliğin epistemolojik temelleri inşa edilmiştir.

Câbirî'nin Arap/İslâm kültürünün yapısal analizindeki üçlü tasnifin üçüncüsünü burhanî paradigma oluşturur. Açık ve kesin delil anlamına gelen burhan, bir önermenin doğruluğunu mantıkî çıkarım yoluyla gerçekleştirmek için -aksiyomatik olarak- yapılan zihnî faaliyeti anlatır.[61] Câbirî bu kavramı kâinata belirli bir perspektifle yaklaşan bir bilgi sistemini anlatmak için kullanır.[62] Bu anlamda burhan, -sadece- duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabiî bilgi kaynaklarına dayanarak kâinatın bilgisinin elde edildiği epistemolojik paradigmayı ifade eder.[63] Arap/İslâm kültürüne tercümeler ve özellikle Aristoteles'in kitaplarının tercümesi yoluyla girmiştir.[64] Aristoteles'in eserlerinin Arap/İslâm kültürüne girişi siyasal ve ideolojik anlamda Şii irfancılığa karşı koymak ve resmî ideolojiyi meşrûlaştırıp tahkim etmek amacıyla pragmatik bir gerekçeyle aktarılmıştır.[65] Her ne kadar burhanî düşün-

56. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 351.
57. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 161.
58. el-Câbirî, *a.g.e.* ss. 162-187.
59. el-Câbirî, *Bünye*, s. 329, 421, 689.; *Tekvîn*; s. 259.
60. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 219-220.
61. el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483.
62. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 483.
63. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 484.
64. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 263.
65. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 263.

ce ideolojik bir işlev için aktarılmış olsa da, evrensel aklın Arap/İslâm kültürüne dâhil edilmesi anlamına gelmektedir. Söz konusu akıl varlıklar arasında ilişkilerden determinist ilkeler çıkarabilme yetisi anlamında evrensel aklı ifade eder ve bütün insanlarda olan zihnî potansiyele gönderme yapar.[66] Burhan evrensel akıl ile ilişki çerçevesinde oluşturulmuş bir akıldır. Metod ve dünya görüşü olarak burhan, beyan ve irfandan hem metod hem de dünya görüşü olarak farklıdır.

Câbirî, Rasyonalizmin Arap/İslâm kültürüne, Aristoteles felsefesi aracılığıyla dâhil edildiği kanaatindedir. Dolayısıyla; Rasyonalizmin doğuşunda İslâm'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem yüklemez.[67] Her ne kadar İslâm dinini rasyonel bir din olarak tanımlasa da[68] Arap/İslâm kültüründe rasyonalitenin farkına varılması burhanî paradigma yoluyla gerçekleştiğini varsaymaktadır. Dolayısıyla; burhan, dinî rasyonaliteyi, kültürel belirlenmişlikten kurtarmak sûretiyle ortaya çıkarmış olmaktadır.

İslâm'ın rasyonelliği, Tanrı'nın mutlak birliği ve peygamberlik inancında temellenmiştir. İslâm inancında Tanrı, merkezî konumdadır ve insanla tabiat arasındaki ilişki de bu çerçevede oluşmuştur. Câbirî, insanın Tanrı'yı kavramadan nedenselliği kavrayamayacağını düşünür. Yani tabiattaki düzenliliği ve nedenselliği kavramak Tanrıyı kavramak anlamına gelmektedir.[69] Fakat zamansal olarak Arap/İslâm kültürünün kadim mirasla Aristoteles mantığından önce karşılaşmış olması İslâm'ın rasyonalitesinin açığa çıkmasını geciktirmiştir.[70] Her ne kadar siyasal ve ideolojik amaçlardan uzak olmasa da, Câbirî, irfanî ve beyanî paradigma ile kıyaslandığında burhanî paradigmanın metodolojik bakımdan en sağlam, hatta epistemolojik olarak gerçek bilgiye ulaştıran yegâne paradigma olduğunu varsaymış ve diğerlerini de reddetmiştir.[71]

Arap/İslâm Düşüncesinin Yapı-Bozumu

Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir soruşturma, Câbirî için çok önemlidir. Bu amaca yönelik yapı-bozum önemli bir stratejik araç konumundadır. Câbirî yapı-bozum çalışmalarıyla Arap dünyasında ün kazanmış bir düşünürdür.[72] Câbirî'nin Arap/İslâm kültürüne yönelik yapı-bozumu iki aşamalı-

66. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 484.
67. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, ss. 366-367.
68. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının oluşumu*, ss. 155-156.
69. Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, *a.g.e.* ss. 155-160.
70. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 250.
71. el-Câbirî, *a.g.e.* ss. 280-281.
72. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358.

dır. Öncelikli olarak Câbirî, Arap aklının soy kütüğünü çıkarmayı deneyerek, onun tarihî olarak inşa edilişini ortaya koymaya girişir. Bir sonraki aşama da ise Arap aklına içkin olduğunu düşündüğü bilgi-iktidar ilişkilerini açığa çıkarıp, ideolojik boyutunu serimlemeyi dener. Hem yapısal analiz de hem de yapı-bozum girişimlerinde Câbirî'nin takip ettiği strateji Fransız felsefecilerine dayanmaktadır. Câbirî'ye göre Arap aklının ana hatlarını ortaya koyabilmek uzun bir yapı-bozum aracılığıyla mümkündür.[73]

Câbirî'nin yapı-bozum stratejisinin ilk aşamasını oluşturan arkeolojik soruşturma Arap aklının tarihî gelişim sürecini, en temel unsurlarını, Arap aklının bilinçaltında yatan hegemonyacı kavramları, metodolojik belirlemeyi gerçekleştiren araçları, siyasal ve etik amaçları ortaya çıkarmayı hedefler. Arap aklının ideolojik formasyonunu belirleyen unsurlar tanımlandıktan sonra epistemoloji-ideoloji ilişkisi ortaya konulmuş olacaktır.

Câbirî, epistemoloji ile hegemonya ilişkisi aracılığıyla akıl, ideoloji ve toplum arasında, Arap/İslâm tarihi boyunca gerçekleşen karşılıklı etkileşimi açıklamaya girişir. Söz konusu ilişki Câbirî'ye göre, Arap aklının derin epistemolojik temellerini, bu kültürün kavram ve fikirlerini oluşturan mekanizmaları açığa çıkaracaktır.

Câbirî, Arap/İslâm epistemolojisinin, belirli bir fikir üretim biçimi ve mantığı ile ön plana çıktığını varsaymıştır. Yani Arap/İslâm aklı kendi işleyişini belirleyen kurallar ve onu çevreleyen sosyal, siyasal, ekonomik ve dinî şartlar çerçevesinde işleyen bir akıldır.[74] Câbirî Arap/İslâm kültüründe öznelerin, söz konusu epistemolojik paradigmalar tarafından inşa edilen söylemlerce tahakküm nesnesi kılındığını düşünür. Arap/İslâm kültüründe söylemler iktidar ilişkilerine bulaşıktırlar. Dolayısıyla; söylemler yoluyla yapılan tanımlama ve betimlemeler ideolojik olarak işletilmişlerdir. Dolayısıyla Câbirî; söylemlerin temelini oluşturan epistemik varsayımların haritalarını çıkarmak çabasına girişmiştir.[75] Yukarıda da değindiğimiz üzere, Arap/İslâm aklının tarihî ve kültürel olarak inşa edilmiş bir akıl olduğu varsayımından hareket eden Câbirî, inşa edilmiş aklın kendi mensuplarına epistemolojik olarak dikte ettiği ilke ve kurallar toplamı olarak görmektedir.[76]

Yapı-bozum stratejisi ile Arap aklına yönelik gerçekleştirilen soruşturma, söz konusu aklın tarihî koşullarını görünür hâle getirme çabasıdır. Câbirî, bu yolla Arap aklındaki tarihî sürekliliği sökmek ve değişmez olarak kalan unsurları tarihselleştirmek istemiştir. Câbirî'nin Arap/İslâm aklına yönelik akıl gücü ile

73. Ebû Rabî, *a.g.e.* s. 363.
74. Ebû Rabî, *a.g.e.* ss. 358-359.
75. el-Câbirî, *Çağdaş Arap/İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 137.
76. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 41.

başarılabilecek bir Arap rönesansına beslediği umut onun eleştirisindeki beklentisini yansıtmaktadır.[77] Fakat Câbirî'nin umudu Arap/İslâm kültüründeki bilgi sorununa yönelik yapılacak felsefî soruşturmalardan geçmektedir. Câbirî bilgi ve Rasyonalizm arasında kurduğu ilişki çerçevesinde İslâm entelektüel geleneği, modern Batılı entelektüel gelenek ve sömürge sonrası Arap düşüncesi arasında köprüler kurmayı hedeflemiştir. Câbirî post-sömürge döneminde kültürel sömürgecilikten kurtulmayı amaçladığından, modern Arap düşüncesini klasik entelektüel geleneğin belli rasyonel kalıpları içine yerleştirmek istemiştir. Dolayısıyla; söz konusu girişimini post-sömürgecilik dönemi problemlerinin yeniden tetkiki şeklinde çifte bir süreç dâhilinde gerçekleştirme çabası içindedir.[78]

Câbirî'nin Arap/İslâm kültürüne yönelik yapı-bozum girişiminin bir başka boyutunu Arap aklının ideolojik formasyonunu ortaya çıkarmak oluşturur. Bunun için o, Arap aklının epistemolojik anlamda iktidarla ilişkisini ortaya koymayı denemiştir. Dolayısıyla; Arap/İslâm kültüründe hegemonyanın yapısını ve hegemonyayı destekleyen ya da ona muhalefet eden unsurları tanımak istemiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere o, Arap/İslâm kültüründe epistemoloji ile -siyasal- iktidar arasında mutlak bir ilişki varsaymaktadır.[79] Bu bağlamda, Câbirî tarih boyunca akıl, ideoloji ve toplum arasında gerçekleşen karşılıklı etkileşimi açığa çıkartıp, Arap/İslâm kültüründeki bilgi-iktidar ilişkisini ortaya koymayı istemiştir. Câbirî, söz konusu ilişkinin; bireylerin iktidara bağımlılığı ya da iktidarın bireyleri kontrolü yoluyla ve Arap aklının mensuplarının kendi kimlikleriyle bir bilinç ya da ben bilgisi sayesinde kurulan bağ yoluyla gerçekleştiği düşüncesindedir.[80] Fakat Câbirî'ye göre, her ikisi de öznelerin nesneleştirilmesi anlamına gelmektedir.

Câbirî, siyasal iktidarın toplumsal meşrûiyetini ulemânın oluşturmuş olduğu epistemolojik yapılar dolayımıyla sağladığı iddiasındadır. Tedvin döneminde inşa edilen epistemolojik paradigmalar bu işleve mâtuf olarak inşa edilmişlerdir.[81] Arap/İslâm kültüründe siyaset fıkhının ortaya çıkışı söz konusu ilişkiyi göstermektedir.[82] Söz konusu meşrûiyet girişimi iktidar tarafından olduğu derecede muhalefet için de söz konusudur.[83]

Câbirî bilgi-iktidar ilişkisini ortaya koymak sûretiyle günümüz Müslümanlarının geçmişe yönelik besledikleri güven ve geçmişe yükledikleri kutsallığı yı-

77. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 380.
78. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 356.
79. Ebû Rabî, *a.g.e.* ss. 358-359.
80. Ebû Rabî, *a.g.e.* s. 387.; el-Câbirî, *el- Müsakkafûn el- Arab fi'l- hadârati'l- Arabîyye.* Beyrut, Merkezü Dirâsât'l-vahdati'l-Arabiyye 1995, s. 36.
81. el-Câbirî. *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 253-255.
82. el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s.* 91.
83. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 313.

kıma uğratmak istemiştir. Geçmiş Müslümanların varsaydıkları gibi masum değildir ve dolayısıyla da kutsal bir karakter taşımaz.

Arap/İslâm Düşüncesini Yeniden Yapılandırma Girişimi

Yapı-bozum, bir strateji olarak metinlerin okunmasına yönelik bir dizi okuma tekniğine gönderme yapar[84] ve yıkmak ve yok etmekten ziyâde yapısal tabakalarını sökmeye, bir şeyin nasıl vücuda geldiğini araştırarak söz konusu bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya işaret eder.[85] Câbirî'nin Arap/İslâm kültürüne yönelik yapı-bozumu tanımlanan yapı-bozum stratejisiyle örtüşmektedir. Dolayısıyla Câbirî, hem yapısalcılığı hem de yapı-bozumu yeniden yapılandırma projesine yönelik stratejik amaç için kullanmıştır.

Câbirî modern zamanlardaki Müslümanların Arap/İslâm kültürü ile ilişkilerini yeniden inşa etmeyi hedeflemiştir. Modern zamanlardaki Müslümanların Arap/İslâm kültürü ile ilişkileri geçmişin belirleyiciliğinden kurtarılmalıdır.[86] Söz konusu epistemolojik kopuş, Arap bilincini sürekli olarak geçmişe referansla işlemekten kurtaracaktır. Tedvin asrına kadar dinamizm sergilemeyen Arap/İslâm kültürü tedvin asrında belirlenmiş usûl ve metodlara -geçmişe- sürekli referans dinamizmin yitirilmesine ve donuklaşmasına sebep olmuştur.[87] Dolayısıyla Câbirî, Arap/İslâm kültüründeki durağanlığını geçmişte temellendirmiştir.

Câbirî düşüncesinde rasyonalitenin öncelendiğini açık bir biçimde görmekteyiz. Câbirî'ye göre, Çağdaş medeniyet bir ilim ve teknoloji medeniyetidir. Modern medeniyette var olmanın yolu, bilim ve teknolojiye etkin katılımdan geçmektedir.[88] Bunun için yapılması gereken rasyonalitenin düşünce ve hayata uygulanmasıdır. Özellikle eleştirel akıl, Arap/İslâm kültürünün otoritesi olan dil, şeriat, akîde ve siyasette mutlak anlamda uygulanmalıdır. Eleştirel aklın Arap/İslâm kültürünün otoritelerine uygulanması, geleneğin modernleştirilme ve kültürel mirasın yeniden ele geçirilme imkânını sunacaktır.[89] Bu ise Arap ulusunun rönesansının gerçekleştirilmesi demektir.

Câbirî Arap aydınlanması ve modernleşmesini Arap/İslâm kültürünün geçmişi ile irtibatlı mümkün görmektedir. Dolayısıyla o, kültürel mirasın tama-

---

84. Balkin, J.M., "Yapı Söküm", Çev. Kasım Küçükalp, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, Sayı. 1, 2003, s. 322.
85. Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2008, ss. 246-247.
86. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 377, el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 11.
87. el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 8-9.
88. el-Câbirî, *a.g.e.* ss. 177-178.
89. el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. VIII.

men terk edilmesini istemez. Türk modernleşmesinde olduğu gibi geçmişi kendisinden kurtulunması gereken bir unsur olarak değerlendirmez. O, Arap/İslâm kültüründen rasyonaliteyi merkeze alarak, değersizleştirilen unsurların ayıklanmasını ister. Arap/İslâm kültürünün bakiyesi, irrasyonel olarak nitelendirilen ve düşüncenin donuklaşmasına sebep olan unsurların ayıklanması anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla Câbirî için irfanî paradigma tamamıyla irrasyonel olarak değerlendirilip Arap/İslâm kültüründen atılması gereken bir unsur olarak görülmekte, beyanî paradigma ise rasyonaliteye -burhan- uygun olarak görülen unsurların onaylandığı geri kalanların dışlandığı bir çerçevede ele alınmaktadır.

Câbirî'nin modernleşmeye yönelik duyduğu arzunun temelinde Arap/İslâm dünyasının geri kalmışlık sorunu yatmaktadır.[90] Fakat o, geri kalmışlık sorununu sadece ekonomik boyutta düşünmez. Bu sorun akılla ilgili bir sorun olmakla birlikte Arap kültürü, ekonomisi ve siyasetine kapsayan geniş bir kriz alanı oluşturmaktadır. Câbirî için ilerleme, mutlak anlamda bir gerekliliktir. Bununla ilişkili olarak gelişmeyi, kültüre dönüşmekte olan bilim, geri kalmışlığı da bilimsel gelişmelerden kopuk kalan kültür olarak tanımlar. Câbirî şâyet bilimsel gelişmelerle kültür arasında organik bir bağ kurulabilmişse gelişmeden söz etmenin mümkün olduğunu düşünür.[91] Yaşam biçimini içine alan kültürün, bilimsel gelişmeler çerçevesinde dönüşümünü öneren Câbirî, ikisi arasındaki ilişkinin söz konusu bilimsel gelişmeler çerçevesinde olmaması durumunu, geri kalmışlık ve kültürel çelişki olarak değerlendirir.

Câbirî'nin tasnifi Arap aklını oryantal ve oksidental olmak üzere ikili ayrıma tâbi tutar. Arap/İslâm kültürünün evrensel akılla buluşmasını sağlayacak olan oksidental Arap aklı tecrübesi olacaktır. Câbirî Endülüs Emevilerinin Ehl-i Sünnet inancına dayalı yeni bir ideoloji geliştirme girişimlerini, epistemolojik sonuçları bakımından, diğerlerinden tamamen farklı görmektedir.[92] Endülüs tecrübesinde bu yeni kültürel projenin başlatıcısı İbn-i Hazın olmuştur. Câbirî'ye göre İbn-i Hazm'ın projesi bilinçli bir inşa girişimidir. Bu girişim doğu İslâm düşüncesinin kriziyle ilişkilidir. Ona göre İbn-i Hazın Doğu'daki İslâmî düşüncenin krizini fark etmiştir.[93] Dolayısıyla İbn-i Hazm'ın projesi, Arap/İslâm kültürünün içine düştüğü krizden çıkışı hedefleyen projedir ve hermetik irfancılığı tamamen dışlayan, beyan ile burhan arasındaki ilişkileri rasyonalite temelinde düzenleyen fikrî bir projedir. Bu projeyle İbn-i Hazın, tedvin döneminde İmam Şâfiî tarafından kaynakları belirlenen ve daha sonrasının donuk-

90. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 398.
91. el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 189-190.
92. el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 338.
93. el-Câbirî *a.g.e.* ss. 353-354, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 634.

laşıp durağanlaşmasına sebep olan usûl ilmini başlangıç noktasına geri döndürmeye teşebbüs etmiştir.[94]

Câbirî'ye göre, İbn-i Hazın öncelikle girişimine aklî delillerin ispatı ile başlamıştır. Bu yolla o, Arap/İslâm kültüründe yeni bir eleştiri dönemi başlatmıştır. İbn-i Hazm'ın metodu irfanı dışlayan, metod ve önermeleri açısından kelâm, fıkıh ve nahiv âlimlerinin eleştirilerini içeren yeni bir yapılanmayı hedef almaktadır.[95] İbn-i Hazm'ın epistemolojik paradigma oluşturma projesi İbn-i Rüşd, İbn-i Haldun ve Şâtıbî'de zirveye ulaştırmıştır. Dolayısıyla Câbirî, bunları Arap/İslâm kültürünün Rasyonalizminin zirveleri olarak tanımlar.[96]

Câbirî'nin yeniden yapılanma projesi, yeni bir din-kültür ilişkisi ortaya koymayı hedeflemiştir. Bunun zeminini Şâtıbî'nin usûlünde temellendirmek istemiştir. Çünkü Câbirî'ye göre Şâtıbî'nin fıkıh usûlü Arap/İslâm kültüründeki Doğu tecrübesinden tam bir kopuştur. Zira Şâtıbî, her şer'î delilin birincisi duyular akıl ya da akıl yürütme ile zarurî olarak sabit olan nazarî/zorunlu öncül, ikincisi naklî öncül olan iki öncül üzerine kuruludur.[97]

Câbirî bilimsel ilkelerden olan ve nedensel ardışıklıkları sağlayan devamlılık, süreklilik ve kesinlik ilkesi ile şeriatın maksatları arasında bir ilişki kurarak dini modern algılayış çerçevesinde biçimlendirecek bir yöntemin zeminini oluşturmak istemektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Câbirî düşüncesinde Arap/İslâm kültür tarihinin yeniden inşası üç aşamalı bir çaba gerektirmektedir. İlk olarak, geçmişin otoritesinden (ki bunlar lafzın otoritesi, asl'ın otoritesi ve tecvîz prensibinden) kurtulmak, ikincileyin, kültürel tarihimizde gelişme aşamaları ile irtibat kurmak (bu da din felsefe, akil-nakil arasındaki ilişkiyi yenileme ki, bu İbn-i Rüşd, Şâtıbî ve İbn-i Haldun aracılığı ile olacaktır), üçüncü ve son aşamada rasyonel bir Arap/(İslâm) rönesansını gerçekleştirmektir.

Modernleşme ile Self-Oryantalizasyon Arasında Sıkışıp Kalmışlık; Aydınlanma Düşüncesi ve Yeniden Yapılanmanın Paradigmatik Analizi

Aydınlanmacı düşünce insanın kendisini akıl dışılığın vesayetinden kurtarmayı hedefleyen bir proje olarak inşa edilmeye girişilmiştir. Aydınlanmacı akıl projesi, insan zihnini kuşatan putların, insanî tarihin şafağında yitip gideceği-

94. İbn-i Hazm'ın fıkıh usûlünün İmam-ı Şafii'den farklı yönleri için bkz. el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 635.
95. el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 652.
96. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 655.
97. el-Câbirî, *a.g.e.* s. 667.

ni ve yerini saf aklın alacağını varsaymıştır. Boş inanç, ön yargı ve yanılsamaya karşı bir başkaldırı anlamına gelen bu düşünce, insan zihnini sınırlı bir zaman ve mekân noktasına mahkûm eden her şeyden kurtulmayı ifade etmektedir.[98] Aydınlanmanın, insan düşüncesini belirli tarihî ve kültürel unsurların belirsizliğinden temizleyerek hakikate ulaşma arzusu, ancak belirli zaman ve mekâna ait çarpıtma ve ön yargılardan arınmış doğal ve evrensel bir akıl kabulünde temellenmiştir. Ebedî hakikatin/doğrunun elde edilmesi tarihî ön yargılardan kurtulmaya bağlıdır.[99] Dolayısıyla; gerçek bilginin gerçek olmayan bilgiden ayrıştırılması, insan zihnini kuşatmış olan yanlışların tarihî ön yargıların tespitine dayanmaktadır. Şâyet tarihî ve kültürel etmenlerin insan düşüncesini nasıl biçimlendirdiği ve bulandırarak çarpıttığı ortaya konulursa, gerçek bilgiye ulaşmanın imkânı elde edilecek, dolayısıyla da, insanın içine düştüğü sefaletin kaynağı olan cehaletin yok edilmesi mümkün olacaktır.

Aydınlanma düşüncesinin ilerleme düşüncesi birçok çağdaş Müslüman düşünürü de derinden etkilemiştir. Bu etkinin ardında yatan en önemli etken, İslâm toplumlarının Batı karşısında yaşadığı yenilgi olmuştur. Orta Çağ İslâm toplumlarının sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel bakımdan büyük bir gelişmişlik göstermelerine rağmen, XVII. yüzyıldan itibaren Batı karşısında niçin bir gerileme ve yenilgi yaşadığı birçok düşünür ve bilim adamı tarafından konu edilmiş ve bunun sebeplerine yönelik birtakım düşünceler ileri sürülmüştür. Bütün bu yaklaşımlar gerilemenin bir paradigma olarak içselleştirildiğini göstermektedir.

Gerilemenin içselleştirilmesi, genel olarak Doğu, özelde de Arap/İslâm dünyasının kendi tarihlerini yeni bir dönemleştirmeye tâbi tutmalarına sebep olmuştur. Bu dönemleştirmede Avrupa merkezli tarih yazımının etkisini açık bir şekilde görmek mümkündür. Yerel entelektüeller tarafından içselleştirilen söz konusu dönemleştirme gerçekte bir self-oryantalizasyona tekâbül etmektedir.[100] Gerilik paradigmasının etkisi yerel entelektüellerin kendi medeniyet ve kültürlerine ait olandan vazgeçmeyi medeniyet bakımından değişikliği ve bunun yerine Batılı medeniyeti tesis etmeyi arzulamalarına sebep olmuştur. Self-oryantalizasyon olarak değerlendirdiğimiz bu tutum yerli entelektüeller ve politikacıların oryantalist algı biçimleriyle uyumlu bir şekilde kendilerini algılama ve yeniden

98. Peter Gay, *The Enlightenment: An İnterpretation,* New York 1996, Random Hause, p. 3-26.
99. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 16-17.
100. Mehmet Akif Kireççi, *Decline Discourse and Self-Orientalization in The Writings of Al- Tahtawl Tâhâ Husayn and Ziya Gökalp A Comparative Study of Modernization in Egypt and Turkey,* Ph.D. Tesis, University of Pennsylvania, 2007, s. 3. (Basılmamış doktora tezi).

üretmelerini sağlayan bir bilinç biçimini ifade eder. Söz konusu yerel entelektüellerin kendini oryantalize etmelerinin amacı, Batı'nın olduğu gibi kabulünden ziyâde, kendilerini inatla hâkim ötekinin aşağısında yerleştirmeistekleridir.[101]

Câbirî'nin Arap aklının eleştirisi bütüncül bir şekilde bakıldığında, genel olarak İslâm, özel olarak Arap toplumlarının, modern rasyonalite, bilim, Kapitalizm, sivil toplum, demokrasi, modern birey, özgürlük vb. hususları merkeze koymak sûretiyle, niçin geri kalındığı sorusunun yanıtını bulmayı amaçlandığını söyleyebiliriz. Câbirî'nin eserlerinin bütününde geri kalmışlık probleminin sebeplerinin geleneksel yapıya referansla ilişkili ele alındığını görmekteyiz. Câbirî'nin geri kalmışlık tanımlamaları ile Batı'nın *Orient* tanımlamaları oldukça benzerlik sergilemektedir.

Tarihî seyrine bakıldığında Batı düşünce geleneğini, insanın rasyonel olana müracaat etmek sûretiyle, varlığın bilgi ve hakikatine ulaşma çabasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Mitolojiden felsefeye geçiş ve bir düşünme tarzı olarak felsefenin doğuşu temelde ve özü itibariyle rasyonel-irrasyonel ayrımını muhtevasında barındırmaktadır. Klasik düşünce açısından Platon ve Aristoteles felsefesiyle doruk noktasına ulaşan rasyonel bir etkinlik olarak felsefe, büyük ölçüde dinî olanı, kendi hizmetinde bir araca indirgenmek sûretiyle, Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinden geçmiş ve tekrar kendini bulacak şekilde modern düşünceye ulaşmıştır.[102] Birçok düşünce tarihçisi, klasik ve modern felsefe arasında önemli farklılıkların varlığına değiniyor ve klasik ve modern olanı birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içerisinde ele alıyor olsalar da, rasyonel olana vurguları aradaki ayrımı sorunlu hâle getirmekte ve flulaştırmaktadır. Dolayısıyla; genel olarak Batı düşüncesi ve felsefesi için felsefe veya düşünme, rasyonel insanın bir etkinliği olarak anlaşılmıştır. Kendisini rasyonel olma vasfıyla nitelendiren felsefenin belirgin özeliklerinden bir tanesi, hakkında düşünüm sergilediği gerçekliği düalist, yani kutupsal birtakım karşıtlıklar ekseninde ele alıp incelemesi olmuştur.[103]Birçok çağdaş felsefenin özellikle altını çizdiği üzere, rasyonel olan üzerine inşa edilmiş bu ayrımlar ne kadar objektif ayrımlar gibi lanse edilmiş ve algılanıyor olsalar da, gerçekte karşıtlıklardan birini diğeri lehine değersizleştiren, varlık bütünlüğünü ve oluşu görmezlikten gelen karakterleriyle hiç de nötr ve objektif ayrımlar değillerdir. Dolayısıyla; bu ayrımlar rasyonel ve epistemolojik düşünme yoluyla inşa edilen varlık felsefeleri itibariyle ötekileştirilen varlık alanına yönelik sistematik bir şiddet biçimine te-

101. Kireççi, *a.g.e.* s. 26.
102. Geniş bilgi için bkz. Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, ss. 17, 36-42.
103. , John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, ss. 11-40.

kabül etmektedir. Bunun en bariz biçimde açığa çıktığı alanın modern-gelenek ayrımında görmekteyiz.[104] Bariz bir şekilde görmekteyiz ki, söz konusu ayrım öncelikli kılınanın (modern) diğerini (gelenek) değersizleştirmekte ve modern olan lehine ortadan kaldırılmasını ileri sürmektedir. Geleneksel olan daha ziyâde aklını kullanma cesaretini gösteremeyen insanların dinî, kültürel ve irrasyonel yaklaşımlarıyla tesis edildiği için, rasyonel olan açısından kayda değer bir anlam taşımamaktadır.[105]

Bu tür ayrımların içerdiği şeylerden bir diğeri de, öncelikli kılınanın değersizleştirilen bir ufuk, ideal veya hedef kılınmak sûretiyle ikincil terimin başkalaşımını gerekli görmesidir. Bunun açık bir şekilde somutlaşmasını modernleşme süreciyle karşılaşmak durumunda kalan geleneksel kültür ve düşünme tarzlarının modern olan karşısında tanınmak için verdiği mücadelelerde görebiliriz. Söz konusu mücadelenin ya modern olanı köktenci bir biçimde reddediş ya da ikisini uzlaştıracak ara formüller bulma çabası şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çabalarda gözümüze çarpan en önemli unsur, Batı'nın modernleşme süreciyle birlikte ulaşmış olduğu askerî ve ekonomik güç karşısındaki Batılı olmayan dünya ciddi bir meşruiyet krizi içerisine düşmüş olmasıdır. Dolayısıyla; Batılı olmayan birçok düşünür, bu meşrûiyet krizini modern ve rasyonel olana müracaat yoluyla aşma cihetine gitmişlerdir.

Post-sömürge dönemi, İslâm toplumu aydınlarının geri kalmışlık problemi çerçevesinde ortaya koydukları analiz ve tanımlamaların, oryantalist söylemle örtüşen noktalarını değerlendirdiğimizde, söz konusu meselelerin Câbirî'nin Arap/İslâm kültürü eleştirisi projesinde ortaya koyduklarında da açığa çıktığı kanaatindeyiz.[106] Câbirî'nin Arap/İslâm aklının ve kültürünün eleştirisine yönelik analizlerindeki çıkarımlar oryantalist söylemle oldukça benzerlik göstermektedir. Câbirî'nin, İslâm'ın Arap diline referansla anlaşılmasının hermetik kültürün etkisi yoluyla rasyonel potansiyelinin engellendiğine yönelik çıkarımları ve Arap/İslâm toplumunun modernleşme sürecinden yoksun bırakan etkenlerin ortaya konulmasındaki vardığı sonuçlar, oryantalistlerin Doğu'ya yönelik yaklaşımlarıyla oldukça benzerlik göstermektedir. Câbirî'nin çıkarımlarında, genel olarak Doğu'nun irrasyonel karakterde olduğu ve bu irrasyonel karakterin İslâm'ın rasyonel potansiyeline engel olduğu temasına oldukça yoğun bir müracaat olduğunu görmekteyiz. Câbirî'nin beyan, irfan ve burhan izahlarına bakıldığında bunu açık bir şekilde fark edebilmekteyiz. Zira irfan Doğu'nun irras-

104. Bkz. Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 250-251.
105. İmmanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap", *İmmanuel Kant, Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213.
106. Geniş bilgi için bakınız; Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 29.

yonel karakterini tezâhür ettirirken beyana yönelik tanımlamalar ise durağanlığın sebebi olarak görülmekte, Burhan ise, hem köken itibariyle Batılı olarak görülmekte hem de Arap/İslâm kültürünün Batılı tarafını ortaya çıkarmaktadır.

Yine Câbirî'nin geri kalmışlık problemine yönelik tartışmalarına ve Arap/İslâm toplumunun modernleştirilme önerilerine bakıldığında ileri sürdüğü argümanların oryantalist yaklaşımlarla örtüştüğü görülebilir. Oryantalistlerin Doğu'yu irrasyonellik, durağanlık, Despotizm, orta sınıfın yokluğu vb. gibi yoksunluklar aracılığıyla tanımlamaları[107] ile Câbirî'nin analizlerinde ileri sürdüğü, rasyonel İslâm'ın irrasyonalite, Despotizm ve bilgi arasındaki ilişkiler yoluyla bastırılmış olduğu, demokrasi sorunu, sivil toplumun yokluğu, İslâm hukukunun ve kültürünün durağanlığı vb. çıkarımlar arasında belirgin bir örtüşmeden bahsetmek mümkündür. Yine Câbirî'nin Arap toplumlarının demokratikleşme ve toplumlaşma süreçlerinin Avrupa'dan farklılığını ulus-devlet ile, burjuva sınıfının yokluğu ve Arap proletaryasının kendi iç dinamikleri çerçevesinde ortaya çıkmaması hususları ile izah ederken, geleneksel ve statik olan etkenlerin devam etmesine dayandırması[108] oryantalist söylemleri oldukça çağrıştırır görünmektedir.

Her şeye rağmen yine de Câbirî'nin, oryantalist söylemi benimsemek sûretiyle İslâm ve İslâm toplumunu ötekileştirme arzusu taşıdığını iddia etmek mümkün değildir. Câbirî'nin geri kalmışlık söylemine yönelik yaklaşımı self-oryantalizasyon olarak ifade edilebilse de, asıl vurgulanması gereken, Câbirî'nin oryantalist söylemin tuzağına düşmemeye yönelik yeterince dikkatli davranmadığının ortaya konmasıdır. Ayrıca Câbirî Arap/İslâm kültürünün eleştirisini baktığımızda, özellikle modernleşme çağrıları dikkate alındığında, modernleşmenin merkezine konulan modern öznenin eleştirilerine karşı duyarsız bir tavır takınmaktadır. Modern bilim ve ilerleme söylemlerinin eleştirilerine yönelik duyarlılığı da Câbirî'de görmek pek mümkün gözükmemektedir.[109] Câbirî'nin analizlerinde karşımıza çıkan bir başka sorun Modernleşme söylemlerinin içinde barındırdığı kimlik politikaları ve oryantalist söylemin kendi kimliğini tahkîm edici politik tutumlarıyla da yeterince yüzleşmemiş olmasıdır. Câbirî'de emperyalist tavra karşı açık ve net bir tutum görsek de, modernite söylemleri ve bu söylemlerin içinde barındırdığı meşrûlaştırıcı işleve yönelik daha uyanık bir tutum sergileyemediğini söyleyebiliriz.

---

107. Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm; Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Konya 1991, s. 20.
108. el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 136.
109. Geniş bilgi için bakınız, Antony Giddens'in *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Alfa Yayınları, Tarihsiz, Levi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, Çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul 1994, ss. 19-63.

KAYNAKÇA

Ahmed, İ'câz, *In Theory: Classes, Nations, Literatüres*, Yeni Delhi Oxford University Pres, 1994.

Anay, Harun, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2001/1, sayı:10.

Balkin, J.M., "Yapı Söküm", Çev. Kasım Küçükalp, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, Sayı. 1, 2003.

Ebû Rabî, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu ve Arkadaşları, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

———, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi yayınları, İstanbul 2001.

———, *Bünyetü'l-aklî'l-Arabî*, el-Merkezu's-sekâfiyyi'l-Arabî, Beyrut 1991.

———, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali ihsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

———, *el-Müsakkafün el-Arab fi'l-hadârati'l-Arabiyye.* Beyrut, merkezü dirâsât'l-vihdati'l- Arabiyye 1995.

———, *el-'akl el-ahlâkî el-'Arabî*, Kazablanka, el-Merkezü's-Sakafiyyi'l-Arabî, 2001.

———, *et-Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-Arabî, Beyrut, 1991.

———, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.

———, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-Arabî, Beyrut 1991.

Henrickson, David, *The Future Of American Strategy*, New York, Holmes & Meier, 1998.

el-Mansûr, Muhammed, "Salafîs and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement" John Ruedy (Ed.), *Islamism and Secularism in North Africa*, New York St. Martin's Pres, 1996.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An İnterpretation*, New York 1996, Random Hause,

Giddens, Antony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Alfa Yayınları, Tarihsiz.

Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

John Ruedy (Ed.) *Islamism and Secularism in North Africa*, New York St. Martin's Pres, 1996.

Kant, İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap.", *İmmanuel Kant, Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Keskin, İbrahim, "Arap İslâm Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010.

———, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el- Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Bursa 2009.

Kireççi, Mehmet Akif, *Decline Discourse and Self-Orientalization in The Writings of Al- Tahtawl Tâhâ Husayn and Ziya Gökalp A Comparative Study of Modernization in Egypt and Turkey*, Ph.D. Tesis, University of Pennsylvania, 2007 (Basılmamış doktora tezi).

Küçükalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2008.

Levi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, Çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul 1994.

Murphy, john W., *Postmodern Sosyal Analiz*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Turner Bryan S., Max *Weber ve İslâm; Eleştirel Bir Ya*klaşım, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Konya 1991.

———, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002.

Ukkaşe, Sevet, *Muzâkarâtî fi's-sekâfe ve's-siyâse*, Kahire, Dâr eş-Şurûq, 2001.

MUHAMMED ARKOUN

Necdet Subaşı*

Muhammed Arkoun, Cezayirli bir düşünürdür (*Doğumu:* Kâbiliyye, 1929; *Vefâtı*: Paris, 2010). Filoloji ağırlıklı olarak yaptığı yükseköğrenimini Paris'te de sürdürmüştür. *Hicrî IV. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Tarihçi Olarak İbn-i Miskeveyh* (1970) başlıklı doktora çalışması, onun bilim ve felsefe dünyasında ilk kez adının duyulmasını sağlamıştır.

Arkoun'un çalışmalarındaki derinlik ve ilgi alanlarının çeşitliliği, kendisinin teolog, tarihçi, antropolog ve filozof olarak değerlendirilmesine imkân vermektedir. Muhammed Arkoun, uluslararası üne sahip olan entelektüel kişiliğiyle başta Sorbonne olmak üzere Fransa'nın belli başlı üniversitelerinde İslâm Düşüncesi alanında dersler vermiştir. Çalışmaları derin etkiler uyandırmış, İslâmî söylemin niteliği ve imkânları hakkındaki düşünceleri dünyanın pek çok yerinde dikkatle takip edilmiştir.

Arkoun, çalışmalarını dilbilimin sınır ve imkânları içinde sürdürmüştür. Dil çözümlemeleri aracılığıyla ulaştığı nokta ve antropolojik verilerden elde ettiği sonuçları, onun İslâmbilim incelemelerine katkı sağlamıştır. Batı'da farklı entelektüel yapılar içinde edindiği kendine özgü yaklaşımlarını, İslâm'ın geleneksel ve modern görünümleriyle ilişkilendirmek onun ağırlıklı çabası olmuştur. Klasik Batı düşüncesinin ortaya koyduğu eleştirel ve çözümlemeci yaklaşımla-

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme.

rı İslâm'ın tarihî ve sosyolojik birikimine uygulama niyeti yer yer sofuca itirazlarla karşılansa da gerçekte onun bu söylemi, çok yerde zihin açıcı ve geliştirici sorulara meydan vermesi açısından oldukça özgüldür. Yine de düşüncelerinin pek çoğu faaliyetlerini klasik İslâm çerçevesi içinde gerçekleştiren Müslüman düşünürler arasında yeterince makbûl sayılmamaktadır. Hatta onun genellikle "ölçüsüz" iddia ve kanaatler olarak reddedilen kimi görüşleri, modern oryantalist argümanlara uyan birer örnek olarak kodlanmıştır.

Arkoun'un düşünsel kaynakları Batı orijinlidir. Onun entelektüel gelişiminde kuşkusuz başta Annales okulunun hatırı sayılır bir katkısı söz konusudur. Arkoun, bu katkıyı, Michel Foucault, Pierre Bourdieu ve Jacques Derrida gibi yeni Fransız aydınlarının postmodern söylemleriyle pekiştirmiştir. İslâm düşünce tarihi üzerine yaptığı analizlerinde büyük ölçüde yapısalcı bir yaklaşımı tercih etmesine karşın, söz konusu düşünürlerin postyapısalcı konumlarıyla eklektik bir teması hiçbir zaman ihmâl etmemiştir.

Arkoun'un çalışmalarına yön veren temel problematik, İslâm düşüncesindeki kötürümleşmenin öncelikli olarak kabul edilmesi ve bu yapının ortadan kaldırılması için alınması gereken önlemlerin neler olduğu üzerinde odaklanmaktadır. Bir düşünce tarihçisi olarak Arkoun'un analizlerinde, özelde Cezayir'in genelde ise İslâm dünyasının geri kalmışlığında, Ortodoks bir İslâm düşüncesinin çok önemli bir kabahati vardır. Arkoun'un kendi yaşam öyküsünün de açıkça gösterdiği gibi, kişisel serüveniyle düşünceleri arasında ilginç paralellikler kurmak mümkündür. Bu deneyim içinde, tipik bir Müslüman belleğinin ortaya çıkardığı geleneksel duruşla hesaplaşmanın aciliyetini, bunu besleyen ana damarlardan, hatta ilk kaynaktan başlayarak vurgulamak ister. Zaten onun amaçlarını berraklaştıran temel itici güç de, "din"in ve Kur'an'ın, gündelik tüketici mantık içinde telef edilerek harcandığını fark etmesidir. Bu bağlamda, "*milyonlarca inançlı tarafından eğilimleri meşrulaştırmak, çatışmaları desteklemek, istekleri elde etmek, umutları beslemek, inanışları sürdürmek, endüstri uygarlığının standartlaştırma güçleri karşısında ortak kimlik öne sürmek için şimdiye değin hiç olmadığı kadar çok Kur'an'a başvurulmuş*" olması da, din konusunun dikkatli ve sorumlu bir etüdüne acil ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

İslâm düşüncesinin şimdiki durumu ve bu durumu hazırlayan koşullara ilişkin yaklaşım tarzı, Arkoun'un verili duruma ilişkin hareket alanı ve hedeflerini yansıtması açısından oldukça açıklayıcıdır. Aslında Arkoun, her şeye rağmen dinî geleneği oldukça ciddiye almaktadır. Hatta onun tarihî değeri ve ağırlığının da her zaman farkındadır. Geleneğin aşılabilmesi için öncelikle bu paradigmanın bütüncül bir okumasına gereksinim had safhadadır; ancak bundan sonradır ki değişim muradı sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilir. Bunun için de kapıların yeni düşünsel açıklamalara karşı ardına kadar açık bırakılması gerekecektir. Yine de o, İslâm düşüncesinin bugün muhtelif Müslüman bölgelerin-

de ortaya çıkmayı başarmış örneklerini, bir düşünce biçimi olup olmadıklarından hareketle değil, kendi söylem düzeni içinde bulundukları yapı açısından eleştirmekte, hatta çok kere onları da reddetmektedir. Aslında Arkoun açısından burada önemli olan tek husus, Aydınlanma'nın Batı düşüncesinde ortaya çıkardığı ve olumlu bulduğu etki ve sonuçlarının, İslâmî düşünce ve pratik evreninde de ortaya çıkıp çıkmayacağının sorgulanmasıdır. Çünkü onun asıl arayışı, dinî düşünce konusunda insanî katkı ve katılımın önemine bir vurgu yapmaktan ibarettir.

İslâm'ın geleneksel konumunu Ortodoksinin dünyasına dâhil sayan Arkoun, bu durumun çok yerde başta Kur'an olmak üzere bugüne kadar ulaşan dinî düşüncenin belli düzeyde dogmatik ve olması zorunlu her türlü gelişmenin önünü tıkayıcı bir referans seti hâline dönüşmesinden nefretle söz etmektedir. Bu nedenle, Kur'an metninin köktenci yorumunu esas alan ayrıcalıklı bir otorite düşüncesinin ortadan kaldırılmasına kendini adadığını belirtir. Ona göre, İslâm'ın temel kaynakları, tarihî süreç içinde, Emevîlerden başlamak üzere farklı okuma ve yorumlama stratejileri içinde çarpıtılmış, bu çerçevede Kur'an'ın devrimci, canlandırıcı ve geliştirici dinamik öğeleri, siyasal-dinsel kuşatmalar altında kendi özgün ruhunu yitirmiştir. Dolayısıyla; İslâm toplumlarının bu strüktür içinde ortaya koyduğu entelektüel verimliliğin bile, *düşünülebilir, düşünülemez* ve *düşünülmemiş* şeklinde sınıflandırdığı yeni kategoriler içinde ele alınmalıdır.

Arkoun, dinselliğin Müslüman toplumlarda gözlemlenen biçimlerini ele alırken, öncelikli olarak kutsallaştırma ve mitleştirme problemlerine dikkat çekmektedir. Toplumsal yapının mevcut gidişatının esaslı bir teorisi, kuşkusuz, geleneğin üst üste katlanmayı başarmış Ortodoksisinden güç bulmaktadır. Arkoun, bütün bu katmanları parçalayarak asıl olana özgün şekliyle ulaşmayı önermektedir. Gerçekte sanıldığının aksine onun, sorunları ele alış metodu "dışarıdan" değil, "içeriden"dir ve böylelikle de o, meselâ; "Kur'an'daki olgu"yu ve "ilk niyet"i bulmaya çalışmaktadır. Ancak bunu gerçekleştirirken, vahy ve Sünnet'le ifadesini bulan ilâhî gerçekliğin eleştirisine de yer açmaktan kaçınmamaktadır. Çünkü ona göre bu boyut, araştırma ve düşünce dairesi üzerinde imtiyazlı ve etkin bir dışsal alan oluşturmaktadır. O hâlde kutsalın bazı örtülerini kaldırabilmek için onu sorgulamak ve sınamak gerekmektedir. Hatta İslâm düşüncesinin köklü bir paradigma eşliğinde dönüşümünü hedefleyen projeleri bile anlayabilmek için, öteden beri sahip olunan önyargıları hem gözden geçirmek ve hem de gerekliyse bütün bunları terk etmek zorunludur.

Kur'an'a yaklaşırken modern linguistik yöntem, tarihî–sosyolojik yöntem ve felsefî yöntem gibi öteden beri aşina olduğu metodolojileri devreye sokmaktadır. Arkoun, İslâm sorununu tartıştığı felsefesinde, her seferinde elden geldiğince epistemolojik ve tarihî bir yaklaşıma ağırlık vermektedir. Eleştirel bir

karşı duruşun zorluklarını bilen Arkoun, tarihselci bir okumanın imkânlarını sürekli olarak devreye sokmayı önermektedir. Ona göre başta Kur'an'ın olmak üzere geçmişin tarihselci bir okuması, çoktandır ihmâl edilen ve kimsenin farkında olmadığı bir ihtiyaç alanı olarak kenarda duran derin bir düşünsel aktivite olarak ısrarla başlatılmalı ve bugünün dünyası içinde kutsala yeni bir maya katılmalıdır.

Arkoun, İslâm düşüncesinin bugünkü hâlihazır konumundan endişeyle söz etmekte, mevcut durumun değiştirilebilmesinin, öncelikle epistemolojik bir yenilenmeyle mümkün olabileceğini iddia etmektedir. O, ulemânın öncülüğünü yaptığı resmî İslâm'ın entelektüel ve kültürel açıdan bugün bile süren büyük bir doktrinel yoksulluk içinde bulunduğunu iddia etmekte, buna bağlı olarak İslâm düşünce birikiminin de, uzun zamandan beri hukuk, dilbilgisi, tefsir ve tarihe ilişkin birkaç el kitabının dogmatik tekrarı içine hapsedildiğini belirtmektedir. Bu süreçte yalnızca felsefe dışarı atılmakla kalmamış, aynı zamanda İslâm teolojisinin eleştirel akılcı eğilimi de dikkatle elenmiştir. Ona göre, günümüz İslâm düşünce tarihine bakıldığında da gözlemlenen şeylerin çoğu, yeterli ve göz kamaştırıcı olmaktan hâlâ uzaktır. Sonuçta geçmişte ve günümüzde popüler ve sosyal hayal gücü ile kolektif hassasiyetin yarattığı bozulmanın kurbanı olan İslâm düşüncesi, tahammül edilemez aşırılıklara indirgenmiş bulunmaktadır.

O hâlde İslâm düşünürlerinin görevi, sadece övgülü söylemlerden vazgeçmekle sınırlı değildir. Ayrıca onların, anlamı birleştirmek için, her toplumda ve tarihin genel hareketi içinde insanların yazgısına daha iyi egemen olmak için süren mücadelede kendi gerçek paylarını sağlamlaştırmak amacıyla, akılları duyumsuzlaştırmaktan da vazgeçmeleri gerekmektedir.

İslâmî akıl kavramı Arkoun'un eleştiri-politiğinde merkezî bir öneme sahiptir. İslâmî akıl, gerçekte geleneksel-Ortodoks düzeyde seyrini sürdüren düşünce sistematiğinin ana mihverini oluşturmaktadır. İslâmî akıl, tarihî bağlamla direk ilişkilendirilecek bir şekilde aklın tanımlanmış biçimini gerçek İslâm'la özdeşleştirerek, gerekli ve yeterli açılımların tüm imkânlarını kısıtlayacak bir strateji içinde günümüze değin ulaşmıştır. Öyle ki artık Arkoun, dinsel aklı, teolojik ve dogmatik sistemlerin körü körüne taklidiyle ortaya çıkan bir tutarlılık aracı olarak görmektedir. Bu bağlamda o, İslâm düşünce tarihi konusunda yaptığı analizlerinde, yorumcu sabitlik ve siyasal güçle özdeşleştirdiği İslâmî akıl ile özgürlük, kendiliğindenlik, değişim ya da farklılıkla özdeşleştirilen Müslümanların toplumsal muhayyilesi arasında bir diyalektik ilişkinin varlığına dikkat çekmektedir. Sonuçta Arkoun, bu doktrinci yorumun üzerinde temellendirilen İslâmî aklı, gerçek/hakiki akılla karıştırmamaya dikkat eder. Çünkü doğru akıl, aslında yapısalcı, tarihî, dilsel ve toplumsal akıldan başka bir şey değildir.

Onun bu konudaki eleştirileri, İslâm düşünce geleneğinin öteden beri mevcut olan ciddi örneklerinden çok, her zaman ve zeminde popüler alanın içinde kolaylıklı çözümlere kapı aralayan sahtelikleri hedef almaktadır. Kuşkusuz burada Arkoun'un asıl endişesi, bir yandan mevcut olup-biteni genel İslâm toplumunun gündelik bilgisine dâhil etmek, öte yandan da bu geleneğin değiştirilmesi için gerekli zihinsel-entelektüel çabaya meşrû bir zemin hazırlamak ve bunu radikal bir tarzda gerçekleştirmektir.

Kuşkusuz bu yargılamalarının genel olarak doğruyu yansıttığı kabul edildiğinde, tarihî İslâm toplumunun, kendisini içinde bulduğu düşünce mirasını nasıl ve ne şekilde yeniden konumlandıracağını hesaba katmak da acilen gerekli olmaktadır. Bu bağlamda Sünnî ekole yönelttiği eleştiriler Müslüman gelenekçilerin olduğu kadar beklenmedik biçimde doktriner düzeydeki modernist İslâmcıların bile tepkilerine sebep olmaktadır.

Toplumsal geriliğin gerçek sebeplerinin aslında düşünsel gerilikte içkin olduğu iddiası Arkoun'un projesinde ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Bu niyet doğrultusunda, geleneksel düşünce tarihinde işleyen İslâmî aklı teşhis edebilmek için yapısalcı bir yolu tercih ederken, bu aklın geçersizliğini isbatlama, onun yerine sınırlarını kendisinin belirlediği bir ictihad yolunu ikame etme işlemi için de postyapısalcı bir yolu izlemektedir. Onun İslâmî akıl'dan kastettiği şey açıkça "İslâm Ortodoksisi" dediği şeydir ve bu da, temeli sözmerkezcilik olan, metinlerin belli bir tarz okunmasının kurumsallaşmasına dayanan bir okumayı gerektirmektedir. Bu Ortodoksi, aynı zamanda İslâm düşüncesindeki müzmin durağanlığın da yegâne sebebidir. Buna karşılık Müslümanların özgür muhayyilesi olarak öne çıkardığı şey ise, Derrida'nın kavramsallaştırdığı anlamıyla *différance*'ı, yani bir tür Heterodoksiyi temsil etmektedir. Böylece Arkoun geleneksel ulemânın faaliyetlerinde somutlaşan klasik İslâm düşüncesini Ortodokslukla, sözmerkezcilik ve katı bir Dogmatizmle suçlarken buna karşılık İslâm toplumlarının sözlü kültürünü bir özgürlük imkânı olarak vurgulamakta bir çelişki görmemektedir. Siyasal İslâm'a karşı, kültürel İslâm'ı ya da halk İslâm'ını öne çıkarırken, bu tercihini temellendirmek için sık sık postyapısalcıların sözmerkezcilik eleştirisine başvurmayı tercih etmektedir.

Arkoun için bu çaba, bir yandan oryantalist literatür ve bakış açılarıyla hesaplaşmayı ve hatta onların gelenekselleşen yaklaşımlarının ortaya çıkardığı muğlak retoriklerine yakalanmamayı gerektirirken, bir yandan da İslâm toplumlarının eleştirel düşünceyi bloke eden, sık sık kontrol altında eriten dogmatik düşünüş biçimiyle de çatışmayı göze almayı gerektirmektedir. Bunun için eleştirel bir ön okumaya gereksinim duyulduğu kadar, tarihin kutsallaşmış bağlarından sıyrılma çabası da önemlidir. Arkoun, aslında Ortodoks geleneğe olduğu gibi, Batılı bir bilim anlayışından beslenen Objektivizm ve Pozitivizme de aynı şiddette bir eleştirel yaklaşımı seçmiştir. Çünkü ona göre Batılı gelenek-

sel bilginin ürettiği Oryantalizm, ancak İslâmî akıl kavramını beslemeye yaramaktadır. Arkoun'un bu yaklaşımı dikkate alındığında, onun hem İslâmî Ortodoks geleneği hem de yalnızca Batı bilimine değil, Batılı Oryantalizme de sızmış olan nesnelcilik ve Pozitivizmi eleştirmeyi önceliediği açıkça fark edilmektedir. Onun bu bakış açısı Heidegger'den bu yana felsefe geleneği üzerinde köklü bir yer edinen sözmerkezcilik eleştirilerinin bir temsili olarak da görülebilir.

Arkoun, oryantalist metodoloji yerine, Aydınlanmanın Batı düşünce dünyası içinde ortaya çıkardığı aklı önerir. Ona göre Aydınlanma, İslâmî aklın artık iyice küflenmiş seçeneklerine karşı bir araçsal imkân olarak yeniden ele alınmalı ve sıkı bir değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. Çünkü tutsak edici, tıkayıcı, bunaltıcı bir dinsel retorik İslâmî tahayyülâtı kuşatmış, radikal İslâmî hareketler de, bu kökleşmiş paradigmanın sınırları içinde bir yol arayışına çıkmışlardır. Bugünün köktenciliği *(integrisme),* geçmişte de Orta Çağ teolojisine hâkim olmuş; felsefenin gelişmesini önlemiş, bilimsel akılcılığın büyümesini engellemiş, eğitim görmemiş Müslüman halkların kültür ve tarihlerinin ihmâl edilmesine yol açmıştır.

Sonuçta Arkoun, epistemolojik eleştirisi aracılığıyla bilinen gerçekliğin değiştirebileceğini düşünmektedir. Böylece düşünsel açıdan yaklaşılarak mevcut sorunların üstesinden gelinebileceğini ummaktadır. Kuşkusuz bu dönüşüm belli birtakım sıkıntıları da göğüslemeyi gerektirecektir. Çünkü Arkoun'un öğrencisi Hişam Salih'in de vurguladığı gibi; *"Orta Çağ'ın baskıcı metafizik tasavvurundan modern çağların özgür laik tasavvuruna taşınma operasyonu iç kanama ve dalgalı sarsıntılar olmaksızın yerine getirilemez. Bulanıklaşan gerçeğimize yaklaşır yaklaşmaz kanama ve sarsıntı artmaktadır."*

Başta gelen eserleri arasında *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au 4e/10e siècle* (1969/1970), *Essais sur la penseé İslâmique* (1973), *L'Humanisme arabe au IVe/IVe siecle* (1975) *La Penseé arabe* (1975), *L'Islam, hier, demain,* (L. Gardet ile birlikte) (1978), *Pouvoir et Vérité* (1981), *L'Islam, religion et société* (1982), *Lecture de coran* (1982) (Türkçesi: *Kur'an Okumaları,* 1995), *L'Islam* (M.Barmans ile birlikte) (1983), *Pour une critique de la rasion İslâmîque* (1984), *L'Islam, morale et politique* (1987), *Rethinking Islam* (1987), *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002), L'ABC de l'İslâm (2007), To Reform or to Subvert (2007) ve La pensée arabe (2008) yer almaktadır.

İLERİ OKUMALAR İÇİN KAYNAKÇA

Aktay, Yasin-Erdemci, Cemaleddin, "Muhammed Arkoun'un Otantiklik Siyaseti", *Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar* içinde, Vadi, Ankara 1996, ss. 173-194.

Arkoun, Sylvie, Les vies de Mohammed Arkoun, Puf, Paris 2014.

Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, Çev. Yusuf Kaplan, Rey, Kayseri 1996.

Bulaç, Ali, "Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Bir Gözle Okumak", *Kur'an'ı Anlamada Tarihîlik Sorunu Sempozyumu*, Bayrak, İstanbul 2000, ss. 125-130.

Harb, Ali, *en-Nass ve'l-Hakika-I -Nakdü'n-Nas-*, el-Merkezü's-Sahafi el-Arabî, Beyrut 1993.

Kersten, Carool, "From Braudel to Derrida: Mohammed Arkoun's Rethinking of Islam and Religion", *Middle East Journal of Culture and Communication*, Sayı: 4, 2011, ss. 23–43.

Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz, İstanbul 2009.

Subaşı, Necdet, "Arkoun'un Okumalarında Tarihîlik ve Kutsallık", *Kutsanmış Görüntüler*, Nehir, İstanbul 1999, ss. 372-435.

ROGER GARAUDY

Cemal Aydın

fakir bir ailede dünyaya geldiğinden yeryüzünden yoksulluğun kaldırılması için Donkişot'ça mücadele eden... Batı'nın sömürgeci zulmünü ve bu zulüm ve sömürüsünü devam ettirmek için uyguladığı açık ve örtülü terörü bildiği için sömürülenlerin ve zulme uğrayanların yanında yer alan... Dünyadaki her bir fert huzura ermedikçe kendisine huzuru haram etmeye and içen... Ve 20'li yaşlarda aldığı bu kararı ve bu ideali ölünceye kadar tavizsiz devam ettiren bir fikir ve eylem adamıdır Roger Garaudy (okunuşu: Roje Garodi).

17 Temmuz 1913'te Marsilya'da dünyaya geldi[1]. Ailesinin dinsiz olmasına karşılık, on dört yaşında "Hayatıma anlam kazandırmak için" diyerek Protestanlığı benimsedi. Üniversitede felsefe bölümündeyken, 1933'te, Komünizmi yoksullara sahip çıkan sistem olarak gördü. Kendisinin Hıristiyan olduğunu belirterek, idealine uygun bulduğundan Komünist Partisi Gençlik Kolları'na katılmak için başvurdu. Kabul edildi ve tam otuz yedi sene bu partiye hizmet etti. Partide şahsî çıkar maksadıyla değil, tam aksine bu parti onun ülküsüne hizmet için canla başla çalıştı. Daha sonra hem Komünist Parti'nin hem de Fransa'nın dünya çapında sözcüsü oldu.

---

1. Garaudy'nin hayatıyla ilgili bilgilerin önemli bir kısmı, şu eserin sonunda yer alan yedi sayfalık biyografiden özetlenmiştir: Serge Perottino, Garaudy, Seghers, Paris, 1974, s. 191-197.

Lise öğretmenliği yaparken İkinci Dünya Savaşı patladı. Askere alındı (1939). Özellikle Somme Muharebeleri sırasındaki kahramanlıklarından ötürü kendisine en üst şükran madalyası verildi. Fransız Hükûmeti'nin Hitler'le anlaştığını öğrenince, asker ocağında bu anlaşmayı kınayan bildiriler hazırladı. Yakalandı, o zamanlar Fransa'nın sömürgesi olan Cezayir'e sürgün kampına gönderildi (33 ay). Kamp subayının emrine karşı gelği için kurşuna dizilecekken, İbâdiye mezhebinden olan Müslüman askerlerin, "Silâhsıza ateş edilmez!" şeklindeki kesin inançları sayesinde hayatta kaldı.

Gaston Bachelard gibi dev bir filozoftan tez yaptı. Sorbonne Üniversitesi'nden felsefe ve Moskova Bilimler Akademisi'nden de bilim dalında doktor unvanını aldı. Felsefe doçenti, ardından da profesör oldu.

Milletvekili, Senatör ve Meclis Başkan Yardımcısı olarak on altı yıl Parlamento'da görev yaptı. Marksist Millî Araştırmalar Merkezi müdürlüğünde bulundu. İki sene Rusya'da kaldı, Stalin'le tanıştı, hem L'Humanité Gazetesi için muhabirlik, hem de bu ülkede araştırmalar yaptı.

Dünyanın en önemli devlet adamlarının yanı sıra en ünlü sanat, edebiyat, bilim ve fikir adamlarıyla ressam ve şairlerle tanışıp dostluk kurdu.

Prag'ın, Sovyetler Birliği (o zamanki tam adıyla Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği) tarafından işgalini tenkid ettiği için Komünist Partisi'nden 1970'te ihraç edildi.

Üniversitede felsefe ve estetik dalında dersler verdi.

Eski ideallerinden hiçbirinden vazgeçmeksizin (ki vazgeçmesi gerekmiyordu) Cenevre'de 2 Temmuz 1982'de bir imam ve şahitler huzurunda Müslüman oldu. Umre yaptı.

Filistin davasına sahip çıktığı ve İsrail'in zulmünü kitaplarında dile getirdiği için, neredeyse yüzde 90'ı İsrail lobisinin elinde olan Batı basın ve yayın organları tarafından aforoz edildi. Hatta dilimize, "İsrail, Mitler ve Terör" adıyla çevrilen kitabı yüzünden ceza bile aldı.

Öz olarak "Batı medeniyeti dünyayı intihara götürüyor, üç İbrâhîmî din (Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm) diriltici adımlar atmazsa, özellikle de İslâm, yeni bir dirilişle tekrar kucaklayıcı ve kurtarıcı bir din olarak kendini gösteremezse, bütün insanlık mahvolacaktır!" diye çığlıklar attı.

Paris'te, 13 Haziran 2012'de, "*Ben Allah vardır demeyi dahi küfür addede gelmişimdir!*[2]" diyerek yürekten inandığı Rabbine kavuştu.

---

2. Hatıralar, Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum, Roger Garaudy, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 206.

ESERLERİ

Garaudy'nin normalde 60 kadar eseri bulunuyor, fakat kendisinin 60-70 sayfalık yayımları da dikkate alınırsa, bu rakam rahatlıkla 80'i aşar. Nitekim, Garaudy hakkında büyük boy 442 sayfalık bir eser yazan Prazan ve Minard'a göre, düşünürümüzün eser sayısı 80'dir[3]. Öte yandan, on binlerce makalesi, binlerce tebliği, bir vakfı, şimdi kapanmış olan iki Enstitüsü (bunlardan biri 1974'te kurduğu Milletlerarası Medeniyetler Diyaloğu Enstitüsü idi), iki üniversitesi (biri Küba Üniversitesi, diğeri Senegal'in Gore Adası'nda kurduğu Değişim Üniversitesi'dir) Afrika kültürüne dair kendisinin yönettiği uzun metrajlı bir filmi (Siyah Diyonizos)[4], İslâm sanatıyla ilgili (İspanya Devlet Kanalı'nda yayımlanmış) bir televizyon dizisi ve binlerce konferansı bulunuyor. Ayrıca hakkında 30'u aşkın tez yapılmış ve lehinde ve aleyhinde olmak üzere de 20'yi aşkın kitap yayımlanmıştır.

Birçok kitabı 40'tan fazla dile çevrilmiş, dilimize de 30 kadarı aktarılmış olan eserleri şunlardır:

Fransız İhtilâlinin Hatipleri/Les Orateurs de la Révolution française, Imprimerie du Sud-Ouest, Toulouse, 1939.

Komünizm ve Fransız Kültürünün Yeniden Doğuşu/Le Communisme et la renaissance de la culture française, Éditions sociales, Paris, 1945.

Aydınlar ve Fransız Rönesansı/Les Intellectuels et la Renaissance française, Éditions sociales, Paris, 1945.

Komünizm ve Ahlâk/Le Communisme et la Morale, Éditions sociales, Paris, 1945.

Ante. Danyel Şenye'in Günlüğü/Antée. Journal de Daniel Chénier, roman, Hier et Aujourd'hui, Paris, 1946.

Yaratılışın Sekizinci Günü/Le Huitième Jour de la Création, roman, Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947.

Mezarcılar Edebiyatı/Une littérature de fossoyeurs, Éditions sociales, Paris, 1947.

Bilimsel Sosyalizmin Fransız Kaynakları/Les Sources françaises du socialisme scientifique, Hier et Aujourd'hui, Paris, 1948.

---

3. Michaël Prazan – Adrien Minard, Roger Garaudy, Calmann-Lévy, Paris, 2007, s. 422-425.
4. Prazan ve Minard, Garaudy'nin 1974'te, 68 Olayları ile ilgili olarak *İktidar Hayali/L'Imagination au pouvoir* adlı uzun metrajlı bir filmi daha olduğunu yazıyorlarsa da, araştırmalarımızda kendisinin böyle bir filmine rastlamadık.

Kilise, Komünizm ve Hıristiyanlar/L'Eglise, le Communisme et les Chrétiens, Éditions sociales, Paris, 1949.

Hürriyetin Grameri/Grammaire de la liberté, Éditions sociales, Paris, 1950.

Esprit Dergisi'nin Sahibi Emmanuel Mounier'ye Mektup/ Lettre à Emmanuel Mounier, homme d'Esprit, La Nouvelle Critique, Paris, 1950.

Materyalist Bilgi Teorisi/La Théorie matérialiste de la connaissance, PUF, Paris, 1953.

Hürriyet/La Liberté, Éditions sociales, Paris, 1955.

Marksist Hümanizm, Beş Polemik Denemesi/Humanisme marxiste. Cinq essais polémiques, Éditions sociales, Paris, 1957.

Fransa'nın Azameti Nedir?/Qu'est-ce que la grandeur française?, Union des étudiants communistes, Paris, 1958.

İnsanın Perspektifleri/Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme, PUF, Paris, 1959.

Jean-Paul Sartre'a Sorular, açık bir mektupla birlikte/Questions à Jean-Paul Sartre, précédées d'une lettre ouverte, Clarté, Paris, 1960.

Aragon'un Tuttuğu Yol. Gerçeküstücülükten Gerçek Dünyaya/L'Itinéraire d'Aragon. Du surréalisme au monde réel, Gallimard, Paris, 1961.

Tanrı Öldü: Hegel Üzerine İnceleme/Dieu est mort : étude sur Hegel, PUF, Paris, 1962.

Sahilsiz bir Gerçekçilik. Picasso, Saint-John Perse/D'un réalisme sans rivages. Picasso, Saint-John Perse, Kafka, Plon, Paris, 1963.

Marksist Ahlâk Nedir?/Qu'est-ce que la morale marxiste?, Éditions sociales, Paris, 1963.

Aforozdan Diyaloğa. Bir Marksist Konsile Sesleniyor/De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile, Plon, Paris, 1965.

Karl Marks/Karl Marx, Seghers, Paris, 1965.

XX. Yüzyılın Marsizmi/Marxisme du XX^e *siècle,* La Palatine, Paris, 1966.

Hegel Düşüncesi/La Pensée de Hegel, Bordas, Paris, 1966.

Çin Meselesi/Le Problème chinois, Seghers, Paris, 1967.

Lenin/Lénine, PUF, Paris, 1968.

Tecilli Hürriyet/La Liberté en sursis. Prague 1968, Fayard, Paris, 1968.

Bugün Komünist Olunabilir Mi?/Peut-on être communiste aujourd'hui?, Grasset, Paris, 1968.

Bir XX. Asır Gerçekçiliği. Fernand Leje ile Vefatından Sonra Diyalog/ Pour un réalisme du XX siècle. Dialogue posthume avec Fernand Léger, Grasset, Paris, 1968.

Fransız Modeli Sosyalizm/Pour un modèle français du socialisme, Gallimard, Paris, 1968.

Sosyalizmin Büyük Dönemeci/Le Grand Tournant du socialisme, Gallimard, Paris, 1969.

Soyut Resim ve James Pişet'in Eseri/La Peinture abstraite et l'œuvre de James Pichette, Arted, Paris, 1969.

Marksistlerle Hıristiyanlar Yüzyüze. Geleceği Birlikte Keşfedilebilirler Mi?/Marxistes et Chrétiens face à face. Peuvent-ilsconstruire ensemble l'avenir? (Quentin Lauer ile birlikte), Arthaud, Paris, 1969.

Garaudy Garaudy'yi Anlatıyor: Claude Glayman ile Mülâkat/Garaudy par Garaudy : entretiens avec Claude Glayman, La Table ronde, Paris, 1970.

Bütün Hakikat/Toute la vérité, Grasset, Paris, 1970.

Estetik ve Geleceğin Keşfi/Esthétique et invention du futur, Union générale d'éditions, Paris, 1971.

Umudun Yeniden Fethi/Reconquête de l'espoir, Grasset, Paris, 1971.

Seçenek/L'Alternative, Robert Laffont, Paris, 1972.

Hayatını Raksetmek/Danser sa vie, Seuil, Paris, 1973.

Tarihi Kadercilikten Kurtarmak/Défataliser l'Histoire, Centre protestant d'études, Cenevre, 1973.

Geleceği Müjdeleyen 60 Eser/60 œuvres qui annoncèrent le futur, Skira, Cenevre, 1974.

Ludmila Çerina. Erotizm ve Mistik/Ludmila Tcherina. Érotisme et mystique, Robert Laffont/Azoulay, Paris, 1975.

İnsan Sözü/Parole d'homme, Robert Laffont, Paris, 1975.

Umut Projesi/Le Projet espérance, Robert Laffont, Paris, 1976.

Medeniyetler Diyaloğu/Pour un dialogue des civilisations, Denoël, Paris, 1977.

İnsanlığın Medeniyet Destanı/Comment l'homme devint humain, Jeune Afrique, Paris, 1978.

Sizce Ben Kimim?/Qui dites-vous que je suis?, Roman, Seuil, Paris, 1978.

Yaşayanlara Çağrı/Appel aux vivants, Seuil, Paris, 1979.

Hâlâ Yaşama Vaktidir/Il est encore temps de vivre, Stock, Paris, 1980.

Geleceğimizde İslâm Var/L'İslâm habite notre avenir, Desclée de Brouwer, Paris, 1981.

Kadının Yükselişi/Pour l'avènement de la femme, Albin Michel, Paris, 1981.

İslâm'ın Vadettikleri/Promesses de l'İslâm, Seuil, Paris, 1981.

Siyonizm Dosyası/L'Affaire Israël, SPAG/Papyrus, Paris, 1983.

Yirminci Yüzyılın Biyografisi. Garaudy'nin Felsefî Vasiyeti/Biographie du XX^e siècle. Le testament philosophique de Roger Garaudy, Tougui, Paris, 1985.

İslâm'ın Aynası Camiler/Mosquée, miroir de l'İslâm, Éditions du Jaguar, Paris, 1985.

Bir XX. Yüzyıl İslâmı İçin/Pour un İslâm du XX^e*siècle* (Sevilla Bildirisi), Tougui, Paris, 1985.

İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin/Palestine. Terre de messages divins, L'Albatros, Paris, 1986.

İslâm ve İnsanlığın Geleceği/L'Islam vivant, La Maison des Livres, Cezayir, 1986.

Geceye Karşı/A contre-nuit. Şiir, Éditions de l'Aire, Lozan, 1987.

İslâm Batı'da. Tefekkürün Başşehri Kurtuba/Islam en Occident. Cordoue, capitale de l'esprit, L'Harmattan, Paris, 1987.

Yaşanmış Şiir. Donkişot/La Poésie vécue. Don Quichotte, Végapress, Paris, 1988.

Hatıralar. Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum/Mon tour du siècle en solitaire. Mémoires, Robert Laffont, Paris, 1989.

Entegrizm/Intégrismes, Belfond, Paris, 1990.

Nereye Gidiyoruz? İki Bin Yılına On Kala/Où allons-nous? : an 2000 moins 10, Messidor, Paris, 1990.

Mezar Kazıcılar. Yaşayanlara Yeni Bir Çağrı/Les Fossoyeurs. Un nouvel appel aux vivants, L'Archipel, Paris, 1992.

Tanrı'ya İhtiyacımız Var Mı?/Avons-nous besoin de Dieu?, Desclée de Brouwer, Paris, 1993.

Hatırla, Sovyetler Birliği'nin Kısa Tarihi/Souviens-toi, brève histoire de l'Union soviétique, Le Temps des cerises, Paris, 1994.

Bir Din Savaşına Doğru Mu?/ Perottino *guerre de religion? Le débat du siècle,* Desclée de Brouwer, Paris, 1995.

Cevap Hakkı: Rahip Piyer ile Roje Garodi'nin Medyatik Lincine Cevap/Droit de réponse : réponse au lynchage médiatique de l'abbé Pierre et de Roger Garaudy, Roger Garaudy-Samizdat, Chennevières-sur-Marne, 1996.

Yaşayan İslâm/Grandeur et décadence de l'İslâm, Afkar, Paris, 1996.

İsrail, Mitler ve Terör/Les Mythes fondateurs de la politique israélienne, Roger Garaudy-Samiszdat, Chennevières-sur-Marne, 1996.

Çöküşün Öncüsü ABD/Les États-Unis : avant-garde de la décadence, Vent du large, Paris, 1997.

Şahitlerim/Mes témoins, À contre-nuit, Paris, 1997.

Gelecek. Kullanım Kılavuzu/L'Avenir : mode d'emploi, Vent du large, Paris, 1998.

Hürriyet Davası/Le Procès de la liberté (Jacques Vergés ile birlikte), Vent du large, Paris, 1998.

İsrail Siyonizminin Davası/Le Procès du sionisme israélien, Vent du large, Paris, 1998.

21. Yüzyıl. Gezegenimiz Çapında İntihar mı Yoksa Diriliş mi?/XXIe Siècle. Suicide planétaire ou résurreciton, L'Harmattan, Paris, 2000.

Amerikan Efsanesi/Le Mythe Américain, (yazarın doğrudan Cemal Aydın'a gönderdiği çalışması) Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, (4. baskı) 2007.

Batı Terörü/Le Terrorisme occidental, Al-Qalam, Paris, 2004.

Komünizme yeni bir açılım

Roger Garaudy Komünizmi dar kalıplardan kurtarıp bütün insanlığın derdine deva olabilecek bir ekonomik ve siyasî sistem olarak oturtmak istedi. Yukarıdakiler ne söylerse inanıp kabul eden, kendi kafasını hiç kullanma zahmetine katlanmayan taklitçi bir komünist olmadı. Üniversite yıllarında bir yandan komünist militanlık yapar, geceleri duvarlara afiş yapıştırırken, bir yandan da Komünizmin temel kaynaklarını okudu. Marks'ı da, Lenin'i de orijinal dilinden araştırıp inceledi. Başkaları Marks'ın ana eseri Kapital'in sadece adını tekrarlarken, onu da, bütün diğer eserlerini de derinlemesine inceledi.

"Din halkın afyonudur" sözünün bağlamından koparıldığını, Marks'ın bunu, dini tümden reddetmek için kullanmadığını, sadece dinin istismar edilerek yoksulun, işçinin hakkının yenmesine karşı çıktığını savunurken bu ifadeyi kullandığına dikkat çekti.[5] Sovyetler'in Marks'tan koptuğunu alenen ilan eden dünyadaki ilk komünist yönetici oldu.[6]

Bununla da yetinmedi. Fransız Komünist Partisi'nin efsane lideri Maurice Thorez ile İtalya Komünist Partisi'nin yine efsane lideri Palmiro Togliatti'ye *"Komünizm aşkınlık olmadan, yani Allah ve âhiret inancı esas alınmadan bir sistem olarak ayakta kalamaz, mutlaka çöker!"* diyerek uyarıda bulundu ve onlara bu tezini kabul ettirdi. Fakat o dönemki Amerikan-Rus rekabeti yüzünden bu teklifi gündeme alınamadı.[7]

---

5. Vers une guerre de religion? Le débat du siècle, Desclée de Brouwer, Paris, 1995, s. 54.
6. Biographie du XXème Siècle, le Testament Philosophique de Roger Garaudy, Tougui, Paris, 1985, s. 255.
7. Hatıralar, s. 172. (Not: Bundan sonraki notlarda, başta verdiğimiz eserler listesi göz önünde bulundurularak, kaynağın Fransızcası veya Türkçesinden hangisi kullanılmış-

Fakat kendisi bu konuda durmadı. Avrupa ve Amerika'da, on iki yıl boyunca, "Hıristiyan-Marksist Diyalogları"nın canlandırıcısı olduktan sonra, 1967'den itibaren Cenevre'de, Kiliseler Ekümenik Konseyi'nde bu diyaloğun, ne kadar verimli olursa olsun, "bölgesel" kaldığına dikkat çekerek, bunun Batı kültür alanından çıkarılıp dünya çapında gerçekleştirilmesi için harekete geçti.[8]

Garaudy'ye göre Marksizm, özü itibariyle bir *tarihî girişim metodolojisi*'dir. Yani, bir dönemin ve bir toplumun göze batan çelişkilerini tahlil etme ve bu farkındalıktan hareketle de bu çelişkileri aşacak projeyi bulup ortaya koyma sanatı ve ilmidir. Yine Garaudy'ye göre Marksizmin asıl özelliği, bizim gerçek bir tarihî etkililiği keşfedebilmemize yardım etmek için mümkün ile gerçek arasındaki diyalektik ilişkiyi kurmaktır.[9] Kendisinin komünist felsefeye katkısı 20. Yüzyıl Biyografisi'nde özetlenmiştir.[10]

Garaudy'nin Komünizmle ilgili olarak "Eserleri" bölümünde görüldüğü gibi, oldukça önemli eserler kaleme aldı ve bunlar yayımlandıkları dönemde ve sonra birçok dile çevrildi.

SİYASETE BAKIŞI

On altı yıl parlamento çatısı altında kalan Garaudy ülke ve dünya siyaseti hakkında yeterli bir tecrübeye sahip oldu. Din ile siyaset arasında dürüst bağlar kurulmamasının asıl sebebinin laikliğin bir din gibi savunulmasından ileri geldiğini anladı.[11]

Aşkınlıktan uzak siyaset, Garaudy'ye göre "çamur siyaset"tir.[12] Parlamento hayatında şu gerçeği öğrenmiştir: "İktidar için gerçek siyaset, beyin yıkama siyasetidir"[13]; "İç siyasetle dış siyaset arasında kesintisiz bir devamlılık vardır. Tıpkı iç hayatımızla dış hayatımız arasında, savaş ile barış arasında olduğu gibi".[14]

Edindiği tecrübelerden hareketle Garaudy, insanlığın huzur ve saadeti için, siyaseti binlerce yıllık bir çapta düşünmek gerektiğinin, bu arada da tabiatla,

---

sa eserin ilk kelime veya kelimeleri verilecektir. Garaudy hakkındaki bir eser söz konusu ise yazar veya yazarların adları verilmekle yetinilecektir.)

8. Hatıralar, s. 136.
9. Perottino, age, s. 30 ve Biographie, s. 250.
10. Biographie, s. 129-132.
11. Hatıralar, s. 56.
12. Hatıralar, s. 70.
13. Hatıralar, s. 183.
14. Hatıralar, s. 186.

öteki insanlarla ve Allah'la daha başka türlü ilişkiler tasarlamış ve yaşamış olan üç dünyanın bilgeliklerine kulak vermenin şart olduğunun altını çizer.[15]

Garaudy'nin günümüz İslâm dünyasının nasıl bir siyaset gütmesi gerektiği konusundaki görüşlerini ve İslâm ülkelerinin hâlini kendisinin şu satırlarıyla özetleyebiliriz:

"Hz. Muhammed bir hadisinde, Müslüman olmanın, elinde kızgın koru tutmak gibi olacağı bir zamanın geleceğini haber verir. Tıpkı, yeterli gücü ve imkânı bulunmayan Hz. Peygamber'in o dönemin iki süper gücü olan Bizans'ı ve Pers'i, Allah'ın hükümranlığının yegâne kanununa göre yaşamaya davet ettiği zamandaki gibi...

Bugünkü meydan okumanın da, büyüklükte ondan kalır yanı yok. Çünkü dünyanın öğretmeni, efendisi ve değer yargılarının tek yaratıcısı olduğundan böylesine emin olan şu Batı'ya, şöyle seslenerek meydan okumak gerekiyor:

– İçinde Allah'ın bulunmadığı ekonominizin vahşi usûl ve uygulamalarını artık istemiyoruz;

– İçinde Allah'ın bulunmadığı siyasetlerinizi, milliyetçiliklerinizi, bloklarınızı, terör dengelerinizi de artık istemiyoruz;

– İçinde Allah'ın bulunmadığı, menşeimiz ve gayelerimizle ilgili sorulara cevap vermekten aciz, salt kudrete sahip olmaktan başka ihtirası olmayan, bilimin zıttı bilimciliğinizi de artık istemiyoruz.

Bir Batılı için, kendisinin Müslüman olduğunu açıklaması demek, her şeyden önce, işte bu (Batı zihniyetinden) kopuş demektir.

Çok geniş, görünmez ve sessiz bir öteki topluma trajik bir geçiş demektir. Bu öteki toplum öyledir, çünkü yöneticilerinin ekserisi, bir Batılı efendinin uşağıdır."[16]

FELSEFE VE BATI FELSEFESİ

Felsefe birinci sınıf talebesiyken Katolik filozof Maurice Blondel'in konferansında şu dedikleri zihnine adeta çakılır: "Duyuların hazzı veya nefsin heveskârlığı, iktidar veya hatta bilme isteği gibi her türlü sınırlı plân ve projeden kopup ayrılmış bir hayatın yükselişi... Bizi aşağı doğru değil de, yukarı doğru çeken baş dönmesi gibi bir yükseliş... Yani bütün (küllî) olmayan hiçbir şeyi istemeyiş... Çünkü sonlu hiçbir şey, bu sonsuzluk arzusunu tatmin edemez."

15. Hatıralar, s. 172.
16. Hatıralar, s. 208.

Hiçbir hocasından duymadığı bu sözler onun yolunu açar ve kendi iç dünyasından hareketle hayatı, "bir şiir gibi yaşama"[17] azmiyle yola koyulur.

"Felsefe profesörü olarak, bütün meslek hayatımı Batılı olmayan düşünceyi hiç tanımadan geçirmekte olduğumu fark ettim."[18] Çünkü öğretmediler. Aristo'lar Dönemi'nden Rönesans'a kadar olan ara dönemde insanlık felsefe yapmadı mı?

Bu silkinişle birlikte sadece İslâm felsefesini değil, bütün kıtaların felsefesini araştırır ve bu konudaki tüm kaynak eserleri okur.

Sonuçta vardığı sonuç şudur:

Sofistler ve Sokrat'tan 20. yüzyılın sonuna kadar yirmi beş asırdan daha fazla bir süre Batı, dünyanın diğer kesiminden kopuk yaşamıştır. Batı felsefesinin elbette katkıları olmuştur, ama bu katkı izafidir, diğer felsefelerin katkıları daha büyüktür.

Garaudy'ye göre Batı felsefesinin en büyük kusuru, varlık felsefesi (varlığı konu alıp, düşünce ve teoriler içinde boğulan, varlığın gerçekte ne olduğunu ortaya koymaya çalışan felsefe) olmasıdır. Garaudy içinse olmazsa olmaz olan, eylem felsefesidir (genel olarak spekülasyonu, düşünce ve teoriyi değil de, eylemi temel alan, eylemin önemini vurgulayan felsefe). Müslüman olduktan sonra, Kur'an'da *"Allah her an bir iştedir"* (Rahmân, 55/29) âyetini görünce, insan için de asıl önemli olanın eylem olması gerektiğini bütün eserlerinde vurgulamıştır. Garaudy'ye göre Batı felsefesinin bir diğer eksikliği de, tabiattan kopması ve aşkınlığı, yani ilâhî yüceliği inkâra kalkışıp "kendi kendine yetme" iddiası taşımasıdır.

Sofistlerden itibaren Batılı insan, Garaudy'ye göre Allah'tan kopmuştur. Descartes, Batılı insana "tabiatın sahibi ve efendisi" olmayı öğütlemiştir. Sokrat'ın "daimon"undan Eflâtun'un "İyi İdeası"na, Aristo'nun "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici"sinden Descartes'in "ontolojik kanıt"ına kadar Allah, artık Batılı filozoflar için hayat kaynağı değildir.

Garaudy'ye göre, Aristo'yu temel alan Hıristiyan dini İznik Konsili'nden itibaren, İslâm dini de El Kindî ve İbn-i Rüşd'den itibaren dar kalıplar içine sokulmuştur.

Aristo'dan yakasını kurtarmasını bilenler, fikir ateşini alevlendirebilmişlerdir. Bunlar Hıristiyanlık dünyasında konuştukları dillerinden dolayı Grek Babalar ile Kapadokya, Antakya veya İskenderiye'nin Kilise Babaları ve Maître Eckhardt, Saint-Jean de la Croix, Kierkegaard, Barth veya Maurice Blondel gi-

17. Biographie, s. 16
18. Hatıralar, s. 246

bi üstatlardır. İslâm âleminde ise İbn-i Sina, Attar, Mevlâna, Gazalî, İbn-i Arabî ve İkbal gibi kalp gözü açık olanlardır.

Garaudy, aşkınlığı reddeden, kendisini Allah'tan müstağni addeden ve vahyi kabul etmeyen, sadece akılla yetinen bir felsefenin insanı kurtuluşa erdiremeyeceğine kesinlikle inanır. Garaudy'nin akıl konusundaki kanaati şudur:

"Sırf akılla her şey yapılamaz. Meselâ; akılla ne aşka, ne güzelliğe ne de hayatımızın ve ölümümüzün anlamına erilebilir. Fakat akılla hükmedilebilir. Tabiata ve insanlara egemen olunabilir. Bunlara karşı savaş açılabilir. Bu akılsızlık ise, aklın en büyük eseridir."[19]

TORUNLARA MİRAS BIRAKILACAK ÇEVRE

Garaudy'nin en hassas olduğu konuların başında çevre kirlenmesi gelir. Çevrenin hor kullanılmasının, nükleer enerjinin, yer üstü ve yeraltı zenginliklerinin israf edilmesinin "torunlarımızın haklarının gasp edilmesi" anlamına geldiğini savunur. Bu konudaki en önemli eseri *Yaşayanlara Çağrı*[20] adlı hacimli kitabıdır. Eser içinde pek çok konu işlenmesine rağmen asıl dikkat çevreye yöneltilmiştir. Bu kitabını yazdıktan sonra o yıl yapılacak olan Cumhurbaşkanlığı seçimine sırf bu eserden hareketle insanlarda çevre duyarlılığını uyandırabilmek ve dikkatlerini bu konuya çekebilmek için adaylığını koymuştur. Bunda son derece başarılı da olmuştur. Çünkü kitap iki hafta içinde 200 bin adet satılmış ve milyonu aşkın insana ulaşmıştır.

Hatıralar'ında[21] bu konuyla ilgili bir hatırasını anlatır: "Nükleer enerji monarşisini, kurumların savurganlıklarını ifşa ederek, yeni ve sağlıklı bir büyümenin, yani Gayri Safi Millî Hasıla'nın değil de, herkesin yaratıcı iştirakiyle, insanın fert olarak büyümesinin çarelerini gösteriyorum. (...)

Cadet Sokağı'ndaki, Fransa Grand Orient Locası'na, bu sorunları tartışmaya davet ediliyorum.

Orada, Fransa Elektrik İdaresi Genel Müdürü Boiteux'nün nükleer programın müdafaasını yaptığını görüyorum. Ana delili: Nükleer enerjinin kilovatı hepsinden daha ucuz. Karatahtada nükleer enerji, petrol ve kömür madenleri arasındaki karşılaştırmaları çizip gösterdiği tebeşiri yerine koyunca, kendisine bir soru soruyorum. Meseleden habersiz birinin bir teknisyene sorusu:

---

19. Biographie, s. 173-178
20. Yaşayanlara Çağrı, Pınar Yayınları, (4. baskı) 2005.
21. Hatıralar, s. 174

– Efendim, nükleer atıkların stoklanmasının çok pahalı olduğunu ve radyasyon etkilerinin yüzyıllarca süreceğini duydum. Maliyet fiyatlarını değerlendirdiğinizde, bu işlerin bedelinin sekiz yüzyılda kaça çıkacağını bana söyleyebilir misiniz? Fiyatlarınızı belirlerken bu harcama hesaba katılıyor mu?

Programın en yüksek sorumlusundan, bürokratların en az sorumsuz olanının cevabını alıyorum: Küçümser bir eda ile cevap veriyor:

– Beyefendi, Elektrik İdaresi Genel Müdürü olarak, bu stoklamanın yalnızca on beş yıllık kısmından sorumluyum.

Demek ki, çılgınlıklarımızın bedelini ödemeyi –hem de yüzlerce yıllığına– torunlarımıza bırakacağız. Teknokratların nükleer kilovat maliyet (maliyeci, insanî bedeli hesaba katmaz) sözde hesaplamalarının ne kadar gülünç olduğunu daha bugünden tespit etmek kolaydır."

Bu kitaptan hareketle *Toprağın Dostu Derneği* kurulur ve geniş kesimler çevre korunması ile ilgili çalışmalara katılırlar.

Yaşayanlara Çağrı kitabında sadece tenkid etmekle yetinmez, alternatif enerji kaynaklarıyla ilgili geniş tekliflerde bulunur ve özellikle Batı dünyasındaki gereksiz israfın mutlaka önlenmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur.

Sanat ve estetik konusundaki görüşleri

"Sanat için sanat" tezine tamamen karşı olan Garaudy estetikle ilgili olarak 500 sayfaya yakın *Estetik ve Geleceğin İcadı* adında müstakil bir eser kaleme almıştır. Ayrıca *Yaşanmış Şiir: Don Kişot, Bir Din Savaşına Doğru Mu?*[22] ve *İslâm'ın Aynası Camiler*[23] başlıklı kitaplarında da bu konulara geniş yer vermiştir. Estetikle ilgili olarak Garaudy ayrıca, *Geleceği Haber Veren 60 Eser* kitabını kaleme almıştır ki; bu eser, Strasburg Üniversitesi Profesörü Luc Collès'e göre, gerçek bir şaheserdir[24]. Garaudy, bu eserinde 60 sanat eserini çeşitli açılardan değerlendirir ve Avrupa resminin 700 yıllık serüvenini dillendirir.

Saydığımız eserlerinden hareketle bu konudaki görüşlerini kendisinin şu veciz sözleriyle özetleyebiliriz:

Sanat bir insandan diğerine giden en kısa yoldur.

Sanat, insana kendisini aşması, aşkınlığını bulması için yapılan sürekli bir çağrıdır.

Tırtılda kelebeği, fahişede azizeyi, yumurtada kartalı, yakın ve uzak bir insanda kardeşi, yaseminin geçici gülümseyişinde baharın ebedî dirilişini görmek... İşte budur, sanatın dünyaya bakışı.

---

22. s. 113-131.
23. s. 24-48.
24. Bkz. http://www.canalblog.com/cf/search.cfm?q=Luc&bid=356760

Bütün mistikler, ilhamını Allah'tan alan bütün yol göstericiler, sanatın kutsalın dili olduğuna şehadet etmişlerdir. Çünkü Allah'tan söz etmek için yapılacak her türlü teşebbüs ancak şiirle gerçekleştirilebilir. Hind'in Ramayana'sından tutun da, Mevlâna'nın şiirlerine, İbn-i Arabî veya Aziz Jean de la Croix'ya kadar bu, hep böyledir.

Sanat bir yazma, resmetme veya raksetme tarzı değil, her şeyden önce bir varolma tarzıdır.

Sanat insana nasıl insancıl olabileceğini öğretir.

Sanat kutsalsa vardır, zira hangi dinde olursa olsun, Allah demek, hayatın bir anlamı var demektir. Sanat, beni dokunulmamış hâlde bırakmadığı zaman, beni daha büyük bir hayata iştirak ettirdiği zaman kutsaldır.

Bir sanat eserini hakkıyla anlamak, geleceği icat ve inşa etmesini öğrenmektir. Sanatçı, çağdaşlarına istikbâli inşa etmede yardım eden en önemli kişidir.

Bir resim, bir heykel, bir müzik veya bir âbide, bir matematik veya bir yönetim elkitabı gibi sadece beyinle "okunmaz". Çünkü bir sanat eserini "anlamak", sadece bir düşünme işi değildir. Bu eylem, insanın bütününün, her şeyden önce de vücudunun katılımını gerektirir.

Bizim derin hakikatin bilincine ermemize yardım etmeyen bir roman, bayağı bir romandır.

Roman, musiki gibi, bir zaman sanatıdır. Romanın zamanı, takvimin, saatin, astronomların zamanı değil, yaratışın zamanıdır.

Şiir, insanın hayvanî hayatında açılmış ilk gediktir.

Sanat eseri, insanın nihaî gayeleri problemini esaslı bir şekilde gündeme getiriyorsa, büyüktür ve önemlidir.

İslâm, güzelliğin dinidir. Bir hadiste, "Allah güzeldir, güzeli sever" denilir. Güzellik, kâinattaki her varlıkta, Allah'ın o varlığı kendi kemaline götüren eyleminin tezahürüdür.

GARAUDY VE DİNLER

Kur'an'da geçen, Allah'ın; *"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışasınız diye de sizi milletlere ve kabilelere ayırdık"*(Hucurât, 49/13) buyruğunu Garaudy, daha Müslüman olmadan önce sanki fıtraten duyup hissetmiş biridir.

O yüzden de Eski Mısır ve Eski Amerika Yerlilerinin dinleri dâhil, Zerdüştlük'ten, Taoizm, Konfüçyanizm, Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık

ve İslâm'a kadar bütün dinleri, o dinlerin kutsal veya temel kitaplarını ciddiyetle ve derinlemesine okuyup yeterli bilgi sahibi olmuştur. *Yaşayanlara Çağrı*, *Medeniyetler Diyaloğu*, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, *Bir Din Savaşına Doğru Mu?* eserlerinde bu durum çok açık ve net olarak görülür.

Müslüman olmazdan önce insanlığın dinlerine sırf insana duyduğu saygıdan ötürü önem veren Garaudy, Müslüman olduktan sonra, Kur'an'da; *"Biz her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın!"* (İbrahim, 14/4) denildiğini hatırlatarak, hem İslâm'ı gayrimüslimlere anlatmak hem de onlardan istifade edebilmek için başka dinler hakkında yeterince malûmat sahibi olmanın gerektiğini savunmuştur.[25]

MEDENİYETLER DİYALOĞU

Roger Garaudy'ye göre İbn-i Arabî, ortaya attığı görüşleriyle, medeniyetler diyaloğunu ilk başlatan kişidir.[26]

Kendisi üst düzey bir komünist yöneticiyken Marksist-Hıristiyan diyaloğu yürüttü, *Aforozdan Diyaloğa* adıyla Vatikan'a seslenen bir kitap yazdı, ayrıca bu diyalog meselesini dünya çapında ele almak için, *Medeniyetler Diyaloğu* adıyla apayrı bir eser kaleme aldı.

Garaudy, Eski Yunan medeniyetinin Batılıların iddia ettiği gibi Avrupa topraklarında hudâyinâbit şeklinde ortaya çıkmadığını, tam aksine, o medeniyetin Mezopotamya, Mısır ve Anadolu topraklarından geldiğini delilleriyle ortaya koyar. Ortaya koyar ki; Batılıların, "dünyanın merkezi biziz, felsefe dâhil her şey Batı kaynaklıdır" şeklindeki kibirlerinin sahte bir gurur olduğunu yüzlerine haykırsın.[27]

Garaudy medeniyetlerin ancak birbirlerini verimlendirerek gelişebildiklerini, hiçbir medeniyetin bir başka medeniyetten istifade etmeden gelişip serpilmediğini belirtir. Bunun tarihî bir gerçek olduğunun altını çizer.[28]

Batı'nın birçok medeniyeti, özellikle de Amerika kıtasında yerli medeniyetleri ve bilhassa Maya Medeniyetini mahvettiğini esefle dile getirir ve şöyle der:

"Medeniyetler karşılaşması istilâ ve işgal yerine daha başka türlü olsaydı, bu mabetleri yapan ve böylesi heykelleri diken halkların insanlığa katkısı acaba ne olurdu!

---

25. Bkz.: İslâm'ın Aynası, Camiler (Lahor Camii bölümü) ve İslâm ve İnsanlığın Geleceği (İslâm'ın Yeni Bir Yayılışı bölümü).
26. http://rogergaraudy.blogspot.com/2011/02/philosophical-itinerary-of-roger.html
27. Medeniyetler Diyaloğu, s. 20.
28. İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin, s. 63, 89; Vers une guerre de religion, s. 134.

Sadece birkaç örneği hatırlayalım.

Her şeyden önce bu halklar mısırı buldular ve mısır ekiminin gelişimini en yüksek dereceye çıkardılar. Şifalı bitkilerin büyük çoğunluğunu, onlarla en iyi tedaviyi yapacak tarzda, biliyorlardı. Kimya ve ilâç yapımı oldukça gelişmişti.

Öte yandan, aynı dönemdeki Avrupa takviminden çok daha dakik bir takvime sahiptiler. Hiçbir gözlem âletine sahip olmadıkları hâlde, yine de güneş yılını 365.2222 gün şeklinde büyük bir dakiklikle tespit edebiliyorlardı. Gregoryen takvimi bunu, 365.2225 gün olarak verir. Zaten astronomik devridaim ilmî yollarla belirlendiğinde de, 365.2222 bulunur. Demek ki bu adamlar bizim Gregoryen takvimimizden daha dakik, yaklaşık 1/10.000, bir takvim kullanıyorlardı!

Hangi yolla? Bunu bilemiyoruz, arşivler misyonerler tarafından yakıldığı için."[29]

Medeniyetler arasında sadece Batı medeniyetinin aşkınlıktan, ilâhî boyuttan kopuk olarak dünyaya hükmettiğine ve Rönesans'tan bu yana geliştirdiği bu hâkimiyetiyle de insanlığı intihara sürüklediğine inanır.

Batı'nın ve onunla birlikte de bütün dünyanın korkunç bir felâketten kurtulması için, Avrupa dışı din ve bilgeliklerden, bu arada özellikle İslâm'dan mutlaka yararlanılması, böylece insanla insan, insanla tabiat ve insanla Tanrı arasında yeni âhenkli bir ilişkinin kurulması gerektiğini savunur.[30]

BATI VE ABD DEĞERLENDİRMESİ

"Bizim Batı dünyamız, sadece Tanrıtanımaz değildir. Müşriktir de. Her fert ve her grup parayı, cinselliği, milleti, ideolojiyi, ekonomik büyümeyi başlı başına bir gaye ve mutlak bir değer olarak görerek kendi arzusunu ilâh edinir. Etobur bir sahte ilâhtır ilâhları. Kendisine kulluk edeni fanatikleştirir ve paramparça eder. Kendisinin yayılışına karşı çıkan diğer her değeri ve başka her bir insanı acımasızca ayaklarının alıp çiğner geçer."

Bu tespitleri yapan Garaudy, Batı toplumlarında her şeyin para olduğunu, her türlü değerin paraya tahvil edildiğini çok çarpıcı misallerle anlatır. [31]

---

29. Medeniyetler Diyaloğu, s. 85-86.
30. *Geleceğimizde İslâm Var*, adlı eserinde baştan sona asıl vurguladığı konu budur. *İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin* kitabında da İsrail Devleti'nin Doğu ile Batı arasındaki karşılıklı medeniyet verimleştirmesine en büyük engel olarak dikildiğini gözler önüne serer.
31. Biyografi, s. 314.

Garaudy'ye göre, vahşi Kapitalizmin ağababası ABD'dir. ABD, dünyaya öyle bir ekonomik sistem dayatmaktadır ki bu sistem insanlığı insanlıktan çıkarmakta ve bütün değerler metalaşmaktadır. Amerikan modelinin temel özelliği, Garaudy'ye göre, ekonomi ve pazarın toplumun hizmetinde olması değil de, toplumun tamamının, ekonominin ve pazarın gereklerine boyun eğmesidir.[32]

Gerek *Çöküşün Öncüsü ABD*, gerekse *Amerikan Efsanesi*'nde Garaudy, ABD'nin her müdahaleyi kendi çıkarı, her girişimi kendi menfaati ve her savaşı veya anlaşmayı kendi maddî hesabı için yaptığını misalleriyle anlatır.

Amerikan halkını, devasa bir markette sırf kendi çıkarları için toplanmış insanlar topluluğu olarak gören Garaudy, dünyayı sömüren bu zihniyetle mücadele edilip mutlaka alt edilmesi gerektiğini savunur.

Garaudy'ye göre, Avrupa ülkelerinin olduğu kadar İslâm ülkelerinin idarecileri de "Amerikalı"dır. Bu ülkelerin hepsi de Amerika'ya, daha doğrusu Amerika'nın para babalarına bağlıdır ki; "Amerikalı 20 milyarderden 17'si Yahudi"dir.[33]

Amerikan felsefesi ise, bu düşünürümüz açısından, git gide Pozitivizm bataklığına saplanan bir felsefedir. Mazisi olmayan bir halkta Pragmatizm almış yürümüştür.[34]

GARAUDY VE İSLÂM

1981 yılında peş peşe çıkardığı *İslâm'ın Vadettikleri* ve *Geleceğimizde İslâm Var* eserlerinin ardından 1982 yılında Müslüman olan Garaudy, İslâm'ı insanlığı Allah'la, insanla ve tabiatla yeniden buluşturacağına ve de dünyaya egemen olan Batı medeniyetinin İslâm yoluyla ıslah edilip dünyamızı intihara sürüklenmekten kurtarabileceğine inanır.

İslâm'ın namazının, orucunun, haccının, kurbanının, insanın Allah'la ve insanlıkla buluşması açısından son derece önemli ibadet olduğunu, insanın bu ibadetlerle manevî yönden kanatlanıp uçtuğunu, başta *İslâm'ın Aynası Camiler* ve *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* olmak üzere birçok kitabında oldukça çarpıcı bir üslûpla dillendiren Garaudy, bu ibadetlerin Müslümanlar tarafından ruhen yeterince özümsenmemesinden ve ruhsuz bir şekilciliğe bürünmesinden şikâyetçidir. Nitekim, *İslâm'ın Aynası Camiler* kitabına son noktayı koyarken şöy-

32. Amerikan Efsanesi, s. 12.
33. Amerikan Efsanesi, s. 125
34. Biyografi, s. 142-143.

le seslenir: "Capcanlı bir ruhla kılınan, yaşanan ve yaşatılan namaz var ya, işte o namaz camiyi, hem de yepyeni bir camiyi doğurur.

Buna karşılık, geçmişin taklidine saplanıp kalan cami ve camilerse, olsa olsa namazı mekanik bir tekrara çevirir ve ruhsuz bir şekilciliğe döndürür.

Onun için, bugün en baş ve en önemli vazife, camiler yapmak değil, aksine gerçek Müslümanlar oluşturmaktır. Ancak o zaman yepyeni camiler kendiliğinden sökün edecektir."[35]

İslâm Batı'da, Tefekkürün Başşehri Kurtuba[36] ve *İnsanlığın Medeniyet Destanı*[37] kitaplarında olduğu gibi diğer birçok eserinde de öncelikle Müslüman kardeşlerine şu tarihî hakikati hatırlatır: "Târık bin Ziyad komutasında sayıları hiçbir zaman iki yüz bini aşmamış bir İslâm birliği, on beş milyonluk koca bir İspanya'yı üç sene içinde nasıl fethedebildi? Doğuşundan daha bir asır bile geçmeden İndüs'ten Atlas Okyanusu'na kadar, bu din, nasıl çarçabuk yayılabildi? Çünkü o İslâm bütün insanlığı kucaklıyor ve onlara yepyeni ufuklar açıyordu. İnsanlar, kelebeklerin mum alevine üşüşmesi gibi İslâm idaresine koşuyordu. Peki ya şimdi?"

İslâm'ın ana kaynakları Kur'an ve Sünnet'ten hareketle yeni içtihatların yapılmamasından ve içtihat kapısının kapatılmasından yakınır. Ve sorar:

"Niçin bugün bu 'şeriat', Allah'ın bu kanunu, yeryüzünde ışıl ışıl ışıldamıyor? Sömürgelikten kurtulmuş oldukları hâlde niçin Müslüman halklar tarihin hareket ettirici, yaratıcı öznesi değil de, nesnesi olarak kalıyorlar? Niçin tarihî girişkenlik örneği vermiyorlar? Çünkü bu kanunun, bu 'şeriat'ın, tarihinin ilk yüzyıllarından itibaren önü kesildi, durduruldu.

Çünkü Kur'an ölülerin gözleriyle okunuyor.

Kur'an'ın ebedî vahyinden hareketle kendi dönemlerinin problemlerini çözme dehasına sahip olmuş kimselerin gözleriyle...

Hâlbuki bizler, kendi çağımızın problemlerini onların *formüllerini* tekrarlayarak değil, fakat onların *metodlarından* ilham alarak hâlledebiliriz.

Kaynaklara dönmek demek, bakışlarını geçmişe dikip geleceğe geri geri giderek girmek demek değildir. Kaynaklara dönmek, ilk dönem İslâm'ının yaşayan kaynağına ve yaratıcı dinamizmine yeniden kavuşmak demektir.

'Şeriat', gidip içinden boz bulanık bir su alıp geleceğimiz durgun bir gölet değildir, çünkü bu, yeni susuzlukları gidermekten çok, kandırmak olur. 'Şeriat', etrafa parıltılar saçarak gürül gürül akan ve kıyılarına bereket yağdıran güzel bir nehirdir.

---

35. s. 249.
36. s. 11
37. s. 105.

İslâm'ın dirilişi ancak şu iki engel bertaraf edilerek gerçekleştirilebilir: Batı'yı taklit ve geçmişi taklit."[38]

Kur'an ve Sünnet'in ruhundan kopmadan, yeni içtihatlar yapılması teklifini Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* kitabının son bölümünde genişçe ve *İslâm Batı'da, Tefekkürün Başşehri Kurtuba, Geleceğimizde İslâm Var, Hatıralar: Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum* ve *Batı Terörü* gibi birkaç kitabında ise kısaca dile getirmiştir.

TASAVVUFLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Garaudy, tasavvufun kaynağının Kur'an olduğuna inanır. Tasavvuf, imanın bir boyutu; İslâm'ın iç boyutu, derûnî cephesidir.

İslâm tasavvufu ilgili bilgileri İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sine dayandırır, bu konuda Gazalî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* ve *Mişkât'ül-Envâr* kitaplarından da yararlanır ve tasavvufu Gazalî düşüncesinin doruk noktası olarak görür.

Tasavvufun Hıristiyan Mistisizminden de, Hint felsefesinden de doğmayıp, doğrudan doğruya Kur'an kaynaklı olduğunu ısrarla vurgular.

Râbia Hatun'a, Mevlâna'ya, İbn-i Arabî'ye ve Attar'a tam anlamıyla hayrandır.

Kitaplarından en az on kadarında tasavvufun bu zirve şahsiyetlerinden ve diğerlerinden şiirler ve pasajlar alır.

Tasavvuf ile ilgili görüşlerini *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* kitabında, yaklaşık yirmi sayfa içinde, geniş bir şekilde verir ki; biz bu konu için, o kitabı esas aldık.[39]

Hıristiyan dünyasının büyük mistiklerinin Müslüman mutasavvıflardan etkilendiklerini de Batı'nın geniş kesimlerine adeta haykırmıştır.[40]

TARTIŞMALARI

Bir bilim ve fikir adamının gücü, muhalifleriyle herkesin önünde tartışabilmesiyle de doğru orantılıdır. Muhalifiyle karşı karşıya gelebilmek ve onunla medenî bir cesaretle ve asla mugalataya ve demagojiye kaçmadan tartışabilmek kişinin gerçek anlamda büyüklüğünü gösterir.

---

38. Biographie, s. 340.
39. Bkz.: *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* s. 41-58.
40. İslâm'ın Vadettikleri, s. 222.

Roger Garaudy, birçok ünlü kişiyle felsefî, ilmî ve fikrî tartışma yapmış ve hepsinden de galip olarak çıkmıştır. Bunlardan sadece birkaçını sayalım:

Tanrıtanımaz Varoluşçu felsefenin kurucusu, Fransa'nın kurtarıcısı kabul edilen Cumhurbaşkanı Charles de Gaulle'ün, "Sartre, Fransa demektir, ona dokundurtmam!" dediği, Nobel Ödülü'nü reddetmesini bilmiş o ünlü Jean-Paul Sartre ile ilgililere açık bir değil, birkaç toplantıda, karşısındakinin de takdir ettiği oldukça seviyeli tartışmalar yapmış ve her defasında rakibini alt etmiştir.[41]

"Rastlantı ve Zorunluluk" kitabının yazarı Nobel Ödülü almış bilim adamı Jacques Monod ile televizyonda tartışmış ve o Tanrıtanımaz şahsı gerçek anlamda mat etmiştir.[42]

Yahudi asıllı Fransız hukukçu, düşünür, yazar, mütercim ve siyasetçi André Chouraqui'nin, kendisinin dilimize *"Siyonizm Dosyası"* adıyla çevrilen kitabı aleyhinde Radyo-France'ın bir yayınında hakaretler yağdırması üzerine, muhatabını bir konferansta yakalar ve kendisine o dinleyicilerin huzurunda şu teklifi yapar:

"Bana hakaret edip duracağınıza, kitabımdaki hataları bir bir yazıp belirtin... Ben onları herkesin önünde açıklayıp özür dilemeye ve düzeltmeye hazırım. Buna karşılık siz de benim kitabımda doğru olan hususları aynı şekilde itiraf edeceksiniz.

Ayrıca bu tartışmayı bir kere Kudüs'te büyük bir dinleyici kitlesi önünde ve bir kere de Cezayir'de yine bir dinleyici karşısında yapacağız, kabul mü?"

André Chouraqui o kalabalık karşısında mecburen kabul eder.

Garaudy "İki sene geçti hâlâ bekliyorum" diye not eder, bir eserinde.[43] Daha sonra da cevap gelmez muhatabından.

Birçok İslâm âlimi ile de tartışmıştır, biri de Kardavi'dir. Kendisinden dinleyelim:

"(Cezayir'in) Muaskara Şehri'nde, İslâm'da Allah aşkının rolünü hatırlattığım zaman, birbiriyle taban tabana zıt iki görüş arasında çatışma çıkıyor.

Şeyh Kardavi itiraz ediyor:

–Antropomorfizmdir (Allah'ı insanmış gibi görmektir) bu! Allah ile insan arasında ancak efendi-köle münasebetinden söz edilebilir!

Kendisine, İskenderiyeli Clément'ın, köleler (Allah'a cehennem korkusuyla itaat edenler), menfaatçiler (Allah'a cennet arzusuyla itaat edenler) ve sev-

41. Hatıralar, 169-180.
42. Hatıralar, s. 137.
43. Biographie, s. 205.

gilerinden dolayı Allah'a ibadet eden has kullar, şeklinde yaptığı ayrımı hatırlatmak dilimin ucuna geldi.

Ne var ki, her türden entegristler ancak otoritenin dediklerine kulak verirler. O yüzden ben de Kur'an'dan alıntılarla yetiniyorum: *"İnananlar Allah'ı her şeyden daha çok severler"* (Bakara, 2/165). *"Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"* (Mâide, 5/54).

O ise bana soruyor:

–Sizce Allah korkusu nedir?

– Allah'tan korkmak, O'nun cezalarından korkmak değil, O'nun hoşuna gitmemekten korkmaktır. Ve buna da aşk denir, sevgi denir.

Kendisiyle uzun bir fikrî münakaşaya tutuşuyoruz.

Sonunda patlıyorum:

— Siz köleci bir İslâm anlayışını savunuyorsunuz!

Ertesi sabah Şeyh Yusuf el-Kardavi, Katar'a geri dönüyor."[44]

Aralarında geçmişte geçen böyle sert bir tartışmaya rağmen Kardavi, *İsrail, Mitler ve Terör* kitabı yüzünden Garaudy mahkemeye verilince var gücüyle kendisine arka çıkmış, Arap ülkelerinde Garaudy lehinde bildiriler, toplantılar ve Fransa'ya karşı protestolar yapılmasına ve Arap Avukatlar Birliği'nin harekete geçirilmesine öncülük etmiştir.[45]

GARAUDY'NİN İDEAL TOPLUMU

"Gayesiz bir toplumda yaşamaktan acı çekiyoruz... Ekonomik büyüme, niye ve niçin? İnsanı yüceltmek için mi, yoksa zenginlerin yoksulları ezmesi için mi?.. Ekonomik büyümeyi insana yaraşır bir şekle çevirmeliyiz... Kapitalist pazar ekonomisi, hayvanî cangılı yeniden hortlattı." 1974'te kaleme aldığı *Umut Projesi* kitabında Garaudy, neyin peşinde olduğunu apaçık böyle dile getiriyordu.[46]

Garaudy, dünya çapında âdil bir toplum hayaliyle yaşadı ve öldü. *Yaşanmış Şiir: Don Kişot, Umut Projesi, Medeniyetler Diyaloğu* ve *Hâlâ Yaşama Vaktidir* eserleri başta olmak üzere bu konudaki vecize niteliğindeki parolası şu oldu: "Bir kişi Mozart olabilecek yeteneğe sahipken yoksulluğundan ötürü olamıyorsa, o toplum adaletsiz bir toplumdur."

---

44. Hatıralar, s. 381.
45. Prazan –Minard, age, s. 317.
46. Le Projet Espérance, s. 205, 206.

Bizim bireyci toplumlarımızın motoru pazardır, diyordu ve ekliyordu: Öyle bir pazar ki orada güçlüler zayıfları ezer geçerler, nice deha adayları heba edilir, okul ve üniversite de pazar hâline dönüştürüldüğü için yoksul yeteneklere yer yoktur ve onlar eğitim konusunda katliama uğrar.[47]

Garaudy'ye göre, Batı toplumu veya Batı tipi toplumlarda yapısal olarak şiddet vardır. Birileri patlayıncaya kadar yerken diğerleri açlıktan ölüyorsa, birileri özel eğitim alırken ötekiler kültürden mahrum bırakılıyorsa, birileri baskılar yüzünden inanç ve kanaatini haykıramıyorsa, orada şiddet vardır.[48]

Zengin ülkeler gezegenimizin zenginliklerinin yüzde 80'ini kontrol ediyor ve bu zenginlik, nüfusun yüzde 20'si tarafından tüketiliyorsa... Dünyanın en zenginlerinin yüzde 20'si dünya gelirinin yüzde 83'üne sahipse... Her gün az beslenme veya açlıktan dünyada 40 bin kişi ölüyorsa... Zengin ülkeler ile yoksul ülkeler arasındaki uçurum gitgide açılıyorsa...

Böyle bir dünyada adaletten, insanî kardeşlikten ise asla söz edilemez.[49]

İnsan demek, ileriye bakış, ileriye doğru hareket demektir. Dünyayı değiştirmek için geleceğin kehanetine değil, istikbâlin inşasına bakmalıyız. Gelecek artık geçmişin basit bir uzantısı ve de şimdinin genişletilip genleştirilmesi olarak tasavvur edilemez. Onu hayal etmek lâzım. Sistemin nihaî hedeflerini tartışma konusu yaparak, bir insan ve toplum anlayışına göre zihinde onu canlandırmak lâzım.[50]

Garaudy, ideal toplumu ararken Batı'nın kendisini dünyanın merkezi olarak görmesini ve kendisinin dışındakileri ise barbarlar olarak değerlendirmesini bir "kaza" olarak görmüş ve birçok eserinde Batı'nın bu "kendini beğenmişliğini" ve "ben merkezciliğini" yıkmak için elinden geleni yapmıştır. Batı'nın bu sakat düşüncesiyle ilgili olarak, *İnsan Sözü* adlı eserinde şunu not eder: "16. yüzyılda Kilise yetkilileri kendi kendilerine 'Amerikan Yerlilerinin ruhu var mıdır?' sorusunu soruyorlardı. Buna karar vermek için birçok papanın gelip geçmesi gerekti."[51]

Filozof Maurice Blondel'in "Hayatımızın bir anlamı var mı, yok mu?" sorusunu temel alan Garaudy, büyük romancı André Malraux'nun şu tespitini hatırlatır: "Bizim medeniyetimiz, 'Hayatın bir anlamı var mı?' sorusuna, 'Bilmiyorum' cevabını veren tarihin ilk ve tek medeniyetidir."[52]

---

47. Il est encore temps de vivre, s. 165, 166.
48. Age, s. 129.
49. Vers une guerre..., age, s. 11
50. Parole d'homme, s. 160, 162.
51. Parole d'homme, s. 140.
52. Avons-nous besoin de Dieu?, s. 5.

Garaudy'ye göre, hayatın anlamı olması için aşkınlık, yani Allah'a iman şarttır. Birçok kitabında "Allah, demek, şu bahse tutuşmaktır: Hayatın bir anlamı vardır. Değilse her şey saçmadır ve her şey mubahtır" ifadesine yer verir.[53] Çünkü ideal toplum ancak Allah'ın kesin kabulü ve o kabulden doğan insaniyetin birliğiyle mümkündür: "İnsanlık bir'dir; çünkü Allah bir'dir."[54]

YAHUDİ KATLİAMINI İNKÂR ETTİ Mİ?

Batı medyası, Roger Garaudy gibi dünya çapında bir şöhretin vefat haberini, Türkiye'deki medyada çıktıktan iki gün sonra verdi. Neredeyse vermeyecekti. Batı basın ve yayın organlarında verilen o haber de çok kısa ve net olarak şöyleydi: Eski komünist ve negasyonist (Yahudi soykırım inkârcısı) Garaudy vefat etti.

Oysa Garaudy Yahudi katliamını hiçbir zaman inkâr etmedi. Başta *İsrail, Mitler ve Terör* kitabı olmak üzere *Siyonizm Dosyası, İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin* ve *Şahitlerim* gibi kitaplarında sadece şunu haykırdı: "Ben şunu diyorum: Suçsuz yere tek bir Yahudi bile öldürülse, bu bir insanlık suçudur ve bu suçu işleyen cânidir, gereken cezayı görmelidir! İkinci Dünya Savaşı'nda 50 milyon insan öldü. On dört milyon Slav öldü. Siz Yahudilerden çok fazla can veren milletler oldu. Milyonlarca Çingene de öldürüldü. Sizler rakamları abarttıkça abartıyorsunuz. 'Burada 4 milyon insan öldürülmüştür!' yazan levhanın seneler sonra 'Burada 1 milyon insan öldürülmüştür!' dönüştürülmüş olmasına dikkat çekmem neden suç olsun?[55] Sizler elinizdeki medya ve film imkânlarınızla sadece size karşı 'katliam' yapıldığı propagandasıyla dünya halklarını kendinize acındırıyor ve bu arada Filistinlilerin ellerinden topraklarını ve hayat haklarını alıyor, onlara olmadık zulümleri yapıyorsunuz! Şu 'sadece biz katilama uğradık' yalanını artık bırakın ve Filistinlilere yarım asırdır yaptığınız katliamı durdurun!"[56]

Kendisine mahkemede "Niçin soykırım ifadesini kullanmıyorsunuz da, katliam kelimesini kullanıyorsunuz?" dendiğinde şu cevabı vermiştir: "Kurbanlar arasında 'sınıf' ayrımı yapılamaz. Yahudiler, Hitler'in yaptığı katliamı kendi tekellerine almak istiyorlar. Ben Yahudi katliamında olağanüstü bir niteliğin olmadığını söylüyorum. Bu canavarca bir katliamdır, fakat 'soykırım' değildir.

---

53. Les Fossoyeurs, s. 114.
54. İslâm'ın Aynası Camiler, s. 261.
55. Şahitlerim, s. 215.
56. Daha geniş bilgi için, bkz: İsrail, Mitler ve Terör, s. 149-161 ve aynı kitabın birçok bölümü.

Çünkü kelimenin gerçek anlamıyla soykırım, geride o soydan hiçbir kimsenin bırakılmaması, o milletin kökünün kazınması demektir."[57]

Öz ve net olarak Garaudy'nin dediği budur.

Ne var ki; İsrail yanlısı Batı medyası Garaudy'yi bütün dünyaya, "Yahudi soykırımı inkârcısı" olarak takdim etmiş ve etmeye de devam ediyor.

"Ben, 'Yahudilik benim hürmet ettiğim bir din, ama Siyonizm benim karşı çıktığım ırkçı ve sömürgeci bir siyasettir!' dediğim için beni suçluyorlar. Ben, Yahudi düşmanlığını ve her türlü ırkçılığı canilik olarak görürüm.

Beni gaz odalarının varlığın reddetmekle suçluyorlar. İkinci Dünya Savaşı ile ilgili, *'Savaş Hatıraları'*nı yazan Churchill, General de Gaulle, Eisenhower ile *'Çağımızın Tarihine Giriş'* ve bin sayfa tutan *'1914'ten Günümüze 20. Yüzyıl'* kitaplarının yazarı büyük tarihçi René Rémond, evet, bunların hiçbiri gaz odalarından tek kelimeyle olsun bahsetmemiştir! Haydi, siz bana o gaz odalarının varlığını ispat edin!"[58]

Roger Garaudy, Müslüman olduktan sonra Batı'da hiçbir Müslüman bilim adamı ve düşünürün asla cesaret edemeyeceği bir cesaret örneği gösterdi: Filistinlileri ezip yok etmek için elinden gelen her şeyi yapan İsrail'in gerçek yüzünü ve yalanlarını dünya kamuoyunun dikkatine sundu. Bunu ancak Don Kişot'u kendisine kahraman modeli olarak alan Garaudy yapabilirdi ve yaptı. Böyle bir şey yapmak, Yahudi lobisinin elindeki Batı basın ve yayın organları tarafından daha ölmeden diri diri mezara gömülmeyi göze almak ve düpedüz intihar etmek demekti. O yüzden Garaudy, Batı'da tam bir sükût suikastına tâbi tutuldu, fakat bu konudaki mesajı da bütün kıtaları dolaştı ve dolaşıyor. Artık İsrail'in yalanlarına bütün dünya eskisi gibi inanmıyor ve giderek İsrail'in korkunç zulmünü ve Filistinlilerin haklı oldukları gerçeğini anlamaya başlıyor.

GARAUDY'Yİ TEKFİR

Bir ara, "Arap Nobel'i" yakıştırması da yapılarak Roger Garaudy'ye, Suudi Arabistan, *Kral Faysal Ödülü* verdi. Fakat Garaudy, Suudi Arabistan kralının fazla Amerikancı ve gizliden İsrail işbirlikçisi olduğunu dile getirince... Saddam'a karşı Arapların Amerika ile işbirliği etmesini siyasî fahişelik[59] olarak ifade edince... Suudi Arabistan başta olmak üzere, bazı kesimler Garaudy aleyhine kampanya başlattılar. Suudi parasıyla çıkan haftalık *El-Mecelle* Dergisi'nde

---

57. Prazan –Minard, age, s. 271.
58. Şahitlerim, s. 214.
59. Vers une guerre, s. 135, İsrail, Mitler ve Terör, s. 9 ve Hatıralar, s. 232 ve 250.

Garaudy'yi Müslümanların gözünden düşürecek ifadelerin geçtiği "uydurma" bir röportaj yayımlandı. Ardından Suudi basınında "Garaudy'nin annesinin de babasının da Yahudi" olduğu iftirası ortaya atıldı. Derken İslâm Araştırmaları Dergisi'nde (*Mecelletü bühûs'il-İslâmiyye*, sayı 50, s. 361-371) Roger Garaudy, Suudi Arabistan'ın Baş müftüsü (kendisine Asrın İmamı (!) unvanı da verilen) Abdülaziz İbn-i Bâz şu fetvayı verdi: "Garaudy'ye mürted bile denilemez, denilse denilse, kökten kâfir (kâfirun aslî) denilir, çünkü bazılarının vehmettikleri gibi İslâm'a girmiş değildir. Zaten bunu 'Ben özel itikatlarımdan ve fikrî kanaatlerimden uzaklaşmadan İslâm'a geldim' diyerek kendisi de itiraf ediyor."

İbn-i Baz'ın Garaudy'ye atfettiği o ifade aynen şöyledir: "Ben İslâm'a bir kolumun altında Kitab-ı Mukaddes, diğer kolumun altında Marks'ın *Kapital*'i ile geldim. İkisini de bırakmamaya kararlıyım."[60]

Oysa Garaudy bu sözüyle ne demek istediğini Hatıralar'ında da, diğer kitaplarında da çok net olarak açıklamış, İslâm'ın Hz. Âdem'den beri gelen bir din olduğunu, Yahudilik ve Hıristiyanlığın da bu değişmez din içinde yer aldığını, Son Peygamber'le gelen vahiyle de geçmiş vahiylerdeki tahriflerin düzeltilerek bu dinin en son ve en kâmil şeklini kazandığını belirtmiştir. *Komünizme yeni bir açılım* başlığı altında belirttiğimiz gibi Garaudy, Marksizmin metodolojisini benimsemiştir. Bununsa dine zararı değil, ancak yararı olabilir.

YAKILMASI

İslâm'a ve mağdur ve mazlum Filistinlilere hayatını tehlikeye atarak (sık sık ölüm tehditleri alıyordu) hizmet etmiş bu kıymetli insanı senede bir kere de olsa ziyaret etmek için son yıllarda yazları yanına gittim. Vefatından bir yıl öncesine kadar hafızası yerindeydi. Türkiye'yle yakından ilgiliydi. Ülkemizle ilgili sorular sorardı. Son yıl ise artık pek kimseyi tanımaz olmuştu.

Kızı, yakılması için vasiyeti olduğunu söyledi. Fakat cenaze için gittiğimdeki tutumu son derece yadırgatıcıydı. Telefonda bana Başbakan'ın talimatıyla Paris Büyükelçimizin kendisini aradığını ve İstanbul'un üç prestijli mezarlığından birine defnedilmesi teklifinde bulunduğunu, kendisinin bunu kabul etmediğini söyledi. Yazılı belge olmadığı için, bu vasiyetinin gerçekliği konusunda, Garaudy'yi benim gibi ziyaret edenlerden hiçbiri tam emin değil. Daha çok ailesinin veya bazı derin güçlerin kararı gibi geliyor.

Şayet gerçekten vasiyet varsa, bu durumda da bizi bir nebze teselli eden, sahih hadis kitaplarında yer alan şu mealdeki bir hadistir: "Eski ümmetler-

60. Hatıralar, s. 201.

den birinde bir baba oğullarına, kendisi ölünce yakılıp külünün savrulmasını vasiyet etti. Allah bu kulu huzuruna getirtip neden böyle yaptığını sordu. O da, günahları sebebiyle Rabbine yüzü olmadığı için bu yola başvurduğunu ve belki bu yolla kendisine rahmet edileceğini umduğunu söyledi. Yüce Allah da onu affetti."[61]

GENEL DEĞERLENDİRME

Roger Garaudy, idealin gerçekten daha gerçek olduğuna inanan bir ülkü adamı idi. Bir mütefekkir olarak fildişi kuleye çekilmek hiçbir zaman aklından geçmediği için, fikrini uygulamaya koymak üzere sürekli olarak insanların arasında bulundu ve toplumu dönüştürecek hareketlerin içinde yer aldı.

İslâm'ı din olarak seçtikten sonra Batı'nın kendisini sadece Eski Yunan ile Roma ve Yahudi-Hıristiyan medeniyetinin vârisi olarak göre geldiğini, hâlbuki, Batı'yı Batı yapan bir üçüncü mirasın da İslâm olduğunu ve Batı'nın bunu hep gizlediğini sık sık dile getirdi.

Bütün Batı felsefesini ve ilâhiyatını dünden bugüne derinlemesine bilen, bu felsefenin Dostoyevski'de roman olarak devam ettiğini gören, dolayısıyla; Batı'da yazılmış felsefe, sosyoloji, psikoloji, sanat ve romana kadar geniş bir yelpazede okumalar yapıp Batı'yı bütün yönleriyle kavrayıp nereye gitmekte olduğunu rahatça sezen bir düşünürdü.

Picasso, Saint-John Perse ve Kafka adıyla aynı eserde hem bir ressamı, hem bir şairi hem de bir romancıyı enine boyuna tahlil edebilen eskilerin tabiriyle yed-i tûlâ, yani engin malûmata sahip bir dâhiydi.

O yüzden sadece ilâhiyatçı, sadece kelâmcı, sadece fıkıhçı, sadece felsefeci... gibi yalnızca bir iki bilim ve sanat dalında uzman olan kimselerin, Roger Garaudy'yi hakkıyla anlayıp değerlendirebilmeleri asla mümkün değildir.

Kalıplaşmış, katılaşmış ve donmuş bir din anlayışına karşı çıktı. Üç İbrâhîmî dinin de canlı olmasını, güne ve gündelik hayat ve siyasete ruh getirmesini, özellikle de İslâm'ın günümüz insanlığına yeni bir atılım kazandırıp yol göstermesini savundu.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında iktidar ortağı olacak kadar güçlenen Fransız Komünist Partisi'nin daha sonra gündelik sorunlara cevap veremediği ve gündemi belirleyemediği için artık çökeceğini Garaudy yıllar önce görmüştü. Gündemin sorunlarını çözümleyemeyen sistemler batardı. Nitekim, efsane li-

61. Bkz.: Buhârî, tevhid 35; Müslim, 2754-2757; Muvatta, cenâiz, 115; Müsned, c.4. s.30 ve 266.

der Maurice Thorez'in halefi George Marchais'ye "Sen bu Partinin mezar kazıcısı olacaksın!"[62] uyarısını yapmıştı. Aynen dediği gibi oldu.

Aynı şekilde Garaudy üç semavî dinin silkinmesi ve dirilmesi gerektiğini şiddetle savundu. Bu konuda dilimize *Entegrizm*[63] adıyla çevrilen başlı başına bir eser kaleme aldı. Dinlerin günümüz hayatına yön vermesi ve yol göstermesi için neler yapılması gerektiğiyle ilgili tekliflerde bulundu. Durmadan akan zamanın ortaya çıkardığı yepyeni sorulara ve sorunlara binlerce yıl öncesinin fukaha ve ilâhiyatçılarının eserlerinin cevap veremeyeceğini, Kur'an ve Sünnet'in ruhundan hareketle yeni zamanlara yeni çözümlerin getirilmesi gerektiğini sıklıkla dile getirdi.

Garaudy, ne Batı dünyasında tam anlaşılabilmiştir ne de İslâm dünyasında. Batı anlayamadı, çünkü Batılı aydınlar Doğu'yu onun kadar iyi bilmiyordu. Doğu da anlayamadı, çünkü İslâm âlim veya ilâhiyatçılarımız onun kadar Batı'yı bilmiyor.

Garaudy ileride belki daha iyi anlaşılacaktır. Bundan kastımız, onun her teşhisinin doğru, her çözümünün isabetli olduğu değil, sadece çilesinin ve tefekkürünün enginliğidir. Çilesi ve tefekkürü anlaşıldığında, kendisinin açtığı yolda insanlık için de, İslâm dünyası için de hem vahye hem de akla dayalı çok iyi çözümler bulunacaktır.

Roger Garaudy "Yeryüzü benim bedenimdir, Mobutu'nun Kongosunda, Pinochet'nin Şilisinde ve mazlum ve mağdur Filistin'de acılar çeken benim"[64] diyebilecek kadar kendisini bütün beşeriyetin ıstırabından sorumlu gören bir insanlık vicdanıydı.

KAYNAKLAR

Metin içinde verilenlere ek olarak, işlenen konuların daha anlaşılması bakımında ayrıca göz atılıp yararlanılan eserler:

Adnan Sadeddin, *Hıvâr Maa'l-Üstâz Recâ Câdûdi*, Dâ'ut-Tab'a li't-Tedâmun, Kahire, 1983.

Âmina Assawi wa Abdülaziz Şeref: *Roger Garaudy wa İslâm*, Dâru misr li't-tiba'ah, Kahire, 1984.

Muhammed Osman el-Haşin, *Limâzâ Eslemtü?*, Mektebet'ül-Kur'ân, Kahire, 1986.

62. Hatıralar, s. 229
63. Entegrizm, Kültürel İntihar, Pınar Yayınları, İstanbul, 1992.
64. Terrorisme occidental, Al-Qalam, Paris, 2004, (arka kapak yazısından).

DominosAnton Garcia Fernandez: *L'Évolution de la pensée de Garaudy,* Pontevadra, 1988; Salim Bustros: *Socialisme, christianisme et libération de l'homme dans la pensée de R. Garaudy,* Louvain, 1976.

Mark Bijvoet: *Le Marxisme du xxesiècle et le Dialogue avec les chrétiens chez R. Garaudy,* Liège, 1978.

Volfgang Geiger: *Garaudy et le Dialogue des civilisations.* Frankfurt Üniversitesi, Frankfurt, 1984.

Robert Goulon: *L'Itinéraire spirituel de Roger Garaudy,* Metz, 1983.

R. P. Cottier: *Chrétiens et Marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy, Paris,* 1967.

Serge Perottino: *Garaudy.* Éditions Seghers, Paris, 1969; 2. baskı, 1974.

Claude Glayman: *Garaudy par Garaudy,* Éditions La Table Ronde, Paris, 1970.

SYED MUHAMMAD NAQUİB AL-ATTAS

Alparslan Açıkgenç*

İslâm düşünce tarihi vahyin önderliğinde sağlıklı bir gelişim süreci ile din eksenli bir yapı içerisinde oluşmuştur. Din eksenli düşünce süreci zorunlu olarak dinî konuları önceleyiğinden ilk devirlerde İslâm düşüncesinin asıl amacı, insana bu dünyadaki görevini hatırlatmak ve bu amaca yönelik olarak yaşayabilmesi için ona yardımcı olmak idi. Ancak insanın bu dünyadaki ihtiyaçları onu fani hayat için gerekli olan birtakım faaliyetlere de yönlendirmektedir. Bu ihtiyaçları İslâm düşüncesi mümkün olduğu kadar ebedî hayatı nazara vererek gerçekleştirmeyi bir mefkûre hâline getirmiştir. Fakat henüz İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren birçok değişik kültürlerden İslâm inancına giren insanlar zorunlu olarak kendi geçmişlerini de Müslümanlaştırmak istemişlerdir. Bu yeni yaklaşımlara ve görüşlere Müslümanlar ünsiyet peyda ettikçe onları da İslâm'ın bir parçası gibi görmeye başladılar. Böylece ikinci yüzyıldan (Mîlâdî 750'ler) itibaren Müslümanlar diğer düşünce sistemlerine de ilgi duymuşlar ve daha sonraki yüzyıllarda bunları İslâm medeniyeti içerisine aktarmaya başlamışlardır. Böylece saf İslâm düşüncesi özellikle kadim Yunan felsefesi ile karışmış ve eski özelliklerinin bir kısmını da kaybetmiştir. Zannedersem bu karışık düşünce ile İslâm düşüncesi eski cevvâliyetini de kaybetmeye başlamıştır. Çeşitli akımlarla değişik mecralardan bu şekilde geçen İslâm düşüncesi günümüze kadar gel-

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

miştir, ancak eski özgünlüğünü ve ihtişamını da kaybetmiştir. Günümüzde bunu yeniden canlandırmayı amaçlayan Müslüman düşünürler vardır. Bunlardan en önemlisi kanaatimce Syed Muhammad Naquib al-Attas'tır.

Malay dünyasının İslâm kimliği ile ilgilenen günümüz İslâm düşünürlerinden olan al-Attas Endonezya'nın Java Adası'nda Cakarta'nın güneyinde bulunan Bogor Kasabası'nda 5 Eylül 1931 tarihinde dünyaya gelmiştir. Ailesi Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Hadramevt seyidlerinden Bâ-Alevî nesline dayanmaktadır. Babaannesi olan Rukiye Hanım ise Osmanlı sarayından gitmiştir. İlköğrenimine al-Attas, Bogor'da başladı ve Bogor'un yaklaşık 100 km güneyinde Sukabumi Şehri'nde devam etti ve daha sonra ailesinin Malezya'nın Johor Bahru Şehri'ne taşınması ile burada tamamladı. Öğrenimi bu dönemde tamamen geleneksel İslâmî ilimler üzerine idi. Ancak Johor'da çağdaş insan ve toplum bilimleri ile tanıştı ve bunun yanında fen bilimlerini elde etti. Bu eğitiminden sonra, Malay Kraliyet Ordusu'nda subay olarak göreve başladı. Üstün başarısı ve yetenekleri sebebiyle İngiltere'de Sandhurst Kraliyet Askeri Akademisi'nde Kurmay eğitimi görmek üzere seçildi ve burayı da başarı ile bitirdi (1952-55). Ancak iki yıl görev yaptıktan sonra, ilmî çalışmalarını orduda devam ettiremeyeceğini anlayınca Malezya Kralı'ndan bilimsel eğitimini devam ettirmek için özel izinle ordudan ayrılıp Singapur'da Malaya Üniversitesi'nde İslâmî ilimlerde yüksek öğrenim görmeye başladı (1957-9). Bunu takiben yüksek lisansını Kanada'da McGill Üniversitesi'nde (Montreal, 1962), doktorasını ise İngiltere'de Londra Üniversitesi'nde, İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf konusunda yaptı (1965).

Ülkesine döndükten sonra kendisinin de kurucularından biri olduğu National University of Malaysia'da (Universiti Kebansaan Malaysia) Malay Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanı olarak göreve başladı. Sonra aynı üniversitenin Fen Edebiyat Fakültesi Dekanlığı'nda bulundu. 1973 yılında Malay Dili ve Edebiyatı Enstitüsü'nü kurdu ve bir süre bunun müdürlüğünü yürüttü. Daha sonra Kuala Lumpur'da bulunan Malaya Üniversitesi'ne geçti ve burada Malay Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün başkanlığını ve Fen Edebiyat Fakültesi'nin de dekanlığını yaptı. Bu sırada ayrıca Amerika'da Temple Üniversitesi'nde misafir profesör olarak; Ohio Üniversitesi'nde de yeni kurulan "Tun Abdul Razak Distinguished Chair of Southeast Asian Studies" Kürsüsüne ilk defa atanan öğretim üyesi olarak görev yaptı. Ayrıca Washington Amerikan Üniversitesi'nde İbn-i Haldun Kürsüsü'ne atandı ve bu görevi de yerine getirdikten sonra Malezya'ya döndü (1986).

Profesör al-Attas 1987'de Kuala Lumpur'da Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü'nü (International Institute of Islamic Thought and Civilization-ISTAC) kurarak burada bilimsel faaliyetlerine, 2002 yılında emekli oluncaya kadar devam etmiştir. Kurmuş olduğu enstitünün binalarını kendi mi-

marî anlayışına göre, iç tezyinatından, dersliklerinde kullanılan masa ve sıralara, sandalyelere ve şehircilik planına uygun olarak inşa edilmesine kadar bütün projeleri bizzat kendisi çizmiştir. 1993 yılında Malezya Hükûmeti, "Al-Ghazali Chair of Islamic Thought" (Gazalî İslâm Düşüncesi) kürsüsünü bu enstitünün bünyesinde kurmuş ve bu kürsünün ilk sahibi olarak Profesör al-Attas'ı tayin etmiştir. 1994'te Ürdün Kralı Hüseyin, al-Attas'a Kraliyet Bilimler Akademisi Fahri Üyeliği Payesini vermiştir.[1]

Bunun gibi birçok ulusal ve uluslararası ödül kazanan Syed Muhammad Naquib Al-Attas yirmiden fazla kitap telif etmesi yanında bilimsel dergilerde birçok makaleler yayımlamıştır. Eserleri umumiyetle İslâm felsefesi, kelâm, tasavvuf gibi alanları kapsadığı gibi Malay dünyasında İslâm, Malay edebiyatı ve eğitim gibi değişik birçok konuları da ele almaktadır. İngilizce olarak kaleme aldığı eserlerinin birçoğu başta Malayca ve Arapça olmak üzere Türkçe, Farsça, Urduca, Fransızca, Almanca, Rusça, Japonca, Korece, Boşnakça ve Hintçe gibi diğer birçok dünya diline çevrilmiştir.

AL-ATTAS'IN FELSEFÎ DÜŞÜNCE VE GÖRÜŞLERİ

Denebilir ki, Al-Attas İslâm dünyasında gelenekçi düşüncenin İslâmî altyapısını dikkate alarak savunan yegâne temsilcilerindendir. Gelenekçi düşünceyi savunan Seyyed Hossein Nasr gibi günümüz Müslüman düşünürlerinden önemli bazı hususlarda ayrılmaktadır. Al-Attas'ın gelenekçiliği "cevvâl istikrarlık" olarak tanımlanabilir.[2] Bu anlayışı, çok cevvâl ve hareketli bir yapıda olan geleneğin bir karar üzerinde devam etmesi olarak yorumlayabiliriz. Bu açıdan Al-Attas ictihada karşı değildir, ancak gelenekte bize intikal eden özellikle toplumsal ve hukukî bazı temel hususlarda günümüzde ictihaddan sakınmalıyız; çünkü toplumun küresel ortamda umumî akışını Müslümanlar ellerinde tutmamaktadır. Bu durumda yapılacak ictihadlar dünyanın gidişatını elinde tutan Batı medeniyetinin algılamalarına göre verilecektir. Bu da İslâm'ın tahrifine yol açacaktır; İslâm'ın tahrifi geleneğin muhafazası ile önlenebilir. İleride Müslümanlar dünyanın gidişatını kontrol edip ellerine geçirebilirlerse o zaman, Hz. Ömer ve diğer mezhep imamları gibi, rahatlıkla her konuda ictihad edebilir-

1. Profesör al-Attas'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Wan Mohd Nor Wan Daud, "Al-Attas: A Real Reformer and Thinker", *Knowledge, Langua.g.e. Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, ed. by Wan Mohd Nor Wan Daud and Muhammad Zainiy Uthman (Kuala Lumpur: Universiti Teknologi Malaysia, 2010), 13-57.
2. Wan Mohd Nor Wan Daud'un ifadesi (dynamic stablism), *a.g.e.* 50.

ler. O zaman günümüzde Müslümanların cehaletin esaretinden kurtarılmaları Müslüman âlimlere bugün için düşen en önemli görevdir.

Al-Attas'ın düşünce projesi bu eksen etrafında dönmektedir. Bu açıdan felsefî görüşlerinde daha çok geleneksel nazariyeler hâkimdir. Meselâ; onun felsefî sisteminin temelini oluşturan bilgi nazariyesi tamamen İbn-i Sînâ, Gazalî ve İbn-i Arabî'nin uyumlu bir birleşiminden ibarettir. Buradan hareketle felsefî sisteminin temelini bilgi nazariyesi olarak belirlediğimize göre düşünce sistemi de bu eksenden hareketle özetlenebilir.

Al-Attas'ın bilgi nazariyesi tamamen İbn-i Sînâ psikolojisi üzerine kurulmuştur. İç ve dış duyuların işleyişi neredeyse tamamen onun bir özetidir.[3] Al-Attas, bilgi nazariyesinde sezgi ve keşfe verdiği vurgu yönüyle İbn-i Sînâ'dan ayrılır ve Gazalî'ye yaklaşır. Onun bu yönünü İbn-i Sînâcı akla vurgu yapan yönünden ayırmak için sezgi ve tasavvufta hâlî denen duruma yakınlaşması itibariyle kalbe yapılan vurgu olarak niteleyebiliriz. Bu kalbî vurguyu ön plana çıkarınca Al-Attas, Gazalî'den bir adım daha ileri giderek İbn-i Arabî'deki tecelliyat ve Esmâ-i ilâhiyyenin kevnî tezâhürlerini işleyerek sistemini oluşturur ve böylece yeni bir kozmoloji ortaya koymuş olur. Ortaya çıkan kozmoloji büyük ölçüde son Osmanlı Mevlevî filozoflarından Ahmet Avni Konuk'un da Dâvûd-ı Kayserî, Kâşânî ve Mevlânâ gibi beslendiği kaynaklara dayanmasından dolayı, onlarla büyük bir benzerlik arz etmektedir.[4]

Al-Attas'ın felsefî sisteminin umumî yapısı güçlü bir varlık felsefesi (ontoloji) üzerine kurulmuştur. Buna göre varlık anlamlı bir şekilde insan tarafından ilk olarak algılanırken tamamen duyulara dayanmaktadır. Bu tür algısal bir anlayışın yanlış olduğu söylenemez; ancak "Varlığın hakikati de bu duyusal algıdır." Dersek, büyük bir hata içerisine düşmüş oluruz. Zira varlığın hakikati bu şekilde algılanamaz. Duyusal algı, nihayetinde varlığın maddî boyutta bir görüntüsünden ibarettir. Varlık maddî görüntünün ötesinde hakikatini ancak sezgiye dayanan içsel algı ile insana açmaktadır. Böylece yaşantı hâli ve Kur'an'ın yol göstermesi ile büyük İslâm düşünürlerinde olduğu gibi, varlığın ötesindeki hakiki Varlık algılanabilir. Bu sayede varlık sadece varoluş ve mahiyetten ibâ-

---

3. Bu kısım tamamen şu çalışmasında özetlenmiştir: "The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul", Al-Attas'ın eserleri arasında verilen *Prolegomena* içerisinde Dördüncü Bölüm olarak yayımlanmıştır, 143-176.

4. Al-Attas'ın kozmolojisi tamamen *Prolegomena* adlı eserinde ortaya konmuş ise de *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970) ve *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri:Being an Exposition the Salient Points of Distinction between the Positions of the Theologians, the Philosophers, the Sufis and the Pseudo-Sufis on the Ontological Relationship between God and the World and Related Questions* (Kuala Lumpur: Malaysian Ministry of Culture, 1986) adlı eserleri de ayrıntılarını geliştirmektedir.

ret olmayıp bu tür ayrımların ötesine geçilebileceği idrak edilir. Buna göre Varlık mutlak boyuttan hakikatini bi'l-fiil düzeyinde sergileyerek çoklu ve farklı yönlere (*modalities*) sonsuz bir şekilde genişleyerek ve büzülerek değişik mertebelerde taayyün ile içinde bulunduğumuz maddî âleme kadar uzanmaktadır.[5] Al-Attas'a göre böyle bir ontolojik yapıda esas olan varlıktır; mahiyet ise sadece onun zihinde oluşturduğu arazdır. Bu açıdan bakıldığında mutlak anlamda sadece tek bir hakiki Varlık vardır; o da Allah'tır. Diğer bütün varlıklar O'nun tecelliyâtıdır. Bu mânâda varlık bir kavram değil, hakikatin bizzat kendisidir.

Kavram olarak zihinde oluşan varlık değil, hakikat olarak Varlık mutlak anlamda gayb-ı hafî içerisinde her türlü algıdan muaftır. Burada al-Attas sûfi kaynaklarda geçen "*kenz-i mahfî*" ve "*el-'amâ*" hadislerine işaret etmektedir.[6] Bu şekilde birçok mertebelerden geçerek hakiki varlık değişik taayyünler içerisinde tecellî etmektedir. Al-Attas'ın yukarıda da belirttiğimiz kozmolojisi bu tecelliyat ile açıklanmıştır. Tasavvuf tarihinde özellikle Kâşânî ve Îjî'ye dayanan bu açıklamalar çok benzerlik gösterdiğinden tekrar etmemek için burada ayrıntılarına girilmeyecektir. Ancak bunlara al-Attas kendi özgün yorumlarını getirmeye çalışmış ve günümüz felsefesi açısından delillendirmiştir. Bu açıdan daha ayrıntılı incelenmesi gerektiğini belirterek bu görüşlerinin yansıması olarak karşımıza çıkan onun tarih felsefesini ele alacağız.

Al-Attas'ın asıl özgün yönü, onun geliştirmiş olduğu geleneksel felsefî sisteminin günümüz İslâm dünyasının sorunlarına uygulamasında göze çarpmaktadır. Aslında son yayımlanan eserinde, küçük bir monograf olmasına rağmen, İbn-i Haldun gibi, yeni bir tarih felsefesinin sancılarının çekildiğini söyleyebiliriz. Al-Attas, Malay dünyasına İslâm'ın nasıl yayıldığının tarihçesi üzerine de hayatını adamış bir düşünürdür. Bu konularda devamlı seminerler ve konferanslar vermesine karşın yayımlanmış bir eserle fikirlerini derli toplu göremezken bu hususların kitaplaştırılarak yazıya dökülmesi ve daha sonraki nesiller için de kalıcı olması açısından Profesör al-Attas'ın fikirleri nihayet bu son eserinde ilmî sahada yerini almış bulunmaktadır. Al-Attas, Malay dünyasına İslâm'ın gelişi ve yayılması konusunda engin bir bilgiye sahip, tarihi kaynakları doğru yorumlama ve değerlendirme konusunda da derin tecrübesi olan bir âlimdir. Bu açıdan eserin önemini vurgulamak dahi gereksizdir. Ancak Malay dünyası ile ilk defa tanışacak olanların *Historical Fact and Fiction* adıyla yayımlanan bu eserdeki fikir akışını takip etmeleri biraz zor olabilir.[7] Bunun için

---

5. "The Intuition of Existence", *Prolegomena* içerisinde, 182.
6. "Degrees of Existence", *a.g.e.* 270.
7. Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Historical Fact and Fiction* (Kuala Lumpur, Malaysia: UTM Press, 2011). Bu eserin tanıtımı için bkz. Alparslan Açıkgenç, "Tarihte Hakikat ve Hayâl Veya Maley Dünyası İslâm Tarihi", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 54 (2012), 213-218. Buradaki incelememiz bu makaleden alıntılarla özetlenmiştir.

Malay dünyası ile ilgili bazı umûmi bilgileri elde edebilmek için bu hususta bazı tarih kitapları incelenmelidir. Burada mümkün olduğu kadar bu temel bilgileri de vererek al-Attas'ın tarih felsefesine vurgu ile Malay dünyasının İslâmlaşmasına ilişkin görüşlerini özellikle Türkiye'de bilinmediğinden dolayı özetlemeyi tercih edeceğiz.

Al-Attas'a göre, İslâm'ın dünyanın neresinde olursa olsun tarihini yazarken İslâm medeniyetini umûmi olarak göz önünde bulundurmak, bunun için de bu medeniyetten ne anladığımız bir tanımla ortaya koymak gerekir. Buna göre, "İslâm medeniyeti, dünyanın her tarafındaki Müslüman toplumlarının değişik kültür ortamlarında İslâm dininin temel esaslarının özümsenmesi neticesinde bizzat kendi katkılarıyla ortaya çıkan medeniyettir."[8] Burada al-Attas, kendi ifadesi ile İslâmîleşme süreci olarak nabzı atan İslâm medeniyetini canlı bir medeniyet olarak tasvir etmektedir. O halde Malay kültür tarihi olarak Malay medeniyeti aslında İslâm medeniyetidir.

"Malay" kelimesi, Malayca aslında *Melayu* olduğu gibi, eski çağlardan beri Sumatra adasında ve kadîm Çin kaynaklarında da "*Mo-lo-yeou*" olarak rastladığımız, Sumatra Adası'nın kuzeydoğusunda bulunan Cambi bölgesinde yaşayan bir kavmin adıdır. Bu kavim İslâm öncesinde gelişmemiş bir dil olan Eski Malaycayı konuşuyordu. Ancak İslâm'ın buraya gelmesiyle başlayan bir süreçle Arapça ve diğer dillerden kültürel etkileşimle aldığı kelimelerle gelişerek Malayca bütün bu bölgenin ortak dili hâline gelmiştir. Özellikle ticaret kanallarının Müslümanların eline geçmesiyle ticaret dili hâline de gelen Malayca, diğer bütün kavimler tarafından benimsenen bir iletişim aracı hâline gelerek İslâm'ın da yayılma aracı olmuştur. Müslümanların Malaycayı tercih etmelerinin bir sebebi de bölgenin diğer dilleri gibi Hint, Tai ve Çin-Budist kültürel etkisinden uzak kalarak putperest kavramlara sahip olmayışıdır. Böylece İslâmî kavramların doğrudan Arapçadan alınarak saf bir şekilde İslâm'ın putperest (pagan) etkileri canlandırmadan zihinlere yerleştirilmesini kolaylaştırmıştır.

Malay dünyasında İslâm tarihi için basılı olarak elimizde mevcut olan en eski kaynak kısaca *Hikayat Raja Pasai* olarak bilinen *Hikayat Raja-raja Pasai* (Pasai Padişahlar Vakâyinâmesi) ile *Sejarah Melayu* (Malay Tarihi) adlı eserlerdir. Bu iki eserin de asıl yazarları tam olarak bilinmemektedir. *Hikayat Raja Pasai*, Malayca olarak ilk Malay Müslüman krallığı olan Samudera-Pasai tarihi hakkında yazılan en eski eserdir. Samudera-Pasai krallığının (Sultanlığının) ilk Müslüman sultanı Merah Silau değişik ad ve unvanlarla zikredilmekte ve bu yüzden de bazı karışıklıklara yol açmaktadır. Bu eserin anlattığına göre daha sonra Melik Sâlih olarak adlandırılan Samudera-Pasai sultanı, Merah Silau, Peygamber efendimizi (a.s.m.) rüyasında görür ve İslâmiyet kendisine anlatılın-

8. *A.g.e.* xv.

ca da Müslüman olmayı kabul eder. Eserin XIV. yüzyılda kaleme alındığı tahmin edilmekte; ancak al-Attas'a göre içinde anlatılan olayların bir kısmı XIII. yüzyıldan önce cereyan etmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.[9] Eserde bazen hakikat hayalle karışmış olabilir; fakat bazen de bugün efsâne olarak algılayabileceğimiz gerçek olaylar da mevcuttur. Meselâ Merah Silau bir gün kedi büyüklüğünde bir karınca görür ve onu yakalayarak yer. Bu yüzden buraya Samandara adını verir. Batılı araştırmacılar bunu efsâne olarak kabul etseler de al-Attas, o zaman için bu tür karıncaların bulunabileceğini savunmakta; Samandara kelimesinin aslında *semut* (karınca) ve *raya* (büyük) kelimelerinin birleşmesiyle oluşan *semutraya* (büyük karınca) tamlamasından geldiğini ileri sürmektedir. Ancak Batılı kaynaklar bunu kendi dillerine aktarırken "t"yi "d" olarak değiştirdikleri için bu yerin ve dolayısıyla Sumatra adasının adı da asıl kökünden uzaklaşmıştır. Böylece al-Attas, Batılı tarihçilerin ileri sürdüğü Samudera adının Sanskritçede "okyanus" anlamına gelen "samudra" kelimesinden türetildiğini reddetmektedir. Buna delil olarak kadîm İslâm tarihçilerinin eserlerinde kuzey Sumatra'da çok büyük karıncalara rastlandığı gösterilmektedir. Meselâ; Bozorg İbn-i Şehriyâr'ın X. yüzyılda kaleme alınan *'Acâibu'l-Hind* adlı eserinde böyle büyük karıncalardan bahsedilmektedir.[10]

Hikayat Raja Pasai'ı asıl ilginç yapan fakat Batılı tarihçilerin bahsetmedikleri giriş kısmıdır. Buna göre eser, olayları anlatmaya bir hadisle başlamaktadır. Bu hadiste Peygamber efendimiz (a.s.m.) ashâbına "Samudra'ya giderek İslâm'ı orada yaymalarını" emretmektedir. Tarihçiler bu hadisin uydurma olduğunu ileri sürseler de al-Attas, bu hadisi mânâ olarak hadis kabul etmektedir. Onun gelenekçi yaklaşımını böylece tarih felsefesinde de görmekteyiz. Buna göre al-Attas, İslâm'ı Malay dünyasına yaklaşık 700-750 yılları arasında getirmeye çalışan ilk Sahâbî ve Tâbiînin söyledikleri kaydedilmediğinden hadisin râvîlerinin kaydedilmediğini savunur. Böylece ilk Müslüman Malaylar arasında bu hadisin, sadece lafzı muhâfaza edilmiş, râvîleri zikredilmemiştir. Sumatra adası ile Arapların ticaret içinde olduklarını zaten biliyoruz. Peygamber efendimiz (a.s.m.) ticaretle uğraştığından Sumatra adasını duymuş olmaması mümkün değildir. Nitekim Kur'an bile bu bölgelerden ticaret yoluyla getirilen ***kâfûr*** gibi ürünlerden bahsetmektedir (bk. 76/İnsân, 5). *Hikayat Raja Pasai* kitabının başında zikredilen hadisin mânâ itibariyle doğru olduğu hususunda al-Attas'a katılmamak mümkün değildir. Buradan hareketle al-Attas, Sumatra adasında ilk Müslüman krallığının 750-800 yılları arasında kurulduğu sonucuna varmaktadır.[11]

---

9. *A.g.e.* xvii.
10. *A.g.e.* 12.
11. *A.g.e.* 2-4.

Al-Attas burada İslâm tarihi açısından çok ilginç sonuçlar çıkarmaktadır. Bu sonuçlar Batılı tarihçilerin Malay dünyasının İslâmlaşmasına yönelik nazariyelerini de çürütmektedir. Buna göre, Samudra-Pasai krallığının ilk hükümdarı Kureyş soyundan gelen ve büyük ihtimalle seyyid olan Sultan Muhammed'dir. Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb*'de belirttiğine göre 911 yılında Hindistan'ın Batısında, bugün Pakistan'ın Sind eyâleti sınırları içinde kalan Mansura, Multan ve Mangir emirliklerinde yaklaşık 10.000 civarında Kureyş soyundan gelen Arap yerleşmiş durumdaydı.[12] Buranın emiri, Ebu Munzir Ömer İbn-i Abdullah el-Kureyşî idi. Emirin iki oğlundan biri Muhammed idi; işte Muhammed, Mekke Şerifinin doğrudan Halifeden aldığı emirle buradan Sumatra'ya İslâm'ı yaymak için gelen bir grup muhâcir tarafından getirildi ve Müslümanların lideri olarak Semudra'nın ilk sultanı yapıldı.[13] *Hikayat Raja Pasai*'ın yazarı, büyük ihtimalle, Malay kültürünü yeni oluşan İslâmî kimliğe büründürebilmek için bazı Malay hikâyelerini burayla birleştirerek tarihi kimliğe bir devamlılık kazandırmak istediğinden efsânevi Malay kralı Merah Silau'yu Melik Salih olarak Sultan Muhammed ile karıştırdı.

Sumatra'da arkeolojik araştırmalarda bulunan bazı mezar taşlarının ilk dönem Müslümanlara ait olduğunu taşlar üzerindeki Arapçadan anlıyoruz. Ancak bu yazılar çok tahrif olduğundan bugün açık bir şekilde okunamamaktadır. Batılı tarihçilerin gözden kaçırdıkları bir husus, seyidlerin şecere defterlerini incelememeleridir. Çünkü XX. yüzyılın başlarında bu mezar taşları hâlâ okunabilir bir durumda idi ki, Seyyid Alevî İbn-i Tâhir İbn-i Abdullah el-Haddâd el-Hadremî, bu mezar taşlarının hepsini çok ayrıntılı bir şekilde inceleyerek okumuş ve bunları *el-Medhal ilâ Ta'rîhi'l-İslâm bi'ş-Şarki'l-Aksâ* adlı eserinde toplamıştır. Buna göre Sultan Muhammed'den önce de burada İslâm devleti vardı ve başında da Melik Kâmil adında bir sultan bulunmaktaydı. Çünkü mezar taşlarından biri Sultan Melik Kâmil'e aid idi. Bütün bunlar gösteriyor ki bu tür kaynaklar aranırsa Malay İslâm tarihi konusunda daha açık bilgilere sahip olacağız. Onun için zannedildiği gibi İslâm Malay dünyasına Hindistan ve İran üzerinden değil doğrudan İslâm'ın kalbi olan Mekke, Medine ve daha sonraları buralardan Yemen'de Hadramevt bölgesine yerleşen Seyyidler tarafından getirilmiştir. Elbette Hindistan ve İran üzerinden gelip buralara yerleşen epey bir Arap ve Müslüman topluluklar da olmuştur, ancak bunların etkisi umûmi Malay İslâm kültürünü Arap Yarımadası'ndan gelenler kadar etkisi altında tutamamıştır.

Al-Attas tarih felsefesinde önemli iki vurgu yapmaktadır: Birincisi, tarih doğru okunmazsa o tarihin ait olduğu toplumun kimliği doğru oluşmaz. Bu

12. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1973), cilt 1, s. 167-9.
13. *A.g.e.* 19.

da o toplum fertlerinin bilinçlerini ve kimlik algılayışlarını yanlış olarak etkiler. Bu açıdan Müslüman olmayanların yazdığı tarih eserleri dikkatle okunmalı ve içindeki hatâlı yaklaşımlardan Müslümanlar korunmalıdır. İkincisi ise, tarihe olan iki bakış açısının etkin bir biçimde kullanılmasıdır. Bu lardan birincisi, yakın bakıştır ki, bize sadece olayların nasıl olduğunu anlatmaya çalışır; olaylar zincirinin nasıl bağlandığını açıklayamaz. Bu bakış açısı bir resimde sadece bir noktanın büyütülmesine benzer ki resmin tamamı görülmediği için resmin kime ait olduğunu veya ne olduğunu bilmek mümkün olmaz. İkinci bakış açısı ise uzaktan bakmaktır ki, buna "tarihe kuş bakışı" diyebiliriz. Kuş bakışı ile uzaktan olayların tamâmı açıklanmaya çalışıldığı için olayların nasıl zincirleme bağlandığı görülebilir ve tarihe bir anlam yüklenebilir. Bu da bir resme tamâmını görebilecek kadar uzak mesâfeden bakmaya benzer ki, resmin ne olduğu veya kime ait olduğu rahatlıkla tanınabilir. Tarihte her iki bakış açısına da ihtiyaç vardır, ancak günümüzde Müslüman tarihçiler birinci bakış açısına daldıkları için ikinci bakış açısını neredeyse tamâmen ihmâl etmişlerdir; bu da medeniyetimizin kimlik arayışını zora sokmaktadır.

Al-Attas'ın çok önemli bir konuda yine özgün olan görüşünü özetlemek gerekir ki, bu da, günümüzde İslâm dünyasının eğitim sorunudur. Bu sorun iki yönlüdür: Birincisi günümüzde açık bir şekilde ifade edilmiş bir eğitim felsefesinin olmayışıdır. İkincisi, birinci soruna bağlı olarak İslâm eğitim felsefesine dayalı bir eğitim sisteminin kurulamayışıdır. Bunlardan birincisi Al-Attas'ı yakından ilgilendirmektedir. Yine gelenekçi yaklaşımı ile eğitimin İslâm geleneğindeki karşılığını bulmaya çalışan Al-Attas bunun "edep" kelimesi ile özdeş olduğunu savunur ve eskiden kullanılan, bugün Arap dünyasında da revaçta olan "terbiye" kavramının tam anlamıyla İslâm eğitiminin özünü yansıtmadığını belirtir.[14] Edep kavramının İslâm'da eğitimi tam mânâsıyla karşıladığını Al-Attas iki yönden savunarak delillendirmeye çalışır: Birincisi, geleneğin tahlil edilmesiyle; ikincisi, doğrudan naklî delillerle. Aslında naklî deliller de geleneğin tahliline dayanarak çıkarılmaktadır.

İnsana aşama aşama bir şey verilmesini eğitim olarak tanımlarsak karşımıza üç unsur çıkar: Aşamanın imâ ettiği süreç, eğitim olarak insana verilenler, eğitimi alan unsur olarak insan. Buradaki tanımda her üç unsurdan daha çok vurgu alan "eğitimin muhtevâsıdır", çünkü eğitim gören insana verilen "muhtevâ"dır. Sonra insan unsuru gelir; süreç ise bu sıralamada üçüncü olarak yerini alır. Ancak eğitim kavramı tahlil edilirken insandan başlamak gerekir, çünkü eğitimin verildiği varlığı tanıma ihtiyacı vardır. Yukarıdaki sıralama ise öncelik sonralık belirleyen bir önem sıralamasıdır. İnsan, akıllı ve düşünen bir varlıktır. Onun için

14. Nitekim eskiden bizde de Milli Eğitim Bakanlığının adında "Talim ve Terbiye" geçmekteydi.

kendisine verilenleri akıl yoluyla ve soyut bir şekilde kavramlarla elde eder. Bu soyut kavramları al-Attas, "ma'nâ" (mânâ, anlam) olarak tanımlamaktadır. Ona göre mânâ, bir kelime veya deyimin ifade ettiği "zihinsel bir simge"dir. Zihinsel simgeyi ifade eden kelime bir fikre dönüşürse "kavram" olur; "Bu nedir?" sorusuna cevap olarak gelen zihinsel bir sûrete dönüşürse buna da "mâhiyet" (öz) denir. Bütün bunların dış dünyadaki varlıkları dikkate alınırsa o zaman "hakikat" (gerçeklik) olarak ifade edilir. Bu sistem içinde anlaşılınca "mânâ" bir şeyin bulunduğu düzen içerisindeki yerinin tanınması demektir.[15] Bilgi de bu bağlamda ortaya çıkan mânâ bütünlüğünü ifade eder. Ancak al-Attas'ın vurguladığı şekliyle bilgi, mânânın tanımına bağlı olarak eşyânın yaratılış düzenindeki uygun yerini tanıma ve bilmedir ki, bu da Allah'ın varlık düzenindeki yerini ve rubûbiyyetini bilmeye ve tanımaya yönlendirir. Gerçek bilme ise ikrardır; aksi halde bilip tanıdığı halde ikrar etmezse elde ettiği bilgiyi insan amele dönüştürmez. Demek ki, eğitimin insana vereceği muhtevânın tanıma, bilme ve ikrar (recognition, knowledge and acknowledge) ile tamamlanması gerekir. Burada al-Attas hukuk felsefesi açısından bir başlangıca yol açarak, eşyanın uygun yerini bilmenin ve buna göre davranmanın İslâm geleneğindeki adının "*adl*", yani adalet olduğunu belirtir ve hukuk düzeninin bu tanıma uygun olarak ele alınması gerektiğini savunur. O hâlde ikrardan yoksun ve böylece amelden arınmış bir eğitim sadece "öğrenme"den (taallum) ibarettir. Eğitimi eğitim yapan "ikrar" ve "tahkik"tir.[16] Bu şekilde anlaşılırsa eğitim ruh ve bedenin disiplin altına alınması demektir ki; İslâm geleneğinde bunun adı "edep"tir. Buna göre al-Attas, edebin tanımını şöyle yapar ve bu anlamda da edebin eğitim demek olduğunu ifade ederek, bu edep tanımının eğitim tanımı olarak algılanmasını belirtir:

> "Edep, hakikatin, bilgi ve varlık olarak rütbe ve derecelerine göre mertebeleşmesinin; aynı zamanda insanın kendisinin bu mertebeleşen düzende bulunduğu mutâbık konumunun bedensel, ruhsal ve aklî yetenekleriyle tanınması ve ikrarıdır."[17]

Bu anlayıştan hareketle al-Attas, edebin İslâm geleneğinde eğitim anlamına geldiğini vurgulayarak naklî delil olarak meşhur hadis-i şerifi zikretmektedir: "Rabbim beni edeplendirdi ve edebimi güzelleştirdi." Ancak kendisi bu hadisin şöyle çevrilmesi gerektiğini savunur: "Rabbim beni eğitti (educated) ve eğitimimi (my education) güzelleştirdi."[18] Bu açıklamalar ışığında al-Attas'a göre;

---

15. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), 13-15.
16. *A.g.e.* 20-1.
17. *A.g.e.* 27.
18. A.y.

İslâm dünyasının en önemli sorunu, sadece üç tanedir: 1. Cehalet; 2. Edebin kaybedilmesi; 2. Bu ikisinin sonucu olarak bilgiden ve edepten yoksun liderlerin idarî düzende başa gelmesi. Bunun çözümlenmesinin yolu edep ve bilgi eksenli kurulan bir eğitim sisteminin işlerlik kazanmasıdır. Bu eksende oluşturulacak eğitim sisteminin şu aşamada üç unsura vurgu yapması gerekir: İnsan, ruh ve bedeniyle teçhiz edilmiş olarak; bilgi, vahye kulak veren ve insanın kazanması gereken bilgileri buna göre ele alan bilgi düzeni ile; üniversite, farz-ı ayn olan dinî bilgileri, farz-ı kifâye olan aklî ilimlerle bütünleştirebilen bir yüksek öğrenim kurumu olmalıdır. Ancak farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olan bilimlerin sınıflandırılmasına ihtiyaç vardır. Farz-ı ayn olan din bilimleri altı tanedir:

1. Kur'an ilimleri, tecvid, tefsir ve te'vîl;
2. Hadis ilimleri, sîret, hadis, Sünnet ve ilgili usûl ilimleri;
3. Fıkıh, usûl ve hukuk ve muamelât (iman, ihsan ve İslâm üçlüsü olarak algılanmalı);
4. Akîde, ma'rifetullah ve tevhîd;
5. Tasavvuf, psikoloji, kozmoloji, varlık felsefesi ve umûmi İslâm felsefe tarihi;
6. Dil bilimleri, Arapça, sarf, nahiv ve belâgat gibi ilgili ilim dalları, edebiyat.

Farz-ı kifâye olan aklî ilimler de dört tane olarak zikredilmektedir:

1. İnsan bilimleri;
2. Kevnî bilimler (natural sciences);
3. Uygulamalı bilimler;
4. Teknoloji bilimleri.

Bunlara İslâm bakış açısından karşılaştırmalı dinler tarihi, Batı medeniyeti ve tarihi, diğer medeniyetler ve tarihleri, Müşlüman milletlerin dilleri ve İslâm bilim felsefesi gibi bazı yeni alanlar da eklenebilir.[19] Burada dikkati çeken husus, al-Attas'ın ayrıntılı bir eğitim müfredatı vermek yerine önemli gördüğü konuların günümüz yüksek öğrenim öğrencilerine yüksek düzeyde istisnasız verilmesi gereken ilim dallarını sıralamaktır. Bir diğer husus ise yüksek öğrenimden önce ilk ve orta öğretimle ilgili hiçbir hususa değinmemiş olmasıdır. Bunun sebebi önce yüksek öğretimin güçlendirilmesini istemesidir. Sonuç olarak kendisinin de belirttiği gibi gayet kısa bir risâlesinde ele aldığı eğitim konusunu tamamıyla çözdüğünü söyleyemeyiz; ancak burada da özet hâlinde sunduğumuz öneriler sadece geliştirilmesi gereken İslâm eğitim felsefesine bir çerçeve sunmaktadır.

---

19. *A.g.e.* 39-43.

AL-ATTAS'IN ETKİLERİ

Al-Attas'ın İslâm dünyasında etkileri henüz hissedilmektedir. Ülkemizde ise tam anlamıyla bilinmediği için fikrî çevreleri etkilediği pek söylenemez. Malezya'da, yaşına rağmen, bugün hâlâ Üstad al-Attas cumartesi seminerlerine büyük gruplar hâlinde yardımcısı ve talebesi Profesör Wan Mohd Nor'un Malezya Teknoloji Üniversitesi'nde yeni kurmuş olduğu şu araştırma merkezinde "Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (CASIS)" devam etmekte ve ilmî çalışmalarını sürdürmektedir. Gün geçtikçe onun fikirlerini anlamaya ve geliştirmeye çalışan birçok yeni öğrenci onun üzerinde çeşitli açılardan yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları yapmaktadır. Bunun yanında diğer İslâm ülkelerinde de benzer çalışmaların olduğunu belirtirsek al-Attas'ın ilim dünyamızı etkilemesi gittikçe artacaktır.

AL-ATTAS'IN ESERLERİ

Profesör al-Attas'ın eserlerinin tam bir listesini değil, daha ziyâde kitaplarının bir listesini aşağıda vereceğiz.[20] Makaleleri ve diğer konuşma ve seminerlerinden üretilen bazı eserleri de bulunmaktadır. Aşağıdaki bazı kitaplardaki, *Prolegomena* gibi bölümler de ayrı risâleler hâlinde basılmıştır. Bu yüzden biz bunları ayrıca zikretmeyeceğiz.

Rangkaian Ruba'iyat (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1959).

Some Aspects of Sûfîsm as Understood and Practised among the Malays (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963).

Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Acheh (Kuala Lumpur: Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1969).

The Mysticism of Hamzah Fansuri (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).

The Correct Date of the Terengganu Inscription (Kuala Lumpur: Museum Department, 1970).

Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972).

Comments on the Re-Examination of Al-Raniri's Hujjatu'l Siddiq: A Refutation (Kuala Lumpur: Museum Department, 1975).

---

20. Eserlerinin daha kapsamlı listesi için bkz. Wan Mohd Nor Wan Daud, "Al-Attas: A Real Reformer and Thinker", birinci dipnotta geçen makale, 23-28.

Islam and Secularism (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM, 1978); 2. baskısı, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993).

A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri:Being an Exposition the Salient Points of Distinction between the Positions of the Theologians, the Philosophers, the Sûfîs and the Pseudo-Sûfîs on the Ontological Relationship between God and the World and Related Questions (Kuala Lumpur: Malaysian Ministry of Culture, 1986).

The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the `Aqa'id of al-Nasafi (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988).

The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991).

Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995).

Risalah untuk Kaum Muslimin (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001).

Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam (Penang, Malaysia: Universiti Sains Malaysia, 2007).

The ICLIF Leadership Competency Model (LCM): An Islamic Perspective, Wan Mohd Nor Wan Daud ile birlikte yazılmıştır (Kuala Lumpur: The International Centre for Leadership in Finance (ICLIF), 2007).

Historical Fact and Fiction (Kuala Lumpur, Malaysia: UTM Press, 2011).

KAYNAKÇA

Abd Rahman, Mohd. Zain. "Postgraduate Research in Islamic Thought and Civilization at the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Malaysia", *Malaysian Journal of Library & Information Science*, 10:1 (2005), 49-64.

Abdullah, Fatimah. "An Analysis of the Concept of 'Islam' as 'True Submission' on the Basis of al-Attas' Approach" yayımlanmamış doktora tezi, ISTAC, 1998.

Açıkgenç Alparslan, "Tarihte Hakikat ve Hayâl Veya Maley Dünyası İslâm Tarihi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 54 (2012), 213-218.

Arif, Syamsuddin. "Preserving the Semantic Structure of Islamic Key Terms and Concepts: Izutsu, al-Attas, and al-Râghib al-Isfahânî", *Islam and Science* 5:2 (2007), 107-116.

Al-Attas, Sharifah Shifa'. *ISTAC Illuminated: A Pictorial Tour of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), architectural and interior design, drawings and calligraphy by Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

Fatimi, S. Q. *Islām comes to Malaysia*, ed. Shirle Gordon, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963.

Majul, C. A. *Theories on the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia*, Dumagnete City, Philippines: Silliman University, 1964.

Setia, 'Adi. "Philosophy of Science of Syed Muhammad Naquib al-Attas", *Islam and Science* 1:2 (2003), 165-213.

———, "*Kalâm Jadîd*, Islamization, and the Worldview of Islam: Applying the neo-Ghazâlian, Attasian Vision", *Islam and Science* 10:1 (2012), 25-72.

Wan Daud, Wan Mohd Nor. "Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları" (An Outline of the Educational Philosophy and Methodology of Al-Attas), çev. Yasin Ceylan, İngilizce aslı ile yayımlanmıştır, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 7: 1 (1994), 35-72.

———, *The Beacon on the crest of a hill: a brief history and philosophy of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.

———, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Axposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

Winstedt, Richard. *A History of Malaya*, London: Luzac and Company, 1935 ve Kuala Lumpur, 1982.

SEZAİ KARAKOÇ

Münire Kevser Baş*

HAYATI

Sezai Karakoç, 22 Ocak 1933 tarihinde Diyarbakır'ın Ergani İlçesi'nde doğmuştur.[1] Çocukluğunda, babasının işi nedeniyle bir süre Piran'da ikâmet eden ailesi, tekrar Ergani'ye dönmüş ve Karakoç, ilkokulu Ergani'de (1944),[2] ortaokulu Maraş'ta (1947),[3] liseyi ise Gaziantep Lisesi'nde (1950)[4] okumuştur. 1950-55 yıllarına tekabül eden üniversite eğitimini Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Şubesi'nde tamamlamış ve Maliye Bakanlığı'nın Hazine Genel Müdürlüğü Dış Tediyeler Muvâzenesi kısmında memuriyete başlamıştır. Bakanlık bünyesinde belli inkıtâlarla çeşitli görevlerde bulunan Karakoç, 1973'te bir daha dönmemek üzere memuriyetten ayrılmıştır.

İlk şiiri lise yıllarında *Büyük Doğu* Dergisi'nde yayımlanan Karakoç'un üniversite yıllarında bir şair olarak temâyüz etmeye başladığı görülür. İlk dergicilik tecrübesini bu yıllarda sadece iki sayı yayımlanan *Şiir Sanatı* isimli dergi ile gerçekleştiren Karakoç[5], 1955'te memuriyetinin İstanbul'a naklinin aka-

---

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

1. Sezai Karakoç, "Hâtıralar III", *Diriliş*, S. 3, 8 Ağustos 1989, s. 11.
2. Sezai Karakoç, "Hâtıralar XXVI", *Diriliş*, S. 26, 16 Ocak 1989, s. 12.
3. Sezai Karakoç, "Hâtıralar XXX", *Diriliş*, S. 30, 13 Şubat 1989, s. 10.
4. Sezai Karakoç, "Hâtıralar XL", *Diriliş*, S. 40, 21 Nisan 1989, s. 11.
5. Sezai Karakoç, "Hâtıralar LXI", *Diriliş*, S. 61, 15 Eylül 1989, s. 12.

binde bir süre *Büyük Doğu* Dergisi'nin edebiyat ve sanat sayfasının yönetmiştir.[6] 1957 ve 58 yıllarında *Pazar Postası*'nda "Balkon" şiiri ve diğer 18 (şiir ve yazı) çalışmasının yayımlanması, her ne kadar Karakoç "var oluşu idrak farkı"[7] bakımından kendisini onlardan ayrı tutsa da, ilerleyen zamanlarda isminin "İkinci Yeni" şiir akımının kurucu şairleri arasında anılmasına sebep olmuştur.

İlk şiir kitabı *Körfez*, 1959'da yayımlanan Karakoç, 1960 baharında bir "siyaset, düşünce ve edebiyat dergisi" olarak nitelediği *Diriliş*'i çıkarmaya başlamıştır. 27 Mayıs ihtilâlinin arefesinde çıkan dergi, Nisan ve Mayıs aylarında iki sayı çıkmış ve ihtilâl yüzünden yayına devam edememiştir. 16 Aralık 1963'ten itibaren *Yeni İstanbul* Gazetesi'nde "Farklar" sütununda bir süre günlük yazılar yazan Karakoç, Mart 1966'da *Diriliş*'i yeniden çıkarmaya başlamış; Mart 1967'de ise kapatmak durumunda kalmıştır. Bu arada *İslâmın Dirilişi* ve *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* adlı kitapları yayımlanmıştır. *İslâm, Farklar, Diriliş Çevresinde* isimli üç eseri ise ilk olarak *Yazılar* adı altında tek kitap hâlinde basılmıştır. Temmuz 1967'de yeniden yayın hayatına dönen *Büyük Doğu*'da yazmaya başlamış, bu dönemdeki yazılarının kitaplaşmasıyla da *Kıyamet Aşısı* adlı kitabı ortaya çıkmıştır. 4 Aralık 1967'den itibaren *Babıalide Sabah* Gazetesi'nde görünen Karakoç, on ay süreyle "Sütun" başlığı altında yazılar yazmıştır. *Mağara ve Işık, Gül Muştusu* kitapları da aynı dönemde basılmıştır.

1969'un Ekim ayında başlayan süreçte *Diriliş* 126 sayı devam etmiş, Karakoç,1971'de derginin yayın hayatına bir kez daha ara vermesiyle[8] *Millî Gazete*'de "Sûr" başlıklı köşesinde yazılar yazmıştır.[9] *Diriliş*, 1974-76 arasında düzenli olarak 18 sayı çıkmış, ardından 1978'e kadar gazete olarak yayın hayatına devam etmiş, Ekim 1979-Eylül 1980 arasında aylık olarak 12 sayı yayımlanmıştır. İki buçuk yıllık bir aradan sonra *Diriliş*, yeni bir döneme başlamış ve 7 Ocak 1983 ile 17 Haziran 1983 tarihleri arasında günlük gazete olarak yayın dünyasında görünmüştür. 25 Temmuz 1988'de haftalık olarak yayımlanmaya başlayan *Diriliş* bazı inkıtâlarla devam eden bu sürecin sonunda 5 Şubat 1992'teki sayısıyla sona ermiştir. Toplam yedi dönem ve 396 sayı olarak yayımlanmış olan *Diriliş*, o tarihten bugüne dek bir daha görünmemiştir. Sezai Karakoç, *Diriliş*'in son döneminde "Hâtıralar"ını yayımlamaya başlamış ancak derginin yayın hayatına son vermesiyle 1974 yılından sonraki hayat hikâyesini ayrıntılı olarak kendi kaleminden öğrenme imkânı kalmamıştır.

Sezai Karakoç, 26 Mart 1990'da Diriliş Partisi (DİRİP)'ni kurmuş, ancak parti iki kez üst üste seçimlere katılmadığı için yasa gereği 19 Mart 1997'de

---

6. Sezai Karakoç, "Hâtıralar LXIX", *Diriliş*, S. 69, 10 Kasım 1989, s. 6.
7. Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2007, s. 44.
8. Sezai Karakoç, "Hâtıralar CIX", *Diriliş*, S. 123-124, 16 Şubat-27 Mart 1991, s. 18.
9. Sezai Karakoç, "Hâtıralar CXI", *Diriliş*, S. 127-128, 20 Ağustos 1991, s. 21.

kapatılmıştır. Karakoç, 23 Nisan 2007'de tekrar kurduğu Yüce Diriliş Partisi (YÜCE DİRİP)'nde genel başkan sıfatıyla faaliyetlerine devam etmektedir. Kimilerince yadırganan ve eleştirilen particiliği hakkında Karakoç, bu faaliyetinin Diriliş düşüncesinin bir aşaması olduğunu ifade ederek,[10] toplum hakkındaki düşüncelerin teoride kalmaması gerektiğine vurgu yapmıştır.[11]

DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Bir düşünce sistemi olarak nitelendirilebilecek olan "Diriliş" akımı, kökünü tarihin derinliklerinden almakla birlikte, Sezai Karakoç tarafından yapılandırılmış bir uygarlık tezidir. Söz konusu sistemin şekillenmesinde temel perspektif İslâmî bakış açısıdır. Bu bakış açısının tonunun İslâmî düşüncenin tasavvufî yorumuna yakın olduğunu da eklemek gerekir. Karakoç'u İslâm düşünce tarihinde bir dönüm noktası olduğu kadar kendinden sonraki bütün düşünsel üretim üzerinde etkili olan İmam Gazalî'nin yaklaşımları çerçevesinde şekillenen düşünce geleneği içinde değerlendirmek gerekir. Bilindiği üzere kendisi de felsefe eğitimi almış olan Gazalî, felsefecilerin bazı konulardaki yaklaşımlarını eleştirerek İslâm'ın temel dokusuna daha uyumlu ve karakteristik denilebilecek bir düşünce sistemi kurma hedefine yönelmiştir. Karakoç bu çabasından dolayı Gazalî'yi İslâm düşünce geleneğindeki önemli bir kriz döneminden kurtulmayı sağlayan şahsiyet olarak değerlendirir. Karakoç'un düşünsel konumunu belirlemede vurgulanması gereken ikinci isim Muhyiddin İbn-i Arabî'dir. Genel olarak "İslâm metafiziği" olarak nitelenebilecek külliyâtı ile İbn-i Arabî'nin, Karakoç'un dâimâ ilgi odağında olduğu görülür. Nitekim M. Erol Kılıç, Karakoç'u, çağımızda "Ekberî neşveden feyz almış" isimler arasında sayar.[12]

Mevlânâ'yı ise bir "diriliş piri ve ereni"[13] olarak nitelendiren Karakoç, "Metafizik lirizm"[14] olarak tanımladığı Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini, "Kur'an hakikatlerini öğretmek için endirekt metod kullanan, metafizik planlı ve konulu bilinçlendirme öğretisi"[15] olarak görür. Karakoç'un bireysel anlamda, kısmen farklılık arz eden İbn-i Arabî ile Mevlânâ yönelimleri arasında daha spekülatif olarak değerlendirilebilecek niteliği ile İbn-i Arabî'nin düşünme ve algılama biçimine kendisini daha yakın hissettiğini söylemek mümkündür. Bu eğilim onun

10. Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, s. 136.
11. Sezai Karakoç, "Parti ve Biz", *Diriliş*, S. 66, 20 Ekim 1989, s. 3.
12. Mahmut Erol Kılıç, "Ekberiyye", *DİA*, c. 10, İstanbul 1994, s. 545.
13. Sezai Karakoç, *Mevlana*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1999, s. 77.
14. Karakoç, *a.g.e.* s. 71.
15. Karakoç, *a.g.e.* s. 72-73.

İslâm düşüncesinin metafizik anlayışını güncel kavramlarla ifade etme çabasında İbn-i Arabî'nin eserlerinden beslenme imkânının fazla oluşu ile açıklanabilir.

Yakın döneme gelindiğinde ise, Karakoç'un düşünce ve fikir hayatının şekillenmesinde Mehmet Akif-Necip Fazıl çizgisinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Henüz ortaokuldayken *Büyük Doğu* ile tanışan Karakoç'un[16] üniversite yıllarında ve sonrasında Necip Fazıl ile yakınlıkları bilinir.[17] Bediuzzaman'ın eserlerine de yoğunlaştığı bilinen Karakoç, *Risâle-i Nur*'un, "son derece etkili sesi ve üslûbu"na dikkat çekerek onu "tek başına bir İslâm kültürü külliyatı"[18] olarak niteler.

Sezai Karakoç'u diğer İslâmî düşünce önderlerinden ayıran önemli bir fark onun modern Batı düşüncesini takip etmesidir. Batı düşünce ve sanat adamlarının eserlerinden seçerek yaptığı ve *Diriliş* Dergisi'nde yayımladığı tercümeler bu konuda fikir verebilir. *Diriliş* Dergisi'nde eserlerinin tercümelerine rastlanılan isimlerden bazıları şöyledir: T.S. Eliot, A. P. Sorokin, S. Kierkegaard, Paul Hazard, Virginia Woolf, Gabriel Marcel, W. Faulkner, Saint John Perse, Rilke, Paul Claudel, Dylan Thomas, Ezra Pound, Hard Crane, W.Blake.

İSLÂM/HAKİKAT MEDENİYETİNİN GÜNCELLENMESİ TEZİ: DİRİLİŞ AKIMI

Karakoç'un uygarlık/medeniyet tezi olarak nitelediği "İslâm inanç, düşünce, davranış ve duyuş sistemi"[19] temeline dayanan "Diriliş", bir yeniden yorumlama ve inşa etme faaliyetidir. Karakoç'un hem düşünsel hem de sanatsal üretimi, "diriliş" kavramının muhtevâsını oluşturma süreci olarak değerlendirilmelidir.

Karakoç'un "İslâm'ı tarih ve medeniyet perspektifinden ortaya koyma çalışması"[20] olarak tanımladığı "diriliş" akımının, "medeniyet" kavramına odaklanan bir yöntem olduğu daima göz önünde bulundurulmalıdır. Medeniyeti, "insanın ruhuyla, kalbiyle ve aklıyla ilgili evrensel bir gerçekleşim"[21] olarak niteleyen Karakoç, Diriliş akımının özünde, varlık karşısında tekâmülünü sağlayan insanın bütün unsurları ile varoluşunu, düşünsel ve maddî anlamda inşa etmesi vurgusunu öne çıkarır. Düşünce sisteminin mihenk noktasına İslâm'ı yerleştirirken kelimenin tam da köken anlamına mutâbık olarak dinin/dünya

16. Sezai Karakoç, "Hâtıralar XXX", *Diriliş*, S. 30, 13 Şubat 1989, s. 8
17. Sezai Karakoç, "Hâtıralar XLI", *Diriliş*, S. 41, 28 Nisan 1989, s. 9.
18. Sezai Karakoç, *İslâm'ın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2013, s. 41.
19. Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, Diriliş Yay, İstanbul 1976, s. 20.
20. Sezai Karakoç, *Düşünceler I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1995, s. 17.
21. Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012, s. 10.

görüşünün, medeniyeti şekillendiren temel unsur olduğu noktasından hareket eder. Nitekim tamamıyla sekülerlik iddiası ile ortaya çıkan Batı medeniyetinde dahi Hıristiyanlıktan ciddi boyutlarda izler bulunduğu[22] gibi tarih boyunca somut anlamda varlık bulmuş bütün medeniyetleri şekillendiren esas unsurun din olduğu görülür.

Karakoç insan, medeniyet ve vahiy arasında bir bağ görür. "İnsanın ancak Tanrıyla varolacağını"[23], dolayısıyla; amacının ve idealinin "ilâhî kaynaklı" olması gerektiğini vurgulayan Karakoç'a göre, insanın nihaî görevi, "Tanrı'nın istediği yaratık" olmaktır. Söz konusu amacın en üst planda gerçekleşmesi, kurumlaşması, sürekli ve kalıcı kılınması faaliyetleri ise bir "medeniyet" var edilmesi demektir. Karakoç, medeniyet kavramının iki anlamı olduğunu belirtir. Birincisi, bütün insanlığa hitâb eden 'medeniyet' anlamı, ikincisi ise bir tarih terimi olarak tarihte somut olarak gerçekleşmiş "medeniyetler"in kastedildiği medeniyet kavramı.

Karakoç, temelde ve özde "medeniyet" denilen vâkıanın aslında İslâm medeniyeti olduğu görüşündedir. Dolayısıyla onun, bir bakıma ideal olduğunu ve "hakikat medeniyeti" olarak adlandırılabileceğini belirtir.[24] İlk insandan başlayıp bugüne kadar gelen ve bundan sonra da insanlığın sonuna kadar sürecek olan "medeniyet" ile öbür medeniyetler arasında hem bir ilişki hem bir farklılık vardır. Karakoç'a göre, ikinci gruptaki "medeniyetler", "medeniyet"in bir tür aranışı, tarih ve zaman içinde gerçekleştirilme denemesi, yani gerçekleşmiş parçalarıdır. Hatta bazı medeniyetler "medeniyet"e karşı geliştirilmiştir ki, Karakoç bunları "anti-medeniyet medeniyetleri" olarak nitelendirmektedir.[25]

Karakoç'un "medeniyet" anlayışı gerçek anlamını ve kaynağını vahiyde bulur.[26] Böylelikle varoluşun sahih bir istikamet üzere yönlendirilmesi ve vah-

---

22. Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri,* Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara 2001, s. 54. "Uygarlıkların kalbinde, zihniyet alanında onların hem geçmişi hem de şimdisi olan din en güçlü hattı meydana getirir. Tabiî ki öncelikle Avrupa dışı uygarlıkların kalbinde. Oysa Batı kendi Hıristiyanlık kaynaklarını unutmuşa benzemektedir. Fakat Rasyonalizmin dinsel ile kültürel arasında bir kopukluk yaratmasından çok, aslında laisite, bilim ve dinin bir arada yaşadıklarından, bundan da iyisi, bunların arasında dramatik bir güvene dayalı, görünüşe rağmen hiç kesilmeyen bir diyalog bulunduğundan söz etmek gerekir. Hıristiyanlık, Batı toplumunun hayatının esaslı gerçeklerinden biridir ve her zaman bilmeseler, kabul etmeseler dahi, tanrıtanımazları bile etkilemektedir. Ahlâk kuralları, hayat ve ölüm karşısındaki tutumlar, çalışma kavrayışı, çaba sarf etmenin değeri, kadın veya çocuğun rolü, bunların her biri artık Hıristiyanlıkla hiçbir ilgisi olmayan davranışlar olarak görülmektedir, ama aslında ondan türemişlerdir."
23. Sezai Karakoç, *Düşünceler I*, s. 10.
24. Sezai Karakoç, *Gün Saati*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2011, s. 238.
25. Karakoç, *a.g.e.* s. 237.
26. Karakoç, *Düşünceler I*, s. 10.

yin denetiminde gerçekleştirilmesi hedef tutulur. Medeniyetin "esas kurucularının peygamberler"[27] olduğunu ifade eden Karakoç'a göre, "İslâm ve Kur'an, insanlığın diriliş çerçevesidir."[28] Bu yaklaşım, çağımızda da medeniyetin sahih anlamda gerçekleşmesinin İslâm ve Kur'an merkezli olmasını gerektirir. Dolayısıyla böylesi bir atılım ancak "Müslümanların İslâm'a yeniden dönüşleri, Kur'an'ı yeniden bulmaları, hadis ve Sünneti yeniden anlamaları, klasik İslâm düşünce ve teoriğini, çağdaş İslâm düşüncesini, tarihî İslâm pratiğini şuura getirmeleri ile" mümkün olacaktır.[29]

Medeniyetin ancak varoluşsal bir kaygı ile üretilebileceği fikrinden hareket eden Karakoç'un "eşya hakikati devrimi"[30] olarak nitelediği bir bilinç tazelenmesini hedeflediği görülür. Bu yaklaşım, dirilişin önceliğinin, "ruh metamorfozu olayı"[31] olmasını öne çıkarır. İnsan önce içini değiştirmelidir. Bu sebeple Diriliş tazelenen, dirilen "iç ben"i muhatap alır. "İç ben", düşünsel ârâzlara maruz kalmamış niteliği ile insanın hilkat üzere olan özü ve yabancılaşmamış fıtrat olarak anlaşılabilir. Diriliş insanının kendini aşması gerektiğini öngören Karakoç'a göre, kendini aşamayan, varoluşunu tam anlamıyla gerçekleştiremez. Çünkü "Kendini arayan, yitirmeden bulamaz. Yüce bir ereğin coşkusuyla erimeyi göze alamayan, hakikat çizgisinde kristalize olamaz.[...] "Ben" çekirdeği kırılmadıkça, insan ruhu hakikat sırrının boy atmasına elverişli bir ortam hâline gelemez. "Ben", misyonun iç yüzünü görmeye perde olur. "Ben" kendini misyonda tükettikten sonra yeni bir "ben" olarak doğacaktır. Bu, "ben"in gerçek dirilişidir."[32]

Dirilişin, her şeyden önce sağduyunun dirilişi olduğunu işaret eden Karakoç, gerçek anlamda bir yenilenme hedefiyle "inanç, düşünce, sanat ve edebiyat alanlarında köke dayalı, yüceliğe ayarlı, atılımlara kendini idealist bir tavırla adamış, yeni diriliş neslinin doğumunu" ümit eder. Böylelikle "Sadece akla değil, bir yüzü akla, bir yüzü vahye, yani yalnız düşünceye değil, aynı zamanda inanca ve ahlâka da dönük" olan bir sağduyu dirilişi gerçekleşecektir. "Aklın ve hayalin, düşünce ve estetiğin ötesindeki doğruluk, güzellik ve iyilik âlemi, ruhların içinde uyanacaktır. Böylelikle o âlemden düşünce ve estetik dünyası da ışık alarak öz değişime uğrayacak, içten arınacak ve yüceliklere ait bir solukla dirilecektir. Çünkü gerçek düşünce ve sanat, ancak hakikatle var olur ve yaşar."[33]

---

27. Karakoç, *a.g.e.* s. 16.
28. Sezai Karakoç, *Kıyamet Aşısı,* Diriliş Yayınları, İstanbul 2012, s. 105.
29. Sezai Karakoç, *İslâm'ın Dirilişi,* Diriliş Yayınları, İstanbul 2013, s. 58.
30. Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1999, s. 70.
31. Sezai Karakoç, *Makamda,* Diriliş Yayınları, İstanbul 2005, s. 7.
32. Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu,* Diriliş Yayınları, İstanbul 1980, s. 40-41.
33. Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham III*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1998, s. 53-54.

Sezai Karakoç, hem düşünsel hem de sanatsal metinlerinde bu çağın insanını, dolayısıyla bu çağın bilinç düzeyini ve tezâhür biçimlerini göz önünde bulunduran bir üslûp geliştirir. Bireyin kendini yeniden tanımlaması olarak algılayabileceğimiz diriliş, kendini tam anlamıyla yeniden gerçekleştirme eylemi olarak vurgulanır. Karakoç, hedeflediği Diriliş insanının, her insanın içinde brüt olarak bulunduğunu, ancak net olarak henüz kendini sergileyememiş olan insan olduğuna inanır.[34] O "varoluşuna katılmış gerçeğe ulaşma hedefinin peşinde"[35] olan "hakikatçi insan prototipi"dir. İnsanüstü değil, "İNSAN"-dır.[36] Karakoç, "amentüyü yeniden yaşamaya başlayan" insan olarak tanımladığı Diriliş insanının, İslâm'ı toplumda elle tutulur gözle görülür hâle getireceğini öngörür.[37] Bu insan, "Tanrı'nın halifesi" sıfatıyla dünyaya tasarruf edecek, somut bir "öte âlem" anlayışı ile davranma, inanma, düşünme ve yaşama yükümlülüğü taşıyacaktır.[38]

Karakoç'a göre Diriliş eylemi, kişiliğin dışa vuruşu, kimliğin belirlenişi ve varoluş ısrarı demektir.[39] Bireysel ve toplumsal anlamda, kimliğin yeniden kazanılması esastır. Diriliş bu çabanın sistemi olarak çağımız İslâm hareketinin çekirdeğini teşkil edecektir.[40]

Diriliş medeniyetinde her şeyden önce temel ideanın, erdem olduğunu vurgulamak gerekir: "Kuvvet ve madde sahipliği değil, erdem ve ahlâk sahipliği"[41] esastır. Karakoç, Diriliş sitesinin en önemli özelliğinin, "maddî güçlerin manevî güçlerin denetiminde olması" olduğunu dile getirir.[42] Ne Doğu'nun mistik ve mutlak itaat prensibi ne de Batı'nın sürekli muhalefet ve başkaldırı ruhu, Diriliş ahlâkı ile uyuşur. İnsanların her türlü politik, ekonomik, sosyal gelişmelerine ve kuruluş düzenlerinde açık bir erdem düzeninin inşası esastır. Bu erdemin temeli, insanların râzı oluşunu Tanrı rızâsına bağlayıştır ki, bu da Kur'an'ın koyduğu varoluş ilkelerine dayanmalıdır.[43]

Sezai Karakoç, bireyin ve toplumun öz benliğini bulup, kültür, edebiyat, bilim, sanat, ekonomi, ahlâk, politika ve hayatın bütün diğer alanlarında topyekûn bir ayağa kalkmayı hedefleyen bir tutum ile hareket eder. Diriliş, dü-

---

34. Karakoç, *Gün Saati*, s. 92-93.
35. Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham II*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1995, s. 45.
36. Karakoç, *Gün Saati*, s. 92-93.
37. Karakoç, *Sûr*, s. 152.
38. Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012, s. 147.
39. Karakoç, *Diriliş Muştusu*, s. 7.
40. Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1998, s. 126.
41. Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, s. 45.
42. Karakoç, *a.g.e.* s. 41.
43. Karakoç, *a.g.e.* s. 47.

şüncede, inançta, duyuş ve duyarlıkta, yani sanat ve edebiyatta gerçekleşmelidir.[44] Ona göre, İslâm'ı medeniyet olarak ele almak, metafizik cephesiyle, yani iman açısından olduğu kadar tarih, bilim, sanat ve edebiyat açısından, yani kültür açısından ele almak demektir.[45] Bu sebeple dirilişi tarihî kökene bağlar ve sosyolojik karşılığı olmasını bekler. Gerek *Diriliş* Dergisi merkezli fikrî platform gerek kitap hâline gelen düşünce yazıları, diriliş düşüncesinin estetik platformu Sezai Karakoç şiiri, nihaî olarak da Diriliş ve Yüce Diriliş partileri Karakoç'un Diriliş düşüncesini bir fikrî, siyasî ve estetik boyutları olan bir akım olarak inşa etme gayretinin neticesidir.

Karakoç kavram olarak dirilişi, insanlık tarihinin büyük değişim dönemlerinde gerçekleşmiş ve gelecekte yine gerçekleşecek olan somut bir vâkıa olarak tanımlamaktadır. Tarihinin pek çok döneminde insanlık, büyük bunalımlarını büyük dirilişlerle aşmıştır. Karakoç, bugün de insanlığın bir bunalım yaşadığına dikkat çekerek, bir "diriliş" özlem ve umudu taşımaktadır. İnsanlık geçmişten kopmadan, bugünü sağlıklı değerlendirebildiği ve geleceğe kendi özünden katkıda bulunabildiğinde "diriliş" gerçekleşecektir.[46] Diriliş atılımının "üç dallı" olarak sağlanması gerekir. Bunlar, öncelikle bireyin kendi içinde derinleşmesi, sonrasında genişleyerek toplumsal alanda varlığını somutlaştırma, nihaî olarak ise tarih içinde varlığını gerçekleştirme ve devam ettirme şeklinde olmalıdır.[47]

Karakoç'un "Diriliş" kelimesini seçerken, varlığın/hilkatin kendisinden ilham aldığı anlaşılmaktadır. Hilkatin sırrını, "diriliş", "sürekli diriliş" olarak algılayan Karakoç,[48] hilkatte asla tekrar olmadığını her an yeniden dirilişin gerçekleştiğine dikkat çeker. Bu anlamda diriliş, "gerçek oluş, sürekli deneme, doğruları bulup yeni şartlarda yeşertme, geçmişteki kökleri ortaya çıkarma, geleceğe dal, çiçek ve yemiş uzantılarını salma, çok boyutlu ve çok cepheli değişim, dönüşüm, durum alış, yöneliş, gelişim ve devrim biçimlerinin tümünün tek bir yapıda erimesi" olarak anlaşılmalıdır.[49]

Diriliş düşüncesinin ayırıcı niteliklerinden biri, diğer İslâmî tecdîd hareketlerine nazaran, daha fazla bireye, hatta modern bireyin bilincine hitap etmesidir. Bu sebeple üslûbunda modern insanın sorunsallarına cevap niteliği taşıyan yaklaşımlar dikkati çeker. Özellikle son yüzyılda belirgin hâle gelen modernitenin ürettiği entelektüel tavır ve onun çıkmazlarını düşüncesinin gündeminde tutar. Diriliş'i "Batılılaşmaya paydos deyiş" ve bir "öze dönüş değişimi"[50] ola-

---

44. Karakoç, *İslâm'ın Dirilişi*, s. 20.
45. Karakoç, *Gün Saati*, s. 67.
46. Karakoç, *Diriliş Muştusu*, s. 106-107.
47. Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, s. 28-29.
48. Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 133.
49. Karakoç, *a.g.e.* s. 135.
50. Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, s. 79-80.

rak niteleyen Karakoç'un bütün kavramlarında bir fon olarak Batı medeniyeti ile karşılaştırma, bazen onu eleştirme, bazen kendini savunma vardır. Buna, kendini doğru ifade edebilme konumlandırma kaygısı yanında Batı medeniyetinin değerlerine bir alternatif sunma çabasını da eklemek gerekir.

Karakoç'un "Kur'an yeni nâzil oluyor gibi anlamak ve insanlığa anlatmak gerektiği"[51] şeklinde ifade bulan yaklaşımları temel kaynak olarak Kur'an'ın önemine vurgu yapmanın yanı sıra, bir yandan da Müslümanların biriktirdiği anlayışların yeri geldiğinde bir yana bırakılması gerektiği düşüncesini de ihtiva etmektedir. Bu çağın insanının kendi yöntemiyle, kendi emek ve çabalarıyla Kur'an'a yaklaşarak sorunlarına daha sağlıklı çözümler üretebileceğine vurgu yapan Karakoç'un bu türden ifadeleri onu İslâm modernistlerine yakınlık olarak değerlendirmeye elverişli görünseler de böyle bir değerlendirme yaparken hassas davranmak gerekir. Çünkü Karakoç'un modernist tavırdaki nihaî anlamda aklın öncelenmesi ilkesine uzak durduğu görülür. Bunun yanında meselâ İslâm iktisadı gibi bazı konularda onlarla yakın olarak nitelenebilecek görüşleri söz konusudur.

Diriliş öncelikle Türkiye merkezli bir tarihî-sosyolojik perspektif oluşturma hareketi olarak değerlendirilebilirse de evrensellik hedefi dikkati çeker. Batı medeniyeti karşısında eleştirel tavrı temel boyutlarından biri olarak öne çıkan Diriliş, Batı değerlerinin insanlığa huzurdan ziyâde anarşi, terör ve Nihilizm getirmiş olduğunu dile getirir. Çağdaş gündemin tek yanlı ve tek boyutlu işleyişinin doğurduğu olumsuz sonuçlardan ancak Doğu/İslâm değerlerinin yeniden gündeme gelmesi ile uzaklaşılabileceğini vurgular. Böylelikle Doğu'da ve Batı'da yeni bir dirilişin, "ruhun dirilişinin" gerçekleşebileceğini öngören Karakoç'a göre, düşünce, estetik ve davranış planında yeni perspektifler geliştirilmesi, evrensel kültürün temel ihtiyacıdır.[52] Yalnız Müslümanların değil, bütün insanlığın belli bir homojenlikte toparlanıp tarihî yazgılarında söz sahibi olması gerektiğine dikkat çeken Karakoç bir "ruh beraberliği"nden söz eder ve farklılıkların engel değil, zenginlik olarak algılanması gerektiğini vurgular.[53] Çağrısının, bütün insanlığı muhatap aldığını dile getiren Karakoç'a göre Diriliş, "mükemmel ve ebedî olana bir çağrıdır, birlikte kurtuluş arama, bulma ve sevincini paylaşma çağrısıdır."[54] Bu sebeple; "Diriliş, bir sevgi devrimidir. Gerçek Hümanizm, karşılıksız sevgidir. İnsanlığı kurtaracak ilham, sevginin kendisine yurt seçtiği gönüllerde yeşerir. Yüreğinde aşk ve sevgi taşımayan insanlar yeni bir dünya kuramazlar."[55] "İnsan kendini hakikate adadığı, ruhunu ona açtığı ölçüde insandır. Diriliş, bu anlamdaki bir Hümanizmdir. Yani insan ile

51. Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, s. 34.
52. Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 97.
53. Karakoç, *a.g.e.* s. 74.
54. Sezai Karakoç, *Gündönümü*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2004, s. 25.
55. Karakoç, *Çağ ve İlham II*, s. 153.

hakikatın özdeşleşme ve kaynaşmasından doğan yücelişe kendini adama amacı, onun hümanizmasının muhtevâsını oluşturur."[56]

Sezai Karakoç, her yeni ülkünün bir dil ve üslûp oluşturmasının önemine vurgu yapar.[57] Bu sebeple Diriliş de, kendine özgü bir dil ve üslûp inşa edici bir tutum sergiler. Bu dilin Diriliş düşüncesinin temel karakteristikleriyle örtüşen niteliklere sahip olduğu görülür. İnsanın iç benine hitap eden bir içtenlik ve samimiyet duygusunun şekillendirdiği bu dil fıtratı muhatap alır ve okuyucuda hemhâl olma hassasiyeti uyandırır. Diriliş düşüncesindeki "öze dönüş" anlayışı, Karakoç'un kavram ve kelimelerinde özünü/hakikatini işaret eden bir üslûp ile kullanılması şeklinde ortaya çıkar. Karakoç'un hem düz yazılarında hem de şiirinde kullandığı dil, geleneksel İslâm düşüncesine kendini bağlayan yönüyle klasik İslâm literatürünü içselleştirmiş olmakla birlikte, daha ziyâde güncel ve modern ifade biçimlerinin tercih edildiği görülür. Geleneğe bağlılığın şekilsel unsurlara indirgenmesini doğru bulmayan tavrıyla Karakoç, yeni üretilmiş sözcükleri de rahatsızlık duymadan söz varlığına dâhil eder. Nihayetinde bu dil, diriliş estetiğinin bir unsuru olarak, diriliş düşüncesi ile uyumlu ve kendine özgü bir semantik kurguya sahiptir.

Sezai Karakoç'un sanatsal üretimi, Diriliş düşüncesinin estetik anlamda gerçekleşimidir. İslâmî duyarlıklı entelektüel zümrenin şekillenmesinde ve kullandığı Batı ile hesaplaşma yönteminde Sezai Karakoç'un en belirleyici isim olduğu söylenebilir. *Diriliş* Dergisi çevresinde oluşan önemli bir entelektüel muhit söz konusudur. *Mâverâ*, *Edebiyat* ve *Hece* dergileri bu muhitte yetişen isimlerin gerçekleştirdiği oluşumlar olarak değerlendirilebilir. Karakoç'un düşünce dünyasının İslâmî kimliği belirgin çevrelerin modern entelektüel kaygılarına cevap veren doyurucu bütünlüğü, onun ve eserlerinin ilgi odağı olmasını sağlamıştır.

Sezai Karakoç'un şiiri, Diriliş düşüncesinin estetik platformu olarak algılanmalıdır. Modern Türk şiirinin en güçlü atılımı kabul edilen İkinci Yeni şiirinin iki kurucu isminden biri olarak anılır.[58] Ancak Sezai Karakoç kendini dünya görüşü bakımından onlardan ayrı tuttuğundan, estetik anlamda da tam bir örtüşmenin mümkün olmadığını vurgulama ihtiyacı duyar. Form olarak modern bir kisveye sahip görünen bu şiir, muhtevâ olarak Diriliş düşüncesinin temel dinamikleri tarafından şekillendirilir. Modern estetik unsurları bünyesinde eritirken bütün sembol ve imgeleriyle ait olduğu düşünsel zemine vurgu ve atıflarla doludur. Dolayısıyla; Diriliş düşüncesinin karakteristiklerini bünyesinde taşıyan niteliği ile Diriliş'in estetik ürünü olarak değerlendirilmelidir.

---

56. Karakoç, *Gündönümü*, s. 34.
57. Karakoç, *İslâm'ın Dirilişi*, s. 41.
58. Diğeri Cemal Süreya'dır. Bkz: Ece Ayhan, "Ayağa Kalkarak 'İkinci Yeni' Akımı", *Şiirin Bir Altın Çağı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 16.

DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE TEMEL KAVRAMLAR

Sezai Karakoç'un fikir, düşünce ve sanat üretiminin genel ismi olan Diriliş akımının temel boyutlarından biri, gerek ülkemiz gerek bütün insanlık bazında çağı tarihi-sosyolojik bir bakış açısıyla yeniden okuma ve yorumlama yöntemi olmasıdır. Bu yöntem öncelikle çağımız uygarlığının ve insanının sorunlarını, bu sorunların ortaya çıkmasına sebep olan düşünsel zeminin bir kritiğe tâbi tutulmasını ve uygarlığı şekillendiren belirleyici kavramların anlam, içerik ve sınırlarının belirlenmesi yönünde yeniden bir düşünsel üretim sağlanmasını hedefler. Bu hedef doğrultusunda Karakoç, Batı medeniyetinin ortaya çıkardığı düşünsel literatürü ve modern entelektüel tavrı hesaba katan bir yaklaşım geliştirir.

Karakoç, bir düşünce sistemini oluşturan felsefî, sosyal, dinî hatta estetik nitelikli kavramların ihtiva ettiği anlamı sorgulayıcı bir eleştiri/kritik yöntemi ile düşüncesini yapılandırır. Söz konusu kritik etme süreci çerçevesinde, kavramın muhtevâsı tahlil edilerek eleştiriye tâbi tutulur, akabinde kavram, Diriliş perspektifi ile yeniden inşa edilir.

Bir dünya görüşü olarak din olgusunun kavram olarak temel niteliği, bütün unsurları ile insanın zihinsel ihtiyaçlarına cevap verebilecek tutarlı ve bütünlüklü bir sistem olmasıdır. Nitekim, teorik anlamda tutarlı bu sistem çerçevesinde zihinsel tekâmülünü sağlayacak insan, bütün üretimiyle medeniyet denilen özgün varoluşu gerçekleştirecektir. İşte Sezai Karakoç'un medeniyet vurgusunun temelinde bu şekilde kendi içinde bütünlüklü, tutarlı ve uyumlu bir sisteme atfın belirleyici olduğu görülür. Bu sistemin temel karakteristiği, bütün üretim ve düşüncesinin nihaî netice ve ürünlerinin yani gündelik hayattan estetiğe, davranış tarzından siyasete, insanî ilişkilerinden ahlâkına dek bütün varoluş tezâhürlerinde aynı perspektifin belirleyici olmasıdır. Başka bir ifade ile insanın varlık karşısındaki ontolojik konumundan bilgi anlayışına, değer yargılarına, estetik anlayışına dek uyumlu ve tutarlı bir bütünlük sağlanması demektir.

Karakoç'un düşünsel çabasının hedefinde İslâm medeniyetinin son halkası Osmanlı'nın çöküşü ile ivme kazanan medeniyet krizinin mağdur ettiği düşünsel perspektifin yeniden dirilmesi ve parçalanan zihinsel bütünlüğün tekrar birleştirilmesinin sağlanması olduğu görülür. Diriliş, belli bir sistem içinde çalışan insan aklını temel belirleyici alanlardaki duruşunu, yeniden gözden geçirerek çağın kavram ve problematikleriyle aklen ve ruhen mağdur olmasını önleyecek bir sistem oluşturmak ve gündeme taşımak hedefidir. Bu sebeple onun düşünsel metinlerinde bir felsefî sistemi oluşturan bütün unsur ve kavramların muhtevâsının İslâm dünya görüşü çerçevesinde inşa edilmesi hedefine yönelik bir tutum izlendiği görülür. Bu tutumun bir diğer boyutu ise klasik İslâm düşüncesinin kavram ve ifade biçimlerini yenileme ve güncelleme kaygısıdır. Yazı hayatının ilk dönemlerinde dindar-muhafazakâr çevrelerce kullandığı dil

"fazla modern" bulunarak eleştirilen Karakoç'un bu tercihi söz konusu kaygı ile alâkalıdır. Hâl-i hazırda dünya görüşü oluşturan düşünsel literatür, Batı'nın dili, kavramları, kelimeleri ve algılama tarzının lokomotifinde, hatta belirleyiciliği ve sınırlayıcılığı ile seyretmektedir. Ortak bir dile ihtiyaç olduğunu düşünen Karakoç, Batı dışı dünyanın kendini ifade etmek için yetkin bir dile ulaşmak ve ciddi bir düşünce üretimi için çaba harcamak zorunda olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda Karakoç metinlerinde mümkün olduğunca güncel literatüre yerleşmiş kavramları kullanmaya özen gösterir.

Bir düşünce sisteminde şüphesiz "varlığı algılama biçimi/ontoloji" diğer alanları şekillendirici bir işleve sahiptir. Bu bağlamda varlığı İslâm'ın öngördüğü şekilde anlamlandıran insan, düşünsel ve reel, hayatın bütün boyutlarını bu perspektiften yorumlayacaktır. Varlığı algılama biçimi, âlemin yalnız fizik değil, aynı zamanda fizikötesi bir boyutu olduğu yaklaşımına dayanan Karakoç'un düşünce sisteminde merkezî kavram, "metafizik" olarak öne çıkar. Bir düşünce sisteminin vazgeçilemez temel alanlarından biri olarak "metafizik", Diriliş düşüncesinde yüksek yoğunluklu bir odak alanı olduğu gibi sistemin rengini belirleyen temel kavramdır. Karakoç, kavramın muhtevâsını İslâm bağlamına uygun şekilde inşa eder ve burada da "varoluşu idrak farkını" belirleyici kılar.

Karakoç'un uygarlığın temel kavramlarından olarak vurguladığı metafizik kavramına odaklanmasının diğer önemli sebepi, söz konusu kavramın ve muhtevâsının çağımızda ters yüz edilmiş olduğunu düşünmesidir. Çağımız öğretilerini medeniyete, tarih, sosyoloji, ekonomi gibi zaruretler noktasından bakmakla eleştiren Karakoç, Determinizmi bir çeşit mutlak hakikat olarak algılayan modern öğretilerin, insan ruhunu daha farklı imkânlarla besleme gücünü barındıran "olağanüstü"nün hakkını vermediklerine işaret etmektedir.[59] Bütün alanlarıyla hayatın, ölümün ve âlemdeki her değişikliğin bir fizik anlamı bir de metafizik anlamı olduğunu[60] vurgulayan Karakoç'a göre tabiatla mücadele eden insan, yaşayabilmek için "olağanüstü"den güç almak zorundadır.[61] Nitekim, çağımızda dinden uzaklaşan insan, fizikötesi ihtiyacını ya da bir başka deyişle "olağanüstüye olan tutkunluğunu" efsanelerle, ütopyalarla gidermek istemiştir. Hatta Karakoç aya gitme, uzaya çıkma gibi keşifleri, bu eğilimin devamı olarak değerlendirmektedir.[62] İnsanoğlunun öbür canlılardan farklı olarak, hayalperest ve olağanüstüye eğilimli bir yaratık olduğunu belirten Karakoç, masal, efsane ve bu türden olguların, insan akıl ve man-

59. Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu,* Diriliş Yayınları, İstanbul 1980, s. 70.
60. Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I,* Diriliş Yayınları, İstanbul 1998, s. 29.
61. Karakoç, *a.g.e.* s. 39.
62. Karakoç, *Düşünceler I,* s. 24-25.

tığının olgunlaşma sürecinde besleyici madde ve kontrpuanlar niteliği taşısalar da bütün aklı eleştirisiz ve denetimsiz egemenliğine aldığında sağlıksız sonuçlara sebep olabileceğine dikkat çeker.[63] Bu sebeple insanın ancak sağlıklı bir metafizik inancı ile "maddeden ve tabiattan üstün olduğunu telkin eden bir kudret" kazanacağını işaret eden Karakoç, "ruhu içine alan fizikötesi âlemin, insanı yalnızlıktan kurtaran"[64] niteliğine dikkat çeker ve insanın gerçek onuruna, ancak fizikötesi bir âleme uzanma ihtiyacıyla gösterdiği çaba sayesinde kavuşacağına inanır. İnsanı bu çabaya çağıranın ve çabasında ona destek olanın "din" olduğunu ifade eden Karakoç, böylelikle metafizik inancı ihtiyacının bir vehme dönüşmeden ancak vahyin açtığı sahih ufuklarda sağlıklı bir yapı ile temin edilebileceğini vurgular.[65] Metafizik duyarlığın eksikliğini çağın önemli bir sorunu olarak gören Karakoç, metafizik inancının, günün ifade biçimleriyle söylenmesi, bir bakıma güncelleştirilmesi, yenilenmesi ve diriltilmesi gerektiğini savunur.[66]

Karakoç, Batı uygarlığını inşa eden düşünsel zeminde metafizik kavramının gündem dışı bırakılmış olmasını Batı medeniyetinin çıkmazların temel sebebi olarak tespit eder. Hem fiziksel hem de metafizik boyutu ile bir bütünlük arz eden varlık'ın özsel niteliğinin yok sayılarak, sadece fizik bir varoluşa indirgenmesi Batı düşüncesinin en karakteristik niteliğidir. Bu yaklaşımı "dengenin bozulması" olarak niteleyen Karakoç, metafizik anlayışın medeniyeti oluşturan temel kavramlardan biri olarak yeniden fark edilerek çağdaş insanın ihtiyacına cevap verecek şekilde inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Batı düşünsel üretiminin bütün boyutlarını şekillendirmiş olan metafiziğin yok sayılması, Batı'nın aklı ve bilimi mutlak ve nihaî bir otorite olarak algılamasına sebep olmuş, bilim modern zamanların tek ve mutlak hakikati olmuştur. "Anti-mistiklik bir mistikliğe dönüşmeye" başlamış ve insan, bilimi mutlak olarak algılayan bir yönelime mâruz kalmış ve bilim modern düşüncenin "putu" hâline gelmiştir. "Bilimin temeli olan rölativite yeniden tersinden bir mutlakçılığa çevrilmiştir."[67] Akla ve bilime verilen mutlaklık rolünü eleştiren Karakoç, bilimin nihaî doğru olarak değil, doğruluğun bir ögesi olarak algılanması gerektiğine işaret eder. Aklın fonksiyonu ise vahiyden, evrene, evrenden vahye ilişkiler ağını uzatan düzenleyici olmaktır. [68]

Toplumsal hedefleri olan bir sistem olarak Diriliş'in sosyal kavramların muhtevâsına yoğunlaştığı görülür. Yöntemini tarihi-sosyolojik perspektif ola-

---

63. Karakoç, *a.g.e.* s. 23.
64. Sezai Karakoç, *Dirilişin Çevresinde,* Diriliş Yayınları, İstanbul 1988, s. 85.
65. Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II,* s. 15.
66. Karakoç, *a.g.e.* s. 33.
67. Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi,* Diriliş Yayınları 2012, s. 107.
68. Karakoç, *Çağ ve İlham II,* s. 50.

rak niteleyen Karakoç, tarihi, "bugünü dünle birlikte düşünmek" olarak anlar. İslâm'ın kendini Hz. Âdem ile başlatmasını tarihe bütüncül bir yaklaşım olarak değerlendirir ve peygamberleri tarihin önemli durakları olarak görür.[69] Bu yaklaşım aynı zamanda tarihi ve sosyal hayatı vahyin yeryüzündeki serüvenini hesaba katarak okumak demektir.

Diriliş düşüncesinde millet ve devlet kavramları öne çıkan sosyal kavramlardır. Karakoç'un millet anlayışı, İslâm'dan mülhemdir. O, "millet" kavramının Kur'an-ı Kerim'de bütün inananlar toplumunu ifade etmek üzere yer almış olmasından yola çıkarak, "millet; toprak, dil, ırk realitelerinin üstünde inanç ve ülkü beraberliğini ifade eden bir kavram" olarak tanımlar. Batı'daki "nation" kavramının, millet kelimesini tam olarak karşılamadığını ifade eden Karakoç, Batı'nın "millet" kavramı ile İslâm'ın "millet" kavramı arasında büyük bir fark olduğunu vurgular. Batı'nın millet (nation) kavramı, "kavim" kavramına yakın bir anlam taşırken, İslâm'ın "millet" kavramı, bütün insanlığı hedef alan bir genişliğe sahiptir. Karakoç, İslâm'ın millet kavramının temelinde medeniyet olgusunun bulunduğunu Batı'nın millet kavramının ise ırk ve dil temeline dayalı olduğuna dikkat çeker.[70]

İslâm'ın millet görüşünün açık millet görüşü olması hasebiyle üstünlüğüne işaret eden Karakoç, İslâm'ın Yahudilikte olduğu gibi kapalı millet telâkkisi ile bağdaşmasının mümkün olmadığını vurgular.[71] Diriliş sisteminde "bir medeniyetin halkına millet" denir.[72] Zira etnik kökene dayalı millet anlayışının insanları doğuştan getirdikleri, kendi niyet ve iradelerinin katkısı olmayan özellikleri ilekategorize etmesi, gerçekte ilkel bir bölünme ve parçalanma düşüncesine dayanmaktadır. Bu yaklaşımın kibir ve nefsânîlik psikolojisi oluşturduğunu öne süren Karakoç, İslâm'ın millet anlayışının, bireyin iradesini esas aldığını, kardeşlik, tevâzu, hoşgörü, özveri gibi insanî özelliklerin toplamından doğan bir ruhî özdeşleşme bilincinden kaynaklandığını vurgular.[73]

Karakoç, İslâm'ın millet anlayışı yüzyıllarca insanları bir arada barış içinde yaşatmış olduğunu, Batı'daki millet anlayışının ise Faşizm ve Nazizmin beraberinde kavga ve ırkçılığı doğurduğuna dikkat çeker.[74] Etnik kökene dayalı millet anlayışının, belli bir grup insanda, başka gruplara karşı dayanışma duygusunun harekete geçirilmesinde işlevsel olması, kavramı cazip hâle getirmişse de diğer yandan söz konusu duygunun kolay manipüle edilebilir olması, olum-

69. Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 99-100.
70. Karakoç, *Gün Saati*, s. 171.
71. Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, s. 107.
72. Karakoç, *Gün Saati*, s. 172.
73. Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, s. 131.
74. Karakoç, *a.g.e.* s. 132.

suz sonuçlar doğurmuştur.[75] Avrupalıların milliyetçiliği birleşip devlet olmak için kullanmış olduklarını[76] belirten Karakoç, kavramın zarar verici bir şekilde Ortadoğu'nun, parçalanarak anlamsız düşmanlıklar üretmek üzere kullanıldığını özellikle vurgular.[77]

Aynı zamanda siyasî bir parti kurucusu olduğundan Karakoç'un düşünce sisteminde devlet kavramı ve devlet anlayışı üzerinde durmak ayrı bir önem arz eder. Genel olarak "toplumu yöneten kuralları belirleme yetkisine sahip olan özel bir kurumlar bütünü"[78] olarak tanımlanan devleti, Karakoç insanların mutluluğu için kurulmuş bir "ulu ve kutlu kuruluş, insanlık ve toplum ruhuyla uyumlu bir yüce düzenleme" olarak kabul eder.[79] Bu yaklaşımın, devletin "esâsen fert için, toplum için, hak için olduğunu göz ardı etmek olmadığını"[80] işaret eden Karakoç'a göre devlet, "tarihî-sosyolojik bir kurum olarak, toplumun simgesidir. Bir toplum diğer toplumlarca tanınmaya başladığı andan itibaren bir devlete sahip olmuş olur. Adı konmamış olsa ya da bütün kurumlarını oluşturmamış bulunsa dahi böyledir. Devlet, toplumun kendini diğer toplumlara göre ya da onlara karşın ortaya koyması demektir. Kurumlaşınca da sadece dışa değil, içe, kendini meydana getiren kişilere de kendini hissettirir."[81]

---

75. Ulus-devlet gibi, milliyetçiliğin de köken olarak Avrupa içinde ortaya çıkmış bir olgu olduğunu belirten Giddens'a göre, çağdaş modern devletlerin oluşması milliyetçi duyguların doğmasıyla yakından ilişkilidir. Avrupa'da milliyetçiliğin gelişmesi, ulus-devletin gelişmesi ile aynı şey demekti. Giddens, ulus-devletin bütün dünyada yayılmasını da eleştirel bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Ulus-devletin yayılması demek, savaş araçlarının hiç durmadan bu devletlerin elinde toplanmasıyla gerçekleşmiştir. "Dünya çapında birikim" deyimi, silahlanmanın gelişmesini olduğu kadar maddî refahın da büyümesini ifade etmektedir. Bu gelişmelerle artık insanlığın hayatı bıçak sırtında olduğu zamanlara ulaşılmıştır. Milliyetçilik akımının Avrupa dışında dünyayı saracak biçimde yayılması, Kapitalizmin dünya çapında genişlemesinin ve Batı askeri gücünün üstünlüğünün sonucudur. Sömürge dünyadaki ve sömürgecilik sonrası dünyadaki milliyetçi hareketler, genelde Batı'nın egemenliğine ve özelde Kapitalizmin geleneksel yaşam biçimleri üzerindeki aşındırıcı etkisine karşı çıkarak oluşturuldular. Bkz. Anthony Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi,* s. 210-215; *Sosyoloji,* s. 154.
76. Giddens, çağdaş modern devletlerin oluşmasının, milliyetçi duyguların doğmasıyla yakından ilişkili olduğunu belirtir. Ona göre milliyetçilik, belirli bir topluluğun üyelerinin aynı kuşatıcı topluma ait olduklarını gösteren sembollere karşı beslenen ortak bağlılık duygusu olarak tanımlanabilir. Bir bakıma Avrupa'da milliyetçiliğin gelişmesi, ulus-devletin gelişmesi ile aynı şey demektir. Bkz. Anthony Giddens, *Sosyoloji,* s. 154.
77. Karakoç, *Gün Saati,* s. 288.
78. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü, Sosyoloji Sözlüğü,* (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara 1999. s. 146.
79. Karakoç, *Çağ ve İlham IV,* s. 51.
80. Karakoç, *Sütun,* s. 245.
81. Karakoç, *Çağ ve İlham IV,* s. 50.

Karakoç, çağımızda devletin her şeyden önce reel bir şey olduğu görüşünün yanlış bir kanaat olduğunu savunur. Çünkü ona göre devlet, her şeyden önce bir düşüncedir. Bu düşünce (ide), gerektiği kadar güçlü olunca, fizik gerçekliği (reelliği) oluşacaktır. Realitesi oluşunca, ona yakıştırma ideal aranması söz konusu olamaz. Şüphesiz tarih planında, bu tür doğumlar da olmuştur. Fakat bu şekilde gelişen devletler, kökleri yüzeyde cılız devletlerdir.[82]

Devletin süreklilik özelliğine dikkat çeken Karakoç'a göre bir devletin omurgasını teşkil eden ülke ve millet unsurları değişmediği ve egemenlik unsuru devam ettiği müddetçe, devletin de devam ettiğini kabul etmek gerekir. Rejimlerin değişmesi ya da devrimlerin gerçekleşmesi Karakoç'a göre yeni bir devletin doğması anlamına gelmez. Değişimleri devlete katılan bir yenilik olarak gören Karakoç'a göre devletin kökü daha derinlerde, "milletin bağrındadır".[83]

Karakoç, çağdaş ideolojilerin devlet anlayışlarına eleştiriler getirir. Marksizm ve Kapitalizmin ekonomiyi temel alarak geliştirmiş oldukları devlet teorilerini, devleti ekonomik ilişkilerin içinde gerçekleştirildiği koordine edici bir çerçeveye indirgemek olarak değerlendirir.[84] Saf ve üstün ırk kabul edilen bir millet ile devlet idealini örtüştüren Hegel'in devlet anlayışının ise Faşizmi doğurduğunu öne sürer. Çünkü Hegel, devleti, bireyleri ve bireylerin iradesini aşan kendi başına bir değer olarak kabul eder. Bu felsefeye göre devlet, basit olarak bir bireyler ve bireysel iradeler toplamı, bireylerin çıkar ve mutluluklarını sağlamaya yönelik yapay bir araç değil, daha üstün ve daha özsel bir gerçekliktir. Devlet, bireylerin ancak organları olarak kabul edilebileceği bir organizma ve bireyleri kendi egoizmlerinden kurtaran bir fedakârlık kurumudur. Karakoç, bu yaklaşımın devletin gerçek tanrı, Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü veya kişileşmiş hâli, "tin"in gerçeklik ifadesine dönüştürülmesi olduğunu belirterek eleştirir. Devleti putlaştırma akımlarının verdiği zararlara tepki olarak Kapitalizm ve Komünizmin doğduğuna işaret eden Karakoç, ancak bu kez de devleti bir şirket gibi görme anlayışının ortaya çıktığını ifade etmektedir.[85]

Her üç yaklaşımda (faşist, komünist, kapitalist) da reel unsurlardan hareket etme iddiası ile yola çıktıklarını, ancak nihaî anlamda düşünce, ideal ya da ütopyaya vardıklarını iddia eder. Realitede, ne Kapitalizmin homo-ekonomikusu, ne Liberalizmin özgür-yaratıcı insanı, ne Faşizmin saf ve üstün ırkı, ne de Komünizmin eşit bireylerden kurulu toplumundan iz ve eser vardır. Bunlar birer varsayım ya da idealdirler. Gerçekte insan, toplum ve ırklar, çok daha karmaşık yapıda ve konumda realitelerdir. Karakoç, bu ideolojilerin soyutlama-

82. Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 127.
83. Karakoç, *Sütun*, s. 243-245.
84. Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, s. 229.
85. Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı 1*, s. 48.

larını sağduyuya, fıtrata aykırı bulur. Kurulan sistemlerin bu sebeple beklenen neticeyi veremediklerini belirten Karakoç, teorinin askıda kaldığını, birinde şirketler, öbüründe parti, bir diğerinde de şeflerin temel öğeler hâline geldiğini tespit eder. Adeta bütün oluşlar onlarla anlamlandırılmış, onların yaşaması, gelişmesi ve egemen olması amaç hâline gelmiştir, özgürlük, eşitlik ve ırk üstünlüğü sözleri teoride kalmıştır.[86] Karakoç, bu anlayışa göre devletin arkasında olması gereken realitenin olmadığını belirtir. Bu sistemleri iddialarının aksine, reel ögelerin gerisinde, insan tabiat ve ahlâkına aykırı bulur.

Karakoç, bugünkü devlet anlayışlarının kökeninde Eflatun'un devlet düşüncesinin bulunduğuna dikkat çeker. Eski Yunan'da teori ve pratikte maddî başarıya odaklanan anlayış Batı'da hâlen devam etmektedir. İslâm'da ise, devlet idealinin temeli, maddî başarı olmayıp, Allah korkusu, erdem ve doğruluktur. Bunların gerçekleşmesi ise ancak insanın fizikötesi ve âhiret inancına sahip olması ile mümkün olur. İslâm, devleti kendi mensuplarının çıkar ve egemenliği için bir araç olarak görmemiş, bütün insanlığın İslâm'a gelmesi ve onunla gönenmesi için bir dönüşüm mekanizması saymıştır. Yeryüzündeki Allah'ın halifesi olan insan her yaratığa kendi durumuna göre davranmak zorundadır. Düşünce ve davranışında Allah'ın kudreti önünde, her şeyin fâni ve aciz olduğu gerçeğini unutmayarak kendini bu ölçüye göre ayarlayan insandır.[87]

Karakoç, devletlerin, ömürlerinin, doğuşlarında saklı olduğunu belirtmektedir. Kuruluş, ömrü belirleyen çok önemli bir faktördür. Kuruluştaki yüce fikirler, üstün idealler, ömrü olumlu yönde uzatan kimlik işaretleridir. Şüphesiz, düşünceler ve ülküler ne kadar yüce olsalar da, tek başlarına bir toplumu özellikle de bir devleti ayakta tutmada yeterli olmayabilirler. Bu düşünce ve ideallerin gerçekleşme özellikleri bulunmalıdır. İnsanoğlunun ruhuna, yüreğine hitap etmelidir. Vicdanına kök salmalıdır. Bu ilkelerin tarihî bir Realizmden de nasibi olmalıdır. İlkeler kadar önemli bir nokta da onlara inanmış bir kadronun samimiyeti ve kişiliğidir. İdealist bir kadrosu olmayan hiçbir düşünce gerçekleşme şansını yakalayamaz. Tarihin getireceği tehlikeleri önceden sezmek ve ona göre ilkelerin gerçekleşimini dayanaklarına kavuşturmak, yine öncü kadronun seçkinliğini gösterecek bir belirti olacaktır.[88] En iyi mekanizmaların dahi insan elinde zarar verici hâle gelebildiğini vurgulayan Karakoç, devletin yapılanmasında insan faktörünün belirleyiciliğinin göz önünde bulundurulmasının önemine dikkat çeker.

Karakoç, son yüzyıllarda aydın kitlede bir medeniyet karmaşası ve ruhsal/zihinsel kriz görülse de toplum olarak, tarihin eski dönemlerinden beri dev-

86. Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 127-128.
87. Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 130.
88. Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, s. 11.

let deneyimine sahip olmayı ayrıcalık kabul eder.[89] Ancak çağımız koşullarında da yeniden devlet ve milleti ayakta tutacak "iyi", "doğru" ve "güzel" idealarını tespit etmek gerektiğini belirtir. Bu tespitler, ancak toplumun kendi uygarlığı olan İslâm uygarlığının öz kaynaklarına başvurulması ile sağlanabilir. Aynı zamanda Batı uygarlığının gerçekleştirdiklerini de araştırmanın önemini vurgulayan Karakoç, bir "sentez" amacı ile değil, "dışımızdakinden haberli olarak içimizdekini diriltmeye" çalışmak hedefi ile bu vurguyu yaptığını belirtir.[90]

Karakoç'un vahiy merkezli bakış açısı, devlet anlayışında da temel birtakım hassasiyetleri göz önünde bulundurur. İslâm'ın öngördüğü yönetim ilkeleri etrafında şekillenen bir yaklaşımın Karakoç tarafından öncelendiği görülür. Buna göre İslâmî terminolojide "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" şeklinde ifade bulan, "iyi"nin yerine getirilmesi, "kötü"nün önlenmesi ve engellenmesi ilkesi devleti zaruri kılar.[91] İslâm'ın devlet anlayışında, egemenliğin kötüye kullanılması hâlinde "hurûc ale's-sultân" kavramıyla adlandırılan, hükümlere bağlanmış, objektif, açık, hükmedenin uyması gerekirken uymadığı prensipler adına kullanılan meşrû bir hak vardır. Batı'da bu yaklaşım ancak Fransız İhtilâlinden sonra müphem, istismara açık, subjektif ve ancak başarıyla sonuçlandığında meşrûlaşabilir bir hak olarak oluşmaya başlamıştır.[92] İslâm'ın yönetim ilkelerinden biri meşveret (danışma, şûrâ) ilkesidir.[93]

İslâm'da, devlet yönetiminin zamana ayarlı kısımlarının ayrıntılı olarak tespit edilmemiş olmasının önemine değinen Karakoç, muhtevanın şekilden önce gelmesinin esas olduğunu vurgular. Devletin şekli ile ilgili şartlara göre ayarlanabilme esnekliğinin bir ayrıcalık olduğunu ifade eder. Karakoç'un "İslâm devleti" ifadesini teokratik bir devlet modeli olarak algılamamak gerekir. Çünkü o devletin "bir dünya devleti" olması gerektiğini, ancak ayırıcı vasfının "âhireti hedef almış bir dünya devleti" olmak hedefi olduğunu özellikle vurgular.[94] Demokrasiyi bugün için en iyi formül olarak gören Karakoç, demokrasinin sürekli geliştirilerek ve denenerek insanlığa huzur getirecek bir veri olarak göz önünde tutulmak zorunluluğuna dikkat çeker.[95] Hatta demokrasinin bireyin iradesini daha fazla hesaba katacak şekilde geliştirilmesini sağlayacak tekliflerde bulunur. "Bir nevî ruh aristokrasisi ve hak hükümdarlığı" olarak nite-

89. Karakoç, *Çağ ve İlham IV*, s. 51.
90. Sezai Karakoç, *Varolma Savaşı*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1997, s. 38.
91. Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, s. 72.
92. Karakoç, *Farklar*, s. 61.
93. Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, s. 73.
94. Karakoç, *a.g.e.* s. 62-63.
95. Karakoç, *Çağ ve İlham IV*, s. 85.

lediği İslâm'ın siyasî kuruluş anlayışını, "personalist demokrasi (şahsiyetçi halk idaresi)" olarak isimlendirir.[96]

Karakoç, din ve devlet ilişkisindeki hassas denge konusuna değinerek, dinin devleti insanın mutluluğu yönünde kontrol altında tuttuğunu, buna karşılık otoritesinden nasiplendirdiğini belirtir. Rahiplerin hâkim olduğu devlet şekillerinde din adına siyasî, hatta bireysel çıkarların belirleyici hâle geldiğini, devlet adamının ağır bastığı biçim ve çağlarda da dini siyasete âlet etme tehlikesinin gündeme geldiğini hatırlatır. Her iki durumu da eleştiren Karakoç, devlet ile dini birbirine tamamen yabancılaştırmak ile onları birbirinden tam olarak ayırıp koparmayı ya da onları özdeşleştirmeyi iki aşırı uç yaklaşımlar olarak görür.[97]

Diriliş düşüncesinde devlet kavramının temel nitelikleri şöyle sıralanabilir: Hakikat, inanç ve erdem devletin temel kaidesidir.[98] Devlet kutsal değil, ancak kutlu bir kuruluştur. İnsanın üstündedir.[99] Ancak bu yaklaşım, devletin de her şeyden önce, esâsen fert için, toplum için, hak için olduğunu göz ardı etmek değildir.[100] İslâm ahlâkının belirgin bir özelliği olarak görevlerin birer "emanet" olduğu düşüncesi devlet işleyişinde ikame edilmelidir.[101] Nisbî dünyayı bir mutlaklık âleminin çevrelediği düşüncesi, yani âhiretin varlığı fikri merkezî bir yer tutar.[102] Barış, sulh, sükûn ve adaletin yerine getirilmesi temel ilkelerdendir.[103] Devlet anlayışı ırk, dil, mezhep esâsına dayanmaz.[104] Devlette şekil ve organizasyon küçümsenmemelidir. Şekil ve organizasyon özle uyumsuz olursa devletin ihtiyacı olan derlenip toparlanma sağlanamaz. Devletin disiplinle özgürlük, serbestlikle bağımlılık arasında bir âhenk demek olduğu göz önünde tutulmalıdır.[105] Devlet dünya devleti olmalıdır, ancak bu dünyacı devlet anlamında değildir.[106] Devlet ideali insanlık idealiyle bütünleşmelidir.[107]

Bütünlüklü bir sistem olarak Diriliş düşüncesi, ekonomi/iktisat alanına ilişkin görüşler ortaya koyar. Karakoç kendine özgü bir dünya görüşü olarak İslâm'ın iktisat görüşünün belirlenmesinin önemine vurgu yapar.[108] Karakoç, İs-

96. Karakoç, *Farklar*, s. 61
97. Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, s. 49.
98. Karakoç, *a.g.e.* s. 73.
99. Karakoç, *a.g.e.* s. 80.
100. Karakoç, *Sütun*, s. 245.
101. Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, s. 73.
102. Karakoç, *a.g.e.* s. 72.
103. Karakoç, *a.g.e.* s. 74.
104. Karakoç, *a.g.e.* s. 61.
105. Karakoç, *a.g.e.* s. 77.
106. Karakoç, *Yitik Cennet*, s. 66.
107. Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, s. 52.
108. Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, s. 13.

lâm ülkelerinin bugünkü durum ve sistemlerinden hareketle İslâm iktisat sisteminin tespit edilemeyeceğini, öte yandan bugünkü yapıda İslâmî prensiplerin bulunmadığını iddia etmenin yersiz olduğunu ifade der. Bugünkü yapı İslâm yapısından hayli kopmuş da olsa aralarında bir bağ vardır. Bu bağ sanıldığının aksine daha çok olumlu bir faktör olarak mevcuttur. Meselâ; ictimaî ahlâkın zayıflamasına rağmen patronun tam ezici olmaması, işçinin öçten kıvranan bir proleter gibi davranmaması, tefeciliğin sınırlı kalması, servet farklarının artmasına rağmen sınıf çatışmalarının beklenen ölçüde olmaması bunlardan bazılarıdır. İslâm toplumlarında dinî yasağın tefeciliğin etkisini azaltmaktaki rolünün yaklaşık matematik ve istatistikî ifadesi, zekâtların yıllık toplamları ve bunun servet farklılığından doğan gerginliği ne derece yumuşattığının rakamlarla tespit edilmesi hiç düşünülmemiş olduğuna dikkat çeker.[109] Tam bir İslâm iktisat sistemi olarak isimlendirmek mümkün olmasa da bu türden tecrübeler İslâm'ın ruhuna ve prensiplerine toplum hayatındaki yansımalarının tezâhürleri olarak değerlendirilmeli ve yeni bir iktisat sisteminin oluşturulmasında göz önünde bulundurulmalıdır.

Karakoç, İslâm toplumunda üretim-tüketim dengesinin kurulmasını; devletin kişi hayatına yıkıcı bir baskı unsuru olarak müdahalesini engelleyici nitelikte özel mülkiyetin, teşebbüsün ve ölçülü rekâbetin tanınmasını; kâr faktörünün gözetilmesini, faiz yasağının gerekliliğini, emeğe saygının en üst düzeyde gerçekleştirilmesini; başlı başına bir regülatör olarak zekâtın ikame edilmesini ve böylece sınıflar arası uçurum oluşmasının önüne geçilmesini öngörür. Ayrıca Karakoç, israf yasağının, tüketime dizgin vururken, cihad şuuru ve hayır kavramının üretimi toplumun bütün insanlığın yararına destekleyeceğini öne sürer. Böylece tüketim azlığı bir üretim şevksizliğine yol açmayacaktır. Karakoç, bütün bu ilkeler neticesinde, ekonominin kendi başına tam buyruk olarak diğer alanları ve faaliyetleri şartlandıracak zapt edici bir konum kazanmaktan uzak tutulmuş olacağını belirtir.[110]

Sezai Karakoç düşüncesinin temel boyutlarından biri Batı medeniyetine ilişkin eleştirel tutumdur. Metafizik anlam alanının yok sayılmasına ilişkin olanların yanında Karakoç'un özellikle teknik/teknolojiye ile ilgili ciddi eleştirileri söz konusudur. "Pozitif bilimin karayemişi" olarak nitelediği "tekniği" Karakoç, Rönesans sonrası Batı dünyasının en özgün ve en etkin ürünü olarak değerlendirir.[111] Karakoç'a göre Batı medeniyeti, tekniğin imkânlarından bir zafer elde ettiği gibi, oluşturduğu psikolojiden de faydalanmaktadır. Teknolojinin Batı dünyasına sağlamış olduğu maddî avantajın yanında bir etki motifi

109. Karakoç, *a.g.e.* s. 14, 15.
110. Karakoç, *a.g.e.* s. 27, 28.
111. Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012, s. 81.

olarak kullanıldığına dikkat çeker. Sürekli gelişim hâlinde olan teknoloji, seri hâlinde şoklarla Asya, Afrika ve Doğu insanlarını şaşırtma ve etkileme yolunda kullanılmaktadır. Bu beklenmedik yöntem karşısında ansızın gelen her şokun ardından bir sükûnet ve gelişme umulurken, tam tersine bir yenisi zihinleri ve davranışları alt üst etmektedir ki, Karakoç'a göre, son iki yüz yıldır Doğu ile Batı arasındaki ilişkinin temel özelliği budur.[112] Karakoç teknikle gelen şoku iki yönlü olarak nitelendirmektedir: Bir ucunda şoku yapan Batı'nın egemenlik duygusu, karşı tarafta ise aşağılık duygusu.[113] Batı dışındaki dünya aşağılık duygusundan sıyrılarak, bir çare aramak sürecine girmelidir. Bu yetkinliğe ulaşmak içinse gerçek anlamda bir metamorfoz gerçekleştirmek zorundadır.[114]

Karakoç, tekniğin en önemli sonuçlarından birinin, insanlığı kaçınılmaz bir şekilde dünya uygarlığına sürüklemesi olduğunu düşünmektedir. Teknik, uzun vadede coğrafî engelleri, etnik ayrılıkları, siyasî bağdaşmazlıkları yıkmakta ve yavaş yavaş bir dünya uygarlığı oluşturmaktadır. Ancak Karakoç bu gelişmenin, özden önce metod yönünden ilerlemeye başlamakla büyük bir risk barındırmakta olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre teknikteki sıçrama öz yönünden eksiktir.[115] Bu eksiklik sebebiyle tarihin iç akıntısında paradoksal bir gelişim gözlemlenmekte olduğunu belirten Karakoç, bir yandan nüfus artışı, fizikî kaynakların tükenişi, tüketim ihtiyacının hızla artışı gibi sebeplerle tekniğe duyulan gereksinimin kamçılandığı; bir yandan da tekniği elinde tutan kadroda gelişen absürt duygunun iç kemirici etkisinin Batı'nın ekonomik iskeletine sızdığı, ancak bu sızıntının henüz başlangıç noktasında olması sebebiyle kamufle edilebildiği görüşündedir.[116]

Karakoç, bugün tekniğin insanlığın yararından çok zararına kullanılmakta olduğuna dikkat çeker. Çünkü insanlık bugün adalet yerine zulmün, ruh yerine nefsin, akıl yerine zekânın buyruğundadır. Teknolojinin doğasındaki temel sorun, onun aşkın olanın çemberinin dışında kalmış veya tutulmuş olmasıdır.[117] "Yolu açılmış bulunan evrensellik, ruhuna kavuşmalı ve teknik kendisini aşkın bir özün buyruğuna vermelidir."[118] ifadesi ile Karakoç'un, insanlığın evrensel anlamda birlikte hareket etme sürecine girdiğini belirtir. Bu oluşumun dışında kalma veya katılmamanın söz konusu olamayacağını ifade eden Karakoç'a göre, "yeni dünyaya kendi özünden ateş katanlar, bu dünyadan daha çok hisseye sahip olacaklardır".[119]

---

112. Karakoç, *Çağ ve İlham I*, s. 64.
113. Karakoç, *Çağ ve İlham I*, s. 65-66.
114. Karakoç, *Çağ ve İlham II*, s. 79.
115. Karakoç, *a.g.e.* s. 47.
116. Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, s. 73.
117. Karakoç, *Çağ ve İlham II*, s. 47.
118. Karakoç, *a.g.e.* s. 48.
119. Karakoç, *Çağ ve İlham I*, s. 23.

Günümüzde artık teknolojiye yöneltilen ciddi ve derinlikli eleştiriler Batı düşünce dünyasının gündemindedir.[120] Ancak Karakoç'un teknik/teknolojiye ilişkin değerlendirmeleri modernleşme sürecinde Türk düşünce tarihinde ilk eleştirel tavır olarak nitelenebilir. Karakoç'un 1960'lı yıllarda yazmaya başladığını göz önünde bulundurursak, Batı'daki tekniğe ilişkin eleştirilerin aynı dönemlerde nüveleşmeye başladığını, Türkiye'de ise bu alanın hâlen yetersiz bulunduğu göz önüne alınınca Karakoç'un öngörülerinin önemi dikkat çeker. Türkiye'de Tanzimat ile başlayan süreç sonrasında Batılılaşmaya karşı tutum belirleyenlerin dahi Batı'nın teknolojisinin vazgeçilmez olduğu görüşünün dışına çıkmamış oldukları görülür. Meselâ; Cevdet Paşa'nın, Batı'yı hiç bir açıdan Osmanlı'dan üstün kabul etmemek gibi keskin görüşlere sahip olmasına rağmen, "sadece tekniğinin alınması gerektiği" fikrini savunmakta olduğu görülür.[121]

DEĞERLENDİRME

Sezai Karakoç'un insandan başlayarak toplumda, tarihte ve medeniyette "öze dönüş" hareketi olarak nitelediği Diriliş akımı, inançta, düşüncede, davranışta duyarlıkta kendini bulma, kendi aklı ve kalbi ile var olma ve medeniyet var etme hedefidir.

Karakoç, Diriliş düşüncesini hem bir "medeniyet krizi" mağduru olarak gördüğü İslâm insanının hem de fıtrattan uzaklaşan modern insanın bilincini muhatap alan bir yaklaşım ile inşa eder. Kendini bulma, köklerine uzanma ve geleceği bu tavırla yoğurabilme gücüne ulaşma çabası Diriliş'i şekillendirir. Dolayısıyla; Diriliş'in amacı, kaybolmuş kimliğin yeniden kazanılmasıdır.

---

120. Meselâ; David Dickson'ın bu konudaki eleştirileri dikkat çekicidir: "Batı toplumu kendinden önceki hiçbir toplumun olmadığı kadar teknolojik tabanlı dev bir mekanizmanın verimli işleyişine dayanmaktadır. Şimdilerde hüsran havası, çağdaş teknolojinin beraberinde getirdiği büyüyen toplumsal sorunları ve teknolojinin insanlık ve ilerleme gibi soyut kavramlarla ilişkisi hakkındaki düşüncelerden de kaynaklanmaktadır. 'Bilimsel' değerlerin estetik ya da insancıl değerler üzerinde giderek artan egemenliğine ya da teknik beceriye duyulan yarı dinsel hürmete saldırılabilir. Ancak teknolojinin açtığı yaralar hep gündemdedir. Teknolojiye ilişkin toplumsal sorunların irdelenmesi sırasında teknolojinin kendisini politik sürecin bir parçası olarak görmek gerekir. Bu yüzden de ona ilişkin sorunlarının kullanılış biçiminin olduğu kadar teknolojinin kendi doğasının da sonucu olduğunu düşünüyorum." Bkz. David Dickson, *Alternatif Teknoloji*, s. 35-36.

121. Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 161.

Diriliş akımının temel boyutlarından biri, modern Batı medeniyeti karşısında bir eleştiri hareketi niteliği taşımasıdır. İnsanı ve hayatı maddeye indirgeyen, "mutlak olana sırtını çeviren" modern dünya görüşünün, insanlığa huzur ve mutluluk getirmediğine dikkat çeken Karakoç, Rönesans sonrası Batı düşünce dünyasında metafiziğin yok sayılmasını eleştirisinin merkezine yerleştirir. Bu bakımdan Diriliş, dünya görüşünün merkezinde konumlandırılmış metafizik anlam alanını hesaba katan bir yeniden okuma, yorumlama ve inşa yöntemidir. Bu yöntem, varlığı fizik ve metafizik boyutlarıyla idrak eden yetkin bir insanın yetiştirilmesi akabinde de medeniyetin hakikatinin/hakikat medeniyetinin gerçekleştirilmesi amacını taşır.

Diriliş, kendisine bütünlüklü bir sistem özelliği kazandıran niteliklere sahiptir. Ontoloji, epistemoloji ve metafiziğe ilişkin felsefî kavram alanlarından devlet, siyaset, millet gibi sosyal olgulara dek uzanan bir düşünsel üretime sahiptir. Diriliş, bir kritik etme ve yeniden yorumlama yöntemi olmasının yanında aynı zamanda çözüm önerileri oluşturma sâikiyle hareket eder. Modern düşünsel üretimden haberli olmayı önemsemesinin yanında Diriliş'in vahiyden ilham almış olma, İslâmî nitelik taşıma ve özgün olma iddiası söz konusudur. Düşünce sisteminin merkezine İslâm'ı yerleştiren Karakoç, bu yaklaşımını "mutlak" olandan soluklanmak olarak ifade eder. Ancak Müslümanların medeniyet müktesebatının dikkate alınmasının öneminin yanında bu çağın insanının vahye, "Kur'an bugün nâzil oluyormuş gibi" yaklaşmasının gerekliliğine işaret eder. Bugünün bilinciyle vahyin idrak edilmesi ve varoluşun bu bağlamda şekillendirilmesi esas olmalıdır. Karakoç'a göre, Diriliş'in özgünlünü sağlayacak olan perspektif budur.

Diriliş, hakikat medeniyetini yeniden canlandırma önerisinin gereği olarak düşünsel, siyasî ve estetik boyutları ile kendini gerçekleştirme hedefinin şekillendirdiği bir akımdır. Karakoç'un dergiciliği, kurduğu siyasî partiler ve sanat üretimi, Diriliş'in teorisi ile örtüşen faaliyet alanları olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca Sezai Karakoç, Diriliş yöntemine uygun bir üslûp ve dile sahiptir.

ESERLERİ

Şiir

Şiirler I-Mona Rosa, Şiirler III-Şahdamar/Körfez/Sesler, Şiirler IV- Hızırla Kırk Saat, Şiirler V-Taha'nın Kitabı/Gül Muştusu, Şiirler VI- Zamana Adanmış Sözler, Şiirler VII- Ayinler/Çeşmeler, Şiirler VIII-Leyla ile Mecnun, Şiirler I- Ateş dansı, Şiirler I Alınyazısı Saati, Şiirlerin Toplu Basımı-Gün Doğmadan.

Düşünce

Çağ ve İlham I, *Çağ ve İlham II*, *Çağ ve İlham III*, *Çağ ve İlham IV*, *Diriliş Muştusu*, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, *Dirilişin Çevresinde*, *Düşünceler I*, *Düşünceler II*, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, *Gündönümü*, *İnsanlığın Dirilişi*, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, *İslâm*, *İslâm'ın Dirilişi*, *Kıyamet Aşısı*, *Makamda*, *Rûhun Dirilişi*, *Samanyolunda Ziyafet*, *Varolma Savaşı*, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, *Yitik Cennet*, *Çıkış Yolu I*, *Çıkış Yolu II*, *Çıkış Yolu III*, *Unutuş ve Hatırlayış*.

Çeviriler

Çağdaş Batı Düşüncesinden-Çeviriler, İslâm'ın Şiir Anıtlarından.

Deneme-Edebiyat

Edebiyat Yazıları I, Diriliş Yayınları, İstanbul 1982.
Edebiyat Yazıları II, Diriliş Yayınları, İstanbul 1986.
Edebiyat Yazıları III, Diriliş Yayınları, İstanbul 2000.

Biyografi-İnceleme

Mehmet Âkif, Diriliş Yayınları, İstanbul 1974.
Mevlâna, Diriliş Yayınları, İstanbul 1999.
Yunus Emre, Diriliş Yayınları, İstanbul 1974.

Hikayeler

Hikâyeler I Meydan Ortaya Çıktığında, *Hikâyeler II Portreler*.

Piyesler

Piyesler I- Armağan.

Günlük Yazılar

Farklar, Sütun, Sûr, Gün Saati.

Röportaj

Tarihin Yol Ağzında.

Konferans-Meydan Konuşması

Çıkış Yolu-I Ülkemizin Geleceği, Çıkış Yolu-II Medeniyetimizin Dirilişi, Çıkış Yolu-I Kutlu Millet Gerçeği.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.

Ayhan, Ece, "Ayağa Kalkarak 'İkinci Yeni' Akımı", *Şiirin Bir Altın Çağı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Braudel, Fernand, *Uygarlıkların Grameri,* Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara 2001.

Dickson, David, *Alternatif Teknoloji, -Teknik Değişmenin Politik Boyutları-,* (Çev. Nezih Erdoğan. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992.

Giddens, Anthony, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi,* (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma, İstanbul 2000.

———, *Modernliğin Sonuçları,* (Çev. Ersin Kuşdil), İstanbul 1994.

———, *Sosyoloji-Eleştirel Bir Yaklaşım,* (Çev. M.Ruhi Esengün-İsmail Öğretir), İstanbul 1994.

Karakoç, Sezai, "Hâtıralar III", *Diriliş*, S. 3, 8 Ağustos 1989, s. 11.

———, "Hâtıralar XXVI", *Diriliş*, S. 26, 16 Ocak 1989, s. 12.

———, "Hâtıralar XXX", *Diriliş*, S. 30, 13 Şubat 1989, s. 10.

———, "Hâtıralar XL", *Diriliş*, S. 40, 21 Nisan 1989, s. 11.

———, "Hâtıralar LXI", *Diriliş*, S. 61, 15 Eylül 1989, s. 12.

———, "Hâtıralar LXIX", *Diriliş*, S. 69, 10 Kasım 1989, s. 6.

———, "Hâtıralar CIX", *Diriliş*, S. 123-124, 16 Şubat-27 Mart 1991, s. 18.

———, "Hâtıralar CXI", *Diriliş*, S. 127-128, 20 Ağustos 1991, s. 21.

———, "Parti ve Biz", *Diriliş*, S. 66, 20 Ekim 1989, s. 3.
———, "Hâtıralar XXX", *Diriliş*, S. 30, 13 Şubat 1989, s. 8
———, "Hâtıralar XLI", *Diriliş*, S. 41, 28 Nisan 1989, s. 9.
———, *İslâm'ın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2013.
———, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1976.
———, *Düşünceler I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1995.
———, *İnsanlığın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1978.
———, *İnsanlığın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012.
———, *Gün Saati*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2011.
———, *Edebiyat Yazıları II*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2007.
———, *Mevlânâ*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1999.
———, *Kıyamet Aşısı*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012.
———, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1999.
———, *Makamda*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2005.
———, *Sûr*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1979.
———, *Gündönümü*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1979.
———, *Çağ ve İlham II*, Diriliş Yayınları İstanbul 1979.
———, *Gün Saati*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1986.
———, *Diriliş Muştusu*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1980.
———, *Edebiyat Yazıları I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1982.
———, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1998.
———, *Dirilişin Çevresinde*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1988.
———, *Sütun*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1980.
———, *Varolma Savaşı*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1997.
———, *Çağ ve İlham IV*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1996.
———, *Yitik Cennet*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2001.
———, *Farklar*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1979.
———, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1999.
———, *Çağ ve İlham III*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1998.
Kılıç, Mahmut Erol, "Ekberiyye", *DİA*, c. 10, İstanbul 1994, s. 545.
Karataş, Turan, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998.
Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara 1999.
Meriç Yazan, Ümit, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

GELENEKSELCİ EKOL

Adnan Aslan*

GELENEKSEL EKOL DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Geleneksel Ekol aslî olarak seküler, ancak arızî olarak "kutsal" modern Batı medeniyetini ontolojik ve epistemolojik temellerini tenkid ederek "kutsal"ı ve "geleneği" merkeze alan bir dünya görüşüdür.

Seküler vasıfları sebebiyle moderniteye, en ciddi itiraz yine kendi içinden, Geleneksel Ekol'dan gelmiştir. Fransız düşünür René Guénon (1886-1951) *Introduction Générale al'Etude des doctrines Hindoues* 1921 (*Doğu Düşüncesi*)[1] ismiyle yayınlanan doktora tezinde, Hint metafiziğini araştırarak yepyeni bir düşünceye ulaştı. Ona göre, insanoğlu tarih boyunca daima semadan gelen ışıkla, vahiyle aydınlanmıştır ve bu aydınlatıcı vahyî bilgi, insanlığın kadim geleneklerinde mündemiçtir. Kendi varlığını geleneğe karşı durarak ortaya koyan modernite aslî olarak bir sapmadır. İnsanlığı bu karanlıktan kurtarmak için yeniden geleneğe dönmek gereklidir. Guenon bu düşünceyle Batı'da önemli bir fikrî ekolün temellerini attığının belki de farkında değildi. O bir taraftan, *Le Théosophisme. Histoire d'une Pseuedo-Religion* (1921), *L'Homme et son Devenir selon le Védnata* 1925 (*Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*)[2], *Le Roi du Monde*

* Prof. Dr., Süleyman Şah Üniversitesi.

1. Çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
2. Çev. Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.

1927 (*Alemin Hükümdarı: Dinlerde Merkez Sembolizmi*)[3], *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel* 1929 (*Maddi İktidar ve Ruhanî Otorite*)[4], *Le symbolisme de la Croix* 1931 (*Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*),[5]*Les Rtats multiples del l'Etre* 1932, *Apercus sur l'Initiation* 1946 (*İnisiyasyona Toplu Bakışlar*)[6], *La Grande Triade* 1946 gibi eserleriyle, insanlığın kadim geleneklerine dayanarak bu yeni düşüncenin ne olduğunu ortaya koymakta, diğer taraftan *Orient et Occident* 1924 (*Doğu ve Batı*)[7], *La Crise du Monde Moderne* 1927 (*Modern Dünyanın Bunalımı*)[8], *Le Régne de la Quantité et les Signes des Temps* 1945 (*Niceliğin Eğemenliği ve Çağın Alametleri*)[9] gibi eserleriyle modern dünyanın nasıl bir çıkmazda olduğunu bütün çıplaklığıyla ifade etmekteydi.

Guenon'un temellerini attığı bu felsefe (*Philosophia Perennis*) ve onun yansımalarını Frithjof Schuon Budizm, Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslâm'a uygulayarak müthiş bir vüsate ulaştırdı. Schuon kendi fikrî tavrını evrensel, dogmatik ve geleneksel olarak nitelendirir. Schuon felsefesini, hem ait olduğu kültürden bağımsız ve her fertte mevcut olan fıtratı konu edindiği hem de bütün bir insanlığa hitap ettiği için evrensel; modern kültürde hâkim Liberalizmin baskısına rağmen vahyedilmiş ilâhî prensipleri bütünüyle savunduğu için dogmatik; kadim olanı daha insanî ve daha hikemî bulduğu için de geleneksel olarak vasıflamak mümkündür. Schuon'un, modern insanın beklentilerini ters yüz eden ve tavizi reddeden bu fikrî tavrı, kendi mesajının gücüne ve doğruluğuna inancından kaynaklanmaktadır [10].

---

3. Çev. İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
4. Trc. Birsel Uzma, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.
5. Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
6. Çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2003.
7. Trc. Fahrettin Arslan, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1980.
8. Trc. Mahmut Kanık, Risale Yayınları, İstanbul 1986.
9. Trc. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
10. Türkçeye tercüme edilen, *Dinlerin Aşkın Birliği*,(Çev. Yavuz, Keskin Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1992) *İslâm ve Ezelî Hikmet* (Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1998) ve yazılarından derlenen *İslâm'ın Metafizik Boyutları* (Trc. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1996ve *Varlık, Bilgi ve Din* (Çev. drl. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997), *Tasavvuf: Kabuk ve Öz* (Çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, İstanbul 2006) gibi kitapların haricinde şu önemli eserleri vardır: *Perspectives spirituelles et faits humains* (Manevi Perspektifler ve İnsan Gerçekleri), *Sentiers de gnose* (İrfan: İlahî Hikmet), *Language of the Self* (Ben'in Lisanı), *Les Stations de la Sagesse* (Hikmetin Makamları), *Regards sur les mondes anciens* (Antik Dünyalaradan Nurlar), *In the Tracks of Buddhism* (Budizm'in Yollarında), *Logique et transcendence* (Mantık ve Aşkınlık), *L'Esotérisme comme principe et comme voie* (Bir Yol ve İlke Olarak Esoterizm), *Le Soufisme voile et quintessence* (Tasavvuf: Hicap ve Öz), *Castes et races* (Kast ve Irklar), *Du divin a l'humain* (Allah'tan İnsana), *Christianisme/ Islam - Visions d'oeucuménisme ésotérique* (Hıristiyanlık/ İslâm - Batınî Ökümenizm Üzeri-

Guenon'un temellerini attığı ve Schuon'un geliştirdiği bu felsefeyi Seyyid Hüseyin Nasr, sadece tekâmüle erdirmekle kalmadı aynı zamanda onu İslâmî perspektiften yeniden inşa etti. Nasr Geleneksel Ekol'ü, *Knowledge and the Sacred (Bilgi ve Kutsal)*[11], *The Need for the Sacred Science (Bir Kutsal Bilim İhtiyacı)*[12] ve *Religion and The Order of Nature (Tabiat Düzeni ve Din)*[13] gibi eserleriyle Batı'da hâkim düşünceye alternatif bir felsefe olarak inşa etti. Nasr Geleneksel Ekol'ü alternatif bir felsefe, bir dünya görüşü olarak sunmakla kalmadı aynı zamanda bu perspektifi farklı alanlara uyguladı. Nasr *Man and Nature (İnsan ve Tabiat)*[14]'da Geleneksel Ekol perspektifiyle çevre meselesini ele alırken, *An Introduction to Islamic Cosmological Sciences (İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş)*[15] ve *Islamic Sciencean Illustrated Study (İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esaslar)*[16] gibi eserlerinde geleneksel bakış açısını bilim tarihine uyguladı. *Traditional Islam in the Modern World (Modern Dünyada Geleneksel İslâm)*[17] isimli eserinde Geleneksel Ekol'ün modern çağ İslâm dünyasındaki fikrî arayışları modernist ve "fundamentalist" akımlardan daha tatmin edeci olduğunu iddia etti. *Islamic Sprituality* ve *Sufi Essays* isimli eserlerinde Nasr İslâm tasavvuf geleneğini Geleneksel Ekol perspektifiyle değerlendirdi ve modern dünyada yeni bir anlam ve önem kazandırdı. *Islamic Art and Spirituality (İslâm Sanatı ve Maneviyatı)*[18] isimli eseriyle Nasr, İslâm Sanatı'nı Geleneksel Ekol perspektifiyle modern dünyada yeniden yorumladı. Seyyid Hüseyin Nasr Geleneksel Ekol'ü çevre meselelerinden bilime, bilimden sanat, felsefe, İslâm araştırmaları ve tasavvuf çalışmalarına uygulayarak onun küllî bir dünya görüşü olabilme imkânını hazırladığını söylemek mümkündür.

Huston Smith ise Geleneksel Ekol'ü Batı felsefî geleneğinden hareketle anlamaya ve Batılı zihne anlatmaya çalıştı. Smith'in *Forgotton Truth (Unutu-*

---

ne Makaleler), *Survey of Metaphysics and Esoterism* (Metafizik ve Esoterizm Üzerine Çalışmalar), *In the Face of the Absolute* (Mutlak Üzerine), *The Feathered Sun - Plains Indians in Art and Philosophy* (Telekli Güneş - Kızılderili Sanat ve Felsefesi), *Avoir un centre* (Bağlı Olma), *Pearls of the Pligrim* (Haccın İncileri), *Racines de la condition humaine* (İnsanî Şartların Kökenleri), *Images of Primordial and Mystic Beauty* (Fıtrat ve Güzellik Üzerine) Bu önemli eserlerin çoğu Türkçe'ye tercümeyi beklemektedir.

Schuon'un eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. *The Essential Writings of Frithjof Schuon* ed. by Seyyed Hossein Nasr Element, Shaftesbury 1986, s. 540-43.

11. İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
12. Trc. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
13. Çeviren. Latif Boyacı İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
14. Çev. Nabi Avcı, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.
15. Trc. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
16. Trc. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
17. Çev. Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
18. Trc. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

lan Hakikat)[19] ve *Beyond the Post-Modern Mind* isimli eserleri bu noktadan oldukça önemlidir. İslâm sanatına dair eserleriyle Titus Burckhardt, tasavvufa ve modern dünyanın bunalımına dair eserleriyle Martin Lings, İslâm ve modern dünyanın meseleleri ve diğer daha popüler konuları ele alan kitaplarıyla Gai Eton Geleneksel Ekol'ün gelişmesine hizmet ettiler. İslâm ilimlerine vukufiyetiyle Victor Danner ve *A Guide for the Perplexed*'le (*Aklı Karışıklar için Kılavuz*)[20] modern eğitime ve modern düşünceye, *Small is Beautiful* (*Küçük Güzeldir*)[21] isimli eseriyle de kapitalist ekonomiye ciddi alternatifler sunan E. F. Schumacher'in Geleneksel Ekol'e katkılarını da burada anmak gerekir. Bütün bu düşünürlerin farklı sahalarda farklı konuları aynı perspektiften ele alıp işlemesiyle oluşan Geleneksel Ekol, Mistisizm çalışmalarına veya dinî araştırmalara getirdiği yenilikler ya da gelenek kavramına katkılarının ötesinde, Batı düşüncesine ve dünya görüşüne tam ve küllî bir alternatif olarak var olma iddiasındadır. Şimdi Geleneksel Ekol'ün muhtevasını, geleneğin ne olduğunu, dinle ilişkisini, ontolojisi ve epistemolojisini ve modernite eleştirisini ortaya koymak istiyoruz.

GELENEKSEL EKOL'ÜN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Geleneksel Ekol mensupları kendilerini Batı lisanlarında özellikle İngilizce'de *Perennial Philosophy* veya *Sopia Perennis* ya da *Philosophia Perennis* kavramlarıyla ifade ederler ve aynı mânânın farklı ifadesi olan bu kavramlar, "Ezeli Hikmet" anlamına gelmektedir. Batı felsefesinde "Philosophia Perennis" kavramını ilk defa kullanan Leibniz[22], bu kavrama Geleneksel Ekol mensuplarının yüklediği anlamı yüklememiştir. Bu ekole mensup düşünürler, gelenek kavramıyla her devir ve her coğrafyada var olan, Ezelî hikmet'i muhtevî ve Hindu'ların *sanatana dharma,* Müslümanlar'ın *el-hikmetu'l-halide* ve Batılıların ise *sophia perennis* dediği, Doğu ve Batı'nın hikmetini kastetmektedirler. Geleneksel Ekol'ün Batı'da tanınmasına önemli katkısı olan Aldous Huxley, 1946 yılında *The Perennial Philosophy* (*Kalıcı Felsefe*)[23] ismiyle yayımladığı eserinde bu ekolü şöyle tarif eder: " Philosophia Perennis İlâhî Varlık'ı canlı, cansız ve zihnî gayr-i zihnî bütün âlemler için vazgeçilemez kabul eden bir metafizik, ruhta İlâhî Varlık'a benzer ve hatta onunla aynı olan bir şey olduğuna inanan bir psikoloji ve insanın kurtuluşunu, müteal ve aynı zamanda insana kendinden da-

19. Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
20. Trc. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
21. Çev. Osman Deniztekin, E Yayınları, İstanbul 1979.
22. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy,* Fontana Books, London 1958, s. 9.
23. Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul (ty).

ha yakın, evrensel ve ebedî varlığın bilgisine bağlayan bir ahlâktır."[24] Devamla Huxley şöyle demektedir:

> Perennial felsefenin izleri, dünyanın her bölgesinde bulunan iptidaî toplumların geleneksel irfanlarında bulunmakla birlikte, onun tam tekâmüle ermiş hâline büyük dinlerde rastlanır. Yirmi beş asırdan fazla bir zamandır, gelmiş geçmiş bütün dinî düşünceler, bu En Yüce Sebep'i ifadelendirmeye çalışmıştır ve o zamandan bu zamana kadar her bir din, kendi zaviyesinden Asya ve Avrupa'nın en mütekâmil lisanlarında bu bitmez tükenmez konuda hakikatleri ifade etmeye devam etmiştir.[25]

Huxley'in bu oldukça ihâtalı tarifi Geleneksel Ekol'ü, modern Batı düşüncesinin herhangi bir unsuru olmaktan öte, moderniteyi aşan, kökünü dinî geleneklere bağlayan ve aynı zamanda bütün kadim dinî gelenekleri de ihâta edici ve kendine has dolayısıyla modern olandan farklı ontoloji, epsitemoloji, "psikoloji" ve "ahlâk" anlayışı olan bir dünya görüşü olarak ifade etmektedir.

Bizce Geleneksel Ekolü üç farklı özelliğinden dolayı, diğer modern ideolojilerden ve felsefî düşüncelerden ayırmak gerekir. Birincisi, Geleneksel Ekol özü itibariyle dinîdir. Her şeyi, görünen ve görünmeyen âlemleri, insanı ve insanın yeryüzünde inşa ettiği medeniyetleri, tarihi, ürettiği bilgi ve sanatı hülâsa her şeyi Kutsal (Tanrı) ile ilişkilendirir. İkincisi, Geleneksel Ekol bilmeyi, aynı zamanda kurtuluşa ulaşmanın bir aracı olarak görür ve dolayısıyla, bilgi ile kurtuluş arasında doğrudan bir alâka olduğunu iddia eder. Bu bağlamda bilgi (modern olandan farklı olarak), bilene manevî nitelik kazandıran, teorik uğraştan çok, bir yaşayış tarzı olan kutsal bilgidir. Üçüncü olarak, Geleneksel Ekol sadece modern olana alternatif sunmakla kalmaz, aynı zamanda, kökü vahye dayalı bütün dinleri ve gelenekleri yeni bir vizyonla adeta güncelleştirir, onları sadece dinî-tarihî araştırmaların konusu olmaktan çıkararak yepyeni bir dünya görüşünün temeli yapar.

Bütün bu özellikleriyle Geleneksel Ekol İslâmî perspektifle, bir önemli nokta hariç, ciddi bir uyum içindedir. Bu noktayı şu şekilde ifade etmek mümkündür: Geleneksel Ekol, modern dünyadan baktığı için kadim ve kökü vahye dayalı bütün gelenekleri sahih kabul ederken, gelenekler halkasının en sonu olması bakımından İslâm, diğer gelenekleri "en son söylenen" hakikate göre değerlendirir ve bütününü sahih kabul etmez. Bütün bunlara rağmen bizce, Geleneksel Ekol, vahyi dünya görüşünün temeli yapması ve moderniteye küllî bir alternatif sunması bakımından Müslümanlara modern dünya ile ilişkilerini düzenleyecek yepyeni bir imkân sunmaktadır.

---

24. Huxley, *The Perennial Philosophy*, s. 9.
25. Huxley, *The Perennial Philosophy*, s. 9.

Geleneksel Ekol aynı zamanda, Batı düşüncesini kendi içinde dönüştürebilmenin de önemli bir imkânını sunmaktadır. Meselâ; Huston Smith, Geleneksel Ekol'ü kuşatıcı olması sebebiyle benimsediğini ifade eder. Smith'e göre, Geleneksel Ekol modernitenin aksine "parapsikolojiye", Jungcu arketiplere, Mistisizme ve diğer halk dinlerine hak ettikleri yeri vermesi bakımından oldukça önemlidir.[26] Geleneksel Ekol, kendi dünya görüşünü yepyeni bir anlam ve muhteva kazandırdığı "gelenek" kavramı bağlamında ifade etmektedir. Şimdi Geleneksel Ekol'e göre geleneğin ne olduğunu ele alalım.

GELENEKSEL EKOL'ÜN ÖZGÜNLÜĞÜ

Gelenek Anlayışı

Batı kültüründe, Hıristiyan öğretilerini bir nesilden diğerine devretme ve aktarma işi için kullanılan tradition (gelenek) kelimesi, Latince "devretme" anlamına gelen *traditio*'dan türetilmiştir.[27] Gelenek kavramını tek bir tarife indirgemek mümkün değildir. Batı'da farklı bakış açısına sahip farklı ideolojiler geleneği kendi zaviyelerinden tarif ederler. Bizim üzerinde duracağımız gelenek kavramı, geleneği bir anlamda mutlaklaştıran Geleneksel Ekol'ün gelenek anlayışıdır. Seyyid Hüseyin Nasr'ın da ifade ettiği gibi, bu anlamda geleneğin âdet, alışkanlık ve miras bırakılan şeyle ilişkisi olmakla birlikte, onunla aynîleştirilmesi doğru değildir. Hâlbuki Nasr geleneği, sadece bize miras bırakılan kültüre değil, ilâhî prensipler ve onun din, sanat, bilim ve felsefe gibi hayatın bütün katmanlarında görülen yansıması olarak izah eder.[28] Nasr bizce Geleneksel Ekol'ün gelenek kavramının en şümullü ve en güzel tarifini yapmaktadır:

> Gelenek, insanlığa vahyedilen veya açıklanan (unveiled) ilâhî kaynaklı hakikatler ve prensipler; doğrusu peygamberler, elçiler ve avatarlar, Logos ve diğer iletken failler olarak düşünülen farklı şahsiyetler tarafından ortaya konan küllî kozmik sektör; hukuk, sosyal yapılanma, sanat, Sembolizm, bilimler dâhil farklı alanlara bu prensiplerin uygulanışı ve elbette Kutsal Bilgi ve ona ulaşmayı da muhtevî olan yol anlamına gelmektedir.[29]

Daha açık bir ifadeyle gelenek, vahyî prensiplerin geleneksel toplumlarda hukuk, bilgi, sanat, sosyal yapılanma, müesseseler ve yaşayış olarak temessülü-

26. Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, Quest Book, London 1989, s. 62.
27. *Encyclopedia of Religion*, 1987 ed. "Tradition" maddesi.
28. Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York, Albany 1989, s. 67.
29. Nasr, *Knowledge*, s. 68.

ne denmektedir. İslâm söz konusu olduğunda gelenek sadece bir din olarak İslâm'ı değil, Kelâmdan tasavvufa bütün İslâmî disiplinleri, musikiden mimariye bütün İslâm sanatlarını, vakıftan kervansaraylara bütün İslâmî müesseseleri, bayram kutlamalarından selâmlamaya bütün âdetleri ve Müslümanın günlük yaşayış tarzını da muhtevî yaşam ve düşünce tarzını ifade etmektedir. Bu anlamıyla gelenek fikri, gelişigüzel ve icat edilmiş bir şey değildir. Geleneksel Ekol mensuplarına göre o, var oluşumuzun temeli, maziden bize intikal eden bütün norm, prensip ve değerleri muhtevî olan şey, dolayısıyla medeniyetin en aslî unsurudur.

Geleneksel Ekol'ün "gelenek" kavramı bizce moderndir ve dolayısıyla; geleneksel kültürlerin çoğunda bu ekole mensup şahsiyetlerin kullandığı mânâda kullanılmaz. Nasr da, bu gerçeğin farkındadır. Ona göre, Hindu ve Budist kültürdeki "*dharma*" İslâm medeniyetindeki "*din*" ve Taoistlerin "*Tao*" kavramları gelenekle alâkalı olmakla birlikte, Geleneksel Ekol'ün gelenek kavramıyla birebir örtüşmez. Geleneksel toplumlar gelenek kavramına yabancıdırlar. Nasr'a göre, bunun sebebi, modern öncesi toplumlarda yaşayan insanların geleneğin yarattığı çevrenin dışına çıkarak onu kavramlaştırma imkânına sahip olmamalarıdır. Diğer taraftan, yine Nasr'a göre, geleneksel toplumlarda bu kavramlaşmanın olmaması, yokluğundan ziyâde, yaygınlığına işaret eder.[30] Nasıl ki balıklar suyun içinde sudan başka bir şeyi tanımazlarsa, geleneksel toplumlarda yaşayan insanlar da, içinde yaşadıkları geleneği ayıran başka olgular bulamadıkları için kavramlaştıramamışlardır. Geleneğin kavramlaşması için, onu ayrı bir şey olarak gösteren ve tarif eden modernitenin olması gerekir. Geleneksel toplumlarda gelenek her şeyi belirleyen bir şeydir. Seyyid Hüseyin Nasr bu hakikati şöyle ifade eder:

> Geleneksel olarak nitelendirilen bir medeniyette geleneğin, yani kutsal prensip ve onların uygulamalarının dışında hiçbir şeyin hakikat olmaya hakkı ve gücü yoktur. Bundan dolayı, gelenek sadece bilgiyle değil, aynı zamanda faaliyet, eser ve aşkla da ilgilidir. O, aynı zamanda, doğrudan vahiyden alınmamış bile olsa, toplumu yöneten hukukun, kaynağı ve ahlâkın temelidir. Doğrusu, geleneğin tesis ettiği zeminin dışında ahlâkın bir anlamı olamaz. Bazı toplumlarda din ve siyaset bir bütünlük arz etmemesine rağmen, nihaî planda siyasî otorite manevî olana bağlı olacağı için, gelenek toplum hayatının siyasî tarafını ilgilendiren norm ve prensipler de koymaktadır. Böylelikle gelenek, değişmez prensiplerin ışığında sosyal düzeni ve toplumsal yapılanmayı tayin eder. Bu, zâhirde Hindu kast sisteminde veya "evli keşişlerin demokrasisi" diye nitelendirilen teokratik İslâmî toplum düzeninde olduğu gibi, biribirinden tamamen farklı da görünebilir...[31]

30. Nasr, *Knowledge*, s. 68.
31. Nasr, *Knowledge*, 80-81.

Geleneksel Ekol mensupları modernitenin bu ezeli hikmetten bir sapma ve bu sebeple insanlık tarihinin aslî değil de, arızî bir safhası olduğunu ve dolayısıyla da; insanlığın yeniden ezelî ve ebedî hikmete döneceğini iddia etmektedirler. Nasr'a göre, tarih son sözünü henüz söylememiştir; modernitenin problemleri manevî arayışı daha da gerekli ve hatta acil hâle getirecek; ve nihayetinde, geleneğin ve geleneksel prensiplerin yeniden keşfini intaç edecektir. Bu ise Tanrı'nın modern insana bir lütuftur.[32]

Modern dünya ürettiği ideolojiler, bilim, bilgi, teknoloji ve sanat ile, insan anlayışı ve bu insanı âlemde konumlandırmasıyla, gayri adil küresel ekonomi sistemiyle ve sebep olduğu şiddet ve zulümle sadece doğayı değil bizzat insanı tahrip eder duruma gelmiştir. Bence de insanlığın Yaratıcısı, insanlığın kendi kendini tahrip edip yok etmelerine müsaade etmeyecek, rahmeti ve lütfuyla insanlığı yeniden kendi ışığıyla aydınlatacaktır. Bu İslâm vahyinin bilgiyi, kültürü, sanatı, toplumu ve onun işleyişini belirleyici olması demektir. Geleneksel Ekol noktayı nazarından bakıldığında bu olgu, geleneğin yeniden ihyası olarak algılanabilir. Geleneksel Ekol'ün gelenek anlayışını kısaca ifade ettikten sonra, şimdi gelenek din ilişkisini ortaya koymak istiyoruz.

Gelenek Din İlişkisi

Gelenek ve din, kavram olarak birbirine yakındır. Bu iki kavram arasındaki bir karşılaştırma, gelenek kavramının mahiyet ve fonksiyonunu daha belirgin hâle getirecektir. Din; yol, kanun ve insanı Tanrı'ya bağlayan bağ anlamında kullanılırken, gelenek daha ziyâde, dinin muhtevasını, kültür, sanat, bilgi ve hukuk alanındaki açılımına ve nesilden nesle devreden şeye denmektedir. Bu anlamda din geleneğin kaynağıdır. Eğer kâinattaki canlı olan her şeye gelenek demek uygun olsaydı, bu canlılığı sağlayan suya da din demek uygun olurdu. Fonksiyonu açısından, gelenek dinin metafizik ve ahlâkî içeriğini ve bunların hayata uygulamalarını kapsamaktadır. Din gelenek ayrımını İslâm'a tatbik edilecek olursak, din olarak İslâm, Kur'an ve Sünnet'in va'zettiği itikat, ibadet ve ahlâkî düsturları içerirken, gelenek olarak İslâm, bu prensiplerin tarihteki ve günümüzdeki uygulamalarıyla oluşan kültür ve medeniyeti ihâta eder. Bir başka açıdan bakıldığında, din olarak İslâm, sadece değişmeyen esasları içerirken, gelenek olarak İslâm hem değişen ve hem de değişmeyen unsurları muhtevîdir. Diğer bir ifadeyle; İslâm, din olarak statik ve durağan; gelenek olarak dinamik ve canlıdır.

"Vahyedilen hakikatler bütünü" tarzında ifade edilen gelenek, aynı zamanda her hak dinde dünya ve ahiret mutluluğunun yegâne kaynağı olan Kutsal'ı

32. Nasr, *Knowledge*, s. 65.

da konu edinir. Gelenek ile din arasında yakın ilişki olmasına rağmen, Nasr'a göre, sekülerleşme süreci neticesinde bazı dinlerin kâinata ve hayata bakış açıları değiştiği için, dinî bakış açısı geleneksel bakış açısından farklıdır.[33]

Din, doktrin, ibadet ve ahlâk olmak üzere üç temel unsurdan oluşur. Modern dünyada dinin itikadî ve doktriner esaslarından daha ziyâde sadece ahlâkî boyutun vurgulanması, Geleneksel Ekol'e göre, dine faydadan çok zarar getirmektedir. Modern zihnin bu bağlamda fark edemediği şey, iman ile ahlâk arasındaki ilişkidir. İtikadî esaslara kuvvetli bir iman olmadan, dinî ahlâkı uygulamak ve devam ettirmek mümkün görünmemektedir. Diğer bir açıdan bakıldığında, Geleneksel Ekol'e göre, her dinin kalbinde, ezelî ve değişmeyen bir öz (*religio perennis*), yani varlığı anlamlandıran doktrin ve kurtuluşa ulaşmanın yolunu gösteren bir metod vardır. Geleneksel Ekol'e göre, dinin doktrin ve metodları her dine göre farklı olsa da, doktirinlerin özü ve metodların hedefi her dinde aynıdır.[34]

Geleneksel Ekol mensupları bir bakıma dinlerde aşkın (transcendent) bir birliği savunurlar. Bu anlamda onlar bütün dinlerin hakikatlerini muhtevî, değişmeyen Fıtrî Gelenek (the Primordial Tradition) veya *sophia perennis*'den bahsederler. Dinlerin çokluğu veya farklılığı ile çelişmeyen bu Fıtri Gelenek bir bakıma onların özlerini ve farklılıkların ötesindeki birliği temsil eder. Nasr'a göre, nasıl bütün vahiyler değişmeyen Kelâm-ı Kadim ile bağlantılı ise, bütün dinler de bu Fıtrî Gelenekle irtibatlıdır. Dinler bu hakikatin semavî arketiplerinin yeryüzündeki yansımalarıdır.[35] Fakat burada bir şeyin altını çizmek gerekir. Geleneksel Ekol'ün bu görüşünü modern-naturalist görüşten ayırmak gerekir. Modern-naturalist görüş, dinlerin tarihi süreç neticesinde insanların katkısıyla kendiliğinden ortaya çıktığını iddia ederler. Hâlbuki Geleneksel Ekol'e göre, her bir gelenek vahye dayandığı için, dinler İlk Geleneğin tarihî tekâmül süreci neticesinde tabiî olarak ortaya çıkmış kabul edilemez, zira bunu kabul etmek, dinlerin ilâhî kaynaklarını inkâr anlamına gelecektir.[36] Hz. İbrahim'in dini olarak bilinen hanifliğe yakın olan, her yeni peygamberle birlikte canlandırılan ilâhî prensipleri muhtevî olan bu Fıtrî Gelenek veya İlk Din kavramı bütün dinlerin aynı kaynaktan sudur ettiğine ve dolayısıyla aynı özü ve hakikati dillendirdiğine ve aynı ortak paydayı paylaştığına işaret eder.

Geleneksel Ekol, aynı zamanda geleneklerin zâhirî ve bâtınî boyutlarının önemini vurgular. Geleneklerin zâhirî boyutu genellikle ibadet ve hukukla il-

33. Nasr, *Knowledge*, s. 73.
34. Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Curzon Press, London 1993, s. 60.
35. Nasr, *Knowledge*, s. 74.
36. Nasr, *Knowledge*, s. 74-75.

gilidir; geleneğin doktriner yapısı ve kelâmî esaslarını içerir. Bâtınî boyutu ise mistik cihetini ve metafiziksel özünü içerir. Meselâ, İslâm geleneğinin şeriat zâhirî, tarikat bâtınî boyutunu temsil ederken, Yahudi geleneğinde Talmud zâhirî, Kabbala bâtınî boyutunu temsil etmektedir. Geleneksel Ekol'ün biraz "bâtınî" ilgileri ağır basar. Bu açıdan bu ekol "elitist" olarak tanınır. Zira, Geleneksel Ekol'a göre, geleneklerin bâtınî boyutu tabiatı gereği herkese açık değildir, özel bir kabiliyeti ve ruhî yetkinlik potansiyelini öngörmesini doğal karşılamak gerekir.[37]

Geleneksel Ekol'ün dine bakış açısı özellikle modern dinî araştırmalarda yaygın olan yaklaşımlarla karşılaştırıldığında daha da belirgin hâle gelecektir. Modern dinî araştırmalarda din, genellikle insanî katkılarla tarihi süreçte ortaya çıkmış, zamanla değişmiş ve değişmeye devam eden olgular olarak görülür. Değişme ve gelişme kavramları, Batılı disiplinlerin mahiyet ve metodlarını belirlemede etkin olmuş, iki önemli paradigmadır. Aydınlanma değer ve fikirlerini yansıtan bu paradigmaların baskısıyla Hıristiyan ilâhiyatı, 'ateist Hıristiyanlık'tan[38] bahsetmeyi mümkün hâle getirecek tarzda değişikliğe uğramıştır. Bu sebeple, Aydınlanma sonrası Hıristiyanlık düşüncesiyle yetişen Wilfred Cantwell Smith ve John Hick gibi düşünürlerin dini "devamlı gelişen terakümî gelenek (the cumulative tradition)" veya "büyüyen organizma" tarzında insanoğlunun bir eseri ve daima değişmeye mahkûm bir olgu olarak görmelerini de yadırgamamak gerekir. Geleneksel bakış açısı bu teze kökten karşıdır. Geleneksel Ekol'e göre dinlerde değişme, ancak gelişme tarzında, yani değişmez prensiplerin farklı toplum ve zamanlardaki açılımı şeklinde olabilir. Lord Northbourne bu hususu şu şekilde ifade eder:

> İnsanî tutum ve tavırdan tamamen bağımsız olması gerektiği için hakikat ilerlemez ve gelişmez. Hakikat farklı şekillerde ifade edildiği için değişmez, ne fikirler değiştiği için, ne de fert ve toplumların arzu ettikleri veya etmedikleri şeye uymadığı için değişir. İnsanoğlu ister hatırlasın isterse unutsun, hakikat olduğu, olacağı ve olması gerektiği gibi kalır.[39]

Nasr'a göre dinler, Tanrı tarafından oluşlar dünyasına gönderilmiş ve "ezelî nizam"la onun dünyevî tezahürleri arasındaki ilişkiden bahseden inanç sistemleridir. Bu sebeple dinler sanki kökü semada, dalları dünyada bulunan ağaçlar gibidir. Her bir din kendi özünü, yani prensip ve imkânlarını semavî arketiple-

37. Nasr, *Knowledge*, s. 76-77.
38. Burada, D. Cupitt, D. Z. Phillips ve J. H. Randall gibi yazarların ortaya koymaya çalıştıkları Hıristiyanlık anlayışı kastedilmektedir.
39. Lord Northbourne, *Religionin the Modern World*, J. M. Dent & Sons Ltd., London 1963, s. vii.

rinde barındırdığı için dinlerin gerçekliği sadece tarihî açılımlarıyla sınırlı değildir. Dinlerin dünyevî alandaki tezahürünü, önceden Tanrı tarafından kararlaştırılmış prensiplerin açılımı veya somutlaşması oluşturur. Diğer bir ifadeyle; dinlerin ilâhî alandaki imkânı, böylelikle kültürel, dünyevî ve tarihî şartlara göre gerçekleşir.[40] Nasr, dinlerin dünyadaki büyüme ve gelişmesi veya değişmesini, semavî alandaki imkânlarının kuvveden fiile çıkması veya İlahî alanda var olanın, dünyevî alanda somutlaşması olarak görmektedir.

Geleneksel Ekol Ontolojisi

Geleneksel Ekol kadim geleneklerin, büyük dinlerin teolojilerinden ve metafizik (mistik) yapılarından mülhem ve bütün bu dinlerde var olduklarını iddia ettikleri bir ontoloji tasavvur etmektedir. Tasavvur olunan bu ontoloji modern felsefeninkinden aslî olarak farklıdır. Modern felsefede epsitemoloji ontolojiyi belirlerken, yani bilme yetilerimiz bizi bir varlık tasavvuruna ya da inşasına götürürken, Geleneksel Ekol'de, ontoloji epistemolojiyi belirlemektedir; yani Mutlak Varlık, kendini izhar etmekte, insana kendini ve kâinatı tanıtmakta, bildirmekte ve nasıl bilebileceğini öğretmektedir. Geleneksel Ekol'ün varlık hiyerarşisinin zirvesinde Mutlak Varlık, tarif ve tayin olunamayan bütün sıfatlarının ötesindeki Mutlak Zat vardır. Bu Mutlak Zat aşkın olmaktan daha çok içkindir ve varlığın tabir caizse en yoğun, en gerçek hâlini içerir. Mutlak Zat ile metafizik, mistik boyutta şahsî bir irtibat kurulur. İnançlardan daha ziyâde mistik (tasavvufî) tecrübeye konudur. Varlık hiyerarşisinde Mutlak Zat'tan sonra bütün sıfatlarıyla inançlara konu olan Tanrı gelir. Bu Tanrı teoloji, yani akıl yoluyla bilinir. İçkin olmakla birlikte daha çok aşkındır. Bu varlık seviyesinden sonra akla konu olması sebebiyle akıl, zihin, canlılık prensipleri görülmeyen ve fakat akledilir cihetiyle kâinat ve insan gelir. Bu ise felsefenin konusudur. Bundan sonra zaman ve mekânla kayıtlı duyulara ve akla konu olan maddî dünya gelir. Bu ise daha çok bilimin konusudur. Varlığın en yoğunlaşmış hâli Mutlak Zat ise, varlığın en zayıf hâli zaman ve mekânla sınırlı olan maddî dünyadır. Diğer bir ifadeyle varlığın en somut hâli Mutlak Zat ise en soyut ve gölge hâli ise maddî kâinattır.

Huston Smith Geleneksel Ekol'ün ontolojik yapısını modern zihnin anlayacağı tarzda ortaya koymaya çalışır. Huston Smith'a göre, Geleneksel Ekol'ün ayırıcı özelliği, varlık kategorilerinin hiyerarşik olarak yapılandığını kabul etmesidir. Bu anlayışa göre, "Gerçeklik" tabakalandırılmıştır; derecesi yükseldikçe varlığı yoğunlaşmaktadır. Geleneksel Ekol ontolojik anlayışında varlığı de-

40. Nasr, *Sacred Science*, s. 62.

recelendirmekte ve konumlarına göre, varlıkta çokluk azlık, yoğunluk zayıflık gibi nitelemeler yapmaktadır. Bu elbette modern zihnin algılayabileceği ve kabul edebileceği bir şey değildir.

Huston Smith meselenin farkındadır. Bu problemi modern zihnin anlayabileceği bir şekilde şöyle izah etmeye çalışır. Bir şeyin varlık derecelenmesinde yukarıda olması ya da daha fazla var, yani daha fazla gerçek olması demek onun güç, zaman, mekân, birlik/bütünlük, önem ve değer gibi varlık sıfatlarına daha fazla sahip olması demektir. Şimdi X'in Y'den daha fazla varlığı olması hipotezini bu sıfatlara uygulayarak izah edelim. Eğer X'in gücü sınırsız ise o zaman o kâdir-i mutlaktır, eğer zamanda varlığı sonsuz, başlangıcı ve nihayeti yoksa o zaman o ebedîdir, mekânda bulunuşunun sınırları yoksa o her yerde hazır ve nazırdır, varlığı mürekkep değilse o basittir, eğer X'in önemi nihaî ise yani en yüksek önemi haizse o mutlaktır ve bütün değerleri o haiz ise o mükemmeldir. Buradaki X elbette Tanrı'dır. Bu varlık sıfatlarına göre Tanrı, maddî dünya ve insandan daha fazla varlığa sahiptir.

Bu temel varsayımdan hareketle Smith ontolojik hiyerarşiyi şu şekilde açıklar. Smith'e göre varlığın merkezinde ya da en tepesinde, en yoğun ve en fazla varlığa sahip olan Zat-ı Mutlak, sonsuz ve sınırsız tezahür etmemiş Tanrı bulunmaktadır. İkinci olarak, Zat-ı Mutlak'tan sonra tezahür etmiş Tanrı, yani ulûhiyet alanı yer alır. Smith ulûhiyet alanındaki Tanrı'yı şahıs, sonsuzluk ve sınırsızlık alanındaki Mutlak Zât'ı (Godhead) da şahıs ötesi ya da şahıs üstü olarak tarif etmektedir. Smith'e göre şahıs olarak Tanrı teolojinin konusu olup varlıksal önermelerle ne olduğunu ifade etmek mümkün olurken, Mutlak Zat olan Tanrı selbi önermelerle ne olmadığını ifade etmek mümkün olmaktadır. Smith din âlimleri ve peygamberlerin daha ziyâde Tanrı'ya odaklandıklarını, mistiklerin Mutlak Zât'a bağlandıklarını ifade etmektedir. Bu durumda elbette iki Tanrı'dan söz edilemez. Tanrı'nın Mutlak Zat olan tabiatı sonsuzluğa doğru uzanırken, bizim idrakimiz bir noktada durup kalmaktadır.

Üçüncü olarak, zihin, canlılık prensiplerini muhtevî olan görülmeyen cihetiyle dünyayı oluşturur. Varlık hiyerarşisinin en tabanında ise zaman, mekân ve maddeden oluşan görünür cihetiyle dünya vardır. Tanrıdan dünyaya dönecek olursak, Smith'e göre, onun maddî uzamı bizim ilk karşımıza çıkan olmaktadır. Dünya sadece maddî olana mı münhasırdır, sorusuna cevap verebilmek için, Smith'e göre sadece gözlerimizi kapamamız yeterlidir. Böyle bir durumda dünyanın üç farklı şuur tecrübesini yaşamamız mümkün olur: doğrudan, yakınî ve derunî. İdealistler maddeyi zihne, materyalistler de zihni maddeye indirgemeye gayret ettiler, fakat hiçbiri son noktayı koyamadı. Smith'e göre iç ile dış, subjektif ile objektif, canlı ile ölü arasındaki fark, üstünkörü geçilemez ve bütün bunlar maddî dünyanın dahi görünenin ötesinde bir varlığı olduğunu gösterir. Smith'e göre, maddî dünyanın hârikulâdelikleri fizik bilimleri tarafından

şaşırtıcı bir şekilde açığa çıkarılmaktadır. Maddî olmayan orta alan maddî varlığa, hayat ve şuuru ilave etmekte; biyoloji birincisine yardımcı olurken, şuur ve hayatın ışığında fenomonoloji, derin psikoloji ve parapsikoloji, Şamanizm ve halk dinleri orta alanın varlığına şehadet etmektedir.[41]

Fakat bütün bu varlık katmanları birbirinden bağımsız ve kendi başına değildir. En tepede olan aynı zamanda en aşağıdadır. En aşağıda olan ise en tepede olanla irtibatlıdır. İnsan ise her yerdedir. Geleneksel Ekol'ün alternatif olma iddiası, insanı fert olarak topluma ve varlığın diğer hiyerarşik boyutlarına entegre edebilme kabiliyeti ile ilgilidir. Geleneksel Ekol varlığın her safhasını ve her seviyesini Mutlak'ın hiyerarşik bir düzende "yansıması" veya "suduru" tarzında telâkki ettiği için, yabancılaşmanın gerçek sebebi olan, psikolojik ve kozmolojik Düalizme yer vermez. Dolayısıyla insan, varlığın kaynağı olan Müteal Şuur'la irtibatlarına göre, önce toplum ve insanlıkla, sonra bütün yaratılanlarla bütünleşme ve nihaî planda ise Mutlak Gerçeklik'e ulaşma olarak tecellî eden daha hayatî birliğe ve tevhide ulaşma şansına sahiptir. Bu tarz bir birliğin şuuruna erebilmek, Geleneksel Ekol'e göre, ancak insanî ve ilâhî vasıfları haiz akıl ve bu aklı usûlünce çalışır hâle getiren vahiy ile mümkündür.

Modern toplumlarda, sanat ve bilim dâhil, hayat ve kültürün bütün unsurların sekülerleşmesiyle birliğin, istikrarın ve geçerliliğin kaynağı olan Mutlak, düzenleyici bir güç olmaktan çıkmıştır. Bu şartlarda modern epistemolojinin "vahyedilmiş hakikat" fikrini gündeme alması elbette düşünülemez. Varlığın fizikî olmayan boyutlarının fark edilmesini engelleyen sosyal ve kültürel inşa belirleyici olmakta ve toplumsal gidişatı tayin etmektedir. Yine bu şartlarda fertler manevîyatları perişan, Mutlak'ı takdir kabiliyetleri sınırlandırılmış olarak varlıklarını devam ettirmeye çalışmaktadır. Bu şartlarda Geleneksel Ekol'ün moderniteye açık bir alternatif olarak görünmediği ortadadır. Fakat modernite kendi problemlerine çözüm arayışlarında yetersiz kalırsa, bu ekol daha da fonksiyonel hâle gelecek ve o zaman belki de açık bir alternatif olarak belirecektir. Onun modern zihne hâlâ anlamlı gelebilecek bir üslûbu benimsemesi de artı bir değer olacaktır.

Kısaca ifade etmeye çalıştığımız Geleneksel Ekol ontolojisi insanoğlunun var olduğuna inandığı gayb ve şehadet, bütün varlık alanlarını kapsayıcı olması bakımından oldukça ihâtalı olmakla birlikte, geleneksel dinlerin temel doktrinlerini esas alması itibarıyla da İslâm ontoloji anlayışına oldukça yakındır. Hatta modern bilimlerin, felsefenin ve psikolojinin varlık alanlarını belirlemesi ve bütün bu disiplinleri teoloji ve metafiziğin (tasavvufun) birer alt birimi hatta bu disiplinlerin ancak teoloji ve metafizikle anlamlandırabileceğini iddia etmesi, İslâm düşüncesine modern dünyada önemli bir açılım getirebilecek ni-

41. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 52-62.

teliktedir. Bu elbette Müslüman entelektüellerin bu meseleyi ciddiye almasıyla mümkündür. Geleneksel Ekol ontolojisini ortaya koyduktan sonra, bu ekolün epistemoloji anlayışını ele almak istiyoruz.

Geleneksel Ekol Epistemolojisi

Geleneksel Ekol'ün bilgi anlayışında iki önemli özellik, onu modern felsefenin epistemoloji anlayışından ayırmaktadır. Birincisi nasıl ki varlığın maddî dünyadan başlayıp Zat-ı Bari'ye kadar ulaşan hiyerarşik bir yapısı varsa, insanın bilme (tecrübe) kapasitesinin de hiyerarşik bir mahiyeti vardır. İnsanın maddî dünyayı bilmeye müsait hassalarıyla, Tanrı'yı ve Zât-ı Mutlak'ı tanımaya elverişli hassaları aynı değildir. Varlığın katmanları olduğu gibi, bilginin de safhaları vardır. Her bir safhada bilgi yetisi, alanı ve mahiyeti ve değeri değişmektedir. Bu anlayışa göre, en önemli, en gerekli ve en katî bilgi, mistik tecrübeyle ulaşılan Hak'ın bilgisidir. Bundan sonra rasyonel teolojik sistemlerin Tanrı bilgisi gelir. Bundan sonra, aklı ve aklî alanı (makûlât) kendisine konu edinen felsefî bilgi ve en sonunda da maddî dünyayı kendisine konu edinen bilimsel bilgi yer alır. Geleneksel Ekol epistemolojisinin ikinci önemli özelliği de, bilebilme kapasitesini ahlâkî ve manevî tekâmülün oluşturduğu hâllerle ilişkilendirmesidir. Bu anlamda bilme zekâ ve aklî melekeler kapasitesiyle herkeste aynı olan bir yeti olmanın ötesinde, mü'min insanın manevî ve ahlâki konumuyla ilgili bir özellik olma mahiyetini haizdir. Bu anlamda bilme aynı zamanda kurtuluşa ermenin de bir aracı olmaktadır.

Aldous Huxley modern felsefenin saçma bulacağı, insanın bilme yetisinin yaşadığı manevî hâle göre değişeceği fikrini şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Huxley bilgiyi varlığın bir fonksiyonu olarak görür. Dolayısıyla; o bilen insanın epistemik kapasitesindeki değişimin doğrudan bilmenin miktarı ve mahiyetinde de değişime sebep olacağını ifade eder. Meselâ; bir çocuğun bilme yetisi ve bilme kapasitesi ve bildiği şeylerle, yetişkinin bilme kapasitesi ve bildiği şeyler aynı değildir. İnsan yetiştikçe ve eğitim gördükçe, bilgisi daha sistematik ve kavramsal hâle gelmektedir. Bunun gibi, teleskopla uzaya bakan astronom, gözüyle uzaya bakana nispetle bilgisi, hem kemiyet hem de keyfiyet itibarıyla oldukça farklı olma durumundadır. Huxley bu misalleri sadece bilenin epistemik kapasitesindeki değişimin bilineni nasıl etkilediğini ifade için verir. Bilinendeki değişim, bilenin psikolojik ya da entelektüel mahiyetindeki değişimleriyle sınırlı değildir. Geleneksel Ekol için asıl önemli olan, ve Huxley'in altının çizdiği husus, bilen kişinin ahlâkî ve manevî hâlindeki gelişimin bilebilme gücünü artırmasıdır. Ne bildiğimiz ahlâkî bir varlık olarak ne olduğumuza bağlıdır. Huxley bu noktada, William James'e atıfta bulunur. James'e göre, dinî

pratikler bizim teorik ufkumuzu iki cihetten değiştirebilir: bir, bizi yeni dünyalara götürür ve ikincisi yeni güçler temin eder. Normal hâlimizle kaldığımızda asla ulaşamayacağımız bilgilere, ahlâkî yolla elde edebileceğimiz daha yüksek bir hayatın ve daha yüksek güçlerin neticesinde ulaşabilir hâle geliriz. Daha açık bir ifadeyle "Ancak kalben tasaffi etmiş oldukları için Tanrı'yı göreceklere ne mutlu denmiştir". Huxley'e göre, Mevlana'nın "Aşk Tanrı sırlarının usturlabıdır" ifadesi, Geleneksel Ekol epistemolojini en iyi şekilde özetlemektedir.[42]

Geleneksel Ekol epistemolojisinin merkezinde ilâhî Realiteyi bilme meselesi bulunmaktadır. Bu, tabiatı gereği, herkese açık bir bilgi değildir. Huxley, bu yegâne Gerçekliğin mahiyeti gereği, seçilmiş olanlar, kalben tasaffi etmiş ve ruhen mutavazı ve kendilerini sevdirenler hariç, doğrudan ve yakınen kavranamaz olduğunu söylemektedir. Devamla Huxley şöyle demektedir:

> Neden bu böyledir, biz bunu bilmiyoruz. Bu ister sevelim ister sevmeyelim, her ne kadar bize mümkün ve muhtemel görünmese de bizim sadece kabul etmek zorunda olduğumuz hakikatlerdendir. Hiçbir şey bizim günlük hayatımızda suyun oksijen ve hidrojenden meydana geldiği fikrini vermez; ama biz suyu bazı ağır deneylere tabiî tuttuğumuzda, onu teşkil eden elementlerin mahiyetleri ortaya çıkar. Tıpkı bunun gibi, bizim günlük hayatımızdaki hiçbir şey, sıradan duyulara sahip bir insan zihninin muhtevasından bir kısmının şu varlıklar dünyası için zorunlu olan Hakikatle özdeş ya da onu temsil eden bir şey olduğu tarzında düşünmemize sebep oluşturmaz; ama zihin ağır deneylere tâbi tutulduğunda ilâhî unsurlar – ki kendisi kısmen ondan müteşekkildir - sadece zihinle değil, aynı zamanda zihin harici davranışlarla, diğer zihinlere etkisiyle de ortaya çıkmaktadır. Sadece fizikî deneylerle maddenin tabiatını ve potansiyellerini keşfedebilmekteyiz. Sadece psikolojik ve ahlâkî deneyler yoluyla zihnin sırlı tabiatını ve potansiyellerini keşfedebiliriz. Sıradan bedensel hayat şartlarında zihnin bu potansiyelleri, meknuz ve tezahür etmemiş kalmaktadır. Bunları fark ettiğimizde tecrübenin ampirik olarak geçerli olduğunun gösterilmesi için bir kısım şartların yerine getirmek ve bazı kurallara uymak mecburiyetindeyiz.[43]

Aynı soruna Smith bir başka noktadan yaklaşmaktadır. O bilgi alanlarıyla o alanlara ulaşacak araçları birbirinden ayırmak gerektiğinin altını çizer ve şu soruyu sorar: Bir kimse *nereye* ve *ne ile* ulaşmak istemektedir? Sadece zihnin götüreceği yer farklıdır, insanın bütün benliğini oluşturan hassaların götüreceği yer farklıdır. Burada Smith, önemli bir ayrıma gider. Ona göre, bilgiyi daima yeni keşif ve katkılarla çoğalan, yani "terakümî" olan ve zamanın geçme-

42. Huxley, *The Perennial Philosophy*, s. 9-10.
43. Huxley, *The Perennial Philosophy*, s. 10-11.

siyle mahiyeti değişmediği için değişmeyen yani "terakümî olmayan" diye ikiye ayırmak mümkündür. Maddî dünyaya ait bilgi zamanla katlanarak büyüyen terakümî bilgidir ve bu Smith'e göre, zihinle ve akılla bilinir? Metafizik din ve sanatta ilgili bilgi katlanarak büyümeyen durağan bilgidir. Smith, terakümî olmayan bilgide yenilik arayışını iştah bozukluğunun sebep olduğu zorunlu yeme hastalığına benzetmektedir. Smith terakümî bilgide değişim olmayacağını iki bin beş yüz yıl sonra kötülük hakkında Eyüp (as) bilmediği ve fakat bizim bildiğimiz yeni şeyler olmadığı tespitiyle ifade etmektedir.[44]

Huston Smtih'in fiş priz benzetmesi, insan hassalarının farklı hâllerde farklı şeyler algılaması ve bilmesini ifade bakımından oldukça açıklayıcıdır. Bu anlamda Smith'e göre, Geleneksel Ekol akla, işe yarar bir alete değer verme anlamında değer verir ve onu mutlaklaştırmaz. Doğrusu, aklın bilgide nelere ulaşabileceği ve neyi başaracağı onun kendi kemâlinden daha ziyâde kimin kullandığıyla ilgilidir. Aklı elektrikle çalışan alete benzetir ve varlığın çeşitli seviyelerinde bu aletin çalışmasını sağlayan prizler olduğunu var sayar. Her bir seviyedeki prizlerle ulaşılan elektrik voltajı ve gücü farklı olması sebebiyle aşağı seviyedeki elektriğe takılı aletin başardığı şeylerle, yukarı seviyedeki prize takılı aletin başardığı şeyler aynı olmayacaktır. Aklın takıldığı priz ne kadar yüksekse, neticeleri de o kadar olağanüstü olacaktır. Sadece bedensel seviyeye raptedilmiş bir hayattaki prize takılmış bir akıl materyalist dünya görüşü etrafında dolaşır durur. Metafizik seviyedeki prize takılı olan aklı çalıştıranlar, yani kalp gözleri açık olanlar da, manevî objeler fark edilebilir buradan bir metafizik ortaya çıkarabilirler. Smith'e göre, en nihayetinde her şeyin "haşyet verici" manevî cihetini seçebilen "gece görüşü" mistik kimselere münhasır olmalıdır.[45]

Bu yüksek seviyedeki bilgi hassalarını, insanlar nasıl elde edeceklerdir. Smith'e göre, tabiî ki ahlâkla. Ona göre ahlâk, kâinatı yeni bir tarzda tecrübe etmeyi mümkün kılan içsel dönüşümü gerçekleştiren düsturların bir araya getirilmiş hâlidir. Bunu başardığı için, ahlâk varlıkla bir bütün olarak hemhal olmayı mümkün kılmaktadır. Smith'e göre, şuurunda olarak gözden geçirilmiş davranış yani ahlâk, varlığı olduğundan daha gerçek olarak görme ve bilme kapasitesini muhtevî olan beni, yeni şartlarına ulaştıracaktır. Peki, bu şartlara "ben" nasıl ulaşacaktır. O da, insanlığın kadim geleneklerinde bulunan hikmetle mümkündür. Başka bir ifadeyle, Smith'e göre, eğer eşyayı olduğu gibi görme hâli deyebileceğimiz hikmetin faziletlerle mütekabiliyet ilişkisi varsa, o zaman hikmet, o fazileti elde etme metodlarını da içinde barındırmalıdır. Manevî pratikleri her gelenek farklı şekilde ortaya koymaktadır. Fakat aslolan bilme ve yapma, hikmet ve pratiktir. Bunlar birlikte işler, el ele sâliki menzil-i maksuda

44. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 64.
45. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 71.

ulaştırır. Fakat, Smith'e göre, Geleneksel Ekol sadece yolu gösteren bir harita değil, aynı zamanda kendisi de yürünmesi gereken bir yoldur.[46]

Geleneksel Ekol'e göre bilginin en nihaî hedefi, hakikati bir bütün olarak ifade edebilmektir. Seyyid Hüseyin Nasr bu bilgiyi kutsal bilgi olarak niteler. Nasr'a göre, kutsal bilgi kaynağı bakımından diğer bilgi çeşitleriyle duyular ve aklı kullanmada birleşirken, bunlardan ilave olarak vahyi ve intellect'i (ilahî aklı) kullanır. Akıl yürütmenin yeri, zihin olduğu hâlde vahiy ve sezginin yeri insanı ve aklını aydınlatan ilâhî akıldır. Nasr'a göre, sıradan felsefî bilgi, bilinecek şey üzerine spekülasyon veya düşünceyle elde edilirken, sezgi ve keşf ile elde edilen kutsal bilgi, insanî spekülasyona kapalıdır. Diğer bir ifadeyle, hakîkate ulaşan insan aklı, tabiatını ve ruhî tecrübesinin mahiyetini ulaştığı hakîkate katmamaktadır.[47] Kutsal bilginin teşekkülünde insan aklı kaynak değil de, sanki sadece bir zemin olmaktadır:

> Hakikat, insan zihnine, sanki bir kartalın bir dağ zirvesine konması gibi gelir ya da derin bir kuyunun aniden patlayarak suların fışkırtması gibi fışkırır. Her iki durumda da, manevî tecrübe yoluyla insanoğlunun elde ettiği bilginin kutsal özelliği, insanın zihnî kabiliyetinin neticesinden değil, tecrübenin tabiatından kaynaklanmaktadır. İnsan vahiy ve sezgi yoluyla, ulaştığı şeye kendi düşünce kategorilerini yüklediği ve düşünen varlık olduğu için değil, bilgi aynı zamanda varlık olduğu için bilir. Realitenin tabiatı, insanî sınırlar içine hapsedilemeyecek şuurdan başkası değildir.[48]

Kutsal bilginin mümkün olduğunu modern epistemolojiyi tatmin edecek tarzda ileri sürmenin engellerinden biri, bu bilgiyi diğerlerinden ayıracak sağlam ve kabul edilir kriterlerin tespit edilmemiş olmasıdır. Rasyonel bilgi için, "sağduyu", "makûl olma" ve akıl; bilimsel bilgi için laboratuvarlar ve günlük hayatımızda vazgeçilmez olan teknoloji kriter olurken, kutsal bilgi için, bu gibi objektif kriterler bulmak zordur. Eğer insanî akıl, ilâhî aklın ulaştığı sonuçları soruşturmakta yetersiz ise, bu sonuçları değerlendirecek başka ölçütler de bulunmalıdır.[49] Nasr'a göre bu ölçüt, ahlâk ve geleneksel toplum yapılanması-

---

46. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 73-75.
47. Nasr, *Knowledge*, s. 130-131.
48. Nasr, *Knowledge*, s. 131.
49. Kendisi ile yapılan bir mülakatta Nasr, bu eleştiriye cevap vermekte ve o geleneğin yarattığı toplumsal şuuru kutsal bilginin doğrusunu olmayandan ayıran kriter olarak değerlendirmektedir. Meselâ, takva gerçek dindarlığın ölçüsüdür. Diğer taraftan geleneksel medeniyetlerde ârifler o toplumun yaşayan kriteridirler. Şimdi modern dünyada nasıl sıradan halk, bilimsel meselelerde bilim adamlarına güvenmekte ise, geleneksel medeniyetlerde de halk ârifiere güvenmekteydi. Adnan Aslan "Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Seyyid Hüseyin Nasr'la bir Mülâkat", *Bilimname*, sayı VI, 2004, s. 47.

dır. Geleneksel toplumlarda ârifler, manevî hâlleriyle ve ahlâkî davranışlarıyla bir nevî ilâhî aklın neticelerinin doğruluğunun önemli kriterleri olmaktadır.

Geleneksel Ekol epistemolojisi, bilgiye yeni ve "kutsal" bir boyut ilave etmektedir. Bu yönüyle oldukça orijinaldir ve ihâta edicidir. Bu bilgi maddî dünyanın bilgisini yani bilimsel bilgiyi, insanî bilimleri, felsefeyi ve teolojiyi inkâr etmez, fakat kendisini bu bilimlerin bir parçası veya bir unsuru olarak da görmez. Bütününü bir perspektifle ele alır ihâta eder, aşar ve mevcuda yeni bir boyut kazandırır. Bu bilginin en önemli iddiası sadece bilgi alanlarına değil, aynı zamanda bilen insan da ahlâkî bir boyut eklemesidir. Geleneksel Ekolcülerin iddialarına göre, bu bilgi insanı değiştiren bir bilgidir. İnsan değiştikçe bilme kapasitesi artar, bilme kapasitesi arttıkça da insan değişir. Bu karşılıklı dönüşüm neticesinde insan "ilâhî" ya da "kutsal" bir nitelik kazanır. Elbette bu bilginin mevcuda ilave bir kaynağı olmalıdır. Bu kaynak bir taraftan insandaki duyu hassaları ve aklının boyut değiştirmesiyle ilgili olmakla birlikte, aslında tasavvuf literatürün keşf ya da kalp dediği yetidir. Geleneksel Ekol epistemolojisini kısaca ifade ettikten sonra son olarak, Geleneksel Ekol'ün modernite eleştirisine kısaca değinmek istiyoruz.

GELENEKSEL EKOL'ÜN ETKİLERİ: MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

İslâm imanı, düşüncesi ve yaşayışına yeni çağda en önemli meydan okuma, modern felsefe ve modern hayat tarzından gelmiştir. Bu sebeple, post-Modernizm gibi modern düşüncenin içinden, Geleneksel Ekol gibi modern düşüncenin dışından her türlü modernite eleştirisi, İslâm düşünce ve yaşayışının modern dünyada yeniden varlık kazanma sürecinde önemli rol oynayacaktır. Geleneksel Ekol'ün modernite eleştirisi, vahyî bir dünya görüşünü esas aldığı için, İslâm düşüncesinin oluşturacağı modernite eleştirisine çok yakın olacaktır. Bu sebeple, İslâm düşüncesinin Batı düşüncesiyle ilişkisinde Geleneksel Ekol anahtar rol oynayabilir. Geleneksel Ekol bugün, Müslüman ilim adamları ve entelektüellerinin Batı'yla kuracakları entelektüel ilişkide ve Batı düşüncesini konumlandırma ve Batı düşüncesiyle münasebette rehberlik edebilecek durumdadır.

Huston Smith modern bakış açısının üç öngörü ile özetlenebileceğini düşünür: Birincisi hakikat şahsîdir ve daha az kesindir, düzenliliği daha az önemlidir. İkincisi, insan aklı tabiat kanunlarında tezahür ettiği hâliyle bu düzenin farkına varacak kapasitededir. Üçüncüsü, insanın mutluluğu mümkün olduğu yerde kullanmak ve mümkün olmadığı zamanlarda ona uymak sûretiyle bu kanunları keşifle mümkün olur.[50] Smith'in ifade ettiği gibi, kendisi tek bir ontolo-

50. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 7.

jik düzlemden daha fazlasını işgal etmeyen bilim, diğer düzlemlerin var olduğu görüşlerine karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışa daha etkili olarak karşılık verilmediği için bilim, ortalığı sildi ve süpürdü ve modern dünyaya kendi ruhunu verdi.[51] Smith'a göre, modern zihin Tanrı'nın imkânını tamamen inkâr etmedi ve fakat onun tanınmasını aklın kâinattaki düzeni tanımasına bağladı. Daha açık bir ifadeyle modern zihnin temel yaklaşımı şöyleydi: Eğer dünyanın düzeni bir tedbir ve yaratıcı nosyonunu öngörüyorsa, o zaman Tanrı vardır, öngörmüyorsa Tanrı yoktur. Bu yaklaşım Tanrı'nın varlığını akılla ispat etme teşebbüsünü doğurdu. Bu ise modern dönemin en önemli teolojik göreviydi.[52] Tanrı'yı rasyonel açıklamalar sistemi içine koymakla Modernizm, Tanrı ile insan arasında sonsuz niteliksel fark anlayışını kaybetti.[53]

Bu düşünce sürecinde gelinen nokta, "Post-Nietzscheci metafiziğin dekonstrüksiyonu zamanımızın en önemli projelerinden biri hâline geldi. Bu da Tanrı ve metafiziğin ölümünü ilan demektir. Smith'in işaret ettiği gibi, Longdon Gilkey bu durumu "Tanrı ve metafizik yaklaşık olarak aynı yarım asırda öldüler" sözleriyle özetliyordu.[54] Modern bilimin gelişmesi maddî dünyanın sırlarının en ince detaylarına kadar keşfedilmesi, teknolojinin ilerlemesi yapay bir gerçeklik hissi uyandırmış ve insan manevî olana karşı duyarsız hâle gelmiştir. Smith'in ifadesiyle bu durum insanın ruh gözünü kapatmış, onun hayat yolculuğunda binbir türlü güçlüklerle karşılaşmalarına sebep olmuştur.[55] Heidegger ise gelinen bu noktayı, "Sadece bizi bir tanrı kurtarabilir" ifadesiyle anlatıyordu.[56]

Smith insanın bilimsel görüşe dönüşünü psikolojik olarak anlaşılabilir bulsa da mantıksal olarak yanlış olduğunu söyler. Bilim gerçekliği cüzi ve tesadüfen yakalar ve bu sebeple bütünlük fikri oluşturmaz. Bilimin gerçeklik görüşü içerisinde yaşamaya çalışmak, Smith'a göre, bir evin yapı iskelesinde yaşamaya benzemektedir. Diğer taraftan Smith'in de işaret ettiği gibi, Karl Popper bilimi, gece yarısı gökte uçak arayan bir projektöre benzetir. Uçağın gökte tespit edilebilmesi için, önce o uçak var olmalı, sonra da ışığın yansıdığı alanda bulunmalıdır. Eğer gerçeklik bilimin kaydettiği bilgiyi aşıyorsa, onun kaçırdığı frekansları yakalamak için başka antenlere ihtiyacımız vardır. Bunlar ne olabilir? Smith'in de haklı olarak vurguladığı gibi, bu gelenek ve onun muhtevî olduğu doktrinlerden başkası olamaz.[57]

---

51. Huston Smith & David Rey Griffin, *Unutulan Hakikat*, çev. Latif Boyacı, 1998, s. 13.
52. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 11.
53. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 13.
54. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 18
55. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 19.
56. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 20.
57. Smith & Griffin, *Unutulan Hakikat*, s. 14-22.

S. R. Isenberg ve G. R. Thursby'ın da işaret ettiği gibi, modern dünya, geleneksel kültürün manevî özelliklerini (en azından görünürde) yok ederek, kendi varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. XVIII. yüzyıl Aydınlanması, entelektüel ilgiyi geleneksel değerlerden, otonom aklı ve teknolojik ilerlemeyi esas alan, bilimsel değerlere çevirmiştir. Bunun bir neticesi olarak XX. yüzyılda insanlığın yaşadığı tarihî ve kültürel tecrübe, özellikle iki dünya savaşı ve toplumsal değerlerin tahribi, dizginlenemeyen teknolojinin tahripkâr sonuçları, bazı düşünürleri modern değerlerin esaslarını sorgulamaya sevk etmiştir.[58] Bu yazarlara göre, ne anti-Entelektüalizm ne de romantik gelenekçilik "bizi tahrip, hatta yok etmeyi hedefleyen bu çelişkilerin ötesine taşıyacak uyumluluk prensiplerini"[59] ortaya koyabilmektedir. Bunu Geleneksel Ekol, başarmaya adaydır. Bu kültürel ve manevî karmaşa ortamında Geleneksel Ekol, modernitenin paradigmalarını inkâr ederek değil, ama onları aşarak Tanrı'nın sadece hâkim bir otorite değil, aynı zamanda tekâmülün kaynağı ve varlığın derecelerini idrak edebilmenin sebebi olduğunu hatırlatarak insanın tahrip edilen manevî özelliklerini yeniden kazandıracak ve tek boyuta indirgemekten kurtaracak bir yol olabilir.

Bu yazarların ifade ettiği gibi, modern felsefe ve psikolojinin insanı beş duyu, zihin veya beden-zihin seviyesine hapsetme gayretleri, varlığın hiyerarşik yapısının farkına varabilme imkânını görünürde yok etmiştir. Bunun neticesinde modern felsefe, alelâde olana dayanarak, alelâde olmayan bir gerçekliği takdir etme mecburiyetinde bırakılmak sûretiyle, kaldıramayacağı bir yükün altına girmiştir. Felsefe, Geleneksel Ekol açısından sadece Mutlak veya Tanrı fikrinde değil, aynı zamanda Tanrı'dan müstağni olamayan sıradan gerçekliği idrakte de yanılmaktadır. Bu sebeple, fizikî ve zihnî alanları aşabilen bir bakış açısına sahip olduğu için sadece Geleneksel Ekol, Mutlak Realite'den gerçek anlamda bahsedebilir.[60]

Nasr'a göre Rasyonalizm, Emprisizim ve Mekanizmin kaynağı olan Aydınlanma, sadece bilimin ve kâinatın sekülerleşmesine değil, aynı zamanda toplumsal alanda, kutsalı dışlayan ideolojilerin doğmasına da sebep olmuştur.[61] Nasr, Descartes'ın rolünü belirlemeden, Batı'daki zihnî değişimi izah etmenin mümkün olmadığına inanır. Ona göre, modern felsefenin babası olan Descartes, bilgi kaynaklarında vahiy ve ilâhî aklı (intellect) dışlamış ve dolayısıyla; kesin bilgiye temel arama yolunda ne ilâhî akla ne de vahye ve fakat sadece düşünen sujenin ferdî şuuruna dayanmıştır. Nasr bunu şöyle ifade eder:

---

58. Sheldon R. Isenberg and Gene R. Thursby, "Esoteric Anthropology: "Devolutionary" and "Evolutionary" Orientations in Perennial Philosophy", *Religious Traditions: A Journal in the Study of Religion*, 79 (1984-86), s. 177.
59. Isenberg and Thursby, "Esoteric Anthropology", s. 178.
60. Isenberg and Thursby, "Esoteric Anthropology", s. 195-196.
61. Nasr, *Knowledge*, s. 31.

> Fakat Descartes "Düşünüyorum o hâlde varım" ifadesiyle kendinden yedi asır önce Hallac-ı Mansur'un dilinde "Ben Hakkım" cümlesiyle kastedilen ve "ben" deme hakkı kendinde olan ilâhî Ben'i kastetmiyordu. İrfan nokta-i nazarından Descartes benliğini, daha doğrusu "aldatan" nefsi, kendi tecrübesini ve düşünme şuurunu epistemoloji, ontoloji ve kesinliğin kaynağı yapmıştır. Hatta varlık dahi bundan sonraya konulmuş ve düşünen "ben"in neticesi olduğu varsayılmış ve dolayısıyla da "cogito"ya ulaşılmıştır. Eğer Descartes düşünme fiiliyle işe başlasaydı, bir fert olarak "ben" değil, benim düşünmem ve şuurum Tanrı'nın varlığının delilidir diyebilirdi.[62]

Nasr'ın ifade ettiği gibi, gerçekliğin merkezine düşünen "ben"i koyan Descartes, felsefeyi Rasyonalizme çevirmiş ve dolayısıyla felsefî düşünce ilgisini ontolojiden daha ziyâde epistemolojiye kaydırmıştır. Konusu ister insan isterse Tanrı olsun, bilginin kaynağı düşünen ferdin nefsinde, yani ferdî akıl olarak görülmüş ve sağlam bilginin sadece buradan elde edilebileceği ifade edilmiştir. Vahiy ve ilâhî akıl (intellect) gibi insanı aşan bilgi kaynaklarına bu düşüncede yer olmaması doğaldır. Bunun neticesinde, kutsal içeriği boşaltılan bilgi, modern kültürün bütün unsurlarını da etkileyerek sekülerleşmenin önemli bir aracı olmuştur.[63]

Descartes'tan sonra Kant ilâhî aklın rolünü inkâr etmiş, kendinde varlığın bilinemeyeceğini ileri sürerek sekülerleşme sürecini bir adım daha ileri götürmüştür. Nasr'a göre Kant, rasyonel yetilere dayanarak, numen alanının bilinemeyeceğini ileri sürmekte haklı olabilir. Fakat o şahsî bilebilme kabiliyetini evrenselleştirerek, "aklım kutsalla aydınlanmadığı için numen alanını bilemediğime göre, hiç kimse bunu bilecek zihnî kabiliyete sahip olmaz"[64] tavrını sergilemekle hata etmektedir.

Gelenekşel Ekol mensuplarına göre, geleneksel hikmet, insanoğlunun günlük hayatın hengâmesinden kurtarıp nihayetinde manevî uyanışa götürecek niteliktedir. Sadece geleneksel hikmet, insanın gerçek ihtiyacını bilir; o ruh ve beden birlikteliğini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda insan-tabiat, insan-Tanrı arasındaki uyumu da gerçekleştirebilir. İnsanın, tabiatındaki manevî cevherden dolayı, manevî ihtiyacı hiçbir zaman kaybolmayacak ve bunu sağlayacak kültüre daima muhtaç kalacaktır. Bu muhtaçlık sekülerleşme süreci nihayetinde tersine çevrilecek ve bu ihtiyaç sebebiyle insanlık, kültürel tarihinin son merhalesinde geleneği yeniden keşfedecektir.

---

62. Nasr, *Knowledge*, s. 41.
63. Nasr, *Knowledge*, s. 42.
64. Nasr, *Knowledge*, s. 42.

DEĞERLENDİRME

Batı'da "Perennial Philosophy" olarak tanınan ve bizim de "Geleneksel Ekol" olarak tercüme ettiğimiz bakış açısı ve yaklaşım biçimi, ilâhî vahyin somutlaştığı "geleneği" dünya görüşünün merkezine yerleştirmesi ve moderniteye alternatif olması sebebiyle, modern dünyada var olma mücadelesi veren İslâm düşüncesi için vazgeçilmez önemi haizdir. Geleneksel Ekol bize, bir bütün olarak moderniteyi, modern felsefeyi, bilgiyi, sanatı, teknolojiyi ve modern kurumları "dinî dünya görüşü" içinde konumlandırma imkânını verir. Modern felsefeyle, Descartes ve Kant ile nasıl bir irtibat kurabileceğimizi, bu devasa modern bilgiyi ne yapacağımızı, modern sanata karşı nasıl bir duyarlılık göstereceğimizi, modern müesseseleri nereye kadar benimseyeceğimizi, hülâsa bütünüyle modernite ile ilişkimizi belirleme gücüne sahiptir. Geleneksel Ekol bu özellikleri itibarıyla Türkiye'de maalesef yeterince tanınmamaktadır. Müslüman entelektüel ve düşünürlerin modernite ile ilişkisini belirleyebilme özelliği bakımından orijinal ve bence meselâ; "Bilginin İslâmîleştirilmesi" tezinden daha ihâtalı ve daha derindir.

Geleneksel Ekol, bir düşünce ve bir felsefe olarak bize, sadece modern Batı'yla ilişkide bir yaklaşım tarzı ve bir perspektif vermez, aynı zamanda bizim moderniteye onun dışından bir alternatif üretmemize kaynaklık eder. Descartes'la başlayan Kant ve Hegel ile gelişen modern felsefeye, insan merkezli olmak ve sadece akla dayandıkları için gerçekliği kısmî gördükleri eleştirisini getirir. Modern sanata insanın kutsal boyutunu yansıtamadığı ve "kutsal"ı algılamadığı için, insanı hakikate yaklaştırmak yerine, ondan uzaklaştırdığı eleştirisini yöneltir. Modern bilimi, ilâhî prensiplerin kılavuzluğunda gelişmediği için insanı kendisine yabancılaştıran teknoloji ve çevre felaketlerine sebep olmakla eleştirir. Modern teolojiyi Tanrı'yı sadece rasyonel prensipler ışığında algılaması sebebiyle onu gerçekliği temeli yapamaması sebebiyle tenkid eder. Modern insanı gerçekliğin en yüce seviyesi olan Tanrı ile irtibatlandırma yerine, kendini varlığın en aşağı seviyesi olan madde ve hayvanî seviyede görerek, hakikati tersyüz etmekle suçlar. Doğrusu, Geleneksel Ekol dini ve dolayısıyla vahyi temel alan dünya görüşüyle moderniteye gerçekten alternatiftir ve bu yönüyle Türkiye'de yeniden keşfedilmeyi beklemektedir.

KAYNAKÇA

Aslan, Adnan, "Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Seyyid Hüseyin Nasr'la bir Mülâkat", *Bilimname*, sayı VI, 2004, s. 47.

Encyclopedia of Religion, 1987 ed. "Tradition" maddesi.

Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy,* Fontana Books, London 1958.

Isenberg, Sheldon R. and Thursby, Gene R., "Esoteric Anthropology: "Devolutionary" and "Evolutionary" Orientations in Perennial Philosophy", *Religious Traditions: A Journal in the Study of Religion,* 79 (1984-86), s. 177.

Nasr, Seyyed Hossein (Ed.), *The Essential Writings of Frithjof Schuon,* Shaftesbury 1986.

Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York, Albany 1989.

Nasr, Seyyed Hossein, *The Need for a Sacred Science*, Curzon Press, London 1993.

Northbourne, Lord, *Religionin the Modern World*, J. M. Dent & Sons Ltd., London 1963.

Smith, Huston, *Beyond the Post-Modern Mind*, Quest Book, London 1989.

"DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ" -GELENEKSELCİLERİN DİN ANLAYIŞI-*

Hüseyin Yılmaz**

GİRİŞ

Bu bölümde *René Guénon* öncülüğünde ortaya çıkan Gelenekselci Ekol'ün "dine" ilişkin temel yaklaşımları ele alınacaktır. Ekolün kendine özgü bir din anlayışlarından söz etmek mümkündür. Ancak gelenek anlayışı aynı zamanda dini de kapsayan bir çerçevede şekillendiği için Gelenekselci anlamda gelenekten söz etmek, dinden de söz etmek anlamına gelmektedir.

Gelenekselci Ekol'ün din ve gelenek anlayışları entelektüel yaklaşımlarının arka planını oluşturmaktadır. Onların dinî bakış açılarını belirleyen ortak söylem daha çok metafizik ilkeler temelinde belirginleşmektedir. Dolayısıyla onlara göre, her şey bu metafizik ilkelerle anlamlandırılmalı ve değerlendirilmelidir. Zira bütün dinlerde metafizik bir öğreti vardır ve metafizik öğretileri düzeyinde de bütün dinler gerçekte aynı şeyi söylerler. Bunun sonucu olarak onlar, ilk prensiplerin dayandığı metafizik düzeyde temel bir öğreti de kabul etmektedirler ki bunu da bütün geleneklerde yansıyan İlk Gelenek ya da Aslî Gelenek ola-

---

* Bu yazı daha önce aynı başlıkla aşağıdaki kitapta yayınlanmış ve bu çaışmanın formatına uyarlanarak burada yeniden yayınlanmıştır: *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din,* Ed. Şamil Öçal; Cevat Özyurt, Hece Yay., Ankara 2013, ss. 315-358. Bu bölümün hazırlanmasında yararlandığımız çalışma için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

** Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

rak adlandırmaktadırlar. Böylece bu bakış açısı, bütün dinleri kendi içinde değerlendirebilecek ortak bir çerçeve sunmaktadır. Zaten onlar da çalışmalarında çeşitli dinlerden örnekler vererek bu yaklaşımlarını temellendirmektedirler.

Gelenekselciler tarafından dinler mutlak mânâda tek bir hakikatin çeşitli ifadeleri olarak görülmektedir. Bu nedenle, vahye dayalı bütün dinler, farklılıkları ile kabul görmekte ve saygıyla karşılanmaktadır. Gelenekselci yaklaşımların din anlayışlarını ortaya koymaya çalışmak bizi zorunlu olarak "dinlerin aşkın birliği" düşüncesinin irdelenmesine de götürecektir. Dolayısıyla; aynı hakikatin ifadeleri oldukları hâlde dinler arasında gördüğümüz büyük farklılıkların nasıl ortaya çıktığı ve bunun Gelenekselci yaklaşımda ne gibi izah tarzlarıyla açıklandığı bu bölümün ana temalarından birisini oluşturmaktadır.

Gelenekselciler bütün toplumların kutsal geleneklerini değerli bulmakla birlikte, günümüz dünyasında yaşamayı sürdürebilen geleneklere özel bir ilgi göstermişlerdir. Aynı zamanda, yaşayan geleneğe katılma ve manevî bir yolu takip etme üzerinde ısrar etmişlerdir. Onlara göre, geleneğin ilkeleri herhangi bir dinin ortodoks kalıntılarında yaşıyorsa veya çeşitli tarikatların içinde ayakta kalmışsa bu yaşayan gelenektir.[1] Bununla birlikte bütün gelenekler onların özünü oluşturan Aslî Geleneğin bir yansıması olmalarının yanında kendi çevrimsel dönemlerinin özelliklerini dikkate almaları açısından da değerlendirilmektedir. Günümüz dünyasında yaşayan ve Geleneği temsil edebilecek derecede sahih ve bozulmamış gelenekleri *T. Burckhardt*, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet, Budizm, Hinduizm ve Taoizm şeklinde sıralamaktadır. Ancak ona göre bu geleneklerden Hinduizm, Hint toplumu içinde doğmayanlara kapalıdır, Taoizm ise ulaşılmazdır.[2]Hint geleneğini çalışmaları içerisinde öne çıkaran *R. Guénon* ise bunu, geleneği yeni bir ilgi odağı yapabilecek imkân arayışı olarak görmüştür. Kendisine manevî yol olarak İslâmı seçtiği hâlde, Hindu metafiziğinin, geleneğin doktrin yanını iyi ifade edebilecek imkânlar sunmasını da göz önünde bulundurarak düşüncelerini bu perspektiften sunmayı tercih etmiştir.[3] Ancak yine de birçok durumda İslâm en çok başvurduğu geleneksel yapı olmayı sürdürmüştür.

İslâm, çevrimsel zaman anlayışları açısından son devrin vahyi olarak kabul edildiği için, Gelenekselci yazarların genellikle Müslüman olduğu da dikkati çekmektedir. Onlara göre, İslâm'ın evrensel birçok unsuru yapısında bulundurması geleneğin izah edilmesi açısından kolaylıklar sunmaktadır. "İslâm, beşeri-

1. William W. Quinn, *The Only Tradition*, State University of New York Yay., Albany 1997, s. 303.
2. Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, Çev. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 271.
3. Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm, Gelenek ve Batı", Konuşan: Jay Kinney, Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 157.

yet tarihinin bu döneminde gelen en son vahiydir. Bir başka deyimle İslâm, belirli şekilde bütün vahyin bir nevî hülâsasıdır; çünkü vahiy döneminin sonunda gelmektedir. İslâm bu karakteri nedeniyle her vahiy döneminin başında bulunan ve belirli şekilde her dinin en temel çekirdeğini temsil eden "ana gerçeğe" dönüş de demektir. Bundan başka, diğer dinlerden farklı olarak İslâm'ın bâtınî (ezoterik) yapısı ve iç boyutunun kabulü kolay ve iyi korunmuş (otantik) durumdadır."[4] Bu bakımdan *R. Guénon,* eserlerinde İslâm'ın en mükemmel ve müteal, dolayısıyla evrensel ve sürekli hakikatlerini, insanlar tarafından kolay anlaşılabilir olmasını göz önünde bulundurarak anlatmıştır. Böylece o, İslâm aracılığıyla Batı'ya kendi geleneklerini yeniden keşfetme yolları açmıştır. Ayrıca İslâm Doğu ile Batı arasındaki doğal aracı olarak görülmüş ve coğrafî nedenlerle de yeryüzündeki tüm geleneksel düzenlerle kolay ilişki kurabilme imkânından yararlanarak bu bağlantıları kurmuş bir gelenek şeklinde değerlendirilmiştir. Bu bakımdan Gelenekselci ekolün kesinlikle İslâmî bir kökene sahip olduğu kabul edilmektedir.[5] Gelenekselcilerin kendi bakış açılarının formülasyonu açısından İslâm geleneğini adeta bir model olarak gördüğü söylenebilir.

GELENEKSELCİ DİN TANIMLAMALARI

R. Guénon, din (religion) kelimesinin "bağlayan" anlamından yola çıkarak, hem insanları yüksek bir ilkeye hem de onları kendi aralarında birbirlerine bağlayan şeklinde kullanıldığını belirtmektedir[6]. Yine benzer bir şekilde dinin insanı Allah'a bağladığı gibi, aynı zamanda kişileri kutsal bir cemaatin ya da halkın üyeleri olarak birbirine bağladığı da ifade edilmiştir. *S. H. Nasr*'a göre bu kavram, insanı Mutlak Gerçeklik'ten gelen bir mesaj, bir vahiy ya da bir tezahür ile Asl'a bağlayan şeklinde anlaşıldığında bütün dinleri kapsayabilecek bir zenginliğe kavuşturulmuş olmaktadır[7]. Bu nedenle dinin zihnimizde Tanrı ile bir mü'minler topluluğunu bir araya getiren inançlar ve pratikleri canlandıracak şekilde anlaşılabileceği ve bu durumda dünyaya ilâhî bir vahiy kanalıyla belli bir insan topluluğuna hitap eden semavî kökenli bir mesaj olarak geldiği kabul edilmektedir[8]. Bu yorumlarda da görüldüğü gibi din, insanları hem Mutlak Varlığa ve hem de ilkeleriyle birbirlerine bağlayan aşkın bir alan olarak tanımlanmaktadır.

---

4. Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, Çev. Aysel Danac, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 50.
5. Michel Valsan, *İslâm Maneviyatı ve Batı*, Çev. Işık Ergüden, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 39-40.
6. René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997, s. 81.
7. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, s. 86.
8. Victor Danner, "Din ve Gelenek", *Kutsalın Peşinde,* Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 25.

Gelenekselci tanımlamada dinin bazı ortak unsurlarının belirginlik kazandığı dikkat çekmektedir. Bu noktada *inanç, ibadet* ve *ahlâk* kavramlarının öne çıkarılması yanında zaman zaman bunlara bazı ilaveler yapıldığı da görülmektedir. Dinin bu üç unsuru, Gelenekselciler tarafından farklı terimlerle izah edilmektedir. *R. Guénon*'a göre dinin, esas olarak bu üç öğenin birleşimini içerdiği söylenebilir: "akide, ahlâk ve ibadet. Nerede bu üç öğeden biri eksikse orada tam anlamıyla bir dinin varlığı söz konusu olamaz. Birinci öğenin dinin entelektüel yönünü, ikincinin sosyal yönünü, üçüncünün ise ayinlerle ilgili yönünü oluşturduğunu hemen ekleyelim."[9] Farklı bir terminoloji ile bu üç unsuru, dinin doktrinel, amelî ve ahlâkî hükümleri şeklinde değerlendiren *L. Northbourne* bunların her dinde mevcut olduğunu belirtmektedir. Ona göre bunlardan birini inkâr eden bir din gerçek bir din olamaz ve hiçbir pratik değer taşımaz. Böyle bir din insanların sıkıntıya girmeden vicdanlarını rahatlatmak için başvurdukları, ancak kurtuluşa götürmeyen bir yol olabilir. Bu üç unsurla insandaki üç önemli meleke olan düşünsel, davranışsal ve iradî melekeler arasında da bir mütekabiliyet görülmektedir. O, bu üç unsurdan doktrinel olanı her şeyin temeli görerek hakikatin kavranması ve formüle edilmesiyle ilgilenen fikrî bir unsur olarak öne çıkarmaktadır. Dinin ikinci unsuru olan amelî yönü, ritüel veya ayinle ilgili yönüdür. Ancak bu ritüellerin Allah tarafından belirlenmiş olması gerekir. Çünkü insan iradesinin belirlediği davranışlar bu ihtiyacı karşılayamamaktadır. Üçüncü unsur olan ahlâka gelince, insandaki ruhî faziletleri geliştirerek ilâhî rahmete kapılar açan bir unsurdur ki o, başta beşerî çevre olmak üzere insanın kendi dışındaki her şeyle olan ilişkisiyle ilgilidir.[10]

F. Schuon, bu unsurları kendine özgü anlatımıyla şöyle yorumlamaktadır: "Dinler akıldan ziyâde iman, fazilet ve amele dayanır. Bunu anlamak zor değildir; zira her insan ölümsüz bir ruha sahiptir. Ruhunu kurtarmak için insanlar aklını kullanmak zorunda olmadıkları için her aklını kullanan kurtulamaz. Eğer akıl *(intelligence)* temel ve kurtarıcı hakikatlere sahip değilse bir önem ifade etmez; akıl iman ve ahlâk ile dengelenmelidir, çünkü iman ve ahlâkla birleşmeyen akıl, doğasına göre davranamaz, gerçek vazifesini yapamaz. İman, hakikatten gelen bilgileri fiiliyata -olumlu veya olumsuz- geçiren niteliktir. Fazilet ise iman ve hakikate uygun davranma iradesidir. Dolayısıyla; iman sadece zihindeki bir kesinlik olmayıp varlığımızın her noktasına nüfûz eden bir niteliktir."[11]

---

9. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 88.
10. Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 14-17.
11. Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1998, s. 83-84.

M. Lings, bu üçlü unsuru yeniden düzenlemekte, dinin olmazsa olmaz rükünlerini farklı bir şekilde tasnif etmektedir: "Din üç yönlü bir İlâhî Haberdir: Birincisi o, gerek Mutlak, Ezelî ve Ebedî Hakikat'in Kendisi ve gerekse kâinat, yani göreli, sonlu ve ölümlü olan, özellikle de insan hakkında nelere *inanıp* nelere *inanılmayacağını* gösteren bir akidedir; ikincisi, nelerin *yapılıp* nelerin *yapılmayacağını* gösteren bir yasadır ve yasanın "yap" dedikleri, bütün inananları kuşatıp hayatlarına nüfûz edebilecek genişlik ve zenginlikte yeterli bir tapınma biçimini oluştururlar; üçüncüsü, insanlar arasındaki manevî farklılıklara izin veren Mistisizm ya da bâtınîliktir. Akidelere inanmak ve yasaya uymak herkesin boynunun borcudur, çünkü kurtulmak, esenliğe çıkmak bunlara bağlıdır. Dinin, ancak belirli nitelikleri olanları bağlayan mistik yönü, inanç ve tapınmanın fazladan bir boyutudur; zira hem akideyi tam anlamıyla kavramış olmaklığı hem de dinî vecibelerin yerine getirilişinde derin bir samimiyet ve yoğunlaşmayı gerektirir. Bu, esenliğin de ötesinde, daha dünyadayken kutsanma ve hatta bunun da ötesinde Tanrı'nın Kendisi'ne kavuşma imkânını bağışlar."[12]

R. Guénon ise dinin bu bâtınî yönünü metafizik alanla ilişkilendirmektedir. Ona göre akidenin, bir dinin doktrinle ilgili yönünü oluşturması bakımından entelektüel yönü bulunmakla beraber saf entelektüel düzeyde değildir. Çünkü bir doktrinin özel bir dinî biçim hâline gelebilmesi için, büyük ölçüde duygusal düzeyden olan saf entelektüel alanın dışındaki öğelerin etkisini alması gerekir. Entelektüel kesinliğe karşıt olarak inancın, bir fikre karşı duyulan sempati ya da eğilimin temel rol oynadığı psikolojik bir durum olarak anlaşılması gerektiği kanaatindedir.[13] Bu nedenle o, metafizik bakış açısını, saf entelektüalite alanıyla ilgili bularak bu alanı, dinlerin bir forma girdiği düzeyin üstünde görmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak saf entelektüel düzeyden aşağıda belirli inanç, ibadet ve ahlâk kuralları ile bir forma kavuşan yapıların din şeklinde ortaya çıktığını söylemektedir. Bundan öte geleneklerde bulunan ve metafizik ilkelerin doğrudan alanı olan saf entelektüel yapıyı, adeta bütün dinlerin kaynağı ve birleştikleri mutlak kesinlik alanı olarak görmektedir. Öyle görülüyor ki o, din dediği zaman daha çok dinin zâhirini, metafizik dediği zaman da bâtınını kastetmektedir. Çoğu zaman her iki unsurun da dinin içinde değerlendirildiği görülmektedir. *R. Guénon*'un ayrımına katılan fakat imanı pasif ve edilgen bir iştirak olarak tanımlayan *F. Schuon*'a göre ise din, "Tanrı'nın, mahlûkuna hitap ederkenki kelâmıdır. Entelektüel sezgi ise ilâhî bilgiye doğrudan ve faal bir şekilde iştirak ediştir; yoksa iman gibi dolaylı ve pasif bir iştirak ediş değildir. Başka bir tarzda ifade etmek gerekirse şu söylenebilir

12. Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman; Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s. 86-87.
13. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 89.

ki; entelektüel sezgi olgusunda birey, bilen ve tanıyan varlık konumunda değil, özü itibarıyla ilâhî prensipten hiç de farklı olmayan bir konumdadır; müdrike olgusundaki bilen ve tanıyan ile bilinen ve tanınanın ayniyet (özdeşlik) durumu, metafizik gerçekliğin mutlaklaşması sonucunu doğurmaktadır."[14] Böylece dinlerdeki entelektüel sezgiye dayanan ve dinin özü olarak nitelenen kısmı, onun herhangi bir biçim taşımayan aslı olarak görülmekte ve bozulmayan merkezi kabul edilmektedir.

EKLEKTİSİZM, SENKRETİZM, ORTODOKSLUK

Dünyada gelenek oluşturmuş dinlere olumlu yaklaşan bu ekolde, dinlerin ortak özelliklerinden yeni bir yol oluşturma veya çeşitli dinlerin farklı unsurlarını bir araya getirerek yeni bir din ortaya koyma şeklinde anlaşılabilecek her türlü yaklaşıma kökten karşı çıkıldığını görmekteyiz. Bu bakımdan Senkretizmi, heterojen unsurları bir araya getirerek yanlış bir bütünlük kurma çabası olarak değerlendiren *F. Schuon*, bu yaklaşımı, gerçek olmayan bir bütünlük oluşturma girişimi şeklinde görmektedir.[15] Çünkü dinlerin derunî merkezinde bu tür bir tavrın geçerli olması mümkün görülmemektedir. Gelenekselciler, biçimdeki bütün farklılıklarına rağmen büyük dinlerde örneğini buldukları geleneksel hikmetin evrenselliği ve esastaki birliği üzerinde yoğunlaşmışlardır. Hiçbir şekilde eklektik bir yapıyı önermemişlerdir. Dahası her dinî geleneğin kendi terimleriyle kabul edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.[16] Anlaşılacağı üzere burada, her dinin kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi söz konusudur. O bakımdan, Gelenekselciler hiçbir şekilde senkretik yapılara olumlu yaklaşmamışlardır. İlke olarak geleneksel doktrinlerin aşkın birliğini öne çıkaran bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım bütün dinleri tek bir teoride birleştirme anlamına gelmemekte, bütün dinlerin kendi otantik hâlleri ile aşkın ilkelerde bir olduklarını ifade etmektedir.[17] *S. H. Nasr*'ın da vurguladığı gibi, "Tam olarak bir dini yaşamak tüm dinleri yaşamak demektir ve evrensellik adına farklı dinlerin karışımından bir din meydan getirme eğilimi kadar anlamsız ve tehli-

14. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 10.
15. Frithjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, İngilizceye Çev. Lord Northbourne, 2. b., World Wisdom Books Yay., Indiana 1984, s. 123.
16. Marco Pallis, *The Way and the Mountain*, 2. b., Peter Owen Yay., Londra 1961, s. 68.
17. Bernard Kelly, "Notes on the Light of the Eastern Religions With the Special Reference to the Writings of Ananda Coomaraswamy, René Guénon and Frithjof Schuon", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 160.

keli bir şey yoktur. Zira, bu nisbiyi Mutlak'a, insanı Allah'a bağlamanın yegâne yolu olan formların yıkılması anlamına gelir. "Allah'ın indirdiği", evrensel anlamıyla vahiy olmadan, din olamaz ve Allah lütfuyla kendisine yol göstermedikçe insan kendi kendine Allah'a ulaşamaz. Her sahih din, Allah'tan gelir ve bu durumunu koruduğu sürece de, insanı dünyevî sefil durumundan "kurtaracak" ve ona Cennetin kapılarını açacak metod ve doktrini ihtiva eder."[18]

Bu noktada ekolün dinlerin sahihliği konusunda neler düşündüğünü ortaya koymak yararlı olacaktır. Konuyu Gelenekselciler ortodoksluk kavramıyla izah etmeye çalışmışlardır. Onlara göre din, açıkça ortodoks olmalıdır; yani hem sahih bir vahiyden neşet etmeli hem de kopmamış bir gelenek zinciriyle kaynağına bağlı olmalıdır. Bu da dinin heretik ve hizipçi bir anlayışta olmaması demektir[19]. Gelenekselcilere göre belli bir dinin Allah tarafından gönderilmiş olması, onun insanlar tarafından güvenle bağlanılabilecek bir yol olarak seçilmesini sağlayan en önemli dayanak olmaktadır. Aksi takdirde dinlerin ortodoks olup olmadıklarını anlamaya yarayacak bir ölçü bulunmadan bağlılarını toplu intihara sürükleyen sahte dinler ve sahte peygamberleri tespit etmek mümkün olamayacaktır.[20] *R. Guénon* bir kavramın, geleneğin temel ilkeleriyle uyumunu, onun ortodoksluğu için gerekli ve yeterli şart olarak görmektedir. Ona göre, metafizik alanda bir kavramın heterodoksluğu, onun ilkelerle uyumsuzluğu ve dolayısıyla da, yanlışlığı anlamına gelmektedir.[21] Bu durumda dinin metafizik ve doktriner boyutu, yani bir anlamda zâhirî ve bâtınî ilkelerinin arka plana atılması dinde bir yozlaşma tehlikesi olarak algılanmaktadır.[22] O hâlde hem zâhirî ve hem de bâtınî ortodoksiden söz etmek mümkündür. Heterodoksluğun özünden kopmuş bir biçim oluşuna dikkat çekilerek onun gayrimeşrû olduğu da söylenmiştir. Dolayısıyla böyle bir durumda, zâhirî ortodoks gelenekle irtibatı kesilen dinî yapıların, heterodoks hareketlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladıkları görülmektedir.[23]

Gelenekselciler modern dünyada dinin yerini doldurmaya çalışan çeşitli yeni dinî akımları eleştirdikleri gibi, aynı zamanda dinî kalıpları uyarlayarak din gibi davranan ideolojileri de eleştirmişlerdir. Modern dünyada dinin modern

---

18. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 16-17.
19. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 19.
20. Gai Eaton, *İslâm ve İnsanlığın Kaderi*, Çev. İhsan Durdu, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 71.
21. René Guénon, *Man and His Becoming According t o Vedanta*, İngilizceye Çev. Richard C. Nicholson, Oriental Books Reprint Corporation Yay., New Delhi, 1981, s. 15.
22. Gai Eaton, *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, 2. b., Sophia Perennis Et Universalis Yay., New York 1995, s. 193.
23. Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1998, s. 26.

değerler merkeze alınarak yorumlanmasına da karşı çıkmışlardır. Çünkü onlar için dinin üzerinde ve onu yargılayabilecek hiçbir gerçeklik alanı kabul edilemez; kaynağı insan olan çeşitli ruhî ve manevî akımlar da dinin yerine ikame edilemez. Zira her şeyden önce dinin kaynağı Tanrı olmalı ve sahih bir aktarımla bize ulaşmalıdır, yani ortodoks olmalıdır. Buna uygun olarak Gelenekselciler, sahih geleneksel bir maneviyatın yukarıda değindiğimiz şu üç özelliği ile belirginleştiğine dikkat çekerek bu ölçülere uymayan maneviyat tiplerinin anti-manevî olduklarını vurgulamışlardır: Buna göre ilk önce dinin doktrini, yani kabul edilebilir iman esasları, ikinci olarak uygulanacak ibadetleri ve son olarak da uygun ahlâki ilkeleri bulunmalıdır.[24]

Yaşadığımız çağın kendine özgü niteliklerinin belirtisi olarak da yorumlanan yeni dinî akımların hiçbir zaman bugün olduğu kadar yaygınlık kazanmadığını ileri süren Gelenekselcilere göre, bunun sonucu olarak sapıtmak ve yoldan çıkmak da günümüzdeki kadar kolay olmamıştır. Ancak gerçek dini bulup ona uymak da bir o kadar kolaylaşmıştır.[25] Bu sözde dinî akımları *J. Evola* şu şekilde sıralamaktadır: Günümüzde, kendilerini doğaüstüne ve okülte (gizliliğe) adamış gruplar, mezhepler ve hareketler son derece gelişmiş ve sayıları hiç de az olmayan kayda değer mürit toplamışlar. Sözgelimi Spiritüalizm bağlıları tek başına milyonları bulmuştur. Egzotik doktrinlerin sunduğu acayiplik ve gizem arttıkça, sahip oldukları çekicilik de artmaktadır. Bütün hile ve düzenler, Spiritüalizm adı altında Yoga uyarlamaları, bozulmuş mistik çeşitlemeleri, mason localarına uzanan gizlicilik, yeni Rose-Croix'cılık (Gül-Haç'cılık), ilkel ve natüralist gerilemeler, panteist temelli yeni-bilinircilik ve astrolojik saçmalıklar, parapsikoloji, medyumculuk sade ve saf aldatmacadan hiç bahsetmemek yoluyla kendilerine bir yer bulmuşlardır.[26] Babizm, Bahaizm, Christian Science, Teosofizm, Antroposofizm, Satanizm ve özellikle Yeni Ruhçuluk (Neo-Spiritualism) gibi sözde dinler olarak nitelenen gruplar da bu akımlar arasında sayılmaktadır.[27] Bütün bu akımlara bağlanan kişiler, gerçek dinlerden uzaklaşma eğilimi içine girmişlerdir. Oysa Tanrı, insan, komplekslerinin üstesinden gelsin, kendisine biçilen sayısız işlevlerini yerine getirsin diye dini dünyaya göndermiştir. Dinin ve özellikle manevî olgunlaşma tekniklerinin taklitleri ve karikatürize edilmesi, onun çağlar boyu insanın kişiliğini bütünlemede oynadığı rolü unutturmasından başka bir sonuç vermemektedir.[28]

---

24. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 96.
25. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 83-84.
26. Julius Evola, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 10.
27. Bkz. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 84; René Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1996, s. 8-9.
28. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984, s. 107.

Görüldüğü gibi Gelenekselciler modern dünyada dinin yerini doldurmaya çalışan gerek ruhçu gerekse materyalist eğilimli bütün akımlara kökten karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre ruhçu olan sözde dinî akımlar, materyalist akımlardan daha tehlikelidirler. Çünkü bunlar insanın manevî dünyasında büyük tahribata yol açmaktadırlar. Dolayısıyla; gerçek bir vahye dayanmayan hiçbir maneviyat insan için kurtuluş ümidi taşıyamaz.

DİNLERİN ÇOKLUĞU, DİNÎ ÇOĞULCULUK

Dinlerin çokluğu olgusu, birçok tartışma ve yoruma kapı açan oldukça farklı yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Eğer tek bir mutlak gerçek varsa neden birçok din vardır? Ya da dinlerden sadece birisi doğru ise diğerlerinin varlığı ne anlama gelmektedir? Yine eğer bütün dinler doğru ise acaba bunların hepsi aynı şeyleri mi söylüyorlar? Farklı şeyler söylüyorlarsa aralarındaki çelişkileri nasıl izah edebiliriz ya da çelişkileri ortadan kaldıracak bir bakış açısı var mıdır veya temel ilkeleri açısından aynı doğruları paylaşıyorlar mı?

Dinlerin hakikatine değinmeden önce dinlerin farklılığının ve çokluğunun nasıl açıklandığını ortaya koymamız gerekmektedir. *F. Schuon*'un ifadeleriyle söylersek eğer farklı dinler varsa bunun nedeni, dinlerin farklı oluşunun, örnekseme yoluyla insan bireylerinin farklı oluşuna tamamen uygun düşmesidir. Bir başka ifadeyle, eğer dinler doğruysa, alıcı durumunda olan insanların farklılığına tamamen uygun olarak her defasında farklı dillerde konuşanın Tanrı olmasından dolayı doğrudur.[29] Görüldüğü gibi burada dinlerin farklı olması, farklı kaynaktan gelmiş olmasına değil, bilakis, o kaynağın insanların farklılıklarını gözeterek dini gönderiyor olmasına bağlanmaktadır. Dolayısıyla; dinî hakikatler ve bunlar arasındaki farklılıklar, insanların farklı şart ve durumlarının sonucu olarak kendi uyarlamalarıyla oluşmamakta, gönderen ilâhî iradenin bu şartlara uygun din göndermesiyle ortaya çıkmaktadır. Yani Tanrı öyle istediği için dinler farklıdır. Hatta her dinin içinde zamanla çeşitli ekoller ve görüşler ortaya çıkar ki; bunlar da, Allah tarafından vahye konan farklı boyutlardır. Din bu sayede çeşitli psikolojik ve ruhî yaratılıştaki insanları bünyesinde toplamayı başarır.[30] Bu bakımdan Gelenekselcilere göre, insan toplulukları arasındaki büyük farklılıklar düşünüldüğünde Tanrı'nın aynı dinî biçimi bütün insanlara zorla kabul ettirmesini beklememiz gerekir.[31]

---

29. Frithjof Schuon, *İslâmı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İklim Yay., İstanbul 1988, s. 60.
30. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâmda Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988, s. 53.
31. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 73.

Vahyin farklı topluluklara gelmesi olgusu, her ne kadar onlar için bir kurtuluş kapısı olarak kabul edilse de, o topluluğun kendilerine özgü şartlarını ve insanî farklılıklarını da gözeten bir karakter taşımaktadır. Gelenekselciler açısından her ne kadar insanlığın çokluğundan dolayı vahiylerin bu insanî duruma ait özellikleri göz önünde bulundurmasından kaynaklanan farklılıklar doğal olsa da, vahiylerin özünün tüm bu formların üstünde kaldığı unutulmamalıdır. Ancak onlara göre insan da vahiyle kutsallık kazanmış bir akıl sayesinde, bu şekle bürünmemiş Öz'e nüfûz edebilme ve mesajın muhatabının formuyla değişikliğe uğradığını bilebilme kabiliyetine sahiptir.[32] Öte yandan eğer Tanrı tek bir geleneksel form taraflısı olsaydı, bu durumda Gelenekselcilere göre, o formun ikna edici gücü öyle yüksek bir seviyede bulunurdu ki, ondan hiçbir iyi niyetli insan uzak kalamazdı.[33] Dolayısıyla; Gelenekselcilere göre, bütün insanlar yanılmış olamayacağına göre, onların dinleri de kurtuluşa ulaştırır ve bizlerin de bu dinlerdeki hakikati keşfetmeye çalışmamız gerekir.

Görüldüğü gibi, Gelenekselciler dinlerin farklılığını hem bir olgu hem de bir gereklilik olarak kabul etmektedirler. Bu farklılığa dinin, insanların yaşadıkları farklı zaman ve mekânların ortaya çıkardığı şartları dikkate alması da neden olarak gösterilmektedir.[34] Ancak bu farklılığın dinlerin bozulmuş veya bütünüyle değiştirilmiş olmalarından kaynaklandığını da reddetmektedirler. Çünkü dinlerin özünü oluşturan metafizik hakikati, insanî düzlemi aşan ebedî bir hakikat olarak görmektedirler. Zira onlara göre, bu metafizik hakikatleri koruyan hiçbir din ve gelenek bozulmaz. Hele hele dinlerin evrimsel bir şemaya uygun olarak tekâmül ettiklerini ve değiştiklerini kökten reddetmektedirler. Dinlerin tarih içerisinde gösterdikleri değişikleri ise sadece bir ırkın veya belirli bir çağın şu ya da bu özel durumlarına ve şartlarına basit bir uyarlanması olarak yorumlamaktadırlar. Böyle bir durumda bile doktrinin temelinin hiçbir biçimde bozulmadığı ve değişmediği sadece biçimlerin farklılaştığını ileri sürmektedirler.[35] Her gelenek hep aynı parlak dönemini yaşamamakta farklı dönemlerde farklı gelişmeler ve durumlara yeni bakış açılarıyla karşılık vermektedir. Ancak kendine özgü geleneksel niteliklerini sürdürebilmesi için ilkelerini koruması gerekmektedir.

Bu hâliyle İslâm'ın kendine özgü konumu Gelenekselciler tarafından da özellikle vurgulanmıştır. Örneğin *M. Valsan*'a göre İslâm, gerçekte özel bir geleneksel biçimin yasası değil, tüm geleneksel devrenin temel ve zaman aşımı-

32. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 197.
33. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 28.
34. Numan Rakipoğlu, *Seküler Dünya Atlası Geleneksel Ekol Açısından Modernizm Eleştirisi*, Kurtuba Yay., İstanbul 2011, s. 72-73.
35. R. Guénon, "Doğu Metafiziği", s. 79-80.

na uğramaz yasasını içermektedir. Asla yönelmiş tüm doğru yoldaki (ortodoks) gelenekleri kapsamaktadır. Yine ona göre, Muhammedî biçimiyle gelenek, temel gerçekliğin son devre koşullarında mükemmel bir yeniden yaşama geçirilişi ve tüm önceki geleneksel tarzların bireşimsel bir özetidir[36].

Dinî çoğulculuk açısından Gelenekselciler tek bir geleneksel tarzın, herkesin bakış açısı olması gerektiğine karşı çıkmışlardır. Her ne kadar onlar çoğunluğun ufkunun, kendi geleneklerinin tarzı içinde sınırlandırılmış ve yerel denebilecek bir bakış açısı içine kapanmış olmalarını normal görseler de bunun bütün insanların bakış açısı olabileceğini reddetmişlerdir. Çünkü içerdiği sınırlamalarla tüm bu bakış açısı, geleneklerin temeldeki birliğinin bilincine varmış olanların bakış açısını yansıtmamaktadır.[37] Gelenekselciler için dinlerin farklı yönleri bulunmakla birlikte özleri aynıdır ve bütün dinler bu aşkın özleri açısından aynı hakikati ifade ederler.

Gelenekselciler dinlerdeki bu aşkın özü açıklamak için hepsi aynı sonuca ulaşan dört farklı yaklaşım üzerinde yoğunlaşmışlardır: Göreceli Mutlak, Zâhirîlik-Bâtınîlik, Varlığın Birliği ve "Dinlerin Aşkın Birliği".

MUTLAK VE GÖRECELİ MUTLAK

Göreceli Mutlak kavramsallaştırmasıyla her gelenekte Mutlak'ın tanımlanamaz ve tasvire sığmaz olduğu ifade edilirken, var olan her şeyin de varlığını Mutlak'a borçlu olduğu temel ilke olarak kabul edilmektedir. Her şey Mutlak ile ilişkili olduğu için Mutlak'a göre görecelidir. Dolayısıyla Gelenekselciler, tüm geleneksel metafiziklerin temelinde Mutlak ile göreceli olan arasında bir ayrımın yattığı ve göreceli olanın Mutlak'ın ışığında bilineceği kanaatindedirler.[38] Buna göre Mutlak ile göreceli birlikte vardır ve bu bütün varoluşu kapsamaktadır. İşte bu anlayış Gelenekselciler tarafından "Göreceli Mutlak" kavramıyla özetlenmektedir.

Gelenekselciler nesnelerin meydana gelmesini ve Tanrı ile ilgisini bu açıdan değerlendirmişlerdir. Yaratıcı olarak Tanrı, yaratışının üzerine sembolik anlamda bir perde koyup kendisinden ayırarak nesnelleştirmektedir. Bu perde, yaratışı, Yaratıcı'sından ayrı olarak bize açıkça gösterir. Böylece yaratılmışın Yaratıcı'nın bir yansıması olarak tecrübe alanımıza girmesi sağlanır. Bu durum-

36. M. Valsan, *İslâm Maneviyatı ve Batı*, s. 161.
37. René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 132.
38. Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 14.

da yaratılmış eser, Yaratıcı'sıyla hem birdir hem de O'ndan ayrıdır. Dolayısıyla varlıklar, öncelikle tüm dinlerin temel hakikati olan Tanrı'nın gerçek olduğunu gösterirken aynı zamanda da perdeli dünyamızın bir illüzyon olduğunu ortaya koymaktadır. O hâlde ulaşmaya çalıştığımız gerçeklik, Yaratıcı'nın eserini örttüğü perdeyi açacak ve şeffaflaştıracak bir mahiyet arz etmelidir.[39] Buna göre dış dünyada gördüğümüz bütün varlıklar, insanın zâhirî varlığı da dâhil olmak üzere, gerçek varlığa sahip değildir. Bunlar Mutlak varlık söz konusu olduğunda göreceli olarak var olmalarından söz edebileceğimiz varlıklardır.

Bu ikili sınıflandırmayı çeşitli şekillerde genişleten *F. Schuon*'a göre, sonuçta göreceli ve mutlak arasındaki ayrım şu şekilde çoğaltılabilir: Maddî veya görünen ile maddî olmayan Görünmeyen; biçim ile şekilsiz; çevre ile Merkez; varoluş ile Varlık ve son olarak hem kozmik hem de metakozmik Görelilik ile bizzat Mutlak.[40] Bu anlayış Gelenekselcilere göre evrensel bir olgu şeklinde bütün dinlerde karşımıza çıkmaktadır. İnsanda da hem Mutlak olan yansımakta veya içinde O'ndan bir Öz bulundurmakta hem de insan, Mutlak olana göre göreceli bir varlığa sahip olmaktadır.

İnsanın Mutlak olanı bilmesi ve bu bilgi doğrultusunda da göreceli olanı bilmesi mümkün olmaktadır. Gelenekselcilere göre duyu-üstü gerçeklikler hakkında aklî muhakeme ile sonuca gitmek mümkün değildir. Bu noktada Ateizmin de temelde duyu tecrübesinin dışında yer alan sebeplerin inkârından, başka bir deyimle mevcut tecrübe açısından imkânsız yahut olağanüstü görünen şeyleri kabul etmemekten kaynaklandığı söylenebilir. Doğaüstü olan şey, akıl dışı olanla özdeşleştirilerek bilinmeyenin yahut idrak edilemeyenin saçma olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. *F. Schuon,* bir kuyunun dibindeki kurbağanın dağları inkâr etmesi örneğini hatırlatıp, bu tür bir Rasyonalizmin mantıklı olmakla birlikte gerçeklikle alâkası olmadığını söyleyerek duyu tecrübesinin dışında hiçbir gerçekliğin bulunmaması iddiasını reddeder ve Ateizmin mantığının çürüklüğünü ortaya koymaya çalışır. Ona göre, herkesin Tanrı'nın varlığını kabul ettiği bir yerde ispat edilmesi gereken şey, Tanrı'nın varlığı değil, Ateizmdir.[41] Öte yandan Mutlak varlığın özünü de gündelik dilde anlaşılır bir şekilde ortaya koymak zordur. Çünkü insanın muhayyilesi dünyevî şeylerle kayıtlı olduğu için bu hakikati idrakten uzaktır. Dolayısıyla; insanlar zorunlu olarak Ebedî olanın kendisinden gelen bir yardımla ona ulaşabilirler. Bu yardım ise

---

39. Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları,* Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 105-106.
40. Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence*, İngilizceye Çev. Peter N. Townsend, Perennial Books Yay., London 1984, s. 171.
41. Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 54-55.

yine İlâhî vahiy aracılığıyla insana ulaşmaktadır. Bu kutsal vahyi oluşturan öğretilerin merkezinde ise zamanda yaşayan insanı Mutlak'a bağlayan ibadet yer almaktadır. İnsan ibadet vasıtasıyla da arızi olan zaman ve mekân mertebesini aşarak Ebedî Olan ile yeniden doğrudan ilişki kurabilmektedir.[42] İnsanın entelektüel fakültelerinden biri olan Aklı (Intellect) sayesinde Mutlak'ı bilebileceği de belirtilmektedir. Çünkü Mutlak, bu Aklın tabiatını ve işlevlerini belirleyen esas muhtevası olarak kabul edilmektedir[43]. Bu bakımdan Allah ancak Allah tarafından veya Allah ile bilinebilir denmektedir. Yani hakikat bilgisindeki en yüce ve en son derece olarak görülen Mutlak'ın bilinmesi, yine ancak Mutlak'ın kendisi vasıtasıyla sağlanabilmektedir.[44]

Anlaşılacağı üzere insanın Mutlak'ı keşfetmesi, içinde bulunan asıl Ben'e ulaşması şeklinde tasvir edilmektedir. Her din veya gelenek insanın ne olduğu ve özellikle de onun yapısında ne tür melekelerin bulunduğu üzerine çeşitli sınıflandırmalar yapmıştır. Gelenekselciler bu konuda bütün dinlerin, farklı kavramlarla ifade etmiş olsalar da insanın ortak unsurları üzerinde görüş birliği içinde oldukları kanaatindedirler. Onların yapmış olduğu sınıflandırmalarda özellikle insanın entelektüel fakültelerinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Onlara göre insan, Descartes'in Düalizmindeki gibi sadece *beden* ve *zihin*den (*mind*) meydana gelen ikili bir varlık değildir. Bu iki unsura ilave olarak aynı zamanda *Akıl* (*Intellect*) veya *Ruh* denilen unsuru da taşıyan üçlü bir varlıktır. Bu sonuncusu insanüstü aşkın bir melekedir.[45] *M. Lings* bu melekeleri şu şekilde açıklamaktadır: "Bütün dinlerde bir "üç dünya" öğretisi vardır: Ruhun, canın ve bedenin dünyası. Can ve beden (psişik ve bedensel) bu dünya dediğimiz şeyi oluştururlar. Kapısı Kalb olan Ruh dünyası ise, tümüyle bu dünyanın ötesindedir ve beşerî melekelerin kapsamı dışındadır. Kalb'de taht kurmuş olan ve can ile Ruh arasındaki rabıtayı sağlayan araç, atalarımızın zekâ dediği insanüstü bir melekedir."[46]

F. Schuon ruhun insandaki anlamını şu şekilde ifade etmektedir: "Ölümsüz ruh, doğumla başlamamıştır; hilkatte Allah'ın insan içine üflediği ilâhî ruh-

---

42. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 53.
43. Frithjof Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1999, s. 14.
44. René Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 31-32; "İslâm Tasvvufu", Çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 14, sy. 1, İstanbul 1985, s. 10.
45. James S. Cutsinger, "Feminity, Hierarchy and God", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, 112.
46. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 38.

tur."[47] Gelenekselcilere göre Ruh, insanda Tanrıyla özdeş olan unsurdur ve bu özdeşlikle nihaî anlamda süje-obje ikiliği ortadan kalkmış olmaktadır. *T. Burckhardt*'ın ifadeleriyle Ruh ile nefs ortak çocuklarını yani kalbi, kendi tarafına çekmek için savaşım içindedirler. Deyim yerindeyse o, "dikey" (Ruh) ile "yatay" (Nefs) düzlemin kesişme noktasındadır. Kalb, savaşımda, kendisine hayat veren bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine bürünür. Duruma nefs egemen oldukça kalb, nefs ile "örtülür", çünkü kendini özerk bir bütün olarak gören nefs, kalbi, bir bakıma kendi örtüsü (hicab) ile kuşatır. Eğer nefs değil de, kavgada ruh üstün çıkarsa kalb, onun mahiyetine dönüşecek ve aynı zamanda içinde yayılacak olan nurla nefsi de değiştirecektir. İşte o zaman kalb, asıl mahiyetiyle, yani insandaki İlâhî Sır'ın "mişkatı" olarak kendini belli edecektir.[48] Bu bakımdan Ruhun kendisi güneş ile sembolize edilmiştir. Dolayısıyla; o ışığın kaynağı olarak nefse kedi ışınlarını yansıtır ve nefsî etkisine alarak onu manevî dünyanın bir parçası hâline getirir.[49]

Gelenekselciler kalbin, insanda Tanrı'dan bir parça olarak hem entelektüel bir fakülte hem de ilâhî tecellilerin yansıdığı ve Tanrı'nın idrak edildiği bir merkez olduğunu kabul etmektedirler. Özellikle farklı geleneklerde veya bazen aynı gelenek içerisinde değişik kavramsal formülasyonları bulunan ve kalb ile özdeşleştirilen aşkın bir düşünme melekesinin, bütün geleneksel doktrinlerde bulunmasına karşın, modern epistemik çerçevede tamamen görmezlikten gelinmesi eleştiri konusu yapılmıştır. Oysa onlara göre insanların Mutlak Hakikate ulaşmaları ve onu gereği gibi kavramaları imkânını sağlayan bu aşkın Ben, Ruh, Kalb, Üst Bilinç veya İntellect'dir.

Gelenekselciler için bu Benlik kavramı, her türlü aşkınlığın ve Mutlak'ın insanî düzeydeki yansıması olarak merkezî bir konuma sahiptir. Bu özellikleri dolayısıyla da; gerek onun bilinmesi gerekse onunla bilmenin nasıl gerçekleştiği üzerinde durmak gerekmektedir. Mutlak'ı bilme ve bu bilgiyi elde etmenin yöntemleri konusunda Gelenekselcilerin üzerinde durduğu temel formül, özne ile nesne veya bilen ile bilinenin arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması şeklinde özetlenebilir. Onlara göre, modern felsefede çözülemeyen bu nesneden özneye nasıl geçileceği sorunu, Gelenekselci düşüncede bu ikisi birleşik görülerek, daha başlangıçtan çözülmüş olmaktadır. Yani gözlemci ile objektif gerçeklik birdir.[50] Bu durumda insanın öznel konumuyla nesnel gerçeklik birbirine bağ-

47. Frithjof Schuon, *Yansımalar*, Çev. Nurullah Koltaş, Hece Yay., Ankara 2006, s. 91.
48. Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktirinine Giriş*, Çev., Fahreddin Aslan, Ribat Yay., İstanbul 1982, s. 29-30.
49. Martin Lings, *Yakîn Risalesi*, Çev. Veysel Sezgin, Vural Yay., İstanbul 2005, s. 53-55.
50. Huston Smith, "Two Traditions and Philosophy", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washing-

lantılı hâle getirilmektedir. Böylece bilginin nesnesi ne olursa olsun, en yüksek bilgi derecesine, sonuçta bilen ile bilinen arasında hiçbir ayrım kalmadığı zaman ulaşılmış olmaktadır. Çünkü fark ya da ayrılık mesafe demektir ve bilişsel ilişkide mesafe, bilgisizlik anlamına gelir. Özne ile nesne arasında en ufak bir ayrılık kaldığı, yani özne ve nesne diye birbirinden ayrılabilir iki ayrı olgu bulunduğu müddetçe, tam idrak ve kavrayışa ulaşılamamış demektir.[51] Açıktır ki böyle bir biliş tarzı ile gözlem aracılığıyla elde edilen bilgi kastedilmemektedir.

Bu bağlamda, üzerinde durulması gereken diğer bir konu da, Mutlak'ın tecelli veya tezahürleri aracılığı ile bilinmesidir. *F. Schuon*'a göre, eğer Tanrı hiçbir sınırlama olmadan ve her bakımdan Mutlak olsaydı, dünya ile O'nun arasında herhangi bir temas gerçekleşmez, hatta dünya var olamazdı. Dolaysıyla; ancak "Göreceli Mutlak olarak Tanrı" evrenle ilişkilidir ve O, tecelli ve tezahürleriyle bilinir.[52] Tezahür, dünya ile Mutlak ise Tanrı ve İlke ile ifade edilmektedir. Mutlak ve onun görecelilik içindeki yansımaları, bütün varlıkları ve kişisel Tanrı'yı kapsadığı belirtilmektedir. Böylece merkezî İlke bütün varlık düzeylerinde tezahür etmektedir[53].

İşte Gelenekselciler tarafından bu paradoksal formül, bu çelişkili durumu açıklığa kavuşturabilen güzel bir anlatım yolu olarak görülmektedir ve onlara göre, bu anlatımı anlaşılır kılan terim, *göreceli mutlak*tır.

Kısaca Gelenekselcilere göre, aslında Mutlak, yani Mutlak olan Tanrı bir tanedir. Fakat bu Mutlak, farklı inançlarda farklı farklı adlandırılmıştır. Veya farklı özellikleri öne çıkarılarak anlaşılma yoluna gidilmiştir. Ancak sonuçta insan, Mutlak olanı vahyin ve geleneğin gösterdiği herhangi bir biçimde düşünerek idrak etmek imkânına sahiptir. Çünkü onlara göre insan, Mutlak olanı idrak etmek için yaşar[54]. Fakat *V. Danner*'in belirttiği gibi, değişik dinlerin ve geleneklerin Mutlak tasavvurları birbirlerine ters görülebilecek kadar farklı olabilmektedir. Meselâ; Budizm'deki Nirvana'ya bağlı gerçekliğinde Mutlak'ın Tanrısız tanımlanması, Müslümanlara tam bir imansızlık, Ateizm ya da Tanrı'sız bir din olarak görülecektir. Çünkü zâhirî İslâm Tanrı'yı, yaratan ve bü-

---

ton 1991, s. 293; Michael Talbot, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, Çev. Sabahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 8.

51. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 20-21.
52. Frithjof Schuon, *In the Face of the Absolute*, World Wisdom Books Yay., 2. b., Indiana 1994, s. 241.
53. Frithjof Schuon, *Survey Metaphysics and Esoteism*, İngilizceye Çev. Gıustavo Polit, World Wisdom Books Yay., Indiana 1986, s. 19; *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1991, s. 25.
54. Frithjof Schuon, "No Activity without Truth", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, 38.

tün âlemlerde yaratıklara efendi olan bir varlık olarak tanımlar.[55] Dolayısıyla; Tanrı bir taraftan Mutlak bir varlık olarak algılanırken diğer taraftan da farklı özellikleriyle insanlar tarafından anlaşılabilir şekilde de tanımlanabilmektedir. Ancak *S. H. Nasr*'ın da vurguladığı gibi Mutlak kendisini belirli sıfatlar ile sınırlandırmaz. O sonsuzdur, dolayısıyla kendisini, gayri şahsî tarzda, tezahürü de dâhil olmak üzere farklı formlarda izhar etme imkânına sahiptir.[56] Unutulmamalıdır ki; Tanrı bütün bu farklı özellikleri aştığı için Mutlaktır. Bu durumda Tanrı'nın bu farklı özellikleriyle bilinmesi ise Mutlak olarak idraki ile karşılaştırıldığında O'nun *göreli* bir yolla hayal edilmesiyle mümkün olabilmektedir. Ancak yine de Tanrı'nın bu farklılaşmış tasavvuru dahi, yaratıklarla karşılaştırıldığında Mutlak'tır.[57]

Göreceli mutlak kavramı, dinî çeşitliliğin izah edilmesi için de kullanılmaktadır. Mutlak tek, değişmez ve sürekli olduğu için, buna bağlı olarak, hakikat da tektir. Madem ki hakikat tektir, öyleyse farklı dinler niçin Mutlak Hakikat iddiasında bulunmaktadır. Gelenekselcilere göre, Mutlak Hakikat değişmez, ancak kendini farklı zamanlarda ve farklı kültürel formlarda ifade etmektedir. Bu bakımdan dinler, hiç değişmeyen dolayısıyla, bir olan hakikatin farklı zamanlarda, farklı toplumlarda, farklı şekillerde ifade edilmesidir. Çünkü Mutlak, mutlak olmayan dünyaya formsuz yani aslî hâliyle Mutlak olarak ulaşamaz. Mutlak'ın insanî evrene ulaşabilmesi için bir forma, bir ifade biçimine, bir doktrine bürünmesi gerekir. Form dünyası ise bölünmenin ve çokluğun dünyasıdır. Ancak yine de dinler sadece formdan ibaret de değildirler. Zira her din bu zâhirî formların ötesinde Mutlak Hakikat anlayışını da yapılarında barındırırlar[58]. Her din kendi yolunda gerçekliği göreceli olarak değil, Mutlak olarak yansıtır. Ancak dogmalar ve ibadetler ilâhî gerçekliğin anahtarları olmakla birlikte bunlar dinin göreceli yönü olarak görülmekte ve bu nedenle de bütün gerçekliği kapsayan tek bir yolu temsil etmedikleri ileri sürülmektedir[59]. Fakat dinlerdeki Mutlak merkez, bu yönleri aşarak bütün gerçekliği kapsayıcı bir bakış açısı sunmaktadır. Çünkü Mutlak Hakikat fikri olmaksızın bir dinin insanlara kurtuluş vadetmesi ve kendi doğruluğunu iddia etmesi mümkün değildir.

---

55. Victor Danner, *The Islamic Tradition*, Amity House Yay., New York 1988, s. 107.
56. Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Karamı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1997, s. 182.
57. Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit; Deborah Lambert, World Wisdom Books Yay., Indiana 1982, s. 21.
58. Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, İstanbul 1998, s. 157-158.
59. Frithjof Schuon, *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit, World Wisdom Books Yay., Indiana 1985, s. 119.

Sonuçta, metafizik açıdan da temellendirilen göreceli mutlak kavramı, Gelenekselciler tarafından tek olan Mutlak'ın bütün dinlerin merkezinde yer almasını ve aynı zamanda bütün dinlerin kurtuluşa götüren farklı yollar olarak anlaşılabileceğini izah eden anahtar bir kavram olarak kullanılmaktadır.

ZÂHİRÎLİK BÂTINÎLİK

Gelenekselcilerin dinlerdeki aşkın ortak özü açıklamak için kullandıkları ikinci kavram çifti ise zâhirîlik-bâtınîlik zıtlığıdır. Her din temelde gözle gördüğümüz evrenin dışında ve ona göre aşkın bir varlık tasavvuruna sahiptir. Bütün dinler ve hikmetler zâhirî düzeyde şu ilkelere indirgenebilir: Değişmez Gerçek, Gerçeğe bağlanma, Gerçeği hatırlama, Tanrı aşkı ile emir ve yasakları dikkate alma.[60] Gelenekselci değerlendirmelerde bâtınîlik ve zâhirîliğin gerek metafizik gerekse bilgi değeri bakımından karşılaştırılması dinlerin anlaşılması ve özellikle dinlerin çokluğunun izahı açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bâtın olanın her bakımdan zâhir olandan üstün olması gerektiğini vurgulayan Gelenekselcilere göre, zâhir olanın da gerekli ve aynı zamanda bâtınla birlikte bulunması kaçınılmazdır. Büyük bâtınî üstatların aynı zamanda zâhirî kalıpların da katı uygulayıcıları olmaları zâhirin onlar tarafından da önemsendiğini ortaya koymaktadır[61]. Çünkü zâhirîlik ve bâtınîlik bir ve aynı şeyin içsel ve dışsal yüzümüşçesine birbirine doğrudan bağlı olarak geleneksel tarzın oluşmasında rol alırlar. Bu bakımdan bir zâhirîliğe katılmak, bâtınîliğe ulaşmanın ön koşulu olarak görülmektedir. Yine nasıl ki bir binanın yapıldıktan sonra da temellerinin üzerinde durması gerekiyorsa bâtınî hakikate ulaştıktan sonra da zâhirîliğin terk edilmemesi gerekmektedir.[62] Ancak sadece zâhiri kabul edenler bâtını reddetmektedirler. Oysa bâtını kabul edenler zâhiri de beraberinde kabul etmek gereğini duymaktadırlar.

Gelenekselciler için bâtıni yönün belirleyici olduğu açıktır. Bâtınîlik geleneğin haricî bölümüne entelektüel bir nitelik aktarmakta ve böylece geleneğin bağlı olduğu medeniyetin çözülüp dağılmasına engel olan bir denge kazandırmaktadır.[63]Onlara göre, her iki bakış açısı da kendi kapasiteleri ve alanları ile uyumlu olarak işbirliği yaparlar. Bâtınîlik şeylerin doğasını dikkate alır, zâhirîlik ise onları insanî şartlara uyarlar. Böylece zâhirîlik, zâhirî perdelerin arkasın-

60. F. Schuon, *In the Face of the Absolute*, s. 19-20; *Logic and Transcendence*, s. 265-266.
61. Bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 91.
62. René Guénon, *Manevî İlimlere Giriş*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 54-55.
63. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 72.

daki tek ve anonim hikmetin hazinelerine insanları ulaştırır[64]. Bu hikmet bütün olarak bâtınî bakış açısıyla anlaşılabildiğinden, bâtınîlik dinleri daha tutarlı ve kendi bütünlükleri içerisinde izah etmek ve tanımak için eksiksiz bir yöntemdir.[65]

Bütün vahiyler aslında zâhirî ve bâtınî boyutun her ikisine de sahiptirler. Ancak İbrahimî gelenek içerisinde Yahudi geleneği zâhirî kanunu öne çıkarmakta ve baskın şekilde zâhirî bir şeriat olarak görülmektedir. Hıristiyanlıkta ise orijinal vahyi takip eden hiçbir şeriata sahip olamamanın sonucu en azından erken dönemlerinde bâtınî yön, öne çıkar ve bu yüzden o adeta bir tarikat olarak görülebilir[66]. İslâm'a gelince, İslâm bu İbrahimî döngüyü sonuçlandırarak tarikat ile yasa, yani zâhir ile bâtın arasında bir denge kurmuştur. Çünkü Tevhid her iki açıdan da yorumlanacak bir mahiyettedir ve nitekim öyle de olmuştur. Ancak Gelenekselcilere göre bu durum yine de zâhirî ve bâtınî yollar arasında bir eşitlik olarak algılanmamalıdır. Çünkü bütün geleneklerde olduğu gibi, İslâm'da da bâtınî olanın zâhirî olana üstünlüğü söz konusudur. Bu durumu *F. Schuon* şu şekilde ifade etmiştir: "İbrahim'e vahyedilmiş olan tektanrıcılık, bâtınîlik ile hariciliği mükemmel bir denge içinde bağdaştırmakta ve esasta bir ayrıma gitmemekteydi. Musa ile birlikte gelenek hâline getirilmiş olan öğe, bu geleneğin formun, özüne zarar vermeden tayin edilmiş olması nedeniyle, haricilik olmuştur. İsa ile birlikte de aynı anlamda, fakat zıt uygulamayla gelenek hâline getirilmiş olan öğe, bâtınîlik olmuştur. Nihayet Muhammed ile birlikte ise başlangıçtaki denge tekrar kurulmuş ve Tektanrıcı Vahiy dönemi kapanmıştır."[67]

R. Guénon göre geleneksel doktrinler arasında sadece İslâm, şeriat ve hakikat kavramlarıyla zâhir ve bâtın arasındaki farkı birbirlerini tamamlayacak şekilde ve açık bir biçimde ortaya koymuştur. Bu iki kavram yani şeriat ve hakikat karşılıklı olarak, çoğunlukla "kabuk" ve "çekirdeğe" ya da "daire" ve "merkezine" benzetilmektedir. Bu sembolik anlatıma göre İslâm, kabuğu Şeriat, içi Tarikat ve görünmeyen ancak her yerde varolan yağı da Hakikat olan bir cevize benzer. Kabuksuz bir ceviz gelişemez, içsiz bir cevizin de bir amacı ve anlamı olmaz. Benzer şekilde Tarikatsız Şeriat ruhsuz ceset gibidir. Şeriat olmadan, Tarikat da varlığını sürdüremez; dinin bütünlüğü için her ikisinin de varlığı mutlak olarak zorunludur.[68] Şeriat her şeyden önce bir yaşam biçimi olarak görülürken, hakikat saf bilgi yani marifettir. Ancak şeriata gerçek anlamını ve varoluş nedenini veren bu bilgidir. Öte yandan hakikate ulaşmak için gere-

64. F. Schuon, *Roots of the Human Condition*, s. 95.
65. F. Schuon, *From the Divine to the Human*, s. 134.
66. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 17.
67. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 107.
68. R. Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 29-31; "İslâm Tasvvufu", s. 8-9; S. H. Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, s. 141.

ken vasıtalara ise şeriattan hakikate ulaştıran yol anlamında tarikat denmektedir. Ona göre bu durum daire sembolü ile şu şekilde anlatılabilir: Tarikat dairenin çemberinden merkeze giden yarıçaplarla temsil edilebilir. Çemberin her noktası bir yarıçapa tekabül ederken, sonsuz derecedeki bu yarıçapların hepsi merkezde birleşmektedir. Bu yarıçaplar kişisel yaratılışların ve mizaçların farklılığına göre çemberin değişik noktalarına yerleşmiş insanlara uyarlanmış tarikatlar anlamına gelmektedir.[69] İşte bu noktada mutasavvıfların meşhur, "Allah'a giden yollar insanların ruhları kadar çoktur." Sözü, anlamını bulmaktadır. Zira bilindiği gibi, tarikatlar çoktur, birbirinden farklıdır ama hedef birdir. Çünkü sadece bir tek merkez ve hakikat vardır. Varlığın yüksek mertebelerine ulaşınca ve kulun oldukça sınırlı olan sıfatları Allah'ın sıfatlarına yer vermek (beka) üzere ortadan kalkınca (fena) ve kul kendi kişiliğinde ya da zâtında bu sıfatlarla özdeşleşince aradaki farklar ortadan kalkar.[70]

Bu noktada dinlerin çokluğuna ve farklılığına zâhirîlik-bâtınîlik kavramları ekseninde yapılan Gelenekselci açıklamalara geçebiliriz. Onlara göre bâtınîlik farklı dinî formülasyonlardaki değişmez olan temel şeyler üzerine kurulduğu için bu düzeyde bütün dinler arasındaki farklılıklar ortadan kalkmaktadır.[71] Gelenekselciler kalp gözüyle ulaşılan *bâtınî vahyin* dinlerin saf ve evrensel yönünü oluşturduğunu ve bunun dinlerin formlar üstü Hakikati olduğunu belirtmişlerdir. Bâtınî Hakikat olarak da adlandırılan bu gerçeğe yine de peygamberliğe dayanan *zâhirî vahyin* yardımı olmadan ulaşılamayacağını bir ön şart olarak ileri sürmüşlerdir.[72] Bu aynı zamanda gerçek anlamda herhangi bir bâtınîliğin olabilmesi için bir vahyin içinde ortaya çıkmış geleneği zorunlu kılmaktadır. Gelenekselcilere göre vahiy, tüm formların ötesinde olan Hakikatten neşet eder ve formel düzene ait olduğu için de çeşitlilik ve kesreti yansıtır. Form kazanan bir şeyde çokluk, tekrar ve sayı vardır ve bunlar da İlâhî İmkânın sonsuzluğundan neşet etmektedir.[73] Dolayısıyla; daha önce bahsettiğimiz çember Sembolizmini kullanarak bu durum izah edildiğinde dinler, zâhirî yönleriyle bir çemberin üstündeki değişik noktalara, bâtınî yollarıyla da bu noktaları İlâhî Hakikati temsil eden merkeze bağlayan yarıçaplara benzetilmektedirler. Böylece bu benzetme zâhirîliği, bâtınîliğin zorunlu başlangıç noktası olarak almakta ve bütün bâtınî yolların gittikçe birbirlerine yaklaştıklarını ve sonunda aynı noktada birleşerek özdeşleştiklerini göstermektedir.[74] Hatta *F. Schuon,* Tanrı inan-

---

69. R. Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 29-30.
70. René Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, İngilizceye Çev. Alvin Moore, Quinta Essentia Yay., Cambridge 1995, s. 179.
71. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 96; *İslâmı Anlamak*, s. 60.
72. F. Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, s. 201.
73. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 123; *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 32.
74. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 87-88.

cının da ancak bâtınî düzeyde tevhide ulaşabileceğini iddia etmektedir: "Beşeri atmosferde her din kendine özgü bir Tanrıya sahiptir. Bu durumda dinlerin adedi kadar Tanrı söz konusu oluyor. Bu anlamda –çeşitli biçimler altında tek bir dini tanıyan- yalnız Ezoterizmin tamamen tek tanrıcı olduğu söylenebilir."[75]

Gelenekselciler için dinler arasında neden çelişkili olan şeyler bulunduğunu ve buna karşın yine de dinlerin temelde aynı şeyleri söylediklerini anlamanın yolu, sahih bir bâtınîlikten geçmektedir. Bundan dolayı *S. H. Nasr* dinler arasında ciddi ve düzeyli bir birliğin ancak dinlerdeki her türlü bilgi düzeyinin aşıldığı batınilik alanında olabileceğini belirtmektedir. Öte yandan bâtınîlik, daha önce de belirttiğimiz gibi, sınırlı bir seçkinler grubuna ait olduğu için birkaç insan bu bâtınî birliği anlayabilir. Bunun dışında kalan insanlar ise ancak onların açıklamalarıyla konuya vakıf olurlar[76]. Sonuçta Gelenekselciler, bâtınî bilgi düzeyine ulaşıldığında bütün dinlerin aynı kaynaktan geldiği ve aynı gerçeği temsil ettiği fikrine sahiptirler.

VARLIĞIN BİRLİĞİ

Gelenekselciler, *varlığın birliği* öğretisinin bütün dinlerde bulunduğunu ve onların metafizik temelini oluşturduğunu ileri sürmektedirler. Öncelikle Gelenekselciler Tevhid öğretisinin en anlaşılır tanımıyla her varlığın varoluş ilkesinin öz olarak Bir olduğunu doğrulamak anlamında bütün sahih dinlerin ortak noktası olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla; dinlerdeki temel özdeşliklerin ortaya çıktığı bu noktada bütün ayrılıklar da ortadan kalkmaktadır.[77] Bu durum *S. H. Nasr* tarafından şöyle özetlenmektedir: "Bütün dinler nihaî olarak Tevhid doktrinini esas almışlardır; öyle ki bu, İslâm'da, 'Tevhid doktrini tektir (et-tevhid vahid) şeklinde ifade edilir. Her dinin doğruladığı yalnız bir tek Tevhid doktrini vardır ve İslâm ancak her zaman varolanı yeniden tasdik ve böylece başlangıçta olan ve daima olacak olan ilk dine bir dönüşü sağlamak için gelmiştir."[78] Tevhid öğretisi bir olduğu gibi, tevhidin bilgisi, yani irfan denilen bilgelik de birdir. Ancak çeşitli dinlerdeki irfânî hakikate ulaşma yöntemleri farklı olabilir. Yine dinlerdeki semboller, istiareler, imalar ve irfanı açıklama tarzları birbirinden farklıdır. Ayrıca irfan çok kapsamlı bir bilgi olduğundan, en üst aşamalarına herkes ulaşamayabilir. Fakat bu farklılıklar do-

---

75. Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, Çev. Veysel Sezgin, İz Yay., İstanbul 20006, s. 57-58.
76. A. Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", s. 184.
77. R. Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 45.
78. S. H. Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, s. 35.

ğal olmakla birlikte en üst düzeyde ortadan kalktığı ve dinlerin hepsinin tevhid hakikatine vardıkları kabul edilmektedir.[79] Varlığın birliği, hayattan kopuk üst bir yapı gibi görünmesine karşın bütün varlık alanlarını kuşatıcı bir doktrin olarak işlev görmektedir. Bütün dinsel biçimlerin geçerliliğinin temeli ve ölçütü kabul edilen tevhid, aynı zamanda Gelenekselciler için bütün geleneklerin temeldeki birliğinin sağlandığı yerdir. Onlara göre yaşayan bir gelenek, tevhide dayanıyorsa ancak doğru ve geçerli olabilir. Bu bakımdan günümüz dünyasında tüm insanlığın çıkarı için medeniyetler arasında bir uyum sağlanması gerekiyorsa bu, temeli tevhid olan evrensel hakikatlerin bilincini yaygınlaştırmakla mümkün olabilir.[80] Çünkü Gelenekselcilere göre bu, ilkelerin geçerli olduğu metafizik alandır ve burada hiçbir özel ve zâhirî araştırmaya dayanmayan bir bilgi söz konusu olduğu için değişimin ve farklılığın söz konusu olamayacağı bir alandır. Bundan dolayı da, gerçek bir uyum ve mutabakat ancak bu alanda gerçekleştirilebilir.[81]

Gelenekselciler tevhidin dışındaki veya tevhide dayanmayan inisiyatik doktrinlerin metafizik açıdan da mümkün olmadığını söylemektedirler. Çünkü tevhidden başka bir ilkenin varlığını kabul etmek tamamen bağımsız bir çok ilkenin varlığını kabul etmek anlamına gelir ki; bu, imkânsızdır. Farklı ilkeler birlik ilkesiyle bütünleştirilmezlerse bu şirk olur. Tevhidin dışındaki ilkeler ancak bu yüce ilkenin ikincil yönleri olabilir. Hiçbir gelenek kökeni itibariyle çoktanrıcı olamaz. Çoktanrıcılığın, gerçekte sadece bir sapma olup sonradan oluştuğunu değil de, başlangıçta varolduğunu kabul etmek, tüm normal düzeni tersine çevirmektir. Her gerçek gelenek esas itibariyle tektanrıcıdır, yani her şeyin O'ndan türemiş olduğu ve tamamen O'na tâbi olduğu yüce İlke'nin birliğini kabul eder.[82] Aynı zamanda tevhidden uzaklaşma, Gelenekselcilere göre dünyanın uç farklılıklara düşmesine, kişisel düzeyde ise insanların kendi bütünlüklerinin dağılmasına neden olmaktadır. Yine bu durum dinî geleneklerin artan oranda birbirlerinden farklılaşmasının ve ezelî gelenekten uzaklaşmasının da sebebi olarak gösterilmektedir.[83]

Varlığın birliği öğretisinin bütün dinlerin ortak özünü oluşturduğu iddiası, çeşitli geleneklerden örnekler verilerek Gelenekselciler tarafından karşılaştırmalı olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Esasen, gerek Gelenekselci literatürde gerekse dinler tarihi kaynaklarında özellikle bâtınî geleneklerle ilgili

---

79. S. H. Nasr, "İran ve İslâm", s. 92-93; Ayrıca bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 137.
80. M. Valsan, *İslâm Maneviyatı ve Batı*, s. 26-27.
81. René Guénon, *Doğu ve Batı*, Çev. Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1986, s. 96.
82. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 30; R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 27.
83. G. Eaton, *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, s. 216.

çalışmalarda varlığın birliği konusu bir çok gelenek açısından gündeme getirilmiştir. Öte yandan İslâm'daki Vahdeti Vücud öğretisi üzerine ciddi çalışmaları olan *T. Izutsu* bu kavramı Vedantizm, Budizm, Taoizm ve Konfüçyanizm gibi farklı Doğu geleneklerinin paylaştığı temel yapının temsilcisi olarak kabul ettiğini belirtmektedir.[84] Kısaca, Gelenekselciler bütün gelenekleri bu öğretinin ışığında değerlendirmişlerdir. Tevhid çeşitli dinlerde şu kavramlarla ifade edilmiştir: Taoizmin kendisiyle muhatap olunamayan Taosu, Budizm'in Nirvana ve Shûnyatası, Hinduizmin Nirguna Brahmanı, Yahudi Kabbala'sındaki Ein-Sof, Hıristiyanlıktaki Tanrılık ve İslâmiyet'te Yüce Allah ismi.[85] Bu büyük geleneklerin dışında başka eski dinlerde veya kabile dinlerinde de tevhid eğilimini yansıtan ifadelere rastlamak mümkündür.

Gelenekselciler varlık kavramıyla Mutlak Varlığı da kapsayan aşkın bir varlık anlayışını varlığın birliği öğretisinin temeline koymaktadırlar. Varlık kavramıyla gündelik tecrübî bilincimize yansıyan şeyler değil, ancak aşkın bir bilinç tarafından kavranan Varlık kastedilmektedir. Yani bildiğimiz duyularımızla algıladığımız anlamda somut varlık fikrinin aşılmasıyla ancak bu Varlığa ulaşmak mümkün hâle gelmektedir.[86] Duyularımızın evrende çokluk olduğuna ve aklen yaratılanla yaratan arasında bir ikilik bulunduğuna bizi inandırdığı yerde öncelikle bu Varlık fikrinin izah edilmesi ve yerleştirilmesi gerekmektedir.

Gelenekselciler dış dünyadaki varlıkların izahında yine varlığın birliği öğretisinde kullanılan teorik çerçeveye sadık kalmakla birlikte zuhur ve tecellî kavramlarını öne çıkarmaktadırlar. Maddenin yapısı, evrenin fiilî hâli, biyolojik ve entelektüel yaşamımız ile Mutlak Varlık arasındaki tüm düzenli ilişkiler bu kavramlar çerçevesinde ifade edilmiştir.[87] Özel olarak insanın Mutlak Varlık ile ilgili iki boyutlu misyonu, Gelenekselcilere göre şu şekilde özetlenebilir: Birinci olarak mümkün varlıktan hareket ederek Mutlak Varlığı tanımak ve ikinci olarak da, Mutlak varlıktan hareketle onun mümkün varlıkta zuhur ve tecellî etmesini anlamak.[88] Tezahürün dışında her şey zorunlu olarak "ezelî ve ebedî şimdide" tam eşzamanlılık içinde olmak zorundadır. Bu bakımdan Mutlak, tezahürden etkilenmez. O varlık mertebelerinin bağımlı oldukları tek ilke-

---

84. T. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 61.
85. Huston Smith, "Ruhsal Şahsiyet Tipleri: Kutsal Spektrum", *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 64.
86. T. İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 62; *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 42.
87. Christophe Andruzac, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim -René Guénon-*, İnsan Yay., İstanbul 2005, s. 26.
88. F. Schuon, *İslâmın Metafizik Boyutları*, s. 23.

dir.[89] Mutlak ve gerçek Varlık veya Tanrı tektir ancak tezahürleri çoktur. Tanrıdan başka O'nun yerine ikame edilebilecek ikinci bir O yoktur. Dolayısıyla bu, Tanrı'nın Kendisini, Kendisi dışından tezahür ettirmeyeceği şeklinde yorumlanmaktadır.[90] Varlık terimini ilke olarak adlandıran Gelenekselcilere göre diğer varlıkların tamamı bu ilkeden çıkmıştır. *R. Guénon* dış dünyadaki varlıkların İlke'nin dışında ayrı bir varlıklarının olamayacağını şu şekilde izah etmektedir: "Evrenin bütünselliğinin, her şeyi içerdiği çok açıktır, zira tüm parçalar "Bütün"de içerilir. Öte yandan Bütün zorunlu olarak sınırsızdır, zira sınırlı olduğu varsayılırsa bu sınırın ötesinde bulunan bir şey Bütün'de bulunmamış olur, dolayısıyla böyle bir varsayım saçmadır. Sınırlı olmayan Sonsuzdur ve bu Sonsuz her şeyin ilkesidir. Zaten Sonsuz, zorunlu olarak bir tanedir, zira birbirleriyle özdeş olmayan iki Sonsuz birbirini olumsuzlar. Dolayısıyla; şeylerin tümünün sadece bir tek ilkesi, Sonsuz olan da zorunlu olarak Mükemmel olacağından bu ilkenin de "Mükemmel" olduğu sonucu çıkar."[91] *F. Schuon* da zuhuru şöyle anlatmaktadır: "Madem ki İlk (el-Evvel), Zuhurdan öncedir, öyleyse O, İlke'dir. Madem ki Son (el-Ahir), Zuhuru takip ediyor, öyleyse O da İlke'dir. Buna göre İlke Kendini Zuhur ya da varoluş içinde izhar etmektedir, dışa vurmaktadır. Fakat O, aynı zamanda perdelenmiş olduğu hâlde Bâtındır, yani gizlenmiştir. Dolayısıyla; her ne kadar gerçekte zuhuru içeriyorsa da, O görünmez bir merkez gibidir. Evrensel Zuhur, İlke'den dışa doğru gelen ve tekrar O'na dönen bir dalgadır."[92] *R. Guénon*'a göre eğer tezahür etmiş varlık ile İlke arasında tüm bağ koparılırsa ve bu varlığa gerçek bir varoluş atfedilirse bu İlke'den bağımsız bir varoluş olacağından kaçınılmaz olarak ortak koşma (şirk) hatası ortaya çıkar. Bu nedenle İlke ile tezahür arasında Güneş ile onun ışınları arasındakinden daha fazla bir kopmanın söz konusu olamayacağı unutulmamalıdır. Bu ise o varlık için bağımsız bir varoluşun mümkün olmadığını ifade eder. Dolayısıyla; her varlık, içinde bulunduğu her tezahür hâliyle İlke'ye bağlıdır.[93]

Gelenekselciler Panteizmi, Varlığın birliği öğretisiyle arasındaki farkları ortaya koyarak eleştirmektedirler. Onlara göre, Tanrı'nın ve dünyanın bir ve aynı şey olduğunu ileri sürmek Panteizmdir. Bu Varlığın birliği öğretisi için geçerli değildir. Çünkü bu öğretide bu dünyanın varlıkları ile Tanrı'nın Varlığı arasında maddî olmayan özsel bir özdeşleşme söz konusudur.[94] Dolayısıyla; on-

89. René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 14-16.
90. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 206.
91. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 14, 16, 154.
92. F. Schuon, *İslâmın Metafizik Boyutları*, s. 101-102.
93. R. Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, s. 12; *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 37.
94. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 99.

lara göre Panteizm, sonu doğalcılık (Natüralizm) ve nihayet Materyalizme varan bir entelektüel eğilimdir. Çünkü o, İlâhî İlke ile nesneler arasındaki bağıntıyı yalnızca bir süreklilik görünüşü altında düşünür ki Gelenekselcilere göre bu yanılgıyı her geleneksel doktrin reddeder.[95] *F. Schuon*, kendine özgü yaklaşımı ile bu karşılaştırmayı şu şekilde yapmaktadır: "Her şey Tanrı'dır ve bilge (arif) her şeyde ya da daha doğrusu her şeyin içinde Tanrı'nın Yüzünü (Vechullah) görür. Panteizmin hatası, görüntülerde Tanrı'yı görme yetersizliğinden ileri gelmektedir ki putperestlerin olduğu gibi, aynı zamanda ateistlerin de âlem ile Tanrı arasında içine düştükleri zihin karışıklığı da buradan kaynaklanmaktadır. Bu demektir ki Panteizm, İlke ile zuhur arasında zâtî değil de maddî bir özdeşlik olduğunu kabul etme yanlışlığından ibarettir."[96]

Gelenekselcilerin vurguladığı bu farklılıkların anlaşılması ve varlığın birliği öğretisinin kavranmasının, Varlığın vahdet hâlinde tecrübe edilmesiyle açıklığa kavuşacağı aşikârdır. Çünkü bu öğreti her şeyden önce gerçek bir maneviyatın yaşanması sonucu gerçekleşen bir kurtuluşu hedeflemektedir. Esasen bu tecrübe ile Varlığın Birliği hem yaşanmakta hem de buna dayanılarak epistemolojisi oluşturulmaktadır. Bu bakımdan aslında öğretiyi anlayabilmek için her şeyden önce onun dayandığı tecrübeyi kavramak gerekmektedir.

Gelenekselciler, çeşitli geleneklerdeki farklı yolları da göz önünde bulundurarak bu manevî tecrübenin önemi ve yöntemleri üzerinde karşılaştırmalı olarak durmuşlardır. *R. Guénon*, bu tecrübeyi arzulayan birsinin zaman dışına çıkmasını kendi deyimiyle "zamansızlık içine yerleşmesini" yapması gereken ilk şey olarak görmektedir. Çünkü ona göre zamanla sınırlı olmayanın bilincine ancak bu şekilde varılabilir.[97] Görüldüğü gibi, bu tecrübe ile insan aslında kendinde var olan İlâhî bir cevhere ulaşmış olmaktadır. Bunu o şu şekilde ifade etmektedir: "İnsan kendisini bilerek, derunî özüne, yani varlığının merkezine ulaştığında Rabbi'ni bilmiş olur. Ve Rabbi'ni bildiğinde, aynı zamanda O'ndan gelen ve O'na dönen her şeyi de bilmiş olur. Her şeyi -zira hiçbir şey Sonsuz'un dışında bulunamaz- İlâhî İlke'nin birliği içinde kavrar."[98] Ona göre bu tecrübe zamansal ya da mekânsal her türlü ardardalığın dışında sürekli ve değişmez bir biçimde var olanın algılanmasıdır. Çünkü varlığın kendi yasalarına bağlı kalarak değerlendirilen bütün durumları, ebedîlik içinde, anlık bir mükemmellikte bulunmaktadır.[99] Bu tecrübe, Sonsuzun tecrübesi olduğu için tam olarak kelimelere dökmek mümkün değildir. Dolayısıyla; bütün geleneklerde

---

95. T. Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 33; F. Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, s. 209.
96. F. Schuon, *İslâmın Metafizik Boyutları*, s. 64.
97. R. Guénon, "Doğu Metafiziği", s. 74.
98. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 52.
99. R. Guénon, "Doğu Metafiziği", s. 72.

bu tecrübeden söz edilmesine karşın bunun isimlendirilişi ve ifade edilişi arasındaki farklılıklar bu güçlüğe bağlanabilir.

Gelenekselciler bu farklılıkların varlığını kabul etmekle birlikte, daha çok bu tecrübenin bütün geleneklerdeki ortak yönleri üzerinde durmuşlar ve çeşitli geleneklere özgü kavramlarla da bu tecrübeyi anlatmaya çalışmışlardır. Örneğin; *F. Schuon,* bu tecrübeye ulaştıracak manevî yolların, üç aşamadan geçtiğini söylemektedir: "Birincisi, *tasfiye* (arınma); bu aşamada dünya insanın dışına çıkar. İkicisi, *inkişaf*; bu aşamada Tanrı insanın içine girer. Ve üçüncüsü, *tevhid*; bu aşamada insan Tanrı'da fâni olur (fenafillah)."[100] Buna ilave olarak *T. Burckhardt, beka* hâlinin her çeşit biçimin ötesindeki gerçek hayat anlamına geldiğini belirterek bunu, Hindu doktrinindeki *mokşa*'ya (kurtuluş) benzetir. Ona göre *beka* öncesi bireyselliğin yok olması anlamına gelen *fena* hâli ise olumsuzlayıcı bir kavram olarak *Nirvana*'ya benzer.[101] Burada insan maddenin ve bireysel varoluşun tüm bağlarından kurtulmaktadır. Dolayısıyla; bu tecrübeyle, fâni olan bütün bilgi ve algılayışlar sona ererek, yaşanılan normal varlık bilincinin üstünde bambaşka bir duyarlılık ve idrak noktasına ulaşıldığı için sonuçta bu tecrübeyi yaşayan insan, insan-ı kâmil ya da evrensel insan olmuştur.[102]

Öte yandan vahdet tecrübesi özne nesne (süje, obje) ilişkisi, Gelenekselci eserlerde sıklıkla rastlanan bilen ile bilinenin birliği olarak da ifade edilmektedir. Bu tecrübe İslâm'da *ittihadu'l-alim ve'l-ma'lum* şeklinde formüle edilmiştir. Yani en yüksek bilgi derecesine, insan bildiği nesne ile bütünleşerek ulaşır. Çünkü fark ya da ayrılık mesafe demektir ve bilişsel ilişkide mesafe, cehalet anlamına gelir. Vahdet-i vucud açısından idrak edilecek en önemli şey, Vücud'dur. İnsan Vücud (Varlık) ile aynîleştiğinde hem O'nu hem de kendisini gerçek anlamıyla bilir.[103]

Sonuçta; Gelenekselciler vahdet tecrübesinin bütün dinlerin büyük bilgeleri tarafından yaşanan ortak bir tecrübe olduğunu kabul etmektedirler. Bu tecrübeyi anlatırken genellikle karşılaştırmalı bir yaklaşım kullanarak geleneklerdeki benzerliklere de vurgu yaparlar. Ancak bu tecrübe bütünüyle dile dökülemez olduğu için ifadeler arasında farklılıklar olmasını doğal, hatta kaçınılmaz görürler.

Gelenekselciler için *Varlığın Birliği* öğretisi sonuçta, *dinlerin birliği* olarak anlaşılmaya uygun bir yaklaşım sunmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda dinlerin çokluğunun kabul edilmesini de beraberinde getirmektedir. Zira Vahdet öğretisini ortaya koyan çeşitli dinlerde Gelenekselcilere destek olacak şekilde

100. F. Schuon, *İslâmın Metafizik Boyutları*, s. 54.
101. T. Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 15.
102. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 20.
103. T. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 20-21.

dinlerin birliğini ifade eden çeşitli yaklaşımlar sergilenmektedir. Gelenekselciler de daha çok bu anlamdaki bir irfanî maneviyata dayandıklarını söylemekte ve nihaî anlamda dinlerin özde bir olduğunu ileri sürmektedirler. Sonuç olarak; Gelenekselciler için dinlerin çokluğu ve bu dinlerdeki tanrı tasavvurlarının çokluğu doğaldır. Hatta bu tasavvurların zaman zaman dış görünüşleri itibariyle görünür çelişkiler ortaya koyması bile tabiî karşılanmaktadır. Bu geleneklerin sunduğu farklı tasavvurları birbirleriyle aynîleştirmeye çalışmanın da hiç gereği yoktur. Ancak biçimlerin ötesinde dinlerin içsel birliği veya asıl ve evrensel din (Gelenekselciler bunu *religio perennis veya religio cordis* diye de kavramsallaştırmışlardır.) her sahih dinin merkezinde tecellî eder.

"DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ"

Bilindiği gibi dini tanımlamaya yönelik her türlü girişim onda bütün açıklama çabalarını aşan aşkın bir boyutun bulunduğunu kabul etmektedir. Hatta ne kadar açıklanmaya çalışılırsa çalışılsın dinde yine de sır olarak kalan bir şeylerin bulunduğu ve esasen asıl dinî olanın açıklanamayacağı, yani rasyonel olana indirgenemeyeceği hep tartışılagelmiştir. Dolayısıyla; insanî olanı aşan bu olguyu basit tanımlamalarla ifade etmek, onun gerçek anlamını gözden kaybetme riskini taşımaktadır. Bu yüzden olsa gerek, Gelenekselciler dini belirli tanımlara sığdırmaya çalışmanın, onu sınırlandırmak anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü dinde aşkın olan, dini din yapan asıl özü oluşturmaktadır ve bu öz hiçbir zaman başka bir nitelikle eşitlenerek izah edilememektedir.

Aşkınlık konusunda özellikle Aşkın Varlığın (Tanrı'nın) konumu üzerinde durulmaktadır. Tanrı, bütün dinlerde çeşitli özellikleri ile anlatılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Aslında din, bütün insan varlığının beslendiği ve her bakımdan ona bağlı olduğu en derin kaynak olarak Tanrı'yla insanının ilişkisini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla; bu Aşkın Varlığın konumu bütün dinlerde merkezdir. Bu merkez olmadığında dinden söz etmek de mümkün değildir. Gelenekselcilere göre, Tanrı bütün varlıklardan yüce ve sonsuz olduğu için O'nu herhangi bir varlığı anlatırmış gibi tanımlamak mümkün değildir. Esasen tanımlanabilir bir tanrı, artık ilâhî değil, insanîdir; daha doğrusu Tanrı değil, bir puttur.[104]

Aşkın hakikat ancak sembolün etkili aydınlatma gücü ile ortaya çıkmakta ve anlaşılır hâle gelmektedir. Bu bakımdan sembolün hikmet ve asıl hedef olarak açıklamaya çalıştığı gerçeklik, sözlerin ötesindedir.[105] Ancak aşkın düzeye,

---

104. Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, Çev. Deniz Özer, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 78-79.
105. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 161.

sembol zinciri diyebileceğimiz varlık düzeylerinin birbirini sembolize etmesiyle ulaşılabilir. Çünkü varlık hiyerarşisinde altta olan üstte olanın sembolüdür, fakat bunun tersi ise tamamen imkânsızdır. Dolayısıyla; sembol hep kendisinin üstündeki veya ötesindeki bir varlığı ya da anlam düzeyini işaret etmekte ve yansıtmaktadır. Bu bağlamda, fiziksel yasaların metafizik ilkeleri yansıtan semboller olarak görüldüğüne de dikkat çekilmektedir.[106] Varlık düzeyleri kendisinin üzerindeki bir düzey için sembol işlevi gördüğünden nihayetinde bu sembol silsilesi varlığın zirvesine kadar ulaşmış olmaktadır. Bu zirve, bütün sembollerin kendisinde birleştiği Mutlak Varlık olarak ifade edilen Mutlak Aşkınlık düzeyidir. Bu bakımdan *F. Schuon*, var olmak sembol olmaktır, hikmet de şeylerin Sembolizmini anlamaktır, demektedir.[107]

Gelenekselciler için her dinî gelenekte dinin özünü, aşkın hakikatleri ortaya koyan manevî hareketler temsil etmektedir. Bu aşkın ilkelerin yer aldığı bir öğretinin bulunmadığı her gelenek ana ilkeler konusunda eksik kalır. Gelenekselciler de hakikatin tek olduğu, dolayısıyla bütün geleneksel öğretilerin zorunlu olarak, biçimlerindeki farklılık ne olursa olsun özde aynı olduklarını ileri sürmektedirler. *R. Guénon* bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Bütün geleneksel doktrinler esasta özdeştirler. Ancak tek bir metafizik vardır ve olabilir, bu düpedüz hakikatin tek olmasından ve bizâtihi bizim kafamızdaki kavramlardan tamamen bağımsız olması sebebiyle anlayanlara kendini aynı şekilde empoze etmesindendir. Herhâlde iki gelenek arasında görünen bir çelişki bulunuyorsa, bundan birinin doğru, öbürünün yanlış olduğu sonucunun değil, bunlardan en az birinin noksan anlaşıldığı sonucunun çıkarılması gerekir."[108]

Bu noktada zor olan, dinlerin aşkın birliğini söylemekten öte, aynı zamanda neden farklı formlara sahip olduklarını ve birbirleriyle ilişkilerinin neden her zaman bu aşkın birlik doğrultusunda oluşmadığını izah edebilmektir. Çünkü dinlerin gerek günümüz dünyasında gerekse tarihî tecrübe açısından bir birleriyle bu birlik ruhunu yansıtan bir ilişki çerçevesinde yaşamadıkları görülmektedir. Hatta Gelenekselciler genel olarak yabancı dinlerde de evrensel Hakikatin varlığını kabul eden bilgelerin, bu dinlerin anlam zenginliklerine ilgi duymadıklarını, daha doğrusu her bilgenin kendi dininin manevî dünyasında kaldığını belirtmektedirler. Ancak onlar hem dinlerin birliğini hem de aynı zamanda çokluğunu birbirleriyle çelişki oluşturmayacak şekilde izah etmek için dinlerin aşkın boyut açısından aynı özellikleri taşıdıklarını ileri sürmüşlerdir.[109]

---

106. René Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, Çev. Birsel Uzma, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 18.
107. Frithjof Schuon, *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1991, s. 58.
108. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 191.
109. Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 90.

Onlar dinlerin aşkın birliği doktrininden yola çıkarak dinler arasındaki farkları göz ardı etmemektedirler. Onlara göre her din biricik bir Vahyi ve perspektifi temsil eder ve kendi çevresinde biricik bir ruhî ve hissî atmosfer oluşturur. Dinler arasındaki birlik ancak merkezde veya manevî yolculuğun sonunda yer alır. Dinleri harmanlayıp ortak bir din oluşturmayı reddeden Gelenekselciler, herkesin kendi dininin bakış açısına dayanarak, hikmetin başka biçimlerinde de inancının teyidini bulabileceğini kabul etmektedirler.[110] Bu nedenle onlara göre, bütün dinlerin kendilerinin en iyi din olduklarını iddia etmeleri normaldir ve hatta etmek durumundadırlar.[111]

Dinlerin Aşkın Birliği ifadesi, *F. Schuon* tarafından en önemli eserlerinden birisine isim olarak verilmiştir. Ona göre, konuya dinlerin aşkın birliğinin, formlar planında tahakkuk ettirilmemesi gereğini anlamakla başlanmalıdır. Çünkü formlar vardır ve kaçınılmaz bir şekilde bunların varlığını sürdürmeleri ilâhî kelâm tarafından arzu edildiği anlamına gelmektedir. Burada onun form ile, dinlerdeki zâhirî kuralları, yani dinî yasalar ve ahlâkî kuralları kastettiğini hatırlamamız gerekmektedir. Dolayısıyla; aşkın birlik terimi, dinî formların, tamamen içsel ve ruhsal anlamda ve hiçbir özel forma karşı sadakatsizlik gösterilmeden tahakkuk ettirilmeleri gereğini de ifade etmektedir. Çünkü her din vahiy ışınını ilâhî kaynağına kadar izlememizi mümkün kılar.[112] Ancak hakikat tektir ve form ötesidir, çünkü sonsuzdur. Bir form diğerini dışta bırakmadan var olamaz, bir sınırlama ile var olabildiği için de sonsuz olamaz. Diğer yandan hakikat, "ister istemez kendisini insan zihninin sınırlarına tâbi kılar ve tezahür ettiği çevre tarafından şekillendirilir. Tıpkı ışığın, içinden geçtiği tayf tarafından renklere ayrıştırılması gibi hakikat da imgeler, kavramlar ve ahlâkî talimatlar manzumesine büründüğü insanların karakteriyle şekillenir. Çeşitliliğin tezahürü, muayyen bir anlamda, varoluşun sebebi hikmetidir ve insanların gerçekliği idrak etmelerinin aracısı olan dinler, zengin bir biçimde bu çeşitliliğe iştirak etmemiş olsalardı tuhaf olurdu."[113] Bu öğretiyi, *F. Schuon* ise güneş örneği ile açıklar: "Güneş bizim sistemimizde biricik olabilir, ama tüm uzay itibariyle öyle değildir, uzayda yer alan başka güneşleri de görebiliriz, ama onları güneş olarak göremeyiz. Bizim güneşimizin biricikliği sabit yıldızların çokluğu gerçeği tarafından geçersiz kılınsa bile, onun Takdir-i İlâhî gereği bizim sistemimizde biricik olmasını engellemez. Dolayısıyla; biricik bir bütün olarak değil, kısmî olarak tezahür etmektedir, gerçi bu kısım da bütünün bir imajıdır bizim için; bu nedenle de ilâhî irade öyle buyurduğu için bu kısım aslında bü-

110. Gai Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, Çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 2000, s. 254.
111. F. Schuon, *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, s. 151.
112. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 14.
113. G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 47.

tündür ama sadece bizim zihnimiz için –ki zihnimiz Tanrı tarafından şekillendirilmiş olup formların ötesine geçmez- fakat burada bile kısım ancak manevî değeri açısından bütündür."[114] Anlaşılacağı üzere bütün bu örneklerle her dinin, kendi özel biçimiyle biçim üstü aşkın hakikatin bir temsilcisi olduğu vurgulanmak istenmektedir.

Dinlerin aşkın birliği, her şeyden önce kaynağının aşkın olmasına bağlanarak izah edilmektedir. Bu izaha göre madem ki binlerce yıldır varlığını sürdüren bu dinler, Allah tarafından gönderilmiştir, o hâlde her dinin özünde Allah vardır. Dolayısıyla; dinlerin aşkın birliği, esasında "Allah'ın Aşkın Birliği"-ne dayanmaktadır.[115] Bundan dolayı, dinlerin aşkın birliğini savunan Gelenekselciler, bütün otantik geleneklerin tanıdığı bir iç özün bir iç yapının var olduğunu düşünmektedirler. Nitekim, bu bağlamda Kur'an'daki bütün topluluklara peygamber gönderildiğine dair âyetler de delil olarak gösterilmektedir. Dinlerin aşkın birliği tezinin daha önceki Müslümanlar tarafından açık olarak ifade edilmemesi ise geçmişte buna ihtiyaç duyulmamasına bağlanmaktadır. Çünkü dinlerin çağımızdaki gibi birbirleriyle karşılaşmamış olması, böyle bir öğretinin geniş halk düzeyinde ortaya çıkmasını gerekli kılmamıştır.[116]

Gelenekselciler, dinlerin bu aşkın özünü oluşturan temel ilkeleri ifade etmek için, *Kadim Gelenek*, *sophia perennis* (ezelî bilgi), *philosophia perennis universalis* (ezelî ve evrensel hikmet), *religio perennis* (ezelî din) ve *philosophia perennis* (ezelî hikmet) gibi neredeyse aynı anlamı çağrıştıran kavramlar kullanmışlardır. Onlara göre, başlangıçta Kadim bir gelenek vardır. Bundan sonra gelen çeşitli vahiyler ve mesajlar, bu kadim geleneğin insanlığın belli bir kesimine uygun hâle getirilmesi ve beşerî seviyede tezahür etmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla; vahyedilmiş bütün geleneklerin kalbinde, bu Kadim gelenek bulunmaktadır.[117]

Gelenekselcilere göre Gelenek, spekülatif bir düşünce olmaktan öte yaşanan ve manevî tecrübe ile ulaşılacak gerçeklerdir. Nitekim, önde gelen Gelenekselci üstatlar bizzat manevî bir pratiği uygulamışlardır. *F. Schuon*'a göre, kalbiyle bilmek isteyen insan, nefsini arındırmalıdır. Çünkü varlığın bütünü erdemle arındığında, Gerçek, Tanrı'nın yardımıyla kendini kalpte ortaya çıkarır.[118] Kalpteki bu merkeze ulaşan insanın aklı da buradan yansıyan ışıkla aydınlanır.

---

114. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 125-126.
115. Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm Geleneğini Yeniden Keşfetmek", Konuşan: İ. Kutluer; A. Emre, Çev. A. Emre, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 105.
116. Seyyid Hüseyin Nasr, "Batı, Modernizm ve Sekülarizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan 'Geleneksel İslâm' ", Konuşan: Enes Kariç, Çev. Faik Beşiroğlu, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 51.
117. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 80.
118. F. Schuon, *Spiritual Perspektives and Human Facts*, s. 193.

Dolayısıyla; insandaki bu kalbi yeteneği çalışır hâle getirmek ve bilgi vasıtasıyla sonunda insanın bizzat kendisini Hikmet'in sûreti hâline dönüştürmek için gerekli vasıtaları gelenek, yani din sağlamaktadır.[119] Öte yandan insan da düşünen bir varlık olması özelliği ile dünyanın, ruhun ve hayatın nedenini bilmek isteyen ve de bilebilecek durumda olan varlıktır. Bu bilgiyi en üst düzeyde ona vahiy ve kalbi sezgi sağlamaktadır. Dolayısıyla; dinlerin aşkın birliği ve bütünlüğünün gerçekliği sadece Hakikatin birliğine dayandırılmamakta aynı zamanda insan türünün birlik ve bütünlüğüne de dayandırılmaktadır.[120] Bu bakımdan, *T. Burckhardt* öğretiyi, "Aklın aşkın birliği öğretisi" şeklinde isimlendirmektedir. Burada aklı, entelektüel sezgi anlamında kullanmaktadır. Ona göre de bu öğreti basitleştirme riski olmaksızın herkese aktarılamaz.[121] Dolayısıyla; bu aşkın hakikat gündelik dilin yuvarlak ve analitik metodlarıyla ifade edilemez karaktere sahiptir ve sadece doğrudan entelektüel sezgiye dayanan bir anlamayla tanınabilir.[122] Esasen, potansiyel olarak bütün insanlar bu aşkın bilgiye ulaşabilecek donanıma sahip olduğu kabul edilmekle birlikte, herkesin ona bilfiil ulaşabileceği mümkün görülmemektedir.

Dinlerin aşkın birliği tezi, dinlerin tek bir metafizik ilkede buluştuklarını ve insanları aynı hedefe yönlendirdiklerini dile getirmektedir. Aşkın düzeyde dinlerin birliği fikri, hem dinler arasındaki görünüşteki/zâhirî farklılığı yok saymamakta hem de Mutlak fikrinin tezahürü olarak ortaya çıkan farklı dinsel eğilim ve tasavvurların gerçekte hepten Bir'i yansıttıklarını iddia etmektedir.

SONUÇ

Gelenekselcilerin din konusundaki yaklaşımları büyük bir uyum ve bütünlük oluşturmaktadır. Onlar, *gelenek* kavramıyla, Mutlak Varlık'tan vahiy ya da ilham yoluyla gelen ve metafizik, din, bilim, sanat, ahlâk gibi bütün alanlarda yansımasını bulan ve her dönemde bozulmadan varlığını sürdüren ilkeler bütününü kastetmektedirler. Din, insanların Yüce Varlıktan aldığı ilkeler doğrultusunda ibadet etmeleri anlamına gelirken, gelenek bu ilkelerin bir medeniyette hayatın bütün alanlarını kuşatacak şekilde yaşayan bir bütünlük oluşturmasını ifade etmektedir.

---

119. Seyyid Hüseyin Nasr, "Ezeli Hikmet (Sophia) Arayışım", Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996 s. 37-38.
120. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 145; Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141.
121. Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, Çev. Mehmed Temelli, Verka Yay., İstanbul 1999, s. 42.
122. M. Pallis, *The Way and the Mountain*, s. 14-15.

Gelenekselciler Modernizmin öne çıkardığı bireycilik, Rasyonalizm, Hümanizm gibi değerleri, insanı aşkın olana kapattığı gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Onlara göre, modern çerçevede oluşturulan rasyonellik, insanın gözüyle göremediği ve deneyle kanıtlayamadığı her şeyi reddettiği için, dini de bu kategoride değerlendirmiştir. Bu durumda din bir hurafe derecesine indirgenerek insanın entelektüel dünyasından uzaklaştırılmak istenmiştir. Ancak dinin insanlara sağladığı bütün varoluşsal değerler yok sayıldığı zaman bile, her türlü doğaüstü alana kendisini kapatmış "rasyonel" bir insan yine de ortaya çıkmamıştır. Tersine, dinin reddedilmesi ile oluşan boşluğu rasyonellik yerine birçok yanlış sözde dinî hareketler doldurmuştur. Modernliğin, her türlü hurafeden arındırarak oluşturmak istediği yeni rasyonel birey tipi ise insanî benliğini yüceltmek pahasına kendisindeki aşkın benliği bütünüyle kaybetmek durumunda kalmış ve kendini maddî benlik düzleminde sınırlandırarak her şeyi bu anlamdaki insanî ölçülere indirgeyen hümanist insan tipini oluşturmuştur. Gelenekselcilere göre bütün geleneklerin asıl hedefi ise insandaki bu kişisel beni yok ederek onu gerçek Ben'e ulaştırmak olmuştur. Dolayısıyla; onlara göre modernliğin bu eğilimleri insanı kendi insanî özüne ve doğal çevresine de yabancılaştırmıştır.

Gelenekselciler insanı sadece beden ve zihinden ibaret bir varlık olmaktan öte, ruh denilen üçüncü bir boyuta daha sahip bir varlık olarak kabul etmektedirler. Onlar, bu üçüncü boyutu yerine göre çeşitli geleneklerde ifade edildiği şekliyle Kalp, Akıl ve Intellect anlamında bir yeti şeklinde kabul etmektedirler. Onlara göre, bu aşkın boyut, her ne kadar modern bilgi anlayışında unutulsa da bütün geleneksel doktrinlerde bulunmakta ve metafizik ilkeleri kavrayabilen, aynı zamanda aşkın her türlü düzeyi ve Mutlak varlığı idrak edebilen yegâne melekedir.

Geleneksel bir medeniyette insanların yaşadıkları evreni dinî ve dünyevî olarak bir birinden yalıtılmış farklı alanlar şeklinde ayırmadıklarını ileri süren Gelenekselcilere göre kadim medeniyetlerde, her şeyin kutsal olduğu bir evren tasavvuru vardı. Geleneksel insanın bütün edimlerinde yansıyan sembolik anlayış, kutsal bir hiyerarşi ile evrendeki bütün varlık düzeylerini Aşkın varlığa bağlıyordu.

Dinler, insanın aşkınlık alanı ile ilişki kurmalarını sağlayan yegâne yol olarak görülmektedir. Gelenekselcilere göre, bu aşkın yönü kabul edilmeden ve bunun otoritesi önünde insan kendisini bağımlı kılmadan, dinlerin insanı arındırması ve kurtarması mümkün değildir. Dinlerin en büyük amacı, insanı geçici olandan ayırıp yaratıcısına bağlayarak bu dünyadayken kurtuluşa götüren kapılar açmalarıdır. Bu bakımdan onlar, aşkın olana kendisini kapatan her türlü ruhî yönelimi gerçek maneviyat önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir. Gelenekselciler modern dünyada din yerine ikame edilmeye çalışılan başta Spiritüalizm olmak üzere gerçek bir vahye dayanmayan her türlü yeni dinî ha-

reketi hakikat önündeki en büyük tehlike olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda onlar dinlerin ortodoks olmasını, yani kopmaz bir zincirle geldiği ilâhî kaynakla bağlantısının sürmesini dinlere yabancı unsurların sızması önündeki en önemli güvence olarak görmektedirler.

Gelenekselciler, dinlerin çokluğunu hem bir olgu hem de normal ve gerekli bir durum olarak görmektedirler. Onlara göre, insanların farklı olması nasıl doğal ise aynı şekilde dinlerin farklı ve birden fazla olması da doğal karşılanmalıdır. Fakat bu farklılık insanların kendi görüşlerinin farklı olmasından kaynaklanmamakta, aksine dini bizzat gönderen Tanrının o topluluğun şartlarını dikkate alan vahiyler göndermiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla; Gelenekselci yaklaşım, dinî çoğulculuk açsından hem vahyedilen bütün dinleri insanları kurtuluşa ulaştıran hem de birlikte varolması gereken yollar olarak kabul eden bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dinlerin aşkın olanda bir olduğu noktasına ulaşan Gelenekselci yaklaşımın dinlerin birliğini açıklamada öne çıkardıkları izah tarzlarını dört konu üzerinde yoğunlaştırdığı görülmektedir. Birinci olarak, Gelenekselcilere göre dinlerde ve dinlerin inanç esaslarında evrensel ve aynı olan bir *Mutlak* merkez vardır. Bu Mutlak anlayışı, çeşitli dinlerde ve inançlarda farklı farklı ortaya çıkmakla birlikte, bunlar gerçekte aynı Mutlak'ı ifade etmektedirler. Dolayısıyla; onlar bu tek olan Mutlak'ın farklı dinlerdeki yansımalarını Göreceli Mutlak şeklinde kavramsallaştırmışlardır. Bu kavram Mutlak olanı onaylama açısından bütün dinlerin aynı noktada buluştuğu ve birleştiği fikrini ifade etmesinin yanı sıra, aynı zamanda, dinlerdeki Mutlak kavramının neden farklı kelimeler ve yaklaşımlarla izah edildiğini açıklamak için de kullanılmaktadır.

Bütün dinlerin birliği fikrini açıklamada Gelenekselcilerin başvurduğu ikinci açıklamaya göre, dinlerde herkes tarafından görülen ve anlaşılabilen bir *zâhirî* yön, bir de ancak sınırlı bir entelektüel kesimin gerçekleştirebildiği *bâtınî* yön vardır. Bu ayrımın bütün geleneklerde var olduğuna dikkat çeken Gelenekselciler, geçmişte de bu sınıflandırma doğrultusunda dinlerdeki evrensel yönü vurgulayan bilgelerin bütün dinlerin gerçekte bu düzeyde bir olduğunu söyleyen yaklaşımlarını zaman zaman kendilerini doğrulayan referanslar olarak sunmuşlardır. Onlara göre zâhirî düzeyde dinler farklı olmakla birlikte bâtınî özleri dikkate alındığında aynı oldukları görülmektedir. Hatta zâhirî dünyanın çeşitliliğine uyarlanma gereği açısından dinlerin çokluğu bu düzeyde zorunludur. Bâtınî düzeyde ise bütün bu farklılıkların ortadan kalktığı temel ilkeler söz konusu olduğu için, bu düzeyde algılandığında bütün dinlerin aynı ilkeleri paylaştıkları anlaşılmış olacaktır. Bu düzeyi her dinde sınırlı sayıda entelektüel seçkin yaşayabildiği için ancak onlar anlayabilirler ve diğer insanlara izah edebilirler.

Gelenekselciler üçüncü olarak, *varlığın birliği* öğretisinin bütün dinlerde bulunan evrensel bir öğreti olduğu kanaatindedirler. Onlara göre, dinlerin özünü oluşturan metafizik ilkeler bu öğretiye dayanmaktadır ve ancak tek bir metafizik gerçeklik alanı olabileceğinden bu öğreti evrenseldir. Nitekim, onlar bu öğretinin evrenselliği fikrini desteklemek için çeşitli geleneklerdeki karşılığını ortaya koyarak görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Buna göre, Varlığın bir olduğunun idrak edildiği noktada dinlerin birliği de anlaşılmakta öte yandan bu tek olan Varlığa bağlı olarak çokluğun görüldüğü tezahür ve form dünyasında ise dinlerin çokluğu doğal karşılanmaktadır.

Son olarak; Gelenekselcilerin *dinlerin aşkın düzeyde bir olduğu* şeklindeki izahları da yine dinlerin, hem aşkın ilkelere dayanması hem de kaynağının aşkın olması görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla; aşkın düzeyde dinlerin birliği idrak edilmekle birlikte bu düzeydeki ilkelerin dünyamızda somut kurallar olarak yansıması zorunlu olarak bir forma bürünmesi anlamına geldiğinden bu durum farklı insan topluluklarında farklı dinler olarak ortaya çıkmaktadır.

Aslında Gelenekselcilerin, dinlerin birliği ile ilgili kullandıkları bu açıklama biçimleri, temelde aynı şeyi farklı izah tarzları ve kavramlarla ifade etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla; bütün bu biçimler temelde aynı anlamı farklı açıklama tarzları deneyerek ifade etmek demektir ve bu açıklamalar arasında birebir karşılaştırma yapılabilir. Şöyle ki; dinlerde Mutlak olan Bâtındır, Varlık mutlaktır ve Aşkın düzeyde tek bir Mutlak vardır. Veya varlığın birliği öğretisini temel alarak, bu açıklamaları karşılaştıracak olursak Varlık, Mutlak, Bâtın ve Aşkın olandır. Veya bâtınî düzeyde tek bir Mutlak vardır, Varlık birdir ve yine Aşkınlığın birliği ancak bu düzeyde idrak edilebilir.

Dolayısıyla; onlar herhangi bir dini unsurun farklı gelenek ve dinlerdeki mütekabillerine karşılaştırmalı olarak işaret ederek, her geleneğin kendi bütünlüğü içindeki unsurları o gelenekte somutlaştığı şekliyle koruması üzerinde ısrar etmişlerdir. Çeşitli dinlerin farklı özelliklerini birleştirerek yeni eklektik bir din oluşturmaya çalışmak yanlıştır. Yine bütün dinleri birleştirerek tek bir dini sistem oluşturmak da doğru değildir. Dinlerin birliğini zâhirî düzeyde sağlamaya çalışmak onların bütün insanlığı kucaklayan çeşitliliğini görmezlikten gelmek olacaktır. Dolaysıyla; dinlerin birliği ancak aşkın düzeyde var olabilir ve bundan ötesini aramak gereksizdir.

Günümüz dünyası açısından Gelenekselcilerin yaklaşımlarını dikkate değer kılan en önemli özellik ise dinlerin aşkın özü olarak gördükleri metafizik ilkeleri günümüz insanının anlayışına sunabilecek bir dil kullanarak yeniden ifade etmeleridir. Böylece mutlak gerçekliğin kendilerinde yansıdığına inandıkları geleneksel doktrinlerin metafizik ilkeleriyle, modern dünyanın bütün birikimini ve değerlerini kendilerine özgü yaklaşımlarıyla tartmışlardır. Bunu ya-

parken de konuyu mümkün olduğu ölçüde bütün geleneklerden karşılaştırmalı örneklerle zenginleştirerek sunmuşlardır. Bu karşılaştırma yöntemi, bir konu hangi dinde daha iyi ve anlaşılır şekilde ifade edilmiş ise o açıklama biçimini ve kavramsal çerçeveyi tercih etmek şeklinde gerçekleşmiştir. Böylece Gelenekselci yaklaşım her dinden insana kendi geleneği ile başka gelenekleri bu bakış açısından karşılaştırma ve anlama imkânı sunmaktadır.

Gelenekselci yaklaşım, sürekli cevabı aranan, "Dinler neden çoktur?" "Dinlerin farklılığı onların hakikat değerini nasıl etkilemektedir?" veya "Neden dinler farklılıkları yanında benzer özellikler de göstermektedirler?" sorularına kendilerine özgü çözümler getirmişlerdir. Bu çözümler bir yandan, dünyadaki bütün dinî çeşitliliği kabullenmeyi gerektirirken aynı zamanda, tek tek bütün dinlerin hakikat değerini de reddetmemektedir. Bu da her ortodoks dinî geleneğin bir dinde bulunması gereken bütün unsurları içinde barındırdığı anlamına gelmektedir. Gelenekselciler bütün dinlerde karşılaşılan bu unsurların her dinde farklı bir görünüşü olmakla birlikte, temelde aynı ilkelerin yansıması olduğu kanaatindedirler.

Gelenekselciler dinlerin temel ilkelerinin birliğini vurgulamak açısından bütün dinlerde ve geleneklerde yansıyan ezelî bir din veya geleneğin bulunduğunu da ileri sürmektedirler. *Philosophia perennis* (ezelî hikmet), *religio perennis* (ezelî din), *religio cordis* (ezelî din), *sophia perennis* (ezelî bilgi), *philosophia perennis universalis* (ezelî ve evrensel hikmet), *scientia sacra* (kutsal bilim) kavramlarıyla ifade edilen bu ezelî din, onlara göre, bütün dinlerde yansıyan Aslî Din'dir. Bu bakımdan bazen dinlerdeki metafizik ilkeler bütünü söz konusu olduğunda da bu kavramlar kullanılmaktadır. *Kadim gelenek*, *aslî gelenek (primordial tradition)* şeklinde de kavramsallaştırılan bu Ezelî Din, adeta bütün dinlerin ilk örneği olarak anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Andruzac, Christophe, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim -René Guénon-*, İnsan Yay., İstanbul 2005.

Aslan, Adnan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, İstanbul 1998.

Aslan, Adnan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Karamı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1997.

Burckhardt, Titus, "Din ve Gelenek", *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995.

Burckhardt, Titus, *Aklın Aynası*, Çev. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1994.

Burckhardt, Titus, *Astroloji ve Simya*, Çev. Mehmed Temelli, Verka Yay., İstanbul 1999.

Burckhardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktirinine Giriş*, Çev., Fahreddin Aslan, Ribat Yay., İstanbul 1982.

Chıttıck, William, *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Cutsinger, James S., "Feminity, Hierarchy and God", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991.

Danner, Victor, *The Islamic Tradition*, Amity House Yay., New York 1988.

Demirci, Kürşat, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Eaton, Gai, *İslâm ve İnsanlığın Kaderi*, Çev. İhsan Durdu, İnsan Yay., İstanbul 1992.

Eaton, Gai, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, Çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 2000.

Eaton, Gai, *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, 2. b., Sophia Perennis Et Universalis Yay., New York 1995.

Evola, Julius, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Guénon, René, *Doğu Düşüncesi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997.

Guénon, René, *Doğu ve Batı*, Çev. Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1986.

Guénon, René, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, İngilizceye Çev. Alvin Moore, Quinta Essentia Yay., Cambridge 1995.

Guénon, René, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 31-32; "İslâm Tasvvufu", Çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 14, sy. 1, İstanbul 1985.

Guénon, René, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Guénon, René, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, Çev. Birsel Uzma, Ağaç Yay., İstanbul 1992.

Guénon, René, *Man and His Becoming According to Vedanta*, İngilizceye Çev. Richard C. Nicholson, Oriental Books Reprint Corporation Yay., New Delhi, 1981.

Guénon, René, *Manevi İlimlere Giriş*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Guénon, René, *Ruhçu Yanılgı*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1996.

Guénon, René, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Izutsu, Toshihiko, *İbn-i Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Kelly, Bernard, "Notes on the Light of the Eastern Religions With the Special Reference to the Writings of Ananda Coomaraswamy, René Guénon and Frithjof Schuon", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991.

Lındbom, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Lıngs, Martin, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman; Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980.

Lıngs, Martin, *Yakîn Risalesi*, Çev. Veysel Sezgin, Vural Yay., İstanbul 2005.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Batı, Modernizm ve Sekülarizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan 'Geleneksel İslâm'", Konuşan: Enes Kariç, Çev. Faik Beşiroğlu, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Ezeli Hikmet (Sophia) Arayışım", Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslâm Geleneğini Yeniden Keşfetmek", Konuşan: İ. Kutluer; A. Emre, Çev. A. Emre, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslâm, Gelenek ve Batı", Konuşan: Jay Kinney, Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâmda Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Makaleler I*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Söyleşiler*, Çev. Aysel Danac, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Northbourne, Lord, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, Çev. Deniz Özer, İnsan Yay., İstanbul 1989.

Northbourne, Lord, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Pallıs, Marco, *The Way and the Mountain*, 2. b., Peter Owen Yay., Londra 1961.

Quınn, William W., *The Only Tradition*, State University of New York Yay., Albany 1997.

Rakipoğlu, Numan, *Seküler Dünya Atlası Geleneksel Ekol Açısından Modernizm Eleştirisi*, Kurtuba Yay., İstanbul 2011.

Schuon, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992.

Schuon, Frithjof, "No Activity without Truth", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986.

Schuon, Frithjof, *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit, World Wisdom Books Yay., Indiana 1985.

Schuon, Frithjof, *From the Divine to the Human*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit; Deborah Lambert, World Wisdom Books Yay., Indiana 1982.

Schuon, Frithjof, *In the Face of the Absolute*, World Wisdom Books Yay., 2. b., Indiana 1994.

Schuon, Frithjof, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1998.

Schuon, Frithjof, *İslâmı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İklim Yay., İstanbul 1988.

Schuon, Frithjof, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1999.

Schuon, Frithjof, *Light on the Ancient Worlds*, İngilizceye Çev. Lord Northbourne, 2. b., World Wisdom Books Yay., Indiana 1984.

Schuon, Frithjof, *Logic and Transcendence*, İngilizceye Çev. Peter N. Townsend, Perennial Books Yay., London 1984.

Schuon, Frithjof, *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1991.

Schuon, Frithjof, *Survey Metaphysics and Esoteism*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit, World Wisdom Books Yay., Indiana 1986.

Schuon, Frithjof, *Tasavvuf: Kabuk ve* Öz, Çev. Veysel Sezgin, İz Yay., İstanbul 20006.

Schuon, Frithjof, *Varlık Bilgi ve Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Schuon, Frithjof, *Yansımalar*, Çev. Nurullah Koltaş, Hece Yay., Ankara 2006.

Smıth, Huston, "Ruhsal Şahsiyet Tipleri: Kutsal Spektrum", *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995.

Smıth, Huston, "Two Traditions and Philosophy", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991.

Talbot, Michael, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, Çev. Sabahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Valsan, Michel, *İslâm Maneviyatı ve Batı*, Çev. Işık Ergüden, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Yılmaz, Hüseyin, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

GELENEKSELCİ EKOL VE DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ*

Zeynep Kot Tan**

Omne verum, de quocumque dicatur, Sancti Spiritus est.

(Kim söylediyse doğrudur, kim söylediyse söyleten Kutsal Ruh'tur)

St. Jerome[1]

Tarihin hiçbir evresinde farklı dinlere mensup insanlar birbirlerinden bihaber olmamıştır. Bununla beraber, 20. yüzyıl, dinler arasındaki sınırların en fazla aşındığı ve dinî çeşitliliğinin insan zihnini en fazla meşgul ettiği dönem olması hasebiyle öteki'ni bilmeye yönelik iştiyakın, Modernizmin dinî toplumlar üzerindeki baskısı sebebiyle de öteki ile ünsiyet kurmaya duyulan ihtiyacın en fazla hissedildiği dönemdir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Rene Guénon tarafından kurulan ve farklı dinî geleneklerden gelen akademisyenlerle bugüne taşınan Geleneksel ekol, bu iştiyak ve ihtiyacın şekillendirdiği çoğulculuk tartışmalarına 'Dinlerin Aşkın Birliği' tezi ile katkıda bulunmuştur. Bu ekol mensubu yazarların, dinlerin çokluğunu meselesini metafizik temele oturtan, kadim öğretilerle felsefe geleneğini telif eden yaklaşımı,

---

* Hece Dergisi, İslâm Medeniyeti Özel Sayısı'da (Haziran 2013) yayınlanan makalenin genişletilmiş halidir.

** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Kelly, Bernard. "A Christian Approach to the Non-Christian Religions: All Truth is of the Holy Spirit." *Ye Shall Know the Truth: Christianity and the Perennial Philosoph.* Eds. William Stoddart and Mateus S. Azevedo. World Wisdom, 2005. 227.

neden birden fazla din olduğu sorusuna son yüzyılda verilmiş en kuşatıcı cevap olarak kabul edilebilir.

1893'te Chicago'da tüm dünyadan dinî liderlerin katılımlı ile gerçekleşen ve ilk dinler arası diyalog zirvesi kabul edilen Dünya Dinleri Konferansı (World's Parliament of Religions) ile başlayan, dinler tarihçisi William McLoughin'in, 'uyanma' (*awakening*)[2] adını verdiği bu süreç, sadece akademik veya kurumsal düzeyde değil, toplumsal düzeyde de farklı dinlere duyulan bir meraka ve Doğu-Batı dinî gelenekleri arasında yoğun bir etkileşime şahit olmuştur. Karşılaştırmalı dinler uzmanı Geoffrey Parrinder, Roma Kilisesi'nin 1965 tarihli, II. Vatikan Konsili'nin 'Nostra Aetate' isimli konsil metni[3] ile en çarpıcı ifadelerinden birini bulan Batı'nın Doğu'ya açılmasının, Hıristiyan Dünyası'nda ikinci bir Reformasyon'a işaret ettiğini söylerken aynı zamanda neden dinler arası diyalog teşebbüslerinin çoğunlukla Batı kaynaklı olduğu ve bu mesele ile en fazla iştigal etmiş düşünürlerin Hıristiyan dünyasından olduğu gibi sorulara da cevap vermiş olur. Doğu'nun, varlığının bertaraf edilmesi gereken bir tehlikeden ziyâde Batı'ya bu 'uyanma' evresinde ihtiyaç duyduğu dinamikleri sağlayacak zengin bir kaynak olduğu Batılı yazarlar tarafından gittikçe daha sık zikredilirken, Batı'nın diyalog teşebbüsleri kimileri için Batı'nın sömürgeci tarihinin bir günah çıkarması, kimileri için ise arka planı veya gündemi olmayan bir iyi niyet teşebbüsüdür.

Doğu Dinleri uzmanı Harry Olmeadow, öteki'ni anlama çabasını, zaman zaman birbiri ile yolları kesişen şu sekiz kategoride incelemenin mümkün olduğundan bahseder: 1- Mircea Eliade, Joachim Wach, Ninian Smart, Arvind Sharma gibi isimlerle temsil edilen ve görece yeni bir disiplin olup, son elli yılda neşv u nema bulan Karşılaştırmalı Dinler sahasında yapılmış çalışmalar. 2- Karşılaştırmalı Dinler'in alt dalı olarak değerlendirebileceğimiz, Rulof Otto, D. T. Suzuki, Frithjof Schuon ve Aldous Huxley gibi ilim adamlarının temsil ettiği ikinci kategoride ortaya konan eserlerin ekseriyeti, dinlerin formel ve kurumsal düzeydeki farklarının, ezoterik bir vizyonun benimsenmesi ile uzlaştırılabileceği iddiası taşır. 3- Doğu ve Batı düşünce geleneklerini teorik bir çerçeve içinde mukayese eden Karşılaştırmalı Felsefe, (Doğu-Batı Felsefe Konferansları, John Hick, Radhakrishnan) Karşılaştırmalı Psikoloji, (William James,

---

2. "İtikadî ve ahlâkî bunalım dönemlerini takip eden 'uyanışlar', kültürel canlanma ve ahlâk ve dinin yeniden tesisine şahit olduğumuz dönemleri peşi sıra getirmiştir." McCloymond, Michael J. *Embodying the Spirit: New Perspectives on North American Revivalism.* N.p.: JHU Press, 2004. 7.

3. *John W. O'Malley, "Reform, Historical Conciousness And Vatikan li's Aggiornamento, Theological studies, 1971 xxx11/4; M. Raukanen, The catholic Doctrin of Non-Christian Religions According to the Second Vatikan Council, New york 1992, 35; The Second Vatikan Council, Nostra Aetate, 1-4*

C. G. Jung, Ken Wilber) Karşılaştırmalı İlahiyat (Hans Kung, Paul Knitter, John Kobb) çalışmaları. 4- Dinlerin arasındaki farklardan ziyâde onların Bâtını boyuttaki benzerliklerinden hareket edip dinler arası sentezler oluşturan Teozofi, Bahailik, neo-Hindu Vedanta gibi Evrensel Hareketler. Balavatsky, Gurjieff, Rulof Steiner ve Krishnamurti gibi figürlerin öncülük ettiği eklektik oluşumlar dinler arası diyalog çalışmalarında ciddi bir külliyata imza atmış olsa da bu türden yaklaşımlar dindar çevrelerde tepki ile karşılanmaktadır. 5- En bilinenleri Dünya Dinleri Konferansı, Dünya İnançlar Kongresi (World Congress of Faiths), Uluslararası Dinî Özgürlük Cemiyeti (International Association for Religious Freedom) olan uluslar ve dinler Arası Forum ve Kuruluşlar. 6- Sosyal adaletsizlik, ekolojik kriz, politik baskı gibi dünya meseleleri bağlamında farklı dinlere mensup düşünür ve aktivistlerin tesis ettiği zeminlerde yürütülen faaliyetler. (Paul Tillich, Thomas Merton, Diana Eck, Thomas Keating ilh.) 7- Hıristiyan Zen gibi çeşitli dinlerin manevî ritüellerinden beslenen, genellikle Hıristiyan dünyası menşeli yarı geleneksel varoluşsal yaşam şekilleri. 8-) Dinlerin aşkın boyutta bir hakikatin farklı tezahürleri olduğunu iddia eden Halidi Hikmet Felsefesinin çağdaş temsilcilerinin oluşturduğu Gelenekselci Ekol. (Rene Guenon, Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Seyyid Hüseyin Nasr ve Marco Pallis)

Kuşkusuz ki; bu teşebbüslerden her biri, farklı insan toplulukları arasındaki karşılıklı anlama olanaklarını bir şekilde zenginleştirmiş, farklı vizyonları beslemiş, farklı grupları harekete geçirmiştir, fakat nadiren kalıcı çözümler üretmiştir. 'Karşılıklı fayda' prensibi üzerine inşa edilen ve varlığını siyasî gündemlere borçlu olan veya iyi niyet, hoşgörü ve diğerkâmlık gibi değerlerden hareket eden yaklaşımlar ancak kısa vadeli çözümler üretirken, teoloji kaynaklı izahlar dogmatik sistemlerin dışlayıcı perspektiflerinin muhtemel menfî etkilerini bertaraf edebilecek enstrümanları sağlayamadığı için; mistik kaynaklardan beslenip evrensellik vurgusu yapan eklektik inanç sistemleri ise dinler arasındaki farkları izaha muktedir olamadığından, dinlerin bu farkların kendisinden doğduğu formel yapılarını göz ardı etmişlerdir. Dinî mesajlardaki çeşitliliği ve bu dinler arasındaki farkları, dinlerde var olduğu söylenen zâhir-bâtın ayrımından hareketle tefsir eden Tradisyonel Okul'un öğretileri, 'öteki'ni anlamanın enstrümanlarını sağlamasının yanı sıra 'kendi'nin daha derinlikli bir tahliline zemin hazırlar; dinlerin özündeki Ezeli Hikmet'i, dini formları tahfif etmeksizin, terennüm eder. Bu düşünme ve görme biçimini, nev-zuhur akademik disiplin ve inanç sistemlerinden farklı kılan, modern insanın zihnini meşgul eden sorulara, yine modern zihnin ürünü cevaplarla değil; binlerce yıldır farklı coğrafyalarda, farklı gelenekler tarafından zikredilegelen bir hakikate referansla, Halidi Hikmet'e yaslanarak cevap vermiş olmasıdır. Gelenekselci okul (*traditionalism)* veya bilinen diğer ismiyle Halidi

Hikmet Ekolü'nün (*Perennisalism)* bu isimlerle anılmasının sebebi, onun hiçbir zaman yeni bir şey söyleme iddiasında olmaması, bilakis, zaten söylenmiş olanı ikrar etmesidir. Bugüne kadar ancak dini veya poetik metinlerde kendini gösteren ikrar ancak geleneksel ekolle kavramsal bir düzeye kavuşur, akademik çevrelerde kabul görür.

Bununla beraber, gelenekselcilik, nostaljik, anakronik, duygusal ve subjektif olduğu gerekçesiyle eleştirilirken, geleneksel dünyada "Modernizmin paradigmalarıyla geleneksel öğretileri telif etme amacı güttüğü" iddialarına konu olmuştur. Bu eleştiriler, Guénon tarafından kurulan, Genonyen veya Gelenekselcilik isimleriyle anılan yekpare bir ekolün var olduğu varsayımına dayanırken, bu tasnif bağlamında ismi geçen düşünürlerin büyük bir kısmı, savundukları Halidî Hikmet prensiplerinin bir ideoloji oluşturmadığını, amaçladıklarının ise Avrupa ve Asya'nın felsefî projelerine bir yenisini eklemek yoluyla ayrışmaya katkı sağlamak değil, farklı coğrafyalardaki kadim öğretilerin arkasındaki hikemî birliğin keşfi olduğunu ve onlara kendilerini diğer düşünme biçimlerinden tefrik edecek, dolayısıyla onları bir "düşünce okulu" yapacak yeni bir şey söyleme iddiasına hiç girişmediklerini dile getirmiş ve bu sebeple eleştirilere cevap vermekten çoğunlukla imtina etmişlerdir. Seyyid Hüseyin Nasr, kendisine "geleneksel perspektif" dediği ve kaynağının kadim zamanlara dayandığını savunduğu bu dünya görüşünün, Modernizmin aşina olduğu düşünme biçimlerinden farklı bir düşünme biçimi önerdiğine dikkat çekerek bu isimlendirmeyi kabul eder.[4] Mensuplarına, onları sair düşünürlerden ayıracak bir arka plan sağlayan bir perspektifin varlığı, başka bir deyişle "gelenekselcilik" şeklinde tanımlanan bir ekolun var olduğu ön kabulünden hareket eden bu makale ile, aradaki dilsel farklar istisna tutulursa tüm tradisyonellerin üzerinde ittifak ettiği, 'dinlerin aşkın birliği' tezini gelenekselci yazarların dinî mesajlardaki çeşitliliği açıklarken kendisine en çok referans verdiği kavramlalar çerçevesinde izah etmeye çalışacağız.

GELENEKSELCİ EPİSTEMOLOJİ

Sühreverdi bilgiyi, "ilm el-husûlî" (edinilen bilgi) ve "ilm el-huzûrî" (hazır olana verilen bilgi, aracısız bilgi) olarak iki kategoride inceler.[5] Arasındaki fark "aşk hakkında bilgi sahibi olmak" ile "aşık olmak" arasındaki farka benzetilen bu iki bilgi türünden ilm el-huzûrî, tüm varlık mertebelerini kuşatan

4. Nasr, Seyyed H. *Knowledge and the Sacred.* Suhail Academy, 1999, 104
5. Mehdi Ha'ir i Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence,* Albany: State University of NewYork Press,1992.

Mutlak Bilgi'ye dolayımsız bir erişim sağlarken, moderniteyle beraber usa indirgenmiş bir aklın enstrümanlarının ise insanı ancak sıhhati tartışılır ve manipülasyona açık bir bilgi türüne ulaştırdığı kabul edilir. Tao te Ching'te geçen, "Bilenler kendilerine öğretilmeyenlerdir, kendilerine öğretilenler bilmezler." ifadesi bu iki bilgi türü arasındaki hiyerarşiye işaret eder. Kadim çağlarda bilgi ile İlâhî Hakikat'in arasında yakın bir ilişki olduğuna dikkat çeken Nasr'a göre, hakikatin makro ve mikro kozmik aynalara yansıyan görüntüleri modern zamanlarda kırılmaya uğramış, bu iki ayna hakikati bihakkın yansıtamaz hâle gelmiştir.[6] Başlangıçta İlâhi Nur'un tecellisi olarak aslî vazifesi Tanrı'yı bilmek olan insan aklı, Aydınlanma'nın Totaliteryanizmi ile beraber, kendi idrak hudutlarının ötesinde olan kutsal bilgiyi de tahfif, hatta inkâr eder hâle gelmiştir. Sühreverdi'ye göre; insanın Tanrı'yı bilme serencamının farklı duraklarına tekabül eden ilm el-husûlî ve ilm el-huzûrî arasındaki bu ardısallık ilişkisi modern zamanlarda birini Mistisizm, ötekini felsefe olarak tanımlamak yoluyla bir karşıtlık ilişkisine dönüştürülmüştür. Felsefe ve Mistisizm arasında yanıltıcı bir dikotomi kurulduğuna işaret eden Henry Corbin ise felsefe veya Mistisizm kelimelerini nadiren kullanmış, ikisinin birlikte bulunma hâlini ifade eden teozofi kelimesini tercih etmiştir. Nasr için ise, geleneksel bir medeniyeti oluşturan ve toplumun farklı kademeleri arasındaki karşılıklı anlama olanaklarını besleyen iki unsur ilim ve talimdir. İlim insan zihninin faaliyet alanını genişletmeyi ve bu faaliyetleri disipline etmeyi amaçlarken, talim insanın beden ve ruhunu terbiye metodlarını ihtiva eder. Geleneksel toplumlarda talim ve ilim birbirinden bağımsız düşünülmediğinden eğitici, muallim (bilgiyi aktaran) olduğu gibi, aynı zamanda ruhu ve mizacı terbiye eden anlamına gelen "murabbi"dir.[7]

Metodolojisini nesnellik ideali üzerine inşa eden, hudutlarını ise bilimsellik ve nesnellik doğrultusunda çizen uluslararası akademik camia bu hudutları aşan bilme durumlarına açık bir şüphe ile yaklaşır ve hatta bazen Klaus Klostermaeir'in de gözlemlediği gibi husûmet besler:

> "Farklı din mensupları arasındaki bilgi akışına katkı ve insan hayatına anlam veren manevî boyutun keşfi amacıyla karşılaştırmalı dinler sahasına dâhil olan akademisyen er ya da geç şunu fark eder: Bir ilim sahası olarak *Religionswissenschaft (dinî ilimler),* bilimsel olmayan her teoriye bazen kayıtsızlık, bazen ise husûmet ile yaklaşan bilim adamlarının hâkimiyeti altındadır."[8]

---

6. Nasr. *Bilgi ve Kutsal.* Trans. Yusuf Yazar. Iz Yayıncılık, 1999, 20.
7. Nasr, *Islam in the Modern World.* Harper Collins, 2010, 47.
8. Klaus Klostermaeir: 'From phenomenology to meta-science: Reflections on the study of religions' *Studies in Religion/ Sciences Religieuses,* VI, 1976-77, 51.

Gelenekselciler, bilgiyi, insanı dönüştüren ve bu yolla onu Kutsal Hakikat'e yaklaştıran işlevlerinden, metafizik bağlam ve anlamlarından koparan akademik liberal-laik bilgi tasavvuruna karşı çıkarken, gelenekselci öğreti de bilme eylemini bilme durumu dışında bir saike bağlamayan akademi tarafından çoğunlukla kabul görmemektedir:

> "Bu, günümüz bilim dünyasının enteresan bir fenomenidir... bilme durumuna yol açan araştırma tutkusu, bir sürecin hem sebebi hem de yegâne sonucudur... insanlığın geri kalanı, bilmek ve nüfûz etmek için araştırırken, Batılı insan sadece araştırmak için araştırmaktadır."[9]

Bu bilgi tasavvuruna sahip akademisyenlerin ürettiği ilmî çalışmalar gelenekselciler tarafından, "yarayışsız ve ilginç olmaktan uzak" olarak tarif edilmektedir.[10] Her ne kadar gelenekselci ekol düşünürleri, akademinin farklı sahalarına ve farklı düzeylerde etki etmiş olsa da, söz konusu kayıtsızlığın karşılıklı bir durum olduğu genellemesini yapmak mümkündür. Bu durumun en önemli sebebi, gelenekselcilerin din konusunda ortaya çıkardıkları külliyatın belirleyici prensibi olan dinlerdeki zâhir-bâtın ayrımıdır. Gelenekselci ekole, geleneksel dünyadan gelen eleştirilerin de belkemiğini teşkil eden, Gelenekselcilerin dinlerde var olduğunu kabul ettiği bâtınî boyut, "hikemi perspektifin kaybı ve bilginin laikleşmesi sonucu... ilgi dışı kalmış ve bu disiplinler (teoloji) bilme yöntemlerinin laikleşmesinin başlıca araçları olarak kullanılmışlardır."[11] Bu yabancılaşmadan dolayı, gelenekselci ekol yazarlarının, özellikle akademi ile diğer gelenekselcilere nispeten daha az uzlaşmacı bir dil kullanan Schuon'un eserleri Batılı ilâhiyatçılar tarafından en iyi ihtimâlle muğlak ve fantastik olarak nitelendirilmektedir. Huston Smith, Schuon'un *Dinlerin Aşkın Birliği* (*The Transcendent Unity of Religions*[12]) kitabına yazdığı önsözde Schuon'un yazdıklarını anlamada karşılaşılan güçlüğün bir boyut farkından kaynaklandığına dikkat çeker:

> "O farklı bir boyuttan bakar ve yazar. Bu farklı boyut onun yazılarının adeta alâmet-i farikasıdır. Bu boyut idrak edilmediği sürece, Schuon'un her kelimesi, hatalı bir perspektifin, boşlukta birbirinden bağımsız bir şekilde asılı duran cüzleri gibi durur."

---

9. Guenon, Rene qt. in Whitall Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom*, Londra: Allen&Unwin, 1971, 732. Schuon, 'Usurpations of Religious Feeling' *Studies in Comparative Religion*, II, 1968; 66.
10. F. Schuon, 'Usurpations of Religious Feeling' *Studies in Comparative Religion*, II, 1968; 66.
11. *Bilgi ve Kutsal*, 16
12. Schuon, Frithjof. The Transcendent Unity of Religions. Quest Books, 1984.

Schuon, İslâm ülkelerinde gelenekselci yazarlar arasında en çok eleştiriye maruz kalan yazar olmasına karşın, Schuon'un halefi olup aynı hakikati dinlerin formel yapılarını daha çok gözeten bir dil kullanarak ifade eden Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm dünyasında en çok sevilen ve okunan âlimlerden biri olmasının altında aynı boyut farklılığı yatmaktadır.

HALİDİ HİKMET

Aziz Augustine'nin "zamanın ve mekânın ötesinde hikmet"[13] olarak tanımladığı, İslâm'da *el-Hikmetü'l-halide*", Hinduizmde *Sanathana Dharma,* Hıristiyan dünyasında ise *Lex primordialis* kavramları ile karşılığını bulan, tüm ilâhî dinlerin kaynağı ve kalbi kabul edilen Halidi Hikmet, Fransız yazar René Guénon ile kavramsal bir çerçeve,[14] Aldoux Huxley'in aynı isimdeki eseri ile popülarite kazanmış, daha sonra ise Frithjof Schuon'un *Dinlerin Aşkın Birliği* (*Transcendent Unity of Religions*) kitabı ile en kuşatıcı formülasyonlarından birine kavuşmuş ve Gelenekselci yazarların, dinlerin çokluğu meselesinin izahında kendisine referans verdiği temel kavram olmuştur.

Gelenekselciler, Hinduizm, Budizm, Taoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın, Halidi Hikmet'in farklı zaman ve mekânlarda ve farklı formlarda tezahürü olduğu, hepsinin Halidi Hikmet'in izlerini taşırken, hiçbirinin tek başına hakikati kuşatamadığını söyler. Dinler aynı hedefe çıkan farklı patikalar veya aynı hakikati söyleyen farklı lisanlar gibi sadece formel düzeyde ayrışırlar. Dolayısıyla; dinler ayrı hakikatleri değil, bir düzeyden başka bir düzeye geçerken ayrı düşen tek bir hakikati temsil eder. Schuon, tarihte farklı topluluklara, farklı itikadî ve amelî çerçeveler sunan farklı dinler gönderilmesinin hikmetini güneş metaforu ile anlatır. Her güneş sisteminin merkezinde, varlığı biricik kabul edilen tek bir güneş vardır. Fakat başka gezegenleri ışıtan başka güneşler de olabilir.[15] Bu sebeple, zâhirî düzeyde mutlak olarak müşahede edilen bir gerçeğin, bâtınî boyutta izafi olması onun, ona inanan kişi için mutlakıyetine halel getirmeyeceği gibi; güneş metaforuna geri dönecek olursak- kendi güneşinin altında yanan birinin başka güneşlerin varlığından haberdar olmaması başka güneşlerin varlığına halel getirmez.

Hakikatin farklı dini evrenlerde farklı kutsal formlarla, farklı ritüel ve dillerle kendini ifade ediyor olması Karl Marks gibi bazı düşünürleri, dinlerle ta-

---

13. (Confessions, 9:10) qtd. in Oldmeadow, Kenneth, ve Harry Oldmeadow. *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy.* Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 2000.59.
14. Guénon aynı anlamda kullandigi Primordial Tradition (Ezelî Gelenek) kavramını kullanmayı tercih etmiştir.
15. Schuon, Frithjof. *Stations of Wisdom.* Bloomington: World Wisdom, 1995. 68.

şınan mesajın mutlak bir mesaj olmadığı, dinin tamamen izafi bir kavram olduğu sonucuna götürmüştür. Öte yandan, hakikatin ifadesini, hakikatin kendisi ile eş tutup, kurtuluşun tek bir dinde hatta tek bir mezhepte olduğunu iddia edenler de olmuştur. Örneğin, Kuzey Baptist Kilisesi için kilise dışında kurtuluş yoktur.[16] Vahhabilik ve Yahudi Kumran Cemaati'nin benzer türlerini sergilediği bu yaklaşımın daha ılımlı bir versiyonunu farklı dine mensup insanlara, *jivanmukti* (aydınlanmış kişi) olmak için reenkarnasyondan sonra ikinci bir şans tanındığını söyleyen Budizm ve Hinduizmde görürüz. Bu durum hiçbir zaman Rölativizm kadar vahim olmasa da, ötekinin hakikatini ret, ötekine beslenen bir husumete dönüştüğünde tehlike arz etmeye baslar. Gelenekselciler için bir dinî mesajın, o dinin inananı için mutlaklaştırılması ne kadar meşrûysa, Allah'ın başka dinlerin varlığını murad etmiş olduğu gerçeğinden hareketle, dinî mesajlarda izafi bir yön olduğunu söylemek de o kadar meşrûdur. Bir güneş sisteminin diğer güneş sistemlerine, bir dinî gerçekliğin, diğer dinî gerçeklere nispetini ifade için, bu iki meşrûiyeti uzlaştıran 'izafi mutlak' kavramı kullanılır.

İZAFİ MUTLAK

Frithjof Schuon'a göre, Tanrı tamamen mutlak olsaydı, O ve yarattığı âlem arasında hiçbir irtibat olmazdı. Bunun da ötesinde şayet Tanrı'da izafiyet olmasaydı, Mutlak olandan izafi olan sudur etmeyeceğinden 'yaratma eylemi' hiç gerçekleşmezdi. "Vedantist'ler için tıpkı İbrahimîlerde olduğu gibi, mutlak olanla (*Paramātmā*) izafi (*Māyā = Ishwara*) olan arasında ontolojik bir ayrılık vardır. Mutlak olanı izafi olana, yaratılmamış olanı yaratılmış olana bağlayan 'Mutlakta'ki izafiyet' ve 'izafiyetteki mutlak'tır. Var olan her şey tecellidir." [17] Mutlaktaki izafiyetten kastedilen, Kâdir-i Mutlak Tanrı'nın âlemi halk etmesi, izafiyetteki mutlak ise tüm Mahlûkatın bir tecellî olmasıdır. Tecellinin üç şekilde gerçekleştiği kabul edilir: Kevni âyetler, yani tabiat, Nefes-i Rahmani olduğu kabul edilen insan ruhu ve Kutsal kitaplar.

Endüstri Devrimi ile hız kazanan, tabiatın metalaştırılıp, insan için kutsiyetini yitirme süreci, Kevni âyetleri gün geçtikçe daha erişilmez kılarken, şehir hayatı ile doğa ile bağı kopma noktasına gelen modern insan kendisini İlâhî olana bağlayacak kanallardan birini kaybetmektedir. On yedinci yüzyılda, doğanın mükemmel işleyen bir mekanizmadan ibaret olduğunu savunan mekanistlerle, doğanın ruhu olan canlı bir varlık olduğunu farz eden vitalistler ara-

16. Scott, Waldron. *Bring forth justice: a Contemporary Perspective on Mission.* W. B. Eerdmans Pub. Co.1980. 105.
17. Schuon, Frithjof. Form and Substance in the Religions. World Wisdom, 2002. 208.

sında devam eden tartışmalar bu yitirme sürecinin başı kabul edilir. Seyyid Hüseyin Nasr, Neo-Platonizmde *Anima Mundi*, Mazdaizmde *Spenta Armaiti*, İslâm kozmolojisinde *Nefs'ül-Külliye* kavramları ile karşılık bulan 'Dünya'nın Ruhu'nun (*Weltgeist)* bugün Hegel ve diğer diyalektik filozofların dile getirdiği 'Zaman'nın Ruhu' (*Zeitgeist)* ile ikame edildiğinden bahseder ve kozmosun artık Tanrı ve insan arasında bir rabıta işlevi görmediğini ifade eder. On yedinci yüzyıl Rönesans Avrupa'sının bir ürünü olup, Aydınlanma ile kuramsallaşan bu 'kutsallığından koparılmış tabiat tahayyülü'nün hâlen Anglo-Sakson dünya görüşünün bir parçası olması, aynı zamanda dünyaca bilinen ateistlerin çok büyük bir kısmının neden Avrupalı olduğu sorusunun da cevabı olabilir.

Gelenekselci ekole göre, Aydınlanma ile gelen 'kutsaldan kopuş' süreci, bâkir tabiatın insan için tecellî olmaktan çıkması ile sınırlı değildir. Modern zamanların şahit olduğu ekolojik kriz ile, modern insanın manevî bunalımı arasında bir paralellik gören gelenekselciler, bunu İslâm irfan geleneğine göre, "âlem-i sagir", başka bir deyişle, "zübde-i âlem"; yani âlemin prototipi kabul edilen insanın tabiatla beraber bir ilâhî tecelli yeri olmasına bağlar.[18] Tantrizm, Hermetisizm ve Sûfizm gibi kadim öğretilerde akıl, ruh ve beden olarak üçlü bir tasnife tâbi tutularak izah edilen insan tabiatı, Descartes sonrası Batı düşüncesinde yerini zihin ve bedenden mürekkep bir insan tahayyülüne bırakmış, zihin ise metafizik tüm bağlarından koparılıp us'a (*reason*) indirgenmiştir. Dolayısıyla; nasıl insan ve tabiat tecellinin iki kutbunu temsil ediyorsa, Materyalizm ve Düalizm de bozulmanın iki ayağını temsil eder.

Gelenekselciler, ilâhî tecelligâh olarak kabul edilen insanın 'kendini bilme'sinin, aynı İlâhî ışığın diğer yansımaları olan âlemi ve dinleri hakkıyla anlamasının ayrılmaz parçası olduğunu eserlerinde zikretmiş, hemen hemen hepsi farklı mistik kolların bilfiil içinde bulunmuştur. Schuon, Guénon, Nasr ve Martin Lings başta olmak üzere ekol mensuplarının ehl-i tarik olmasının altında yatan sebep tasavvufun yaşayan mistik gelenekler içinde, Modernizmin tahrip edici etkisinden en az hasarla kurtulmuş olan irfan geleneği olmasıdır. Gelenekselcilerin çok büyük çoğunluğunun Müslüman oluşunun arkasında Tasavvufun diğer mistik sistemlerle arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin İslâm'la diğer arasında mevcut olmasının yanı sıra, İslâm'ın tüm dünya dinleri arasında en fazla evrensellik vurgusuna sahip din olması da düşünülebilir.

Schuon tabiat ile insan arasındaki mütekabiliyetin, ruh ve vahiy arasında mevcut olduğunu ifade eder: "Âlemde vahiy ne ise, insanda ruh odur."[19] Al-

18. Geleneksel okul Hz. Isa'nın Mutlak olan Tanrı ile izafi olan insan arasında bir köprü vazifesi gören tabiatını da bu nokta-i nazardan değerlendirip, teslisi tecellî prensibine bağlamışlardır.
19. Schuon,. *Survey of Metaphysics and Esoterism.* Bloomington: World Wisdom, 1986. 4

lah'ın insanı yaratırken ona ruhundan üflemesi ile gerçekleşen 'Mutlak olandan izafi olanın suduru'nun makro düzeydeki mukabili vahiydir. Dolayısıyla; kutsal kitaplar, Mutlak olan Tanrı'nın izafi alana nüzul etmiş kelâmıdır.

İzafiyet ile mutlak arasındaki rabıtayı sağlayan tecellî, izafi olanın Mutlak olanı bilmesinin de yegâne yoludur. İnsan, İlâhî bir tecelligâh olan kendi özüne nazar ederek Mutlak ile irtibat kurabileceği gibi, başka bir tecelligâh olan Kelâmullah ile de bunu yapabilir. İnsanın mistik sistemler yoluyla ruhunu arındırıp kendini ilhama açık hâle getirmesiyle insan-ı kâmil olması, izafi olanın Mutlak olana yükselmesiyse, vahiy de Mutlak'ın izafi olana nüzulü olarak görülebilir.[20]

DİNLERDE KABUK VE ÖZ

Tradisyonel ekolün dinler arasındaki farklılıklara getirdiği izah, dinlerin zâhiri ve Bâtınî olmak üzere iki boyutu olduğu ön kabulü ile başlar.[21] Dinin dış kabuğunu temsil eden zâhiri boyut muamelat, ahlâk, ibadât gibi dinler arasında değişlik gösteren unsurlardan oluşur. Bâtınî boyutun zâhiri boyuta nispeti özün kabukla, ruhun cisimle ilişkisi gibidir. Dinin bâtını, zâhirinin bir tefsiri veya cüzü değil; cevheridir. Dinlerin sadece fıkıhta değil, itikatlarında da birbirinden farklı ve birbiri ile çelişir gözükmesi Gelenekselci Ekol yazarları için, sadece bir perspektif meselesidir. Dinlerin metafizik boyutta birleşirken, fizik, yani ilâhiyat ve şeriat noktasında birbirinden ayrı düşmesi, Eflatun'un teorisinde 'görünen' ve 'idrak edilen' âlemler; Hinduizmdeki *Atma* ve *Māyā* veya İslâm kozmolojisindeki Mâsivâ ve Tecelli kavramları ile ifade edilen farklı varlık mertebelerinin, farklı epistemolojilere ve farklı kanunlara sahip olması ile ilişkilendirilir. Gelenekselciler dinin şeriatının ötesinde inanç boyutunda da müşahede edilen farklılaşmayı Tanrı'nın farklı insan toplulukları ile konuşurken, onların birbirinden farklı fıtratlarını gözetmesi ile açıklar:

> "Hakikatin formel düzeydeki tecellîleri arasındaki farklılıkları belirleyen, hakikatin muhatapları arasındaki farklılıklardır. Binlerce yıldır farklı kollara bölünerek bugüne ulaşan insanlık tarihi birbirinden çok farklı, nevi şahsına münhasır manevî taleplere şahit olmuş ve bu gerçek hakikatin inkisarına yol açmıştır"[22]

---

20. Oldmeadow, Harry. *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy.* Bloomington: World Wisdom, 2010. 65.
21. Dinin bu iki veçhesine çoğunlukla İbrahimî dinler bağlamında değinilir. Zira, manevî bozulma ile maruz kaldığı yapı değişikliği istisna tutulursa Asya dinleri için bu türden bir ayrışma söz konusu değildir.
22. Schuon, *Gnosis, Divine Wisdom.* Londra: Perennial Books, 1979, 29

İslâm ve Yahudilik, Tanrı'nın birliği üzerine temelli bir teolojiye sahipken, teslis Hıristiyanlığın en önemli dogmalarından biridir, Hinduizm çok tanrılı kabul edilir; Budizmde ise bir tanrının varlığı tartışma konusu dahi değildir. Gelenekselciler dinin ritüel boyutu ile mahdut olmayan bu farklılaşmayı, hakikatin dinlerin tarihin farklı evrelerinde yeryüzüne gönderilmiş farklı insan topluluklarının, farklı psikolojik, manevî ve kültürel ihtiyaçlarına göre teşekkül etmesi ile açıklar. Bu izah basit bir tarihselciliğin değil, metafiziksel bir perspektifin sonucudur. Örneğin, dinî çoğulculuk tartışmalarında ismi en çok zikredilen yazarlardan John Hick, dinlerin hakikate verilmiş farklı insan cevapları olduğunu söylerken[23], Nasr için bu farklılaşma beşerî düzeyde bir tepki değil, ilâhî planın bir parçasıdır. Aynı hakikatin farklı veçhelerini temsil eden farklı dinleri, hakikatin muhalif değil, mütemmim parçaları olarak yorumlamak daha doğru olabilir. Zira tek bir dinin içinden çıkan fraksiyonlar arasında dahi, dinler arasındaki fikir ayrılıkları kadar ciddi ayrışmalar görülmektedir. Hıristiyanlık ve İslâm tarihinde kader, özgür irade gibi hayati konularda mezhepleşmeler hatta bölünmeler olmuştur.

Bu bölünmeleri, hakikatin formların sınırlı dili ile kendini ifade etmesine bağlayan Schuon, dinlerin hatta mezheplerin, kendilerini, kendi inandıklarından başka hakikat yokmuşçasına ifade etmesini 'savunma refleksi' olarak tanımlarken bunu makûl ve meşrû görür; fakat ilave eder: "Hakikatin her ifadesi iki unsur ihtiva eder. Form ve öz. Form ifade iken, hakikat formun taşıdığı öz'dür. Hiçbir form özün yegâne sahibi olamaz. Bu, onun tabiatının gereğidir. Form emsalsiz olmadığı gibi, taşıdığı hakikatin yegâne ifadesi de değildir."[24] Dogmanın ihtiva ettiği ilâhî özü müşahede ve dinlerin sınırlı tanımlarının ötesindeki Tanrı'yı tefekkür, nefsini mistik metodlarla arındırmış kişilerin erişimine açıktır. Bâtınî boyutta insan yaratıcı ile mahlûkat arasındaki rabıtanın tenzih cihetini, formel düzeydeki farklılaşmayı kabul etmekle beraber teşbihi, yani kesretin ötesindeki vahdeti de müşahede eder. Bâtınî yollar için kurtuluş, Yaratıcı ile insan arasındaki uzaklığın kalktığı vuslat hâlidir. Buna mukabil, tabiatı itibariyle sınırlı bir vizyon sunan zâhirî boyut, Yaratıcı ile mahlûkatın ontolojik düalitesine, yani 'tenzih'e yaslandığından insanı tenzihin ötesine taşıyacak vasıtaları da haiz değildir. Bu boyuttaki bir inanan diğer dinlerin hakikatini kabulle mükellef olmadığı gibi, kendi dinini mutlak hakikat kabul etmek onun amentüsünün bir parçasıdır.

Bu noktada gelenekselci yazarlara yapılan en yaygın itirazı zâhir ile bâtın arasında bir tenakuz olmayacağı ön kabulünden yola çıkan şu cümle ile özet-

23. Boase, Roger. "Ecumenical Islam: A Muslim Response to Religious Pluralism." *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace.* Ed. Roger Boase. Ashgate Publishing, 2005. 251.
24. Schuon. *The Transcendent Unity of Religions.* Quest Books, 1984. 17.

lemek mümkündür: "Zâhire muhalif her bâtın bâtıldır." Gelenekselci yazarlar içinse, bu sözde muhalefetin (*pseudo-contrast*) altında yatan hikmet, Tanrı'nın aynı anda hem mutlak hem de izafi olmasıdır. Şayet Tanrı izafiyet barındırmayan bir mutlakıyete sahip olsaydı, onun mahlûkatla irtibatını sağlayan tecellî tecrübe edilmezdi.[25]

Aşkın, münezzeh Tanrı ile izafiyeti temsil eden insan arasındaki irtibat bir tecellîgâh olan Kelâmullah ile sağlanabileceği gibi, insanın kendini mistik metodlarla tecellîye açık hâle getirmesi ile de mümkün olur. "İnsanın bu yolla insan-ı kâmil olması, izafi olanın Mutlak olana yükselmesiyse, vahiy de Mutlak'ın izafi olana nüzulü olarak görülebilir."[26]

Geleneksel ekole İslâm dünyasından gelen ikinci önemli eleştiri ise onların maneviyatı ve manevî metodolojileri öncelerken, dini formları tahfif ettiği yönündedir. Bu iddianın sıhhatini araştırmak için Gelenekselcilerin, okulun isminin orijini olan "gelenek" kavramına yüklediği anlamlara göz atmak yeterli olacaktır. Guénon, henüz gelenekselci ekol, bu isimle anılmaya başlamadan önce, gelenekselciliği, Batı'nın Modernizmi müteakip şahit olduğu ve geleneğin sahih kanallarından beslenmeyip, dinlerin dogmatik yapılarını sarf-ı nazar eden bir aydınlanma biçimini tarif için ve tamamen pejoratif anlamda kullanmıştır: "Bu insanlar (gelenekselciler) geleneğe karşı belli belirsiz bir iştiyak duymakla beraber, geleneğin ne olup olmadığından bihaberdirler."[27] Buna mukabil, bugünkü kullanımıyla Gelenekselci Okul "gelenek" kavramıyla hem dikey, başka bir deyişle formların ötesindeki mutlak hakikati hem de onun yatay tezahürlerini, yani hakikatin aktarımının kendisi ile mümkün olduğu kanalları, dinî formları kastetmektedir. Marco Pallis, geleneğin varlığını temin eden dört unsurdan şöyle bahseder:

> "Gelenek dört şeyin varlığını iltizam eder: vahiy, kendini tek bir kaynaktan, farklı kanallarla ve kesintisiz olarak insana ulaştıran İlâhî Rahmet, hakkıyla takip edildiğinde vahyin tahkikini sağlayan manevî yollar ve geleneğin tecessümünü sağlayan öğretiler, sanat ve ilim dalları."[28]

Dolayısıyla; Gelenekselci külliyat tüm dinî formları birleştiren "Halidi Hikmet"i modern dünyada dile getirmeyi önemsediği kadar, bu hikmetin aktarımı ve muhafazasının temini olan ve aynı zamanda ait olduğu dinin de varlık sebebi olan formel yapılarının Halidi Hikmet ışığında izahını da önemser.

---

25. Schuon, Frithjof. *Form and Substance in the Religions.* World Wisdom, 2002. 208.
26. "Geleneksel Ekol: Dinlerin Aşkın Birliği"
27. Guenon, Rene. *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, Baltomore: Penguin, 1972, 251-252
28. Pallis, Marco. *The way and the Mountain*, Londra: Peter Owen, 9.

SONUÇ

"Müslümanlarla savaşan Hıristiyan aziz, İslâm'ın ruhuna, her şeyi kabul eden fakat bildiğiyle amel etmeyen filozoftan daha yakındır."[29] Schuon'un ilk bakışta bilgi ile amel arasında bir mukayese imkânı sunan bu ifadesi, aynı zamanda tradisyonel ekolün, modern dünyadaki din tartışmalarının iki kutbunu oluşturan Rölativizm ve Fundamentalizm arasında kendini nasıl konumlandırdığının ipuçlarını taşır. Schuon, "Hakikatsiz Eylem Yoktur" (*No Activity Without Truth*) makalesinde bilme olmaksızın, edimin hiçbir kıymeti olmadığını savunurken, bu teze 'etme' ve 'bilme' durumlarının, bir diğeri olmaksızın var olamayacağı şerhini düşer.[30] Dolayısıyla; tefekkür ve amel arasında hiyerarşik değil, ancak tamamlayıcı bir ilişki olabilir. Guénon ise Doğu'yu 'derin tefekkür' ile karakterize ederken, Batı'daki düşünce geleneğinin dar ufuklarından bahseder ve Batı'yı 'hareket odaklı' (*action oriented*) olarak tasvir eder. Ve ilave eder, "hakikat orta yoldur; orta yola ise ancak hakikatin içselleştirilmesi ile ulaşılır"[31] Schuon aynı makalesinde, hakikatin ihtiyacımız olan kudreti bize sağlamıyorsa hakkıyla anlaşılmamış olduğunu söylerken, bilgi ve hareket arasında Guénon'un 'orta yol' ile ifade ettiğine benzer bir mütekabiliyet kurar.[32]

Modernizmden önceki felsefe hareketlerinin nübüvvet ile yakın bir ilişki içerisinde doğduğuna dikkat çeken Nasr'a göre, felsefe Aydınlanma ile metafizik bağlarından koparken, insanın tüm melekelerini akıl yürütmeye indirgemiştir.[33] Gelenekselci yazarlar bu sebepten dolayı modern düşünme biçimini tanımlamak için hikmet sevgisi mânâsına gelen felsefe yerine, hikmet düşmanlığı anlamındaki mizosofi (*misosophy*) kelimesini tercih etmişlerdir. Schuon'un mukayesesine konu olan, her şeyi kabul ederken, hiçbir kabulü ile amel etmediği için aslında hiçbir şeyi kabul etmeyen filozof tipolojisini 'hikmet düşmanlığı' yerine 'hikmet kayıtsızlığı' ile karakterize etmek ve onun modern değil, post-modern bir filozof olduğunu iddia etmek mümkündür. Tüm gerçeklere eşit mesafede olmak, ya eklektik bir amel biçimi ya da küllî bir ret doğuracağından bu duruş, dinlerin çizdiği çerçevelerin dışında kalır. Aynı anda birden fazla dini pratik etmeyi, Rölativizm kadar tehlikeli ve sakınılması gereken bir durum telakkî eden ve dini köprü metaforu ile açıklayan Schuon, bir insanın

---

29. Schuon. *Logic and Transcendence.* Trans. Peter N. Townseed. Perennial Books, 1984. 182.
30. Guénon, René. *The Crisis of the Modern World.* Sophia Perennis, 2002. 34.
31. Ibid. 34-36
32. *The Transcendent Unity of Religions.* 4.
33. Nasr, Seyyed H. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy.* SUNY Press, 2006.

aynı anda sadece bir köprüden geçebileceğini söyler.[34] Nasr ise, kutsal formları kabul etmeksizin, öze ulaşmanın, lafzı anlamadan mânâyı görmenin imkânsızlığından bahseder.[35] Dolayısıyla; dinlerin şeriatını kabul edip, o şeriatlardan biriyle amel etmeyen birinin dinin veya dinlerin bâtınına dair bildiği, 'içselleştirilmemiş' bir bilgidir.

Mukayesenin diğer ayağını temsil eden ve öteki'ni husumete varan bir dozda dışlayan Hıristiyan aziz tipolojisi, hakikate kayıtsız kalan filozof tipolojisinden farklı olarak, hâlâ dinin çizdiği çerçeve içindedir. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*'nde 'zıtların birleşmesi'nden bahseder. (*Extremes meet*) Dinin zâhiri boyutunda kalmış bir mü'min, 'halkın sesi, Hakk'ın sesidir' (*Vox pupuli, vox dei*) prensibi gereğince, İlâhî Lütuf'un edilgen taşıyıcısıdır.[36] İlâhî tecelli olarak kabul ettiğimiz vahyin birincil vazifesi ve meşrûiyetinin tek temini insanı kurtuluşa erdirmekse, bir diğer tecelligâh olan insanın da dünyadaki öncelikli mesuliyeti kurtuluşa ermektir. Tüm gelenekselciler, insanın aslî vazifesinin bu olduğu ve dinlerin vahyettiği dışında kalan yaşam ve inanç biçimlerinin insanı kurtuluşa erdiremeyeceği hususunda hemfikirdir.

Gelenekselci perspektif metafizik ve Bâtınî olduğu kadar gelenekseldir. Hakikatin kuşatıcı özelliğine vurgu yaparken, dinlerin dogmatik yapısını da aynı şekilde önemserler. Zira form, özün muhafazasında ve aktarılmasında hayati bir öneme sahiptir. Tradisyonel ekolün 'izafi mutlak' formülasyonu, dinlerin formel yapıları tahfif eden bir Rölativizmle beraber, kendi hakikati dışındaki hakikatlere yaşam hakkı tanımayan fundamentalist hareketlere aynı anda ev sahipliği yapan modern dünyaya, Senkretizme düşmeyen bir çoğulculuk, dinin formel yapılarından taviz vermeyen bir Ekümenizm önermektedir.

KAYNAKÇA

Boase, Roger. "Ecumenical Islam: A Muslim Response to Religious Pluralism." *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace.* Ed. Roger Boase. Ashgate Publishing, 2005.

Guénon, René. *The Crisis of the Modern World.* Sophia Perennis, 2002

———, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, Baltomore: Penguin, 1972.

———, qt. in Whitall Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom,* Londra: Allen&Unwin, 1971, 732. Schuon, 'Usurpations of Religious Feeling' *Studies in Comparative Religion*, II, 1968.

34. Perry, Cutsinger and Lings. Interview. Defining Perennialism.
35. Nasr, Seyyed H. *Knowledge and the Sacred.* Suhail Academy, 1999. 287.
36. *The Transcendent Unity of Religions,* 35.

John W. O'Malley, "Reform, Historical Conciousness And Vatikan li's Aggiornamento, Theological studies, 1971 xxx11/4; M. Raukanen, The catholic Doctrin of Non-Christian Religions According to the Second Vatikan Council, New york 1992, 35; The Second Vatikan Council, Nostra Aetate, 1-4

Kelly, Bernard. "A Christian Approach to the Non-Christian Religions: All Truth is of the Holy Spirit." *Ye Shall Know the Truth: Christianity and the Perennial Philosoph.* Eds. William Stoddart and Mateus S. Azevedo. World Wisdom, 2005.

Klostermaeir, Klaus. 'From Phenomenology to Meta-science: Reflections on the Study of Religions' *Studies in Religion/ Sciences Religieuses,* VI, 1976-77.

McCloymond, Michael J. *Embodying the Spirit: New Perspectives on North American Revivalism.* N.p.: JHU Press, 2004.

Mehdi Ha'ir i Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence,* Albany: State University of NewYork Press,1992.

Nasr, Seyyed H. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy.* SUNY Press, 2006.

———, *Knowledge and the Sacred.* Suhail Academy, 1999

———, *Islam in the Modern World.* Harper Collins, 2010.

———, *Knowledge and the Sacred.* Suhail Academy, 1999.

———, *Bilgi ve Kutsal.* Trans. Yusuf Yazar. Iz Yayıncılık, 1999.

Pallis, Marco. *The Way and the Mountain,* Londra: Peter Owen.

Oldmeadow, Harry. *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy.* Bloomington: World Wisdom, 2010.

Oldmeadow, Kenneth, and Harry Oldmeadow. *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy.* Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 2000.

Perry, Mark, James Cutsinger, and Martin Lings. Interview. Defining Perennialism. World Wisdom. 5 May 2009 <http://www.worldwisdom.com/public/library/videos/default.aspx?ID=5L>.

Schuon, Frithjof. *Form and Substance in the Religions.* Bloomington: World Wisdom, 2002.

———, *Gnosis: Divine Wisdom : a New Translation with Selected Letters.* Bloomington: World Wisdom, 2006.

———, *Language of the Self.* Bloomington: World Wisdom Books, 1999.

———, *Logic and Transcendence.* Trans. Peter N. Townseed. Perennial Books, 1984.

———, *Stations of Wisdom.* Bloomington: World Wisdom, 1995. 68.

———, *Survey of metaphysics and esoterism.* Bloomington: World Wisdom, 1986.

———, *The Transcendent Unity of Religions.* Quest Books, 1984.

Scott, Waldron. *Bring forth justice: a Contemporary Perspective on Mission.* W. B. Eerdmans Pub. Co.1980.

Shah-Kazemi, Reza. "Recollecting the Spirit of *Jihād*." *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars.* Ed. Joseph E. Lumbard. World Wisdom, 2004.

GELENEKSELCİ EKOLÜN KUTSAL SANAT DOKTRİNİ*

Muharrem Hafız**

Gelenekselcilik ya da gelenekselci (tradisyonalist) ekol olarak da bilinen Perennializm, az sayıda Avrupalının çeşitli Doğu geleneklerinin temsilcileriyle tanışıp bu geleneklerin bâtınî boyutlarını idrak etmelerinin neticesinde 20. yüzyılın ilk yirmi yılı içerisinde Batı dünyasında ortaya çıkmıştır.[1] Ekolün kendilerine özgü bir din anlayışlarının yanında en önemli özelliği, bütün ilkelerin toplamını ifade eden ezelî ilkeler bütünü olarak anlayabileceğimiz bir *geleneğin* mevcut olduğuna inanmaları ve bu *gelenek* içerisinde şekillenen kutsal sanat doktrini ortaya koymuş olmalarıdır. Ekol söz konusu olduğunda akla gelen belli başlı isimler; Renè Guènon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt ve Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Biz de perennialistlerin kutsal sanat doktrinini bu düşünürlerin görüşleri üzerinden ele alıp inceleyeceğiz.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, bu ekol için "gelenek" (*tradition*), bir felsefî düşünce sistemi gibi insanlar tarafından üretilmiş bir akım olmaktan çok, kutsal bir silsile ile inisiyatik yolla aktarılarak ulaşılacak aşkın, mistik, irfanî ve metafizik ilkelere işaret etmektedir. Buna göre gelenek, etimolojik olarak "naklet-

---

* Bu yazı, *Kutsal ve Sanat* adlı çalışmamızın 'Kutsal Sanatın Teolojik ve Mistik Temellendirilişi' bölümünün kısmen kısaltılarak gözden geçirilmiş hâlidir.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

1. HüseyinYılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 113.

me" ile alâkalıdır[2] ve "bir başkasına aktarmak", "teslim etmek" ve "birine vermek" anlamlarına gelen *tradere* fiilinden türetilmiştir.[3] Gelenekselci ekol temsilcileri bu kavramın âdet, alışkanlık, töre ve miras olarak devralınmış düşünce kalıpları ile benzeri terimlerle karıştırılmaması gerektiğini düşünmekte, geleneği yaşayan bir değerler bütünü olarak telâkki etmektedirler. Diğer bir ifadeyle gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhî kaynağın hakikat ve ilkeleri ile hukuk, toplumsal yapı, sanat, Sembolizm, bilimler gibi kazanılması gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi'yi ihtiva eden uygulamalarının bütününü ifade etmektedir.[4] Bu bakımdan, Renè Guènon, açık bir biçimde gelenekten, ilâhî kaynaklı ilkeler ve bu ilkelerin geleneksel medeniyetlerdeki metafizikten şiire, müzikten siyasete kadar birçok alandaki uygulamalarını anlar.[5] Titus Burckhardt açısından da gelenek, kaybolduğu takdirde insanî gayretlerle yeniden oluşturulması imkânsız olan aşkın ilke ve erdemlerin aktarımını ifade etmektedir.[6] Frithjof Schuon'a göre ise, gelenek dışında zihnin otorite ve etkisi bulunmamakta, tüm inançlar aslında tek bir Hakikat'i içermektedir.[7] Buna göre, geleneğin kesin ve tutarlı ilkelerinden yoksun profan felsefe, vahyin hakikat ve evrenselliği ile saf zihnin aşkınlığına sahip değildir.[8]

"Gelenek" kavramı, perennialist ekol tarafından aşkın bir ilke ve metafiziksel hakikati kendi içinde taşıyan harmonik bir yapıyı ifade etmek için kullanılmakta ve "merkezinde, yüreğinde Tanrı'nın olduğu, kökeninde de ilâhîliğin, semavîliğin bulunduğu naklî bir şey"[9] olarak anlaşılmaktadır. Evrensel boyutuyla kavram, insanı *öteye* bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dini de içerir. Gelenekselciler, kutsal sanatın doğrudan kökeninin ilâhî olan geleneğe (*scientia-sacra*) dayandığını ve geleneksel sanatların değişik formlarına yansıdığını düşünüler. Bu anlayışa göre, bir dünyada soluyup yaşamak için dinin, o dünyayı formel olarak şekillendirmesi gerekmektedir. Ayrıca Frithjof Schuon'un "mutlak hissi" ya da "Tanrı sevgisi" olarak da adlandırdığı bir Merkez'e yönelen geleneksel insan, hangi zaman ve mekânda yaşıyorsa yaşasın, aslında aynı ve tek

---

2. Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State of University Press, New York, 1989, s. 67; Renè Guènon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 77.
3. Valliere, Paul, "Tradition", *E.R.*, ed. Mircea Eliade, c. 15, New York, 1987, s. 1.
4. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 67.
5. Guènon, *a.g.e.* s. 79.
6. TitusBurckhardt, "Fas'ta An'anevi İlimler" çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 8, sayı: 2, İstanbul, 1979, s. 31-32; Yılmaz, *a.g.e.* s. 30.
7. Schuon, Frithjof, *Stations of Wisdom*, World WisdomBooks, London, 1995, s. 48-51.
8. Schuon, *a.g.e.* s. 60.
9. Kutluer, İlhan, "Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek Kavramı ve İslâm Felsefesi Geleneği", *Notlar 1*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 2004, s. 8.

bir Hakikat'in peşindedir.[10] Schuon'un ve perennialist ekolün diğer temsilcilerinin tüm dinlerin özündeki ilahi doğanın ortak oluşundan kastettikleri de budur.[11] Menşei ve merkezi itibariyle dikey bir boyuta sahip olan gelenek, sonuçları itibariyle yatay düzlemde *medeniyet* dediğimiz şeyi üretmektedir.[12] Görünümleri birbirinden farklı olsa dahi, aynı ilâhî ve semavî kaynaktan neşet etmiş olmalarından ötürü, geleneksel medeniyetler arasında herhangi özsel bir farklılık söz konusu değildir; çünkü gelenek kavramına tekabül eden metafizik bir ve tektir.[13]

KUTSAL SANAT VE SEMBOLLERİN METAFİZİKSEL ARKA PLANI

Gelenekselci ekol için metafizik, kendini her türlü beşerî düşünceden bağımsız kılan aşkın bir özelliğe sahiptir.[14] Ekol bu yönüyle metafiziği, beşerî merkezli felsefî düşünceden ayırır. Felsefe bireysel yetenek olan *ratio*ya, metafizik ise *intellecte* bağlıdır. Entelektten kaynaklanan saf bilgi, felsefî bilgiden üstündür; zira metafizik bilgi gibi o da insandan değil, Tanrı'dan sâdır olmaktadır.[15] Yüksek bir kesinliğe ve yüce bir alana sahip bir bilgi olduğu için metafiziğin temeli gözlem değil, doğrudan sezgisel görüştür. Bu yönüyle gelenekselciler, metafizik bilgi ve ilke dedikleri şeyi filozoflara ait metafizikten ya da felsefî sistemden farklı bir düzleme yerleştirmekte, bu kavramla zaman dışı, aşkın, küllî ve ilâhî ilkeleri anlamaktadırlar.[16]

Tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan metafizik, entelektüel sezgi imkânına sahip olanlar için dini teşkil eden nesnel vahiy ile insan varlığının özünde bulunan kutsal karakterdeki bilgiye ulaşma aracı olarak görülmektedir. Bu türden bir gerçekliğin nihaî bilgisi olarak anlaşıldığında kutsal bilim ile (*scientia-sacra*) aynı şeyi ifade eden metafizik, "*gerçeğin bilimi*" ya da "*insanın kendisi*

---

10. Frithjof Schuon, *ToHave a Center,* World Wisdom Books, London, 1995, s. 3.
11. Frtihjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, trans. GustavoPolit, World Wisdom Books, London, 1986, s. 4.
12. Kutluer, *a.g.m.* s. 9.
13. Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts,* Perennial Books, London, 1987, s. 9.
14. Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, TheTeosophical Publishing House, Weathon, 1993, s. 7.
15. Schuon, *a.g.e.* s. 9-10.
16. Ananda Coomaraswamy, *Metaphysics*, ed. Roger Lipsey, Princeton University Press, Princeton, 1977, s. 6; Seyyid Hüseyin Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslâm*, çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yay., İstanbul, 1985, s. 60.

vasıtasıyla hayal ile gerçeği birbirinden ayırt edebildiği ve eşyayı kendi mahiyeti neyse öyle ya da oldukları şekliyle bilebildiği bilgi" olarak ifade edilmektedir.[17] Metafiziksel bilgiye, ancak vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde ulaşılabilinir. Bu bakımdan gelenekselciler, metafiziğin duyular evrenine intikalinin, semboller, ayinler ve sanatlar aracılığıyla mümkün olabileceğini düşünmektedirler.

Bireysel akıl yürütmelerin insanı gerçek ve metafiziksel bilgiye ulaştıramayacağını iddia eden gelenekselcilere göre metafizik, duyular vasıtasıyla algılanabilir özellikli herhangi bir bilgiye kıyasla daha kesin ve gerçek olan bilgileri tasvir etmek ve yorumlamak adına sembol gibi zihne hitap ederken, felsefe hiçbir zaman ifade ettiğinden öte bir şey değildir. Sembolizm aracılığıyla iletilen metafiziksel ifadenin en belirgin özelliği, bu bakımdan, apaçıklık ve kesinliktir.[18] Schuon, bu yönüyle, hiçbir felsefenin "kutsallık" üretemeyeceğini; felsefî bir sistemin, bizim kendimize ayırdığımız birtakım sorunların rasyonel çözüm girişiminden öte herhangi bir şeyi ortaya koyamayacağını iddia etmekte ve Mutlak'ı anlama çabasında filozofların kullandığı yöntemi bu yüzden yüzeysel ve profan bulmaktadır.[19] Dolayısıyla ekol, felsefe ile kutsal bilgi arasında bir karışıklığa yol açabilecek bir bozulma ya da sapmayı önlemek için profan felsefeye karşıdır.[20]

Tarih boyunca tek bir hakikati tasvir ve açıklamaya çalışan ezelî hikmet geleneğinin metafizik yöntemini kullandıklarını iddia eden perennialistler, yöntem açısından profan felsefeyi problemli ve kusurlu bulmakta, diğer taraftan kendi metafiziklerini vahiy ve nebevî hikmete dayandırarak gnostik ve mistik bir yöntem benimsemektedirler. Sözgelimi gerçekliğin akıl üstü sezgisinin ve metafizik kesinliğin imkânı üzerinde duran Schuon, insan zihninin aşkın bir gerçekliğe yönelik olduğunu ve bu gerçekliğin kendini aşkınlık ve içkinlik içerisinde beraberce va'zettiğini savunmaktadır. Bu birlikteliğin görünen yönü bizzat insan ve dünyadır; zira "eğer aşkınlık dünyada içkin bir biçimde aktif olmasa idi, dünya var olamazdı."[21] Metafizik hakikat bu bakımdan bir yönüyle ifade edilebilir olan, diğer yönüyle de ifade edilemez olanı içerir. Hakikat, ifade edilemez olandır; çünkü bilinemez olmamakla birlikte entelekt, ilâhî düzene doğru açılır ve bu alan, bu dünyaya ilişkin kategorilerimizin bütünüyle işlediği bir alan değildir. Bununla birlikte o, yine de ifade edilebilirdir; zira formlar düşüncede, sanatta ve tüm Sembolizmde özlere açılan kapılardır. Hakikat bu formlar ve formülasyonlar aracılığıyla kendini bize sunmaktadır.[22]

---

17. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 132.
18. Schuon, Frithjof, *Transcendent Unity of Religions*, s. 12.
19. Schuon, Frithjof, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 10-11.
20. Nasr, *Knowledge andthe Sacred*, s. 82-83.
21. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, s. 4.
22. Schuon, *a.g.e.* s. , 11.

Ekol temsilcilerine göre Tanrı'yı ifade eden her form bir semboldür.[23] Gerçekliğin her bir düzeyi ve bu düzeylerdeki tüm şeyler nihaî olarak birer semboldür ve biçimsel düzlemde her bir sembol arketipsel gerçekliği yansıtmaktadır. Geleneksel bakış açısıyla, arketipsel gerçekliği sembolize eden nesne aracılığıyla kişi gerçeklik düzeyine yükselmekte ve bu nesne aracılığıyla gerçeklik görünür kılınmaktadır. Diğer bir ifade ile söylenecek olursa, *scientiasacra* aracılığıyla geleneksel tüm öğretilerin açıklanması için kullanılan ortak dil, Sembolizmdir. Dolayısıyla; gelenek ya da *scientiasacra*, insanların kullandığı dille olabileceği gibi bir manzara resmiyle ya da anlam taşıyan başka bir araçla da ifade edilebilir. Semboller, bu bakımdan, bir şeyin ontolojik görünüşleridir ve o şeyin kendisi kadar gerçektir.[24]

Sembollerin, keyfî ve bireysel okumalardan uzak yaşayan hakiki bir gelenek içerisinde anlamlı olduğunu savunan Nasr'a göre, semboller, kişiyi metafiziksel kaynağına götüren araçlar olarak işlev görmektedir.[25] Bu yönüyle, geleneksel metafizik (*scientiasacra*) realitenin teorik bir açıklanmasından ibaret değildir; onun pratik bir boyutu ve kutsala erişme imkânı söz konusudur. Nasr, bu bakımdan, İslâm sanatı ile İslâm vahyi arasında nedensel bir ilişki görmektedir. Buna göre, Kur'an'da emredildiği biçimiyle Allah'ı tefekkür etme ile bu sanatın tefekkür ettirici doğası arasında, diğer bir ifadeyle, tüm İslâmî ibadetlerin nihaî amacı olan Allah'ın anılması ile Müslüman bireylerin ve genelde toplumun hayatında plastik ve işitsel sanatlar arasında ciddi bir ilişki söz konudur.[26] Menşe açısından bakıldığında Nasr, İslâm sanatını, İslâm maneviyatının bir meyvesi; tahakkuk ya da Köken'e dönüş noktasından bakıldığında manevî yaşam için yardım, tamamlayıcı ve destek olarak görmektedir. Tüm kutsal sanatlar gibi İslâm sanatı da, arketipik ve metafiziksel hakikatleri duyular aracılığıyla doğrudan algılanabilir olan fiziksel düzende tezahür ettirmekte ve tüm işitilir olanı aşan Sükûnet'e (*Silince*) ve dolayısıyla; görünmez olana (*invisible*) doğru yolculuk için bir merdiven işlevi görmektedir.[27]

Supra-formel olanın formlar aracılığıyla mantıksal ve estetik bir biçimde tezahür ettiğini savunan Schuon, söz konusu bu yansımayı biçimsizlik olarak değil, bilakis, formun kendisi olarak telâkki etmektedir.[28] Bu noktada perennial felsefe ile profan felsefe ayrımında olduğu gibi, hakiki estetik ile profan es-

23. Ananda Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan yay., İstanbul, 1995, s. 60; Seyyin Hüseyin Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Golgonooza Press, Cambridge, 1987, s. 13; Schuon, *Stations of Wisdom*, s. 97.
24. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 153.
25. Nasr, *a.g.e.* 154.
26. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 4.
27. Nasr, *a.g.e.* s. 7.
28. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 28.

tetik arasında da ayrım yapan Schuon, geleneksel metafizikten neşet eden estetiğin aslında formların biliminden başka bir şey olmadığına ve onun amacının öznel değil, nesnel ve gerçek olduğuna işaret etmektedir. Geleneksel sanatın tümü, bu anlayışa göre, form ve entelekt arasındaki uyum üzerine kuruludur.[29] Dolayısıyla; parçası olduğumuz dünyanın *teofani*lerle örülü olduğunu savunan Schuon, var olmanın bir sembol olduğuna vurgu yapma sûretiyle varlık ile oluş arasındaki varoluşsal ilişkiyi estetik bir zeminde ele almıştır. Bu yönüyle, *"hikmet eşyanın Sembolizmini idrak etmektir."*[30]

Ayrıca ekol, doğa ve doğaüstünü birbirlerinden ayrı ve koparılmış entiteler olarak değerlendirmez; varlık bir bütündür ve parçalanamaz. Geleneksel insan açısından doğa, ilâhî ve kutsal olan ilk örneklerin imzalarını taşımaktadır; buna göre, doğaüstü kendini doğada sembolik dil aracılığıyla ortaya koyar. Nasr'ın ifadeleriyle, geleneksel insan için doğanın her bir hareket ve ritminde bir üst düzey metafiziğin açıklanması söz konusudur. Bu kişi için var olan her şey, "Yüce Sanatkâr" (*Supreme Artisan*) tarafından meydana getirilmiş formlara ve onların ötesinde var olan bir gerçekliğe işarettir.[31] Bu nedenle, ilâhî olan parçalanamaz ve ilâhî nesneyi bir bütün olarak idrak etmek isteyen öznenin de bu bütünlüğe ihtiyacı vardır. Kutsal öğretinin ilke ve anahtarı söz konusu bu bütünselliktir ve bu nokta onu profan felsefeden ayıran temel niteliktir. Profan felsefe insandan kendini aşmasını değil, daima şişirmesini ister.[32] Perennial felsefe ise bütünsel yaklaşımın sadece hakikati kapsaması anlamında değil, aynı zamanda ahlâk ve sanatta da geçerliğini teyit etmek sûretiyle insanın bir bütün olarak inşasını amaçlar.[33] Bu itibarla varlığın *primordial* ifade ediliş biçimini öngören ekol; bu yaklaşımın, her şeyin kendisi vasıtasıyla meydana getirildiği arketipsel gerçekliği idrak eden sembolist bir yaklaşım ile mümkün olacağını ısrarla vurgulamaktadır.[34] Bu noktada Sembolizmin kanunlarının doğanın kanunları kadar sıkı olduğunu hatırlamak gerekir; zira Yaratıcı Dehâ'nın dili, hakikatin ve ilâhî olarak hazır olan sembollerin dilinden başka bir şey değildir ve bu dil keyfi olamaz.[35] Diğer taraftan doğanın da sembolik bir dili vardır ve sözgelimi mavi gökyüzü, varoluşun yüksek derecelerinin doğrudan ve uygun bir sembolüdür. Bu Sembolizm Kutsal Kitaplar tarafından ve insanların ortak sezgileri tarafından da doğ-

29. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* s. 27; Schuon, *Stations of Wisdom*, xii.
30. Frithjof Schuon, *Roots of Human Condition*, World Wisdom Books, Bloomington, 1991, s. 58.
31. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 214.
32. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 23.
33. Schuon, *a.g.e.* s. 24.
34. Schuon, *To Have A Center*, s. 36.
35. Schuon, *Light On the Ancient World*, s. 11.

rulanmaktadır.[36] Modern insan ise *ego*nun yanıltıcı zenginliklerine kapılmış ve eşyanın nesnel yanını, yani sembolik ve kontemplatif perspektifi terk etmiş ve bu nedenle ilâhî imgelerin dünyasını sözlerin dünyasına dönüştürmüştür.[37]

Gelenekselci bakış açısıyla empirik dünya, matematiksel katılık ve müzikal yumuşaklık ile örülmüştür. Bu iki öğe, ilâhî olanın idrak edilemezliğine ait olan üstün bir homojenite içerinde birleştirilmektedir.[38] Bu uyum, her şeyin kendisi vasıtasıyla meydana getirildiği arketipsel gerçekliğin, aslında varlığın özünde mevcut olmasından dolayıdır. Nasr, matematiksel katılık ile müzikal yumuşaklık arasındaki dengeyi şu sözlerle izah etmektedir:

> "Eğer Tanrı, yaratılmış olan her şeyin ölçüsünü veren bir geometri uzmanıysa; O, aynı zamanda kendisi vasıtasıyla her şeyin yaşadığı, işlevsel olduğu ve kozmosta göz kamaştırıcı ve mucizevî bir tarzda sergilenmiş olan ahengi sağlayan müzisyendir de."[39]

Kozmosu bir bütün olarak İlâhî Zât'ın bir tecellîsi olarak idrak eden gelenekselci anlayışa göre, bu dünyaya yalnızca fizik sebeplerle değil, aynı zamanda metafizik sebeplerle de bağlı olan yegâne varlık insandır. Bu özellikler onun iki idrak yetisine tekabül etmektedir: Fenomenlerin algısı ve metafiziksel realitelerin idraki.[40] İlki fenomenal alana ait iken, ikincisi *noumenal* ve ideal alana aittir. Geleneksel uygarlıklarda fenomene ait olan ile yetinilmeyip onu aşma ve ardındaki metafiziksel ilkelere yönelme arzusunun varlığına işaret eden Schuon, insan için gerekli olan *harmonia* hissinin *supra*-natürel bir biçimde bizzat gelenekten neşet ettiğine işaret etmekte ve bu yönüyle sembolist yaklaşımın, bir taraftan olguları semboller olarak yorumladığını, diğer taraftan da sembolleri de olgular olarak sunmakta olduğunu düşünmektedir.[41]

KUTSAL VE KUTSAL TECRÜBESİ

Gelenekselci bakış açısıyla kutsal, Varlığın oluştaki ve Bâkî'nin fânideki doğrudan tecellîsidir ve ilâhî ilkeler gibi form ve semboller aracılığıyla tem-

---

36. Schuon, *a.g.e.* s. 37.
37. Schuon, *a.g.e.* s. 29.
38. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, 95.
39. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 194.
40. Schuon, *Roots of Human Condition*, s. 98; Nasr, *a.g.e.* s. 210.
41. Schuon, *Roots of Human Condition*, s. 100-101. Schuon'a göre sembolist kullanım, en çok vahiy dilinde ortaya çıkmaktadır; zira Kutsal Kitaplar fenomenal algı ile değil, ancak spritüel idrak ile çözümlenecek örneklerle doludur.

sil edilmektedir.[42] Diğer bir ifadeyle kutsal; İlâhî Merkez'in kozmik merkeze, Hareket etmeyen Hareket Ettirici'nin eşyanın akışı üzerindeki yansıması[43] ya da Sonsuz Olan'ın zaman, Sınırsız Olan'ın mekân ve *supra*-formelinde formlar üzerindeki müdahalesidir.[44] Bununla birlikte, belli bir niteliğinde değil, ancak özünde tek ve kutsal olan güç sadece Tanrı'dır. Bu temel yaklaşım tarzı kabul edildiğinde, 'Kendinde Yegâne Kutsal'ı Tanrı, O'nun tezahürünü kutsal nesne/eser ya da kutsalın tezahürü/yansıması olarak düşünmek kaçınılmazdır. Kutsal hissi ve onun tecrübesi, bu bakımdan, sadece yansımada açığa çıkanı kavramayı değil, aynı zamanda tüm eşyada Değişmez Olan'ın izini sürmeyi de içermektedir.[45] Bu durum, kişide kalıcı güzelliği tecrübe etmesine yol açan ve geçici güzelin peşine düşüp esir olmasına engel olur. Dolayısıyla; kutsal tecrübesi, Tanrı'nın varlığına ilişkin içsel bir bilinçtir ve bu tecrübe, varoluşun semboller aracılığıyla ayinsel, eşya aracılığıyla ise ontolojik olarak hissedilmesi anlamına gelmektedir. Ekol temsilcileri tarafından kutsal hissi olarak adlandırılan duyumsama, olabilecek olanların dünyasında var olmaması mümkün olmayanın ve uçsuz bucaksız uzaklığını ve şaşılacak derecede yakınlığını aynı anda tecrübe ettiğimiz Varlığın farkındalığından ibarettir.[46]

Nasr, "kutsal" kelimesini kavramak için öncelikle en çok Doğu ülkelerinde yaşamış ve yaşamakta olan insanları kuşatan, hem kozmik hem de metakozmik hakikate ilişkin geleneksel görüşün kavranmak zorunda olduğunu belirtir ve gelenek ile kutsalın birbirinden koparılamaz doğalarına işaret eder. Geleneksel bakış açısıyla kutsal, manevî olanın maddî olan, ilâhî olanın dünyevî olan üzerindeki "mucizevî" varlığını ortaya koyar ve insana ilâhî kökenini hatırlatmak için O'ndan bir yankıdır.[47] Ayrıca zevkî hikmet perspektifinden neşet etmiş bir Tanrı sevgisi üzerinde de duran perennialistler, yöntemsel ve spekülatif (rasyonel) teolojinin ve felsefenin bu konuda yetersiz olduğunu, derûnî bir boyuta yaslanan Tanrı sevgisinin ilâhî güzelliğin doğrudan idrakine dayandığını iddia etmektedirler. Bu bakımdan katı, rasyonel ve donuk bir teoloji ile Tanrı'ya varılamayacağını savunan ekol temsilcileri, saf Varlığa has dinginliğinin ve Mutlak'ın ışık saçan kristalleşmesinin estetik bir tecrübeyle duyumsanabileceğini ve fenomenal alandaki tikel güzellerin Tanrı'nın güzelliğini yansıttığını savunmaktadırlar.[48]

---

42. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 8.
43. Schuon, *From Divine to Human*, s. 103.
44. Frithjof Schuon, *Art from the Sacred to the Profane*, World Wisdom Press, 2007, s. 4.
45. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, s. 33.
46. Schuon, *From Divine to Human*, s. 104-105.
47. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 65.
48. Schuon, *Roots of Human Condition*, s. 119. Ayrıca Nasr, İslâm sanatının ebedî bir dil aracılığıyla İslâm'ın maneviyatını ve özsel mesajını taşıdığını ve bu dilin İslâm'ın teo-

Bununla birlikte, perennialist ekol açısından kutsal tecrübesinin aynı zamanda monist bir yapı içerisinde realite ile eşdeğer olduğu da görülmektedir. Bilen özne, artık sadece ayrım ve fark gözeten ya da akıl yürütmelerde bulunan *ratio* değil, bir bütün olarak *ruh*tur. Zihnin yarı-matematiksel olarak kavradığını, ruh hem ahlâkî hem de estetik bir şekilde *müzikal* bir tarzda duyumsar. Kutsalın ilettiği sonsuzluk mesajı aracılığıyla ruh, kendinde sahip olduğu estetik tecrübeyle ihya edilir.[49] Bu bakımdan, kutsal, bir annenin şefkatle uzanmış elleri ve bir evin mahremiyeti gibidir. Ruhun ve zihnin kendisine şefkatle yöneleceği ilâhî bir ele ve içinde huzur bulacağı mahrem bir eve ihtiyacı vardır ve o alan da kutsalın alanıdır.[50] Kutsal mekânın çok biçimli güzelliğini tinsel bir akışın kristalize edilmiş hâli olarak gören Schuon, kutsalı, görünmez ilâhî bir gücün maddeye ve formlar alanına ya da sembollerin bizi çepeçevre saran ve etkisine alan dünyevî sistemine katılımı olarak görmektedir. Kutsal'ın etkisi bu bakımdan "doğrudan ve varoluşsaldır."[51]

Perennialist yaklaşım, aynı biçimde sanat eserini, bizi her yönden kuşatan ve bize nüfûz eden görünmez ilâhî bir gücün maddeye düşmesi tarzında ele alır. Buna göre, ekol temsilcilerinin, fenomenal ile ilâhî olan arasındaki ilişkiyi meta-estetik bir algılayışla ortaya koydukları görülmektedir.[52] Metafiziksel gerçekliğin etkisini *rahmet* ve bu etkinin gerçekleşmesini de *bereket* olarak telâkki eden gelenekselci yaklaşımda, kutsal sanat eseri üzerinden edinilen tecrübe, Tanrı'nın varlığının derûni bilinci ve İlâhî Varlığın tüm eşyada hissedilmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan kutsal sanatta dışavurulan her şeyin sadece öğreti olarak değil, mistik ve bâtınî içeriğiyle ihsan ve lütuf olarak da değerlendirilmesi gerekmektedir.[53] Diğer taraftan, dışavurulan şey bir şey aracılığıyla dışavurulmakta ve tezahür etmektedir. Kutsalın dışavurumunun en etkin yollarından biri de hiç kuşkusuz sanattır.

EKOLÜN SANAT ANLAYIŞI

Perennialist perspektifle sanat, bir bütün olarak "temâşânın aracı"dır.[54] Dışavurum (*ex*-pression), gerek metafiziksel gerekse sanatsal açıdan, özü mut-

---

lojik (kelâmla ilgili) açıklamalarının çoğundan daha etkili ve daha az problematik olduğunu iddia etmektedir. (Bkz.Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 247-248)

49. Schuon, *From Divine to Human*, s. 103.
50. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 32.
51. Schuon, *a.g.e.* s. 33.
52. Schuon, *Art from the Sacred to the Profane*, s. 25.
53. Schuon, *a.g.e.* s. 23.
54. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, s. 59.

lak iyilik olan ilâhî ideye yönelik olmalıdır.[55] Bu bakış açısıyla sanatın amacı, ideyi empirik alana aktarmaktan ve özgürleştirici hakikatten neşet eden tinsel mesajı iletmekten ibarettir.[56] Merkezden daireye doğru yayılan yaratıcı etki sanat için de geçerlidir ve gerçek Realizm bu yaklaşım tarzından ibarettir. Bu yönüyle, sanatsal dışavurum, tinsel olanın ön tasarımından başka bir şey değildir. Sanatçı da, kutsalı bu dünyada görünür kılan ve böylece yeniden bir bütün oluşturacak şekilde dünyayı kutsal ile birleştiren kişidir.[57] Bu bakımdan, ilâhî idelerin yansıması olan sanat, bir taraftan keyfî ve kaotik olmayan niteliksel kişiliklerinifade aracı iken, diğer taraftan da yansıtılan arketiplerin özümsenme aracıdır. Diğer bir şekliyle sanat, empirik "kendimizden" tüm değerlerin neşet ettiği Mutlak'a ya da içkin ben'den Aşkın varlığa, yani kutsala yönelik bir harekettir.[58]

Diğer bir yönüyle de ezelî hikmet perspektifi açısından sanat, ilâhî özelliğe sahip olduğu kadar aynı zamanda insanîdir. Birinci durumla insanın işlenmemiş varlığı, ideal bir içerik elde eder ve kendini hakiki anlamda organize ederek kendi üzerine çıkartırken; ikinci durumda insan, bakışını, arketipsel gerçekliğe yöneltmek sûretiyle edindiği ideal formları, tinsel ve teknik yasalara uygun bir biçimde fenomenal alana yansıtır. Bu iki temel karakteristik sanatı belirler ve aynı zamanda sanatın varoluşunun da gerekçesidir.[59] Schuon ayrıca insanın yaşama dünyasına ait bu iki karakteristiğin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini belirterek, sanatın aslî öneminin gerek kolektif ve gerekse kontemplatif yaşamda insanın "Tanrı sûretinde yaratılmış olması" olgusundan kaynaklandığını yazar. Buna göre, sadece insan, bu türden doğrudan bir imgeyi yansıtır ve o, söz konusu bu Teomorfizmi ile bir "imge" olması bakımından sanat eseri ve İlâhî Sanatçı'nın imgesini yansıtıyor olması bakımından da sanatçıdır. Zira yaratılmışlar içerisinde sadece insan, sonsuzu temâşâ eder ve gerçekleştirir.[60]

Gelenekselci bakış açısıyla sanat, ontolojik ve metafizik deneyimi kullanmak sûretiyle dünyayı arındırır ve yeniden sonsuz birliğe yükselebilmesi için ruhu eşyanın çoklu ortamından ayırır.[61] Sanatçı ise artistik yaratma kabiliyeti

---

55. Titus Burckhardt, *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods*, trans. Lord Northbourne, Perennial Books, London, 1967, s. 12; Titus Burckhardt, *İslâm Sanatı: Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç, Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 1. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, s. 58-59; Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 253.
56. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 232.
57. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, s. 59.
58. Schuon, *To Have a Center*, s. 165.
59. Schuon, *SpiriualPerspectivesand Human Facts*, s. 31.
60. Schuon, *Art from the Sacred to the Profane*, s. 1.
61. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, s. 12.

aracılığıyla formları benliğinde bir bütün olarak görmekte ve onları kendi dışında yeniden üretmektedir. Ayrıca sanatçı, kendi varlığının gizli derinliklerinde olanı yansıttığı ölçüde entelektüel idrak aracılığıyla edindiği arketipsel gerçekliği nesnelleştirmekte ve bu etkinlik de saf sembolik bir nitelik arz etmektedir. Meydana getirdiği eser neticesinde özünün yansıtıcısı olan sanatçı, 'form' ile hakiki anlamda zaman dışı bütünlük içerindeki 'öz' arasında bir ayrım yapma bilinci içerisindedir. Bu noktada ilâhî sanat ile insanî sanat arasındaki benzerlik göze çarpmaktadır. Bu da aslında, kişinin ilâhî olanı (ideyi) nesnelleştirmesi aracılığıyla kendisini gerçekleştirmesidir. Eğer bu nesnelleştirmenin tinsel bir anlamı varsa ve bu belirsiz bir içe dönüklük değilse, onun ifade ediliş şeklinin özsel bir tasavvurdan meydana gelmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu araçların gelenekten ve tüm varlıkların "Zâtı" olan Yüce Varlığın formel ve nesnel vahyinden aktarılması zaruridir.[62]

Sanatçı kendini, sevdiği nesne ya da kişi ile özdeşleştirerek ve ruhunun müziğini yeniden canlandıracak tarzda birlik eylemi (*act of union*) gerçekleştirir.[63] Benzer şekilde, Ananda Coomaraswamy de, sanatını icra eden kişinin sanatının hususiyetleri ne olursa olsun, kendini nesnelleştirdiği kişi ya da nesne ile özdeşleştirmesi gerektiğini düşünmekte ve bu özdeşleştirme içinde tahayyül edilen şeklin, aynı zamanda, sanatçının eserine aktardığı modeli oluşturduğuna işaret etmektedir.[64] Sanat eserinin meydana getirilmesine kadar olan süreçte bütün sanatsal etkinlik, her ne kadar sanatçının şahsında yerleşmiş inanç ve dindarlık gücünün bir ürünü olsa dahi, bir nesne hakkındaki gerçek bilgi, sadece o nesnenin emprik olarak gözlemlenmesi ya da duyu organlarının refleks olarak algılaması değil, fakat bilen ile bilinenin ya da gören ile görünenin birbirlerinin sınırına girerek buluşmaları hâlinde elde edilir. Doğu sanatlarının hemen hemen tümünde benzer şekillerde tecrübe edilen bu duruma Coomaraswamy, "estetik seziş felsefesi" adını vermektedir. Dolayısıyla; perennialist perspektifle, "bir nesnenin resmini çizmeye kalkan bir kişi, eğer kendini o nesne yapmazsa (kendini onunla özdeşleştirmezse) o resmi yapamaz."[65]

---

62. Burckhardt, *a.g.e.* s. 10.
63. Schuon, *Art from the Sacred to the Profane*, s. 29.
64. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 10. Bu noktada sanatçının nesnesi ile özdeşleşmesi bağlamında tahayyül ya da aklî imgeler görebilme yetisi üzerinde durulmaktadır. Ancak bu yetinin, hiç kuşkusuz, modern bireyin rasyonel düşüncesinde rol oynayan hayal gücü ile ilgisi yoktur. Ekol temsilcileri; sanatı ve sanatçıyı, kaynağı tıpkı din ve metafizik gibi ilâhî olan Gelenek içerinde anlamlı ve işlevsel bulmakta, kutsal sanatı üreten gücün de bizzat Geleneğin kendisi olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla; tahayyül yetisinin perennialist perspektifle derûnî, irfânî ve mistik bir boyutu söz konusudur.
65. Coomaraswamy, *a.g.e.* s. 10.

'KUTSAL SANAT' DOKTRİNİ

Varlığı bir bütün olarak algılayan ve metafiziksel yaklaşımlarına bu bütünsel tasavvuru yerleştiren gelenekselciler için, Varlığın varoluş sürecine ya da Özün fenomene olan intikali *estetik* bir harekettir ve var olan her şey aslında Yüce Sanatkâr'ın bir eseridir. Varolandaki birlik arayışı her nesnenin estetik bir algısını gerektirmekte, fiziksel alanla sınırlı kalmayan insanın ilk örneklere yönelerek metafiziksel modellerin taklidini zorunlu kılmaktadır. Bize ulaşmış olan en arkaik dönemlerden Hıristiyanlık ve İslâmiyet'e kadar gelmiş olan "Yüce Sanatkâr olan Tanrı'nın taklidi" çabası, insanlık tarihi boyunca sürmüş ve dinî hayatın vazgeçilmez yönlendirici unsuru olmuştur. Geleneksel medeniyetlerde ortak olan bu doktrin, kutsal sanatın İlâhî Sanat'ı ve Sanatçı'yı taklit ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte bu taklit, idrak ettiğimiz şekliyle dünyanın kopyalanması değildir. Kopyalanması gerekli olan şey, İlâhî Ruh'un eserini kendisiyle meydana getirdiği yol ve usûldür. Dolayısıyla; ilâhî yasaların, insanın insan olarak eser meydana getirdiği sınırlı alana, yani onun sanatçılığına aktarılması gerekmektedir. Bu noktadan bakıldığında, kutsal sanat doktrini; sadece kozmosun ilâhî bir sanat eseri olarak görülmesini değil, aynı zamanda entelektüel idrakin arketipsel gerçekliğe yöneltilmesi sûretiyle bizâtihi yaratmanın taklidini de tazammun etmektedir.[66]

Gelenekselciler arasında kutsal sanat doktrini üzerine doğrudan katkısı olanların başında Titus Burckhardt gelmektedir. Ona göre, bir sanat, sadece içeriğinin tinsel bir hakikatten kaynaklanması bakımından değil, aynı zamanda biçimsel dilinin de aynı kökene tanıklık etmesi durumunda kutsal olabilir. Bu itibarla biçimleri belirli bir dinin tinsel tasavvurunu yansıtmayan hiçbir sanat "kutsal" sıfatına layık değildir.[67] Diğer bir ifadeyle kutsal sanat, maddî ile manevî olan arasında bir köprü olduğundan, bağlı olduğu belirli bir dinin doktrinel yapısından ayrı düşünülemez. İlâhî olandan sadır olan bir vahiy olmaksızın kutsal bir metin yazmak nasıl mümkün değilse, boşlukta ortaya çıkan bir kutsal sanat da bu bakımdan mümkün değildir. Belirli dinin ruhundan neşet eden kutsal sanat, bu dinin hususiyetlerini paylaşmakta ve aynı zamanda söz konusu dinin formuyla ilişkili olan bir Sembolizmi yansıtmaktadır. Bu nedenle kutsal sanat eserlerinin yaratılması bir yana, bu eserleri üreten dine

---

66. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, s. 9-10; Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 25; Schuon, *From Divine to Human*, s. 15. Ekolün günümüzdeki temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm sanatının tanımı, tarihi ve maddî özellikleri üzerinde kütüphaneler dolusu çalışma yapılmış olmasına rağmen, İslâm kutsal sanatının birey-üstü (*supra-individual*) karakterinin ve kökeninin nadiren araştırıldığını düşünmektedir. (Bkz. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 3.)
67. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, s. 7.

ve o dinin irfânî geleneğine derin bir biçimde nüfûz etmeksizin kutsal sanatın anlaşılması dahi mümkün değildir.[68] Aynı gerekçelerle sanatsal teşebbüs, kutsal ile bağlantılı gelenek ve dinden koparıldığı anda, İlâhî Entelekt'in kutsal sanatı üreten entelektler üzerindeki güvencesi de ortadan kalkmaktadır.[69] Zira gelenekselci ekol tarafından bu doktrin, kaynağı aşkın olan gelenek aracılığıyla ilâhî olan ile fenomeni birbirine bağlayan bir işlev görmektedir. Diğer bir ifadeyle söylenecek olursa gelenek, formlardan bağımsız olarak tezahür edemeyeceğinden daima sanata ihtiyaç duyar.[70] Dolayısıyla; hakiki kaynaktan neşet etmiş ve güzellik idesine uygun geleneksel ya da kutsal olarak nitelendirilebilecek bir sanat, sadece ilâhî kaynaktan neşet etmiş bir gelenek içerisinde mümkündür.[71]

Perennialist bakış açısıyla bir sanat eseri, sanatçısının şahsî niyeti ile değil, ancak eserin içeriği, Sembolizmi ve üslûbu nedeniyle kutsal olabilir. Ekol temsilcileri sanat eserinin içeriği ile onun kanonik olarak belirlenmiş olan konusunu; Sembolizm ile kutsal karakterin esere bir biçimde giydirilmesi ve onunla donatılmasını; üslûp ile de imgenin belirli bir dinî dil içerisinde ifade edilmiş olmasını anlamaktadırlar. İmge, bu yönüyle, bireysel duyumların ürünü olmaktan çok, içeriğinde kutsal, ayrıntılarında sembolik ve uygulamasında/üslûbunda dinî olmalıdır; aksi takdirde sanat eseri tinsel hakikatini ve kutsal karakterini yitirir.[72] İlâhî içeriği itibariyle yaşama yansıtılabildiği ölçüde bâtınî tasavvuru temsil eden bir sanat anlayışı geliştiren perennialist ekol açısından "tarihte kaydı olan her durumda gelenek, teoloji ve felsefesini biçimlendirmeden önce daima kutsal sanatını yaratmış ve formüle etmiştir."[73]

Perennialist için kutsal sanat, tinsel varlıklar için araçsal bir dil işlevi görür. Hatta ekol temsilcileri, bu etkinliğin sadece insanlar ve melekler için değil, aynı zamanda Tanrı için de söz konusu olduğunu düşünmektedirler. Bu bakımdan kutsal sanat, sadece insanı Tanrı'ya bağlayan bir araç olarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın kendi aşkınlığını duyusal alanda tezahür ettirecek estetik bir harekettir. Zira aşkınlık ve içkinlik, Tanrı'nın kendini göstermesi anlamında bir *teofani* modunu gerektirir ki, kanaatimizce Schuon'un, kutsal sanatın dilinin Tanrı için de söz konusu olduğunu düşünmesinin nedeni de bu olmalıdır.[74] Ayrıca, bu görüş her formu, varlığın belli bir niteliğinin aracı olarak gören Titus Burckhardt tarafından da paylaşılmaktadır. Buna göre tinsel bir tasavvur, ifa-

68. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 69.
69. Schuon, Frithjof, *Art from the Sacred to the Profane*, s. 5.
70. Schuon, *a.g.e.* s. 10-11.
71. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 254-255; Schuon, *To Have a Center*, s. 9.
72. Schuon, Frithjof, *Art from the Sacred to the Profane*, s. 5.
73. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 255.
74. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, 32.

desini zorunlu olarak belirli bir biçimsel dilde bulur; tıpkı biçimlerini profan sanat çeşidinden ödünç alan "sözde kutsal bir sanat"ta görüldüğü gibi, eğer bu dil yoksa ortaya çıkacak dışavurum sadece eşyanın tinsel tasavvurunun benzer biçimde olmamasından kaynaklanır. Bu bakımdan, her kutsal sanat, bir formlar bilimi ya da diğer bir ifade ile formlarda içkin Sembolizm üzerine inşa edilir. Ayrıca bu sembol yalnızca konvansiyonel bir işaret değil, aynı zamanda kesin ontolojik ve metafizik bir yasaya dayalı arketipi de tezahür ettirir. Çünkü "bir sembol mutlak anlamda dışavurduğu şeydir."[75]

Sanatı içkin benden Aşkın Ben'e/Varlık'a ya da emprik 'kendimiz'den tüm değerlerin kendisinden neşet ettiği Mutlak'a yönelik bir hareket olarak algılayan gelenekselci yaklaşıma göre kutsal sanatın nihaî amacı, duyguları uyarmak ve harekete geçirmek ya da izlenimlerin iletilmesinden ibaret değildir. Kutsal sanat bir "sembol"dür ve hakiki nesnesinin idrak edilemez doğası (kutsiyeti) nedeniyle sadece sembolik bir dil kullanır. *Supra*-formel realiteleri yansıtması bakımından kutsal sanat, bu yönüyle, İlâhî Sanatı tekrarlamakta ve dünyanın sembolik doğasını kanıtlamak sûretiyle insan ruhunu gelip geçici şeylerden kurtarmaktadır.[76] Bu nedenle kutsal sanatın tıpkı gelenek gibi tek kaynaktan neşet etmesi gerçeği, onun araçlarının keyfî olarak yanılsama ve cehaletin kaynağı olan "empirik ben"den değil, gelenekten ve tüm varlıkların "Zâtı" olan Yüce Varlığın formel ve nesnel vahyinden aktarılması nedeniyledir.[77]

Tüm bu yaklaşımlardan hareketle diyebiliriz ki, perennialist açıdan kutsal sanat doktrini, irfanî ve mistik boyutu da içerecek şekilde metafiziksel ve ontolojik bir evrenin arketipsel gerçekliğinin entelektüel bir düzeyde idrakini gerektirmektedir. Bu nedenle, kutsal sanat ile bu sanatın içerik (konu), biçim (Sembolizm) ve üslûbunu belirleyen metafiziksel gerçeklik arasında kopmaz bir bağ olduğuna ısrarla vurgu yapan ekol temsilcileri açısından, "metafiziğe dayanmayan bir kutsal sanat mümkün değildir."[78]Ayrıca varlığı bir bütün olarak idrak eden perennialist bakış, fenomen ve fenomen ötesi arasındaki ilişkiyi estetik tecrübe üzerinden kuran meta-estetik[79] bir yaklaşım tarzını yansıtmaktadır. Meta-estetik yaklaşım açısından güzelliğin görünen tecrübesi, metafiziksel bir doğanın *noetik* algılanması dolayımıyla elde edilen tinsel bir tecrübeye işaret eder. Fenomenal alandaki güzel nesne, zorunlu biçimde Tanrı'nın Güzelliği'ne dayanmakta ve bu bakımdan İlk Neden, fenomenal düzeydeki estetik tecrübeyi belirlemektedir. Her inanç sisteminin kendine has bir ontolojik ve spritüel

75. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, s. 7.
76. Burckhardt, *a.g.e.* s. 9.
77. Burckhardt, *a.g.e.* s. 11; Nasr, *Knowledge andtheSacred*, s. 256.
78. Burckhardt, *a.g.e.* s. 13-14.
79. ValerineGonzalez, *BeautyandIslam: Aestetics in Islamic Art and Architecture*, I. B. Tauris, TheInstitude of IsmailiStudies, London, 2001, s. 7.

arka planı olduğundan, onların sanatsal tezahürleri de buna uygun bir estetik deneyim ve üslûbun varlığını zorunlu kılmaktadır.[80]

Sanatçının eserini meydana getirmeden önce estetik tecrübe aracılığıyla Tanrı ya da kutsal nesnelerle veya şahsiyetlerle özdeşleşmesi gerektiği hususu, Doğu düşünce geleneğinde metafiziğin sanat ile olan iç içeliğinin önemli bir kanıtıdır. Bundan dolayı, sanatlar irtibatlı oldukları metafizik ilkeler kabul edilmeksizin rasyonel bir şekilde insanların zevklerine hitap edemezler.[81] Ayrıca sanatsal yaratıcılığın tinsel bir içeriği olması gerektiğinin altını çizen Frithjof Schuon, güzelliğin öğelerinin ister görsel ya da işitsel, ister statik ya da dinamik olsun, salt zevk ve hoşlanmadan ibaret olmadıklarını, onların her şeyin ötesinde hakiki olmaları ve hakikatten gelmeleri bakımından zevkî olduklarını savunmaktadır. Bu bakımdan Schuon, Plotinus'a atfen, güzelliğin unsurlarını tinsel varlığın form ya da renklerde kendini yansıttığı ayna veya hazine olarak; kutsal sanatı da, kendinde ilâhî nitelikli olan arketipsel değerlerin kristalleşmesi olarak görmektedir.[82] Sanatçı, kutsal sanat üzerinden merkezini hem zâhirî hem de bâtınî olanda, yani hem çevresinde hem de kendi içinde aramaktadır. Bu iki entiteyi birbirinden ayrı olarak görmeyen metafiziksel yaklaşıma göre; ilkesel düzlemde içsel olan kendini dışsal olanda tezahür ettirirken, dışsal olan da içsel olanı biçimlendirmektedir. Böylece estetik tecrübe, tinsel ve *noumenal* bir düzleme girmek sûretiyle ilâhî olan yaratma eylemini taklit eder ve tekrarlar.[83]

Diğer taraftan sembolik eylemi ilâhî arketip ile birleştirecek bağlantının tinsel bir etki sonucu elde edilmiş olması gerekmektedir; zira sadece bu etkinlik, bilincin derin bir dönüşümünü ve metafizik ilkelerle iç içe olan sanatçının tinsel ve kutsal eylemini yansıtabilir.[84] Bu yönüyle kutsal bir mabedin ya da eserin yapımında yer alan sanatçının gözünde teori, görünür bir biçimde bir bütün olarak kozmosu ya da ilâhî planı yansıtan yapı aracılığıyla tezahür ettirilmektedir. Kutsal bir sanat eserinin yaratımından önce geometrik ilkelerin pratik uygulaması, metafiziksel realitelerin sanatçıda önsezi tarzında ve temâşâî bir biçimde elde edilmesi sonucu gerçekleşmektedir. Sanat yoluyla edinilen bu gerçekleştirmenin hedefi, derûnî bir özgürlük ve hakikat durumu ile uyumlu bir ustalıktır. Bu bakımdan, sanat, Evrenin Muhteşem Mimarı'na bilinçli bir katılımı kendi içinde zaten taşımaktadır. Dolayısıyla; gelenekselciler, Antik ve Orta Çağ döneminde insanların, fiziksel mekânı daima tin-

80. Burckhardt, *a.g.e.* s. 13.
81. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 58; Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 22.
82. Schuon, *Art from the Sacred to the Profane*, s. 27.
83. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 14.
84. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, s. 53.

sel mekânın objektivasyonu olarak idrak ettiklerine ve hakikatte bu homojenliğin, fiziksel realitede olduğu kadar bilen öznenin ruhunda da mevcut olduğuna vurgu yapmaktadırlar.[85]

Kutsal sanat ile bağlantılı olarak perennialistlerin, Grek düşüncesinin kavramlarına müracaat ettiği görülmektedir.[86] Buna göre, her varlık ve nesnenin doğasını form (*eidos*) ve madde (*hyle*) kavramlarına gönderme yaparak izah eden Aristoteles, kanıtlarını temellendirmek için aslında estetik bir yöntem kullanmıştır; zira söz konusu bu iki ilke *a priori* mantıksal belirlenimler değil, bilakis, bundan *daha fazlası*dır. Düşünce, bu kavramları çıkarsayamaz fakat sadece varsayabilir; onların idraki özsel olarak rasyonel bir analize değil, ancak kendi içinde sembol olan entelektüel bir idrake dayanmaktadır. Söz konusu ontolojik bütünselliğin açık kanıtı, sanatçının zihninde önceden var olan model ya da ide ile bu idenin etkisine maruz kalan madde arasındaki ilişkidir. Zira biçim verilebilir madde olmaksızın ontolojik *materia* ya da *hyle* anlaşılamaz; çünkü *hyle* ölçülemez, tanımlanamaz ve biçimsizdir (*amorf*); diğer bir ifadeyle söylenecek olursa, madde bir biçime bürünmeden idrak edilemez. Diğer taraftan da *form*, her ne kadar kendinde olanı idrak edebilecek noktaya yükselebilse bile, *materia* ile birlik ve bütünlüğü olmaksızın tasavvur edilemez; çünkü madde biçime bir uzam vermektedir. Bu yönüyle, Sembolizmin alanı aklın sınırlarını aştığı için Aristoteles, *eidos* ve *hyle* gibi kavramları hakiki bir gelenekten neşet etmiş bir yöntemden aktarmış ve ödünç almıştır. Dolayısıyla; ister felsefî ister estetik olsun, kavramsal başlangıç noktası Aristoteles'e dayandırılarak yapılacak bir yaklaşım, *form*'a tekabül eden idenin bütünüyle özün ifadesi ya da aşkın niteliklerin bir sentezi olarak sunulduğu geleneksel ve kutsal sanat bağlamında anlamlıdır.[87]

Aristoteles'in "form" kavramını meta-kozmik bir ilkeye dayanarak ilişkilendirmediği ve onu Burckhardt gibi anlamadığı izahtan varestedir; çünkü Aristoteles kendini bilinçli olarak kanıtlama yönteminin alanına sınırlamıştır ki, bu alan ontolojik ve mantıksal yasalar tarafından karakterize edilen ve ekol temsilcilerinin ifade ettiği profan felsefenin alanıdır. Buna rağmen Burckhardt, Aristoteles'in aksiyomlarının, meta-kozmik ve meta-estetik bir arka plan olmaksızın izah edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu bakımdan, Platon ve Aristoteles'in öğretileri sadece aklî düzlemde birbiriyle çelişik görünebilirler. Aslında

---

85. Burckhardt, *a.g.e.* s. 54-55.
86. Platon ve Aristoteles gibi Antik Dönemin önde gelen filozoflarını ezelî hikmet perspektifiyle yorumlayan perennialistlerin, kutsal sanatın inşa edildiği metafiziksel ilkeleri izah ederken onların felsefelerinden de yararlandıkları ve iki Grek filozofunu 'Geleneğin' içinde değerlendirdikleri dikkatlerden kaçmamalıdır. (Bkz. Burckhardt, *a.g.e.* s. 55-58.)
87. Burckhardt, *a.g.e.* s. 55-58.

Platon'un mitleri Aristoteles'in ilgisini sınırladığı realiteyi kapsamaktadır ve bu yüzden Orta Çağ'ın en üst gelişimini temsil eden düşünürler Aristoteles'i Platon'a bağlı olarak okumuşlardır.[88]

Gelenekselci yaklaşımla, insanın kendisi de kutsal bir sanat eseridir; çünkü 'En Yüce Sanatkâr' olan Tanrı insanı en mükemmel bir biçimde yaratmıştır. İnsandaki sanatsal yetenekler de bu yönüyle tanrısaldır ve Tanrı'dan sudûr etmektedir. "Tanrı sûretinde yaratılan" ve 'Yüce Sanatkâr'ı taklit eden insan, aslında kendi teomorfik doğasını keşfeden sanatçıdır. Sözgelimi, sanatının kutsal yönünü ifşâ eden müzisyen, sadece müzik yapmak için sazının tellerine vuran bir müzisyen değildir; kendisi de aynı zamanda "Yüce Sanatkâr'ın çaldığı ve kozmosta yankılandırarak müzik yarattığı bir sazdır."[89]

Perennialist perspektifle kutsal sanat, bir yönüyle Tanrı'yı gizleyen diğer bir yönüyle de O'nu açığa çıkaran bir güçtür. İlâhî kaynaklı formlar aracılığıyla Kutsal, kendi varlığını fenomenal âlemde insanlara hissettirmekle birlikte, yine de kendini gizler. Biçimlerin ötesine gitmek için biçimlere ve sembolik dile ihtiyaç duyan insan, fenomenin ötesinde düşünsel gerçekliğe ulaşmak ve formlar aracılığıyla "Tanrı'yı görmek" için kutsal sanatı araç olarak kullanmaktadır.[90] Diğer kutsal sanatlarda olduğu gibi, İslâm kutsal sanatında da fenomendeki form, şeklin ötesindeki Öz ve Asıl'la ilgilidir; ancak, Öz'ün elde edilmesinde de şekil ve formların hayatî önemi mevcuttur. Bu yönüyle, perennialistler açısından kutsal sanat, Öz'ün fenomene olan sanatsal aktarımını temin etmekte ve bu sanat sadece insanın etkinliklerini değil, Tanrı'nın sanatını da içermektedir. Ancak, aslî düzen içinde Tanrı zâhirîleştirerek yaratırken; insan yoktan yaratma olarak değil, kendi aslına dönüş anlamında yaratmaktadır. Nasr, bu ilişkiye "ters benzetme prensibi" adını verir. Tanrı'nın kutsal sanatı "zâhirîleştirmeyi", insanın kutsal sanatı ise "derûnîleşmeyi" tazammun etmektedir.[91]

Dolayısıyla; kutsal sanat aracılığıyla Tanrı tecrübesinin zevkine varan sanatçı, sanatsal etkinliği aracılığıyla kendi iç dünyasına ve aslına doğru bir dönüş gerçekleştirmektedir. "Tabiatın çokluğunun tekrar bir düzene sokulması sanatın

---

88. Burckhardt, *a.g.e.* 57.
89. Nasr, bu noktada, Mevlânâ'nın "Bizler senin çaldığın sazlarız." sözlerine yer verir. (Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 257.) Ayrıca Nasr'ın düşüncelerine benzer bir biçimde Titus Burckhardt, teosentrik bir toplumda kutsal sanat etkinliğinin, insanın ilk yaratılma anında dahi söz konusu olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Tanrı Âdem'in ruhunu yarattığı zaman, önce ruh bedene girmek istemedi ve kafesinin etrafında dönen bir kuş gibi döndü durdu. Bunun ardından Tanrı, meleklere müzik yapmalarını emretti ve ruh o müziğin eşliğinde kendinden geçerek bedene girdi." (Bkz. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, s. 9.)
90. Nasr, *a.g.e.* s. 256.
91. Nasr, *a.g.e.* s. 259.

özünde vardır ve işte bu anlamda sanatçı bütün mahlûkları Tanrı'ya dönmeye hazırlar."[92] Ayrıca, sanatı, ilâhî arketiplerin projeksiyonu olarak değerlendiren Schuon da, kutsal sanatı, "içsel olarak görülen bir şeyin dışsallaşması"; sanatsal etkinliği de, "Tanrı'ya dönüş" olarak yorumlamaktadır. Schuon açısından;

> "Tanrı'ya göre yaratılmışlar, Kendisi'nin dışavurulmuş bir görünümünü yansıtmaktadır; sanatçıya göre eser ise, aksine, şahsen kendisi dışsal görünümden başka bir şey olmayan 'içsel' bir realiteyi yansıtır. Tanrı, kendi imgesini yaratırken, buna karşılık insan en azından sembolik anlamda olmak üzere bir bakıma kendi özünü işleyip bir şekle büründürmektedir. İlkesel planda içsel olan, dışsal olan vasıtasıyla tezahür etmekte, ancak tezahür etmiş planda dışsal olan içsel olanı şekle kavuşturmaktadır. Her türlü geleneksel sanatın yeterli sebebi, her ne olursa olsun, eserin, bir bakıma, onu vücuda getirmiş olan *sanatçıyı aşıp geçen bir şey oluşudur* ve sanat, artistik anlamda yaratması vasıtasıyla sanatçıyı, kendi İlâhî özünün sahillerine ulaştırır."[93]

Schuon'un sanat eserinin sanatçıyı *aşıp* kendi özgün ve otantik konumunu kazanması ya da mistik boyutuyla ifade edecek olursak, kendini hakiki Kutsal-olanda yok etmesi aracılığıyla sanatçının ortadan kaybolup, sadece sanat eserinin mevcudiyetini devam ettirmesi düşüncesine Coomaraswamy'de de rastlamaktayız:

> "Tanrı'da bir olan ve O'nunla aynîleşen sanatçı eserini meydana getirdikten sonra ortadan kaybolur ve bu Tanrı'nın zaman-ötesi üreticiliğinin ebediliğine ulaşmış bir mükemmeliyetin kaçınılmaz sonucudur."[94]

Titus Burckhardt da, eseri üzerinden kendini ifade eden hakiki 'Yaratıcı' ve 'Sanatçı'nın Tanrı'nın kendisi olması gerçeğinden hareketle, sanat eserinin

---

92. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 27.
93. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, s. 78.
94. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 176. Coomaraswamy ayrıca bu görüşünü Çinli ressam Wu Tao-tzu'nun hikâyesiyle destekler. Bu hikâyeye göre ressamın müşterisi olan İmparator hayranlıkla resmi seyrederken, Wu Tao-tzu, resimdeki bir dağın kenarındaki kapıyı imparatora gösterip, onu, bu kapıdan içeri girmeye ve kapının ardındaki güzellikleri seyretmeye davet eder ve bunun ardından ressam imparatora kendisini takip etmesini işaret ederek önce kendisi kapıdan girer. Fakat kapı kapanır ve ressam bir daha asla görülmez. Coomaraswamy bu hikâyeyi, sanatsal mükemmeliyete ulaşıldığında 'sanatçının gözden kaybolması' gerçeğiyle bağlantılı olarak anlatarak şu ifadelere yer vermektedir: "Resim yapma işi ilâhî (*shen*) bir seviyeye ulaştığında, meselenin sonu gelmiştir." (*A.g.e.* s. 25.)

sanatçısının elinden çıktıktan sonraki bağımsız ve otonom karakterini şu şekilde dile getirmektedir:

> "Yaratıcı sanatçı şunu bilir ki, bu form benim ve ben ondan bağımsız olarak varım. [...] Ama yine de sanatçı şunu da çok iyi bilir ki, eseri üzerinden kendini ifade eden yalnızca Tanrı'dır."[95]

Her dinin zorunlu olarak kendine has bir ontolojik ve spritüel arka planı olması nedeniyle, dinlerin sanatsal tezahürleri buna uygun bir üslûbu gerektirmektedir. Bu bakımdan ekol temsilcileri, sadece tek bir dinî gelenekten hareket ederek değil, -zira onlar tüm inanç sistemlerinin ortak bir Kaynak'tan neşet ettiğini savunmaktadırlar- farklı dinlerden yola çıkarak kutsal sanat anlayışlarını ortaya koyarlar. Biz burada Hindu, Hıristiyan ve İslâm kutsal sanatları üzerinde durarak, ekolün kutsal sanat doktrinini örnekler üzerinden ele almaya çalışalım.

Hindu Kutsal Sanatı

Hinduizm ve Hindu sanatı söz konusu olduğunda ekol temsilcilerinden bu konuda en çok araştırma yapmış olan kişinin Ananda Coomaraswamy olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, Frithjof Schuon ve Titus Burckhardt'ın da kutsal sanat doktrini ve metafiziği bağlamında Hindu geleneğine ait kavramları sıklıkla kullandığı göze çarpmaktadır.

Hindu öğretisinde sanatçı tarafından yapılan imgelerin menşei ve ilham ediliş kaynağı ilâhîdir, onların Cennet'te ortaya çıktığına ve oradan da yeryüzüne indirildiğine inanılır. Sanat eserleri de (*silpani*), Mutlak Zât'ın (*Atman*) mevcudiyetinin birer parçalarıdır. Aynı şekilde ibadet eden kişi, bunlar vasıtasıyla ahenkli bir şekilde kendisini Tanrı'yla bütünleştirir, birleştirir ve özdeşleşir (*atmanamsamskurute*). Hindu geleneğinde 'En Büyük Usta' anlamında *Visvakarma*'nın Hakiki Sanatçı'ya, yani Tanrı'ya verilen bir isim olduğunun altını çizen Coomaraswamy, ayrıca, "Veda"dan bu görüşe tekabül eden birçok pasaja yer vermektedir.[96] Tüm kutsal sanatların metafiziksel bir arka planı olduğu gibi, Hindu kutsal sanatı da panteist/monist bir mistik yapıya dayanmakta ve bu bağlamda *Pramana* kavramı ön plana çıkmaktadır. Buna göre Hindu sanatında genellikle ölçü şeklinde anlaşılan *Pramana*, aynı zamanda, bir ölçü ve harmonia olarak kabul edilen davranışlarımızın sebebi-

95. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, s. 10.
96. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 12.

ni teşkil eden ve davranışlarımızı şekillendiren "vicdan" ile mukayese edildiğinde daha iyi anlaşılır. Batı temelli "vicdan" kavramı sadece ahlâk sahasında faaliyet gösterdiği hâlde; Şark "vicdanı" her türlü aklî, estetik ve ahlâkî faaliyet sahasını içine alacak şekilde bütünsel ve monist bir yapı (*nirmana-karaka*) arz etmektedir.[97]

Diğer taraftan sanatın anjelik kökeninin açık bir biçimde formüle edildiği Hindu geleneğinde her sanat eseri, aslında, *Devas*'ın (Tanrı'nın) sanatının taklididir. Buna göre *Devas*, evrensel tinin işlevlerinden, yani Tanrı'nın iradesinin değişmez dışavurumlarından başka bir şey değildir.[98] *Mâyâ* sadece Tanrı'nın gizemli gücünün tezahürü değil, aynı zamanda dualite ve aldanmanın da neşet ettiği şeydir. *Mâyâ*'nın olumlu yönü neticesinde ilâhî sanat tüm formları üretmektedir.[99] Yaratmanın gizemini ifade etmek maksadıyla Schuon'un Vedantik bir üslûpla ifade ettiği şekliyle söylenecek olursa, "*Mâyâ*'nın *Atma* olabilmesi için *Atma* kendini *Mâyâ* şeklinde açığa vurdu" ya da "değişken olanın gerçek olabilmesi için Gerçek olan değişken bir biçimde kendini sundu."[100] Hindu geleneğinde tıpkı Mutlak'ın kendini belirli şekillerde *Mâyâ* aracılığıyla nesnelleştirmesi gibi, sanatçı da ilâhî ve kutsal bir âlemi belirli şekillerde eserinde yansıtmaktadır.[101]

Ayrıca, Hindu geleneğinde mükemmel bir kutsal sanat örneği, evrende görünmez olarak mevcut olan İlâhî Tin'in doğrudan ve bir bakıma şahsî bir biçimde iskân ettiği tapınaklardır. Tinsel olarak ifade edildiğinde, bir tapınak, dai-

---

97. Coomaraswamy, *a.g.e.* s. 19-20. Coomaraswamy Hindu terminolojisindeki bu ifadenin; bir çok dinî gelenekte olduğu gibi, İslâm sanatında 'tek gerçek Sanatçı olan (Musavvir) Allah'ta yok olmayı ifade eden 'fena fillah' kavramı aracılığıyla mevcudiyetine işaret etmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Coomaraswamy, *a.g.e.* s. 25.)
98. Geleneksel medeniyetlerde ortak olan bu doktrin, kutsal sanatın ilâhî sanatı taklit ettiğini belirtmektedir. Ancak bunun ilâhî yaratmanın tamamının gördüğümüz ve idrak ettiğimiz şekliyle dünyanın kopyalanabileceği demek değildir; çünkü böyle bir şey katıksız bir hak iddiası demek olurdu. Bu yüzden literal anlamda "natüralizm"in kutsal sanata yabancı olduğunu savunan Burckhardt, kopyalanması gerekli olan şeyin İlâhî Ruh'un eserini kendisiyle meydana getirdiği yol ve usûl olması gerektiğinin altını çizer. (Bkz. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, s. 10.) Benzer bir biçimde Nasr, bu konu ile ilgili St. Thomas'ın, sanatçının doğayı taklit etmemesi, ancak onu "işleyiş bakımından taklit etmesi gerektiği" (*imitatingnature in her manner of operation*) yolundaki görüşlerini paylaşmaktadır. (Bkz. *Knowledge and the Sacred*, s. 277.)
99. Atma ve Mâyâ kavramları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Schuon, *Roots of Human Condition*, s. 24; Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, s. 5; Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 141-146.
100. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, s. 5; Schuon, *İslâmı Anlamak*, s. 156.
101. Burckhardt, *a.g.e.* s. 10.

ma dünyanın merkezinde yer alır ve kelimenin gerçek anlamıyla tapınağı *sacratum* yapan da budur. Böyle bir yerde insan uzay ve zamanın belirsizliğinden korunur; çünkü burası Tanrı'nın insana burada ve şimdi hazır olduğu yerdir. Dolayısıyla; diğer dinî geleneklerin kutsal sanatlarında olduğu gibi, Hindu kutsal sanatında da, bizâtihi mimari bir sanat eseri olarak telâkki edilen kozmosa ve onun ilk örneklerine uygun olarak inşa edilmiş tapınakların kutsal nitelikleri bulunmakta ve inananların dinî tecrübelerine doğrudan tesiri bakımından özel bir konum işgal etmektedir.[102]

Hindu geleneği içerisinde inşa edilmiş Vedikaltarının kübik yapısı, Hindu mitolojisinde kozmik bir varlık olarak kabul edilen *Purusha*'nın bedenini temsil eder.[103] *Devas* dünyanın başlangıcında bu aslî varlığı kurban etmek sûretiyle her bir organı evrenin değişik yerlerine dağıtmıştır. *Purusha* burada tezahür ettiği şekliyle ilkedir; bu tezahür dünyanın bütünlüğünü içermekte ve dünyanın bölünmüşlüğü/değişebilirliği ile birlikte sanki parçalanmış bir biçimde tezahür etmektedir. O, bir yönüyle güneşin dönüşüyle (yıla) bir yönüyle de ay'ın dönüşüyle (ay'a) özdeşleştirilir; ancak her şeyden önemlisi evrensel döngü ile özdeşleştirilmesidir ki, bu tüm kozmik döngüyü ifade eder. *Devas* tarafından parçalanan *Purusha*'nın zihni ay, gözleri güneş, nefesi rüzgâr olur ve bunun ardından feminen yaratıcı ilkeyi sudûr ettirir. Vedalar'a göre *Purusha* evrenin değişik parçalarını ve yaşayan canlı çeşitlerini oluşturmak için *Devas* tarafından kurban edilmiştir. Ancak, kurban edilen sadece onun görünen yanıdır; çünkü o özünde bölünemez olduğundan ezelî yanı değişmez olarak kalmıştır. Dolayısıyla *Devas*, ilâhî eylemin ve zihnin modalite ve işlevlerini temsil etmesi için *Purusha*yı kurban etmektedir; zira çokluk, Tanrı'nın doğasında yoktur, fakat dünyanın doğasında vardır.[104]

Görüldüğü üzere tinsel, mistik ve metafizik ilkeler ile kutsal sanat arasındaki ilişki diğer kutsal sanatlarda olduğu gibi Hindukutsal sanatına da yansımıştır. Her kurban, aslında, *Devas*'ın zaman öncesi kurbanını tekrarlamakta, bütün varlığın birliği sembolik ve tinsel olarak kutsal bir sanat eseri aracılığıyla dinî ayinde (ya da festivalde) tekrar ikâme edilmektedir. Ayini idare eden kişi, kendini evrenin benzeri olarak inşa edilen altar ile özdeşleştirmektedir. Bu yönüyle Hindu tapınağının formu da ilâhî normun bir dışavurumu olan evren ile bağlantılı olarak inşa edilir. Tapınağın ana planı, ilâhî olanın dünyadaki mevcudiyetinin bir sembolüdür. Diğer bir ifadeyle "bir tapınağın inşası bir kozmolojinin dışavurumudur."[105]

---

102. Burckhardt, *a.g.e.* s. 17.
103. Coomaraswamy, *a.g.e.* s. 55-56.
104. Burckhardt, *a.g.e.* s. 20.
105. Coomaraswamy, *a.g.e.* s. 18-25, 31.

Hıristiyan Kutsal Sanatı

Tüm kutsal sanatlarında olduğu gibi, Hıristiyan kutsal sanatı da bağlı olduğu dinin tinsel ve mistik karakterini yansıtmaktadır. Sözgelimi Hindu Sembolizmi genel olarak ilâhî tezahürü (Devas-Purusha-Mandala yani Tin-madde ve öz-töz arasındaki ilişkinin formunu-ikonayı) ifade ederken, Hıristiyan tapınağında Logos'un insanî forma "inmesi" tasavvur edilmektedir. Bu noktada gelenekler arasında metafizik ilkenin aynı olduğuna, bununla birlikte kutsalın iletilme şeklinin farklı olduğuna vurgu yapan Burckhardt, kozmik döngüye yapılan bu referansın özellikle Hıristiyan el sanatlarında ve mimaride hâkim olduğunu düşünmektedir.[106] Kilise babaları, kutsal mimarinin öncelikle İsa'nın dünyadaki ilâhlığını, görünen ve görünmeyen tözler tarafından inşa edilen evreni ve son olarak insan ile onun "parçalarını" temsil ettiğini düşünürler. 'İnsan-tanrı' kutsal yapıda tecessüm etmiştir ve ilâhî olan ile insanî olan böylece uyuşmuştur. Dolayısıyla; Hıristiyan mabedinin geometrik planı, Hıristiyan doktrini sembolize etmektedir.

Schuon'a göre, Hıristiyan sanatının doğuşunda kutsal, sembolik ve ruhanî bir nitelik arz etmekteydi. Ancak neo-antik, natüralistik, bireyselci ve duyumsamacı sanatın etkisinde kalarak bu sanat kutsal niteliğini yitirmiştir. Sözgelimi Hıristiyan sanatına ihanet etmiş olan 15. ve 16. yüzyıl dinî otoritelerden farklı olarak 8. yüzyıl kilise babaları, dinlerine ait olan ifadenin tüm araçlarındaki kutsallığın farkında idiler. Özellikle ilk dönem Hıristiyanlıktaki katakomplarda kutsal sanat arayışı yersiz olmakla birlikte, zaman geçtikçe tapınaklar tinsel yasalara uygun bir şekilde inşa edilmeye başlanmıştır. Bu yönüyle ne ilkel, ne de Orta Çağ'a ait hiçbir Hıristiyan mabedi, bu çeşit bir bilince tanıklık etmemiş formlardan ayrı bir biçimde var olamaz. Ancak Hümanizmin ve modernitenin bireye ve bireyselciliğe yaptığı etki ile birlikte Hıristiyan kutsal sanatı tinselliğini yitirmiştir.[107] Bu bağlamda Burckhardt da, modern bilim ve sanatın yatay, Orta Çağ'ın geleneksel bilim ve sanatının ise dikey boyutuna işaret etmektedir.[108]

İster okuma yazma bilmeyenler için yazılmış olan resimli ilmihâller, istersе sembollerle anlatılan metafiziksel ve mistik bir doktrin olsun, kutsal sanatın öncelikli amacının didaktik olduğunu savunan Schuon, ikonun bu dünyadan öteye, öteden de bu dünyada açılan bir kapı olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.[109] Bu yönüyle ikonun doktrinel temeli, onun sadece köken ve konusunu değil, aynı zamanda formel dilini ve üslûbunu da belirle-

106. Burckhardt, *a.g.e.* s. 48.
107. Schuon, *Art from the Sacred to the Profane*, s. 38.
108. Burckhardt, *a.g.e.* 59.
109. Schuon, *a.g.e.* s. 35.

mektedir. Bu üslûp da sembolün işlevinin doğrudan sonucudur. Bu bakımdan, resim ya da imge, tasvir ettiği aşkın nesnenin yerine geçmez; bilakis, duyusal olan ile zihni olan arasındaki uzaklığa saygı duyar.[110]

Diğer taraftan, ikonun şematik tertibi, dinî konunun metafiziksel ve evrensel arka planını her zaman doğrulamakta, ayrıca, bu modellerin fenomenal olmayan kökenine gönderme yapmaktadır. Bu bakımdan, bakire ve oğlunu betimleyen, aynı zamanda da metafiziksel temellendirilişiyle sanat eseri olan birçok ikonda, annenin çocuğunu sardığı imgeler hâkimdir. Koyu mavi ile sembolize edilen Bâkire, derinlik ve şefkate; kırmızı renk ise İsa'nın fedakârlığına ve kanına bir göndermedir. Hıristiyan kutsal sanatında tüm bu detayların derin bir anlamı vardır. Bâkire *primordial* saflığı içerisinde ruha, çocuk ise kalplerin derinliklerindeki ilâhî ışığın tohumuna işaret eder. Dolayısıyla; Hıristiyan bakış açısıyla sonsuz realiteler tarihsel hadiselerin formunda tezahür ettirilir ve sadece bu yolla realiteler temsile elverişli hâle getirilebilir. Kutsal imgenin metafiziksel anlamı, bu bakımdan, İsa'nın çocukluğu ve onun masum görünüşüyle çelişik değildir.[111]

Ayrıca, kilise kapısının ikonografisinde üç boyutun varlığına işaret eden Burckhardt bunları kozmolojik (mimari sanatıyla doğrudan ilgili), teolojik (imgelerin dinî konuları vasıtasıyla ruhların canlanışı) ve metafizik boyut (mistik boyut) olarak sıralamaktadır. Tüm tinsel genişliğin meydana geldiği kozmolojik plan üzerinden Hıristiyan sembollerinin ortaya çıkışı ile dinsel ikonografi ve kozmik prototipin uygunluğu üzerine yapılan vurgu, imgeleri tarihsel ve literal yorumlarından soyutlayarak onları metafizik, mistik ve evrensel hakikate dönüştürür. Buna göre, aslında tapınağın kapısı İsa'dan başkası değildir ve tüm kutsal sanatlarda olduğu gibi oyuğun (*niche*), kozmolojik ve metafiziksel bir derinlik boyutu mevcuttur. Bu yönüyle kapı ya da oyuk *öte*ye açılan bir geçittir ve *primordial* kozmolojik hikmetin araçları olan sembollerdendir. Oyuğun kabartmaları da göğün kemerlerine ve aşkın hakikatlere tekabül etmektedir.[112]

İslâm Kutsal Sanatı

Hıristiyanlığın bu dünya ile öte arasında kararlı bir ayrım yapması yanında, İslâm dini açısından her şey, Hakikat'in ışığında bilinmektedir. Çünkü metafizik hakikatte burası ve ötesi arasında mutlak bir ayrım yoktur ve her şey tek bir metafizik ilkede birleştirilmiştir. Dolayısıyla; insanın doğasına ait her

110. Burckhardt, *a.g.e.* s. 70.
111. Burckhardt, *a.g.e.* s. 73.
112. Burckhardt, *a.g.e.* s. 97.

şey bu hakikatte mevcuttur ve dünya Tanrı'da görülebilir. Tevhid (birlik) ilkesini getiren İslâm, bu ilkeyi kutsal sanatına da aktarmıştır.[113]

İslâm sanatı aracılığıyla kendi içinde somut olan birlik, insan zihnine soyut bir ide olarak sunulmaktadır. Bu yönüyle "İslâm tevhid merkezlidir ve tevhid herhangi bir imge üzerinden ifade edilemez. Bu da İslâm sanatının neden soyut olduğunu göstermektedir."[114] Dolayısıyla; İslâm sanatında soyutlama denen süreç, "modern soyut sanatta olduğu gibi, hiç de kayıtsız bir beşerî ve rasyonalistik bir süreç değil, fakat özgün anlamında akletmenin meyvesi ya da ruhanî âleme ilişkin bir ru'yet"ten ibarettir.[115] Ayrıca Schuon, İslâm sanatının soyut olmasını onun şiirselliği ve zarafeti ile açıklamakta, İslâm kutsal sanatının ağırbaşlılığı ve görkemi aynı anda içerdiğini düşünmektedir.[116] Dolayısıyla; Müslüman bir sanatçıya göre soyutluk, bir yasanın ifadesidir ve bu yasa mümkün olduğu kadar doğrudan bir biçimde çoklukta Birliği (*Unity in multiplicity*) tezahür ettirmektedir.[117]

Nasr ise İslâm'ın kutsal sanatı ile geleneksel İslâm sanatı arasında ayrım yapılması gerektiğine inanır. Buna göre kutsal sanat; hat, cami mimarisi ve Kur'an tilâveti gibi sanatları kucaklayarak, dinin ve manevî hayatın merkezi pratikleriyle doğrudan ilişki içerisindedir. Bunun yanında geleneksel sanat dolaylı bir şekilde İslâm vahyinin ve maneviyatının ilkelerini yansıtan görsel ve işitsel sanatların her formunu kuşatır. Bu anlamda kutsal sanat, geleneksel sanatın kalbidir. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, her kutsal sanat geleneksel sanattır; ancak her geleneksel sanat kutsal sanat değildir.[118] Kutsal sanat, bu yönüyle, geleneksel sanatın hayli dolaylı bir biçimde yansıttığı ilke ve normları doğrudan yansıtmakta ve kapsamaktadır. Dolayısıyla; İslâm sanatının kökeni sorunu ve bu sanatı doğuran ilkelerin doğası, bizzat İslâm'ın dünya görüşü ve yayılımlarında doğrudan İslâm kutsal sanatı ve dolaylı olarak İslâm sanatının bütünü olan İslâm vahyiyle ilişkilendirilmelidir.[119]

Burckhardt'a göre, ilâhî olanın empirik dünyaya aktarımındaki hatanın başlıca kaynağı ise "aldatıcı imgelemdir" (*illusionary imanination*).[120] Bu bakım-

---

113. Schuon, *a.g.e.* s. 73.
114. Burckhardt, *a.g.e.* s. 101. İslâm'da imgelerin yasaklanışı yine de mutlak değildir; Tanrı'yı ya da Peygamber'in yüzünü temsil etmediği müddetçe sanatta düz bir imgeye (*a planeimage*) müsamaha gösterilmiştir. Hayvan ve bitki resimleri bunun örneğidir; fakat bitki ve fantastik hayvanların imgelerine profan sanatta izin verilirken, kutsal sanatta sadece stilize edilmiş bitkiler kullanılmıştır (Bkz; aynı yer.).
115. Titus Burckhardt'ın *İslâm Sanatı: Dil ve Anlam* adlı kitabının sunuş bölümünde.
116. Schuon, *Art from the Sacred to the Profane*, s. 75.
117. Burckhardt, *a.g.e.* s. 103.
118. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 14.
119. Nasr, *a.g.e.* s. 4.
120. Aynı yer.

dan, bir Müslüman figüratif sanatta söz konusu bu hatanın aldatıcı tezahürünü görmektedir, onun gözünde imge bir realitenin düzeninin bir diğer realiteye yansımasından ibarettir. Söz konusu hata ve tehlikeye karşı en etkili korunma biçimi ise, her şeyi olması gereken yere koyan *hikmet*tir. Sanata uygulandığında ise hikmet perspektifi; her artistik yaratmanın, varoluş düzleminin yasalarına göre değerlendirilmesini ve bu yasaların akledilebilir/düşünülebilir kılınmasını tazammun eder. Sözgelimi mimari, statik muvazene (*static equilibrium*) ve hareketsiz cisimlerin mükemmelliğini bir kristalin düzenli şeklini simgelemesi gibi tezahür ettirmelidir. Bu yönüyle Burckhardt, camilerde imgelerin olmamasının iki nedeni olduğunu düşünür: Bunlar, görünür olmamasına rağmen Tanrı'nın mevcudiyetine karşı bir varlık algısının bertaraf edildiği negatif neden ve Tanrı'nın aşkınlığını pekiştiren pozitif nedendir; zira İlâhî Öz her ne olursa olsun hiçbir şeyle karşılaştırılamaz ve hiçbir şeye benzemez.[121]

Perennialist yaklaşımla sanat, nesneleri doğasına uygun bir tarzda biçimlendirmeye dayanmaktadır; çünkü bu doğa Tanrı'dan neşet emiş güzelliğin hakiki içeriğine sahiptir. Yapılması gereken tek şey, bu güzelliğin görünür bir şekle bürünebilmesi için onu serbest bırakmaktır. Dolayısıyla; İslâm düşüncesinde sanat, yüceltme işleminin bir yönteminden başka bir şey değildir (*a method of ennoblingmatter*).[122] Görünmez ve fenomen-ötesi birliğin çokluda birliğe ya da birlikte çokluğa dönüştüğü içsel karmaşıklığın fenomenal düzendeki en belirgin sembolü de, bir daire içerinde geometrik figürlerin ya da bir küre içerinde içerilmiş çok-yönlü cismin düzenli dizilerinden başka bir şey değildir. Bu yönüyle İslâm mimarisinde gökler ve yer birbirine karşıt değildir ve onda ne Ayasofya'daki gibi göğün yere inmesi algısı ne de Gotik katedraldeki gibi yükselişi hâkimdir. İslâm mimarisinde bir denge söz konusudur. En zirve noktası olarak mü'minin alnının duada yere değdiği zamana işaret eden Burckhardt, caminin atmosferinde hareketsizliğin (*immobility*) hâkim olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla; İslâm kutsal mimarisinde *öte*, sadece bir amaç ya da hedef değil aynı zamanda tüm eğilimlerden ayrı bir özgürlük içerisinde tüm tutkulardan arınmış bir sükûnet içerisinde "burada" ve "şimdi"-tecrübe edilmektedir.[123]

Bu nitelikleriyle İslâm kutsal sanatı ilâhî ilkenin birliğini, tüm çoklunun Bir Olan'a bağlılığını ve dünyanın gelip geçiciliğini yansıtmaktadır. Bu sanat, arketipsel gerçeklikleri ve eylemleri duyular aracılığıyla doğrudan algılanabilir olan fiziksel düzende tezahür ettirmekte ve ruhun görülebilir/işitilebilir evreninden, tüm sesleri aşan Sessizlik (*Silence*) olarak da bilinen Görünmez'e (*Invisible*) doğ-

121. Burckhardt, *a.g.e.* s. 101.
122. Burckhardt, *a.g.e.* s. 104.
123. Burckhardt, *a.g.e.* 108.

ru yolculuğu için bir merdiven işlevi görmektedir.[124] Modern anlamda bireyselciliğe vurgu yapan individüalistik sanattan farklı olarak İslâm kutsal sanatının bireyüstü özelliği, bireysel ilham ve yaratıcılık tarafından var kılınmaz; çünkü yalnızca evrensel olan, evrensel olanı üretebilir. Bu nitelik İslâm kutsal sanatının, nereye dönülürse dönülsün, Allah'ın hatırlanacağı bir ortam yaratmak için derûnî menzilden gönderilen bir mesaj olmasından kaynaklanmaktadır.[125]

OKULUN KUTSAL SANAT DOKTRİNİNE YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRMELER

"İslâm sanatı/estetiği" kavramının meşrûluğu ve tutarlılığını problematik bulan bazı düşünüler (OliverLeaman ve OlegGrabar[126] gibi) bu kavramın belirli ve sağlam bir zemine dayanmadığını savunmuşlardır. *Islamic Aesthetics: An Introduction*[127] adlı çalışmasında, İslâm sanatı üzerine bugüne kadar kaleme alınan tasvir edici ve açıklayıcı nitelikteki metinlerin aksine, konuyu felsefî ve estetik çerçevede problematik olarak tartışan Leaman, "İslâm sanatı" teriminin, literatürde hesabı verilmeden kullanılan ve genellemeye dayanan bir terim olduğunu, İslâm sanatına dair literatürde yer alan yargıların çoğunlukla ya gerekçelendirilmediği ya da geçersiz temeller üzerine kurulu olduğu görüşünü savunmaktadır. Leaman ayrıca İslâm sanatı üzerine yazılan yazılardaki temel sorunun, onu estetik bir bakış açısıyla değil, daha ziyâde siyasi, dinî, tasavvufî veya iktisadî açıdan ele alınması olduğunu ileri sürmüştür. Çalışmasının "İslâm Sanatı Hakkında Yapılagelen On bir Yaygın Hata" başlıklı bölümünde Leaman, İslâm sanatı üzerine yazılan eserlerdeki yaklaşım hatalarını ortaya koymaktadır. Biz burada, sadece iki nokta üzerinde durmayı yeterli görüyoruz.[128]

---

124. Nasr, *a.g.e.* s. 7.
125. Nasr, *a.g.e.* s. 8. Perennialist bakış açısıyla, sanatçının kendini hakiki Kutsal-olanda *yok etmesi* ile birlikte ortadan kaybolması hususuna ve bu yönüyle sadece sanat eserinin mevcudiyetini devam ettirmesinin metafizik ve mistik boyutlarına daha önce değinilmişti. Benzer görüşlere Gadamer'in sanat ontolojisinde de rastlamaktayız; ancak filozof bu görüşünü "oyunun ontolojik" yapısı üzerinden hermeneutik ve felsefi bir biçimde temellendirmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Muharrem Hafız, "The Place of the Sacred with regard to Gadamer's Ontology of Art", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2), s. 97-116).
126. Oleg Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1998.
127. Oliver Leaman, *Islamic Aesthetics: An Introduction*, University of Notre Dame Press, London 2004.
128. Oliver Leaman'ın İslâm estetiği üzerine yapmış olduğu çalışmanın geniş özeti ve değerlendirmesi için bkz.; Cihat Arınç, "İslâm Estetiğini Yeniden Düşünmek: Oliver Le-

İslâm sanatına dair yapılan hatalardan ilki, "özcülük" iddiasıdır ki, Leaman açısından bu sanatın bir öze sahip olduğu iddiası gerekçelendirilemez bir iddiadır. Nasr'ın "İslâm medeniyetinin simgesi, akan bir ırmak değil, sabitliğiyle İslâm'ın sürekliliğini ve değişmez karakterini simgeleyen Kâbe'nin küp şeklidir."[129] önermesini hedef alan Leaman, Nasr'ın İslâm medeniyetinin merkezinde "küp şeklinde Kâbe" bulunduğu iddiasını eleştirir. Leaman'a göre, Kâbe'yi merkezî kılan şey, onun küp şeklinde olması değildir, onun tarih içindeki yeri ve konumudur. Dolayısıyla; özcü yaklaşımlarla İslâm sanat formlarının özgünlüğünü iddia etmek, Leaman'a pek mantıklı ve gerekçelendirilebilir görünmemektedir.[130]

Ancak, Leaman'ın "özcülük" üzerinden geliştirdiği eleştiriyi sadece Nasr'ın analizine ve verdiği örneğe dayandırması, İslâm sanatının bir özünün olmayacağı anlamına gelmez. Burada sorulması gereken soru, özün ne olduğu ve onun sanat formlarıyla olan ilişkisinin niteliği olmalıdır.[131] Söz konusu bu öz, gelenekselci ekol açısından değerlendirilecek olursa, niteliği aşkın ve ilâhî olan vahiydir. Derinlemesine analiz edildiğinde görülecektir ki, İslâm sanatı Kur'anî bir öze sahiptir ve kaynağı bütünüyle ilâhî niteliklidir.[132] Bu husus, sadece İslâm kutsal sanatı için değil, tüm kutsal sanatlar için geçerli bir hususdur.

Leaman için İslâm sanatı üzerine yazılan eserlerdeki bir diğer hata, duyusal gerçekliğin dinî kaygılarla geometrik bir dönüşüme uğratılması ve bu sanatın tasavvufî bir Sembolizm tarzında ele alınmasıdır. Burckhardt, Nasr, Massignon ve Bakhtiar gibi yazarlar tarafından savunulan bu görüşe karşı Oliver Leaman, düşünce ve inançlarımız ile onların duyusal ve sanatsal ifadesi arasındaki bağlantının gerekçelendirilemez ve girift bir bağlantı olduğunu savunmakta, özellikle sûfi sanatın benimsediği perspektifin ontolojik ve metafizik bir tavırla ilişkilendirilmesini eleştirmektedir.[133] Dolayısıyla; İslâm sanatının/estetiğinin tasavvufî öz yaklaşımlarından kendini arındırarak özgün ve otantik bir yapıya kavuşması gerçeği üzerinde duran Leaman, sanat eserinin anlam, içerik ve özü bilinmeden de ondan estetik biçimde haz alınabileceği gerçeği üzerinde durmaktadır. Bu noktada sözgelimi hat sanatının, en üstün İslâmî sanat olduğu yönündeki iddiayı da eleştiren Leaman için, bu iddianın ardında

---

aman'ın Islamic Aesthetics: An Introduction adlı eseri üzerine", *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 21, 2006/2.

129. Seyyid Hüseyin Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New American Library Publishing, New York 1968, s. 21.
130. Leaman, *a.g.e.* s. 4-7.
131. Arınç, *a.g.m.* s. 130.
132. Burckhardt, *İslâm Sanatı: Dil ve Anlam*, s. 1.
133. Leaman, *a.g.e.* s. 8-11.

aslında estetik nesneye dair bilgimiz olması gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Başka bir biçimde söylenecek olursa, hat sanatında tezahür eden ifadeler çok derin anlamlar ihtiva edebilir; ancak sanat eserini estetik açıdan değerlendirirken onun ardındaki içerik ya da anlamı göz önüne almamız gerekmez. Buna göre herhangi bir hat sanatında ifade edilen yazının anlamını bilmeyen biri de, o eserden pekâlâ estetik bir biçimde haz alabilir. Dahası, bir nesneyi estetik olarak değerlendirmek için o nesneyi sadece "görmemiz" yeterlidir, nesne hakkında başka şeyler bilmeye gerek yoktur.[134] Ayrıca eserinin "Din, Üslûp ve Sanat" başlıklı bölümünde Leaman bu görüşüne paralel bir biçimde, İslâm kültürünün benimsediği üç argümandan biri olan, "görsel üzerine yoğunlaşma, şeylerin hakikatte nasıl olduğunu anlamamıza engel olur." şeklindeki argümanı değerlendirmekte ve yukarıda sözü edilen gerekçelere benzer bir biçimde sûfilerin, bizzat sanat eserinin güzel olduğu için değil, bizi Tanrı'ya yaklaşmamıza yardımcı olması bakımından önemli olduğu yönündeki yaklaşımlarını eleştirmektedir.[135]

Leaman'ın bu yargısı, aslında Tillich'in "her sanat bir biçimde *nihaî ilgi*yi yansıtmaktadır." tarzındaki argümanıyla paralel olarak ele alınabilir. Zira Tillich de bir sanat eserinin içerik ya da biçimi açısından değil, üslûbu itibariyle kutsal ve dinî olabileceğini varoluşsal bir perspektifle ortaya koymaktadır.[136] Ancak Leaman'ın bu bakış açısı yine de tartışmalıdır; çünkü sadece mistik estetik tasavvur değil, hiçbir estetik algılayış ontolojiden ve metafizikten (özden) bağımsız değildir. Söz konusu bu ontolojik dayanak Platon'da *Agathon*, Plotinus'ta *ToHen*, Hegel'de *Geist* ve Heidegger'de *Die Wahrheit* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki, düşünce tarihi boyunca da ontolojik dayanaklardan yoksun bir estetik ya da güzellik anlayışının ortaya konulabilmesi mümkün değildir.[137]

Leaman'ın tasavvufî estetik üzerinden ortaya koyduğu düşünce ile duyusal ifade arasındaki girift bağlantı üzerindeki iddiası da bu yönüyle bize göre problematiktir. Ayrıca İslâm sanatının diğer sanat formlarından farklı olduğu yönündeki iddiaların yanlış olduğunu vurgulayan Leaman, İslâm sanatının özel bir kategoriye yerleştirilmesinin Oryantalizmin bir sonucu olduğunu düşünür; ancak Oryantalizme karşı gelmek için İslâm sanatının hiçbir farklı ve özgün yanının olmadığını söylemek de pek insaflı bir görüş olmasa gerektir.

---

134. Leaman, *a.g.e.* s. 40.
135. Leaman, *a.g.e.* s. 58-60, 77.
136. Paul Tillich, *On Art and Architecture*, trans. Jane Dillenberger, TheCrossroad Publishing, New York, 1987, s. 206.
137. Arınç, *a.g.m.* s. 150.

SONUÇ

Dinlerin tek bir Hakikat'ten neşet ettiğini düşünen perennialistler, kutsal sanatların özünde aynı ve tek olduğu görüşünü paylaşmakta ve tek olan metafiziksel hakikatin, sanatsal yaratımlardaki farklı tezahürleri üzerinde durmaktadırlar. Perennialist perspektiften tüm kutsal sanatlarda İlâhî Varlık ile bütünleşmenin ve O'nu tecrübe etmenin imkânları mevcuttur. Her inanç sisteminin va'zettiği metafiziksel ve mistik hakikatler içerinde şekillenen kutsal sanatlar, aşkın Varlığın dünyevî ve fenomenal alandaki tezahürlerini sunmakta ve kullandığı sembolik dil aracılığıyla inananlarına semavî hakikatleri hatırlatmaktadır. Bir ayinde, kutsal bir nesnede (ikon ya da hat) ya da tapınakta aşkın ve kutsal olanın sanatsal formlar aracılığıyla çokluktaki yansıması ya da çoklunun aşkın ve kutsal olandaki birliği, bize kutsal sanatın din ve inananların dinî yaşantılarındaki önemini bir kez daha göstermektedir. Ezeli hikmet geleneği çatısı altında tüm metafiziklerin aynı kaynaktan neşet ettiğini ileri sürmek sûretiyle tek bir Hakikat'in varlığına inanan ve kutsal sanatın da doğduğu kaynağı ve vahyi bu ilâhî merkezde birleştiren gelenekselciler, görüşlerini kesin ve tek bir bilgi olarak va'zettikleri kutsal bilime (*sciencesacra*) dayandırmaktadırlar. Ekol tarafından geliştirilen kutsal sanat doktrini, bu yönüyle, dinin vecdî, irfânî ve tasavvufî yönüne yaslanması bakımından coşkulu olmakla birlikte, bu doktrininin dayanak noktasının -onların profan olarak niteledikleri- felsefe olmadığı da gözlerden kaçmamaktadır.

Ayrıca ezelî hikmet perspektifinden neşet etmiş bir Tanrı sevgisi üzerinde duran gelenekselciler; yöntemsel ve spekülatif teolojinin/felsefenin, dindar bir mü'minin dinî yaşatışına dair söyleminde yetersiz olduğunu ve derûnî bir boyuta yaslanan Tanrı sevgisinin ilâhî güzelliğin doğrudan duyumsanmasına dayanması gerektiğini iddia etmektedirler. Bu bakımdan, katı ve donuk rasyonel bir teoloji ile Tanrı'ya varılamayacağını iddia eden ekol temsilcileri, saf Varlığa has dinginliğinin ve Mutlak'ın ışık saçan kristalleşmesinin estetik bir tecrübeyle ve kutsal sanatla duyumsanabileceğini düşünmektedirler. Zira perennialist perspektif açısından tarihte kaydı olan her durumda gelenek, teoloji ve felsefesini biçimlendirmeden önce daima kutsal sanatını yaratmıştır.

Son olarak; perennialist bakış açısıyla sanatçının, kendini hakiki Kutsal-olanda *yok etmesi* ile birlikte ortadan kaybolması ve bu yönüyle *sadece* sanat eserinin mevcudiyetini devam ettirmesi fikri önemlidir. Perennialist perspektifle, nesnesiyle bir olmayan ve onunla özdeşleşmeyen bir sanatçı eserini meydana getiremez; Tanrı ile bir olan ve onunla özdeşleşen sanatçı da, eserini meydana getirdikten sonra *ortadan kaybolur*. Zira kendini sanat eseri üzerinden ifade eden sadece Tanrı'nın kendisidir; sanatçı ise, eserini meydana getirirken Tan-

rı'nın bu dünyadaki eli olduğunun bilincinde olmalıdır. Monist ve irfânî boyutla kutsal sanat, sanatçısını kendi ilâhî özünün sahillerine ulaştırır ve o noktada artık sanatçı *yok*tur.

KAYNAKÇA

Arınç, Cihat, "İslâm Estetiğini Yeniden Düşünmek: Oliver Leaman'ın Islamic Aesthetics: An Introduction adlı eseri üzerine", *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 21, 2006/2.

Burckhardt, Titus, *Sacred Art in East and West: ItsPrinciplesandMethods*, trans. Lord Northbourne, Perennial Books, London, 1967.

Burckhardt, Titus, *İslâm Sanatı: Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç, Klasik Yay., İstanbul, 2005.

Burckhardt, Titus, "Fas'ta An'anevi İlimler" çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 8, sayı: 2, İstanbul, 1979.

Coomaraswamy, Ananda, *Metaphysics*, ed. Roger Lipsey, Princeton University Press, Princeton, 1977.

Coomaraswamy, Ananda, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan yay., İstanbul, 1995.

Gonzalez, Valerine, *Beautyand Islam: Aestetics in Islamic Art and Architecture*, I. B. Tauris, TheInstitude of Ismaili Studies, London, 2001.

Grabar, Oleg, *İslâm Sanatının Oluşumu*, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Guènon, Renè, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul, 1997.

Hafız, Muharrem, *Kutsal ve Sanat*, DM Kitapevi, İstanbul, 2012.

Hafız, Muharrem, "The Place of the Sacred with regard to Gadamer's Ontology of Art", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2).

Kutluer, İlhan, "Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek Kavramı ve İslâm Felsefesi Geleneği", Notlar 1, *Bilim ve Sanat Vakfı*, İstanbul, 2004.

Leaman, Oliver, *IslamicAesthetics: An Introduction*, University of Notre Dame Press, London 2004.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Islamic Art and Spirituality*, Golgonooza Press, Cambridge, 1987.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Knowledge and the Sacred*, State of University Press, New York, 1989.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Scienceand Civilization in Islam*, New American Library Publishing, New York 1968.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Batı Felsefeleri ve İslâm*, çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yay., İstanbul, 1985.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Schuon, *Art from the Sacred to the Profane*, World Wisdom Press, 2007.

Schuon, Frithjof, *Stations of Wisdom*, World Wisdom Books, London, 1995.

Schuon, Frithjof, *ToHave a Center*, World Wisdom Books, London, 1995.

Schuon, Frithjof, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, trans. Gustavo Polit, World Wisdom Books, London, 1986.

Schuon, Frithjof, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, London, 1987.

Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, The Teosophical Publishing House, Weathon, 1993.

Schuon, *Roots of Human Condition*, World Wisdom Books, Bloomington, 1991.

Tillich, Paul, *On Art and Architecture*, trans. Jane Dillenberger, The Crossroad Publishing, New York, 1987.

Valliere, Paul, "Tradition", *E.R.*, ed. Mircea Eliade, c. 15, New York, 1987.

Yılmaz, Hüseyin, *Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

BÜYÜK BRİTANYA'DAKİ İSLÂMİ AKIMLAR

Aydın Bayram*

GİRİŞ

Britanya'nın İslâm dininin varlığından haberdar olmasını 7. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. En belirgin tarih Müslüman akıncıların ve tüccarların 732 yılında Fransa'nın Poitiers Şehri'ne, Britanya Adası'nın en yakınına kadar gelmiş olmalarıdır. Müslümanların İspanya ve Sicilya'da hâkimiyet kurmaları Britanyalıların zihninde İslâm'ı bir tehdit unsuru olarak görmelerine ve Orta Çağ başlarındaki Haçlı Seferleri'nin düzenlenmesine sebep olmuştur (Ansari, 2003, s. 26). Bilâhare, Osmanlı Devleti'nin İstanbul'u fethi ve Viyana kuşatması ile Osmanlılar Avrupa'da bir dönem tanınan bir güç hâline gelmiştir. Öyle ki, 1588 yılında Britanya Kraliçesi I. Elizabeth Osmanlı Sultanı III. Murad'a 'tek tanrıya inanan bir dost' olarak putperest İspanya kralının taht-tan indirilmesine yardımcı olması için bir teklifte bulunur (Lewis, 2002, s. 11). Bu durum Müslümanlar ve Britanya Krallığı arasındaki dostluk, ticaret ve seyahatlerin artmasına zemin hazırlar. Bu tarihten itibaren Britanya'da yerleşik Müslümanların varlığından bahsedilir (Matar, 1998). 1641 yılındaki bir belge, Londra'da Hz. Muhammed'e inanan bir mezhebin varlığını bildirir (Lewis, 2002, s. 11). 19. yüzyıldan itibaren İngiliz sömürgeciliğinin, çoğunluğu Müslüman ülkelerden oluşan bölgelerde yayılmasıyla, bu topraklardan Britanya'ya çok sayıda Müslüman gemici, asker ve hizmetçiler gelip gitmiştir.

---

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Dünya Savaşı'nda orduda ve sonrasında iş gücünde istihdam edilen Müslümanlar, Cardiff, Newport, Barry, Liverpool, Tyneside ve Londra gibi gemi endüstrisinin yoğun olduğu liman şehirlerine yerleşmeye başladılar. Fakat en büyük göç dalgası, II. Dünya Savaşı'nı müteakiben sanayideki niteliksiz eleman ihtiyacını karşılamak üzere genelde eski sömürgelerden ve özellikle de Hindistan alt kıtasından kitleler hâlinde Müslümanların (önce erkekler, sonra aile ve çocukların katılımıyla) Britanya'ya yerleşmesiyle olmuştur (Ansari, 2003, s. 41 ve 145). Fakat ülkenin kozmopolit yapısı göz önünde bulundurulduğunda Güney Asya, Ortadoğu ve Arap Yarımadası, Afrika ve Balkanlar'dan da çok sayıda Müslümanın II. Dünya Savaşı sonrasındaki uluslararası göç hareketleri akabinde ülkeye göç ettikleri ve burada yaşadığı bilinmektedir. Ayrıca, 'misafir işçi' ve 'göçmen' terimleri de 'diaspora' (Vertovec, 1999) kavramı içerisine dâhil edilip kullanım alanı genişletilmiştir ki Avrupa'da yaşayan Müslüman azınlıklar özellikle 1990'dan sonra "diaspora ve ulusötesi" kavramları içerisinde incelenmeye başlanmıştır (Tölölyan 1996; Cohen 1997; Vertovec 2000; Baumann 2000). 2011 yılında gerçekleştirilen son nüfus sayımına göre Britanya'da 2.7 Milyon Müslüman yaşamaktadır.[1] Avrupa'daki toplam Müslüman nüfusun "20 milyonu aştığı" (Nielsen, 2004: 161) düşünüldüğünde, Britanya'daki Müslüman sayısının önemli bir paya sahip olduğu görülür.

Genel olarak Batılı toplumlarda özellikle de Britanya'da İslâm algısı, dini temsil eden müntesiplerin sosyal yaşamda kendilerini göstermeleri veya çeşitli olaylarla ilintili olmaları münasebetiyle şekillenmektedir. Bu durum klişe bir dinî kimlik yapısının olduğu sonucuna götürmektedir ki oryantalistlerin çoğu 1970'lerin sonlarına kadar İslâm'ı ve Müslümanları standart bir kimlik olarak tanımlamaktaydılar. 1977 yılında Abdulhamit el-Zein'in İslâm antropolojisi hakkında yazmış olduğu ve mihenk taşı olarak kabul edilen makalesinden sonra "bir çok İslâm"ın[2] var olduğu iddiası Batılı araştırmacıların çalışmalarında; İslâm medeniyetinin pek çok etnik ve coğrafî unsurun İslâm'ın anlaşılması ve sosyal yaşamda tezahürüne etkisinin olduğu vurgusu artmaya başlamıştır.[3]

---

1. Bu rakam Ulusal İstatistik Ofisi (Office For National Statistics, ONS)'nin yayımlamış olduğu belgeden 13 Aralık 2012 tarihinde alınmıştır. Bkz. http://www.ons.gov.uk/ons/publications/re-reference-tables.html?newquery=*&newoffset=25&pageSize=25&edition=tcm%3A77-286262
2. Alıntı yapılan metinde tırnak içerisinde geçen ifade "many Islams" olduğundan bu ifade Türkçe'de farklı İslâmî yorumlar olarak değerlendirilebilir.
3. Örneğin; Michael Gilsenan'ın "Recognising Islam" adlı eseri Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Güney Asya'daki Sûfi merkezli yaşayan toplumlardaki kavramların anlamları ve farklı uygulama biçimlerinin sadece İslâm'ın tek tanımının yapılmasının ne kadar zor olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. M.Gilsenan, *Recognising Islam, Religion and Society in the Modern Arab World*, Routledge, New York, 1982.

1989 yılında, Selman Rüştü'nün "Şeytânî Âyetler" adlı kitabının Müslümanlar tarafından satın alınarak cadde ve meydanlarda yakılıp protesto edilmesi, 11 Eylül 2001'de dünya ticaret merkezinin bombalanması ve son olarak 7 Temmuz 2005'te Londra'da metro istasyonundaki patlamalardan dolayı hem medyada hem de akademik çevrelerde klişe olarak standart bir Müslüman algısının yeniden ortaya çıkması sosyolojik bir olgudur (bkz. Asad 1990; Madood 1992; Vertovec & Rogers 1998). Fakat şunu da belirtmek gerekir ki 1980'lerden itibaren Britanya'daki akademik çalışmalar Müslümanları bölgesel olarak araştırma ve ulusal olarak tanımlama noktasında yoğunlaşmıştır. Shaw 1988, Werbner 1990, Lewis 1993, Geaves 1994 ve Gilliat-Ray 1994 bu bağlamda önemli katkılar sunmuşlardır. Çalışmamızın amacı; sosyolojik olarak mevcut olan İslâm algısının nedenlerini sıralamak ve çözüm önerileri sunmaktan ziyâde Britanya'daki İslâm toplumunun şekillenmesinde büyük öneme sahip olan çeşitli dinî akım ve cemaatlerin sıralanmasıdır. Britanya'da yaşamakta olan Müslüman toplumların ne gibi dinî unsurların etkisinde olduğunu yansıtmayı gaye edinen bu çalışmanın Türkçedeki akademik literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Britanya'daki mevcut dinî hareket ve cemaatlerin detaylandırılması, daha sonra bu sahada yapılacak olan çalışmalara bir zemin oluşturma ve kılavuzluk etmektedir. Dinî hayatın şekillenmesinde mezhep ve dinî eğilimlerin büyük etkisinin olmasına rağmen, yukarıda bahsedilen literatür, Britanya'da yaşayan Müslümanları çoğunlukla sosyolojik ve antropolojik bakış açısıyla ele almıştır. Fakat, bu alanda, bir başka deyişle; dinî hayatın incelenmesinde, özverili çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bu makale, Büyük Britanya'da ortaya çıkmış olan Müslüman cemaat ve hareketler hakkında bilgi vermektedir. Yukarıda zikredilen literatür ışığında, sosyolojik anlamda bu ülkede yaşayan Müslümanlar için homojen bir yapıdan bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Zira, dünyanın birçok ülkesinden ve pek çok milleti içine alan heterojen Müslüman topluluğundan bahsetmek daha doğrudur. Bu yönüyle Britanya'da yaşayan Müslümanlar bütün dünyada yaşayan İslâm ümmetinin bir minyatürü gibidir. 2007 yılında İngiltere'ye araştırma yapmak için gittiğimde, gözlemlediğim ilk şey Müslüman grupların bu özelliğiydi. Farklı etnik ve yerel kıyafetler, cami içerisinde ibadet dili (Arapça) haricinde kullanılan anadil, cami mimarisi ve iç dekorasyonu gibi İslâm ümmetini oluşturan çeşitli etnik ve millî unsurların, Britanya gibi Müslüman olmayan bir ülke içerisinde bulunması ve İslâm'ın küresel özelliklerinin yerel ölçekte tezahür etmesi bu minyatür İslâm toplumu olma özelliğinin en önemli parçasını oluşturmaktadır.

Britanya'daki Müslümanlar hakkında yapılan etnografik araştırmalar (Gilliat-Ray 1993; Lewis 1993; Geaves 1994; Birt (2004) ve Jesari & McLoughlin (2005), etnik, kültürel ve dinî unsurların yaşanan ve gözlenen İs-

lâm'ın şekillenmesinde önemli rol oynadığını göstermektedir. Bu çalışmada ülke içerisinde yaşayan İslâm toplumunu oluşturan bütün etnik ve millî unsurlardan bahsedilmesi hacim ve muhteva açısından pek mümkün görünmemektedir. Ancak, yukarıda da bahsedildiği gibi, 1950'den sonra ağırlıklı olarak Müslüman göçünün yaşanması ve buna bağlı olarak da Müslümanların kendilerini ifade ettikleri çeşitli grup ve hareketleri içine alan dinî boyutuna yoğunlaşılacaktır.

GÖÇTEN YERLEŞMEYE: İSLÂM'IN BRİTANYA'DA KURUMSALLAŞMASI

Britanya'da yaşayan Müslüman toplulukların büyük çoğunluğunu Hindistan alt-kıtasından gelen göçmenler oluşturur. Bunlar da başlıca Mirpur, Campbellpur, Peshawar, Jhelum, Gujarat, Rawalpindi ve Sylhet gibi kırsal bölgelerde yaşayan tarım ve hayvancılıkla uğraşan insanlardan oluşmaktadır (Krş. Dahya, 1974, s. 80; Shaw, 1988, s. 12-13; Geaves, 1996, s. 72). Kıbrıs'tan da, önemli ölçüde Türk nüfusunun iç savaştan dolayı genellikle Londra ve yakınlarına göç ettiği bilinmektedir (Küçükcan, 1999, s. 59).

Müslüman göçmenler Birleşik Krallık'a geldiklerinde işçi sınıfının en alt tabakasında vasıfsız işçi olarak çalışmaya başlamışlardır. İlk günlerde birkaç kişinin bir odayı paylaşmasını, daha sonra yeterli parayı kazandıktan sonra ev kiralayarak aile ve eşlerin bu ülkeye getirilmesi takip etmiştir. Bu eğilim, Britanya özelinde Roger ve Catherine Ballard'ın isimlendirdiği göç modelinin de şeklini oluşturur[4] ve bu yöneliş 1980'lere kadar devam etmiştir. Bu tarihten itibaren göçmenler, artık kendilerini 'ziyaretçi' konumundan ziyâde 'kalıcı' (Lewis, 1993, s. 37) olarak görmeye başlamışlardır.

Ailelerin katılımıyla dinî ritüellerin yerine getirilmesi ve kültürel hayatın idâmesi hususunda Müslümanların endişeleri, onları bu işlevleri yerine getirecek kurumlar inşa etmeye yöneltmiştir. Bu kurumların başında Müslüman azınlıkların sosyal hayatında merkezi bir konumda bulunan mescit veya cami gelir. Camiler günde beş vakit ibadete açık olmanın yanında, okul saatleri dışında eğitim veren bir 'ek okul', kütüphane, kültür merkezi, evlilik, cenaze merasimleri ve diğer sosyal toplantıların yapıldığı bir kurum olarak kullanılagelmiş-

4. Roger ve Catherine Ballard'ın Sikh toplumu hakkında geliştirdiği göç modeli Britanya'da yaşayan hemen hemen tüm Hint alt kıtasından gelen göçmenler için kullanılır. Bak. Roger and Catherine Ballard, *"The* Sikhs: *The* Development *of South Asian Settlements in Britain"*, in James Watson (ed.), Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain, Basil Blackwell, 1977, s. 51

tir. Britanya'daki camiler, bu fonksiyonları itibariyle Hz. Muhammed'in Medine'de kurmuş olduğu ilk mescit örneğini anımsatmaktadır. Meselâ;, McLoughlin'in iddiasına göre, göçmen kökenli Müslümanlar için, göç ettikleri ülkede ibadet etmek üzere bir araya gelip cemaat oluşturma fikri, kendi anavatanlarında yapıldığından ziyâdesiyle önem kazanmıştır, çünkü bu yolla bireyler sosyalleşme fırsatı bulmuşlardır (2005, s. 540). İlk yıllarda cami, farklı milliyetlere sahip Müslümanları bir arada toplayabiliyordu. Fakat, Müslüman toplumu yeni göçler ve ailelerin katılımıyla kalabalıklaştıkça etnik ve mezhep farklılıkları da ortaya çıkmaya başladı. Bu durum bazı akademisyenler tarafından iki aşamalı yerleşme özelliği olarak adlandırılmaktadır. Birinci aşamada, "birlik ve dayanışma" ikincisinde ise "bölünmeler" tipik özellik olarak belirginleşmiştir (Lewis, 2002, s. 56; karş. McLoughlin, 2005, s. 540). Birazdan ele alacağımız cemaat ve akımlar, etnik ve ideolojik söylemleriyle bu bölünmenin baş aktörleri olarak gösterilmektedir.

Nielsen'in belirttiğine göre; 1985 yılına kadar kayıtlı cami sayısı 314 idi, bu sayı 1990 yılında 452'ye (2004, s. 46) ve 1993 yılında da 900'e (Geaves, 1996, s. 161) kadar ulaştı. Ülke genelinde yapılan son bir araştırmayla, cami sayısının 1500 civarında olduğu tahmin ediliyor (Charity Commission, BMG Surveys of Mosques, 2009). Camiye ilaveten, medrese tipi okulların açılması İslâm'ın kurumsallaşması açısından önemlidir. Bu okullar "dâr'al-ulum"[5] yada "seminer" olarak adlandırılmaktadır ki bu tarz okulların açılmasındaki temel hedef, din adamı ihtiyacını karşılamak ve genç kuşak Müslümanların kimliklerini oluştururken onların aşırı-radikal grupların ağına düşmelerine mâni olmak. Son yapılan bir araştırma, İngiltere'de en az 25 tane (Birt ve Lewis, 2010, s. 94) bu tarz okulların bulunduğunu göstermektedir. Bu okulların ilk örneği 1970'lerde, üçü 80'lerde, on sekizi 90'larda ve üçü de 2000'li yıllarda açılmıştır. 16 yaşına kadar olan genç Müslümanların alındığı bu okullarda yıllık toplam öğrenci sayısı yaklaşık 2.500 civarındadır. Müfredat içerisinde temel İslâm bilimleri, hafızlık ve 6 yıl süren mollalık (âlim kursu) evreleri bulunmaktadır. Buralardan mezun olanlar başta camilerde imam-hatip olmak üzere, kültür merkezlerinde din kültürü öğretmeni, hastane ve hapishânelerde din görevlisi olarak vazife almaktadırlar. İslâm'ın Britanya'da tanınması, Müslüman göçler ve İslâm'ın gayrimuslim bir ülkede kurumsallaşmasıyla ilgili bu kısa, fakat konunun anlaşılmasında önemli katkısı olan, bilgiyi verdikten sonra asıl konumuz olan Müslüman cemaat ve akımların sıralanmasına geçilebilir.

---

5. Hindistan'da 1867 yılında Deoband kasabasında ilk kurulan Üniversite niteliğindeki okullara verilen isim.

BRİTANYA'DAKİ MÜSLÜMAN HAREKETLER

Büyük Britanya'da, önceki bölümlerde zikredildiği gibi Müslümanların büyük çoğunluğu Hint alt kıtasından göç ettiklerinden Müslüman cemaat ve gruplar da köken olarak büyük ölçüde buna paralel bir eğilim arz etmektedir. Hint alt kıtasında ortaya çıkmış olan gelenekçi ve reformcu hareketler var olan müesseselerini Büyük Britanya'ya nakletmek veya benzer yapıları burada tesis etmek sûretiyle bu ülkede oluşumlarını gerçekleştirmişlerdir. Britanya'da ayrıca önemli sayıda Ortadoğu ve Kuzey Afrika'dan gelen Müslüman göçmenlerin olduğunu belirtilmişti. Önce Hint alt kıtası ve akabinde Ortadoğu merkezli belli başlı Müslüman cemaat ve gruplar sıralanıp çalışma sonlandırılacaktır.

Deobandi Hareketi ve Tebliğ Cemaati

Hint alt kıtası Britanya'nın yönetimi altındayken, özellikle de 19. yüzyılın ortalarında İngiliz yönetimine karşı zincirleme isyanların yoğun olduğu dönemde, dönemim ulemâsı hükûmet işlerinde görev alma ve yöneticilere karşı tavırlarında ılımlı bir politika izlediler. Âlimler, ayrıca İngilizlerin etkisinin daha az görüldüğü kuzeydoğu bölgesinde yer alan Deoband, Sharanpur, Kandehl, Gangoh ve Bareilly gibi kasabalara (Metcalf, 1989, s. 85) göç edip yerleşmeye başladılar. Bu kasabalar, İslâm dini ve kültürünün ağırlıklı olarak yaşandığı yerlerdi. Kuzey Hindistan bölgesi ulemâsından Muhammed Kasım Nanautvi (1833-77) ve Raşit Ahmed Gangohi (1829-1905)'nin, Delhi'nin 150 kilometre kuzeydoğusunda yer alan Deoband Kasabası'nda 1867 yılında geleneksel bir eğitim merkezi açmaları ile Deobandi Hareketi'nin temellerini atmışlardır (Robinson, 1988, s. 4). Araştırmacıların iddiasına göre Hint alt kıtasında daha sonra açılacak olan medreselerin ilk örneği olan bu eğitim merkezi, El-Ezher Üniversitesi'nden sonra İslâm dünyasında geleneksel eğitimin verildiği en önemli yer olarak kabul edilmektedir (Geaves, 1996, s. 147). Nitekim medrese ağı binlerce okulun açılmasıyla genişletilmiş ve açılışının yüzüncü yıl kutlamasında (1967) toplam okul sayısı 8934'e ulaşmıştır (Metcalf, 1989, s. 136). Okul, devletten bağımsız olarak, tamamen halkın vermiş olduğu bağışlar ve gönüllü çalışanlar vasıtasıyla varlığını devam ettirmiştir. Okulun hedefi, toplumun ihtiyacı olan iyi eğitimli din adamı ve öğretmen yetiştirmekti. Dolayısıyla; okuldaki eğitim müfredatı genelde tefsir ve hadis gibi, İslâmî ilimlerden oluşmaktaydı. Kuzey Hindistan'ın üç önemli entellektüel merkezi -tefsir ve hadis ilimlerinde (naklî) Delhi Bölgesi'nin; fıkıh, mantık ve felsefe gibi rasyonel ilimlerde (aklî) ise Lucknow ve Khairabad ulemâsının özel uzmanlığı (Metcalf, 1989, s. 100)- bu okulların müfredatının şekillenmesinde etkili olmuş ve *'ders-i ni-*

zami'diye adlandırılan eğitim metodunun daha da geliştirilmesine katkıda bulunmuştur. Buna ilaveten, "yazılı sınav uygulaması, sınıf eğitimi, diploma tescil ve yıllık öğrenci alımı" (Masud, 2002, s. 238) gibi modern pedagojik metodları da benimsemişlerdir.

Deobandi ulemâsı, sadece fıkıh ilmini araştırıp çalışmaktansa ibadetlerin doğru şekilde edâ edilmesi hususuna ağırlık verilmesini savundu. Böylece onlar yeni bir dinî kimlik arayışı içinde '*meslek*' diye adlandırdıkları ilâhiyatçı kimliğini benimsemiş oldular (Metcalf, 1989, s. 100). Bu süreçte, onlar fıkıhta Hanefî mezhebini; itikatta Eş'ariliği; tasavvufta da Mevlevî tarikatını otorite kabul ederek hem entelektüel hem de manevî lider olduklarını iddia etmişlerdir.

Kısaca Deobandilerin, İslâmî eğitim ve öğretimin Hint alt kıtasında yayılmasına öncülük ettiklerini, sömürgeciliğe karşı çıkıp İngilizlerin yerel halkı yozlaştırmasına tepki göstermelerini (İngiliz kılık-kıyafet, yiyecek ve içeceklerinin mensuplar arasında yasaklanması), dinî hayatın korunması ve ibadetlerin devam ettirilmesinde Hindu geleneklerine ve Şia inancına karşı çıktıklarının söylenmesi mümkündür.

Tebliğ Cemaati de Mevlana Muhammed İlyas (ö. 1944) tarafından 1926 yılında Delhi yakınlarında kurulmuş (Robinson, 1988, s. 15), Deobandi Hareketi'nin aktif tarafı olarak değerlendirilen, ayrıca 'inanç hareketi' diye de isimlendirilen ve Deobandi Hareketi'nin içinden neş'et etmiş bir alt koludur. Muhammed İlyas, özellikle İngilizleri İslâm'ın baş düşmanı olarak görmüş ve siyasî faaliyetlerin içinde aktif olarak yer almamıştır (Geaves, 1996, s. 154). Ona ve dolayısıyla cemaate göre, her Müslümanın diğerlerine İslâm'ın hatırlatılması ve bilinçlendirilmesi gibi bir sorumluluğu vardır. Aşağıdaki alıntıda verilen dört ilke, cemaatin ortaya çıkış amacını ortaya koymaktadır:

a) tebliğci ruhu benimsemek ve yaymak, b) İslâmî bilgiyi elde etmek ve başkalarına aktarmak, c) iyiliği yayıp kötülükten sakındırmak [emr-i bil ma'ruf nehy-i anil münker], d) [bunları yaparken] karşılıklı sevgi ve dayanışma içerisinde çalışmak (Robinson, 1988, s. 15).

Bu prensiplere sahip olan cemaat mensupları, tebliğde bulunmak için organize olup yerel, ulusal ve hatta uluslararası seyahatlere çıkarlar. Bu seyahatler, 3 gün ile 4 ay arasında bir sürenin belirlenmesiyle -ki bu da '*teşkil*'[6] adı verilen toplantıda mensubun söz vermesiyle- gerçekleştirilir. Seyahate çıkan grupta 3 ile 10 arasında değişen kişi sayısı, bir *âmir* (lider), bir *mütekellim* (sözcü ya da konuşmacı) ve bir *rehber* (kılavuz)den oluşur (Geaves, 1996, s. 153).

---

6. Mutad olarak cemaat mensuplarının her Cuma gecesi (Perşembe akşamı) gerçekleştirdikleri toplantılarda önde gelen cemaat liderlerinin konuşmasının ardından kümelere ayrılarak o kümenin liderine kaç gün nereye gideceklerini bildirmeleri ve planlamaların yapıldığı süreç.

Deobandi Hareketi ve Tebliğ Cemaati'nin Britanya'daki yapılanmasına gelince, göçün ağırlıklı olarak 1980'lere kadar yaşandığı yıllarda Deobandi tarzındaki İslâm anlayışı, göçmenlerin yeni statülerine daha cazip görünmekteydi. Çünkü, göç eden Müslümanların büyük çoğunluğu eğitimsiz insanlardı ve gayrimüslim bir ülkenin kültür ve örfü içerisinde dinî kimliklerinin yozlaşması tehlikesiyle karşı karşıyaydılar. Dinî kimliği koruma ve devam ettirme isteği, özellikle eş ve çocukların katılımıyla daha belirginlik kazanmış olacak ki bu durum, Müslüman göçmenleri ülkenin dört bir yanında cami ve okul inşa etmeye ve buralara yatırım yapmaya sevk etmiştir. Geaves'in iddiasına göre; Britanya'da ilk cami Deobandiler tarafından kurulmuştur (1996, s. 160). Bir önceki bölümde adı geçen 25 üniversite tarzı okullardan 17'si (Birt ve Lewis, 2010) de bu İslâmî harekete aittir. Deobandiler, Hint alt kıtasında olduğu gibi Britanya'da da siyasetten mümkün olduğunca uzak durup dinî alana ağırlık vermişlerdir. 1967 yılında Deobandi ulemâsı, Birleşik Krallık Âlimler Meclisi (Majlis Ulama UK)'ni kurdu (Geaves, 1996, s. 163). Deobandiler, bu kurum ile konferanslar organize etme, vaaz ve nasihat turları düzenleme, namaz saatlerinin doğru belirlenmesi için takvimler ve çeşitli afişler yayımlama, Britanya'da faaliyet gösteren aynı bölgeden ortaya çıkmış olan Ahmediyye hareketine karşı dayanışma içinde çalışmayı planlıyorlardı. Bu hareket için temel mücadele:

> Birincisi, anne-babalarının öğrettiği dini-kültürel İslâm'dan gerçek İslâm'ı arındırmak isteyen Britanya'da dünyaya gelen genç kuşağın arzusuna hitap etmek; ikincisi de, bir mezhep imamını taklit etme ve İslâm siyasetini ciddiye almadaki başarısızlığı hususunda ortaya çıkan Selefî ve İslâmcı eleştirilere cevap verme (Birt, 2005, s. 184).

Bunun için en etkili gelişim, "Bury, Dewsbury, Birmingham, Bolton ve Bradford [buradaki kız kolejidir]" (Geaves, 1996, s. 164) gibi şehirlerde bağımsız akademilerin (dâr' al-ulum) açılmasıdır. Diğer bir gelişme de, toplumun değişik kesimlerine hitap edebilmek için hapishâne, hastane ve ordu gibi yerlerde din görevlisi ihtiyacını karşılayan kurumların kurulmasıdır. Son yıllarda bu kurumlar 'İslâm Âlimleri Enstitüsü' tarafından daha da geliştirilerek sosyal hayatın problemlerini çözme hususunda emniyet, belediye, yerel okullar ve eğitim otoriteleriyle işbirliği içerisinde olmuştur (Birt, 2005, s. 189).

Yukarıda anlatılan gelişmeler, daha çok genç nüfusun eğitim ve öğrenimini amaçlayan kurumlar olarak sınıflandırılabilir. Deobandilerin uzantısı olan Tebliğ Cemaati de daha geniş kitlelere ulaşmak için dava turları düzenleyip dil ve etnik farklılıkları bertaraf ederek hem Britanya içinde hem de Avrupa ve dünyanın pek çok ülkesindeki Müslümanlara ulaşma ve onlara dini hatırlatma gayesini bu ülkede de kendine görev edinmiştir. Dewsbury Kasabası'nda 'Merkez Cami'nin açılmasıyla buraya yerleşmiş ve organize olmuşlardır (*a.g.e.* s. 168).

Deobandilerle aynı amacı hedefleyen Tebliğ Cemaati mensupları, tecrübeli liderler eşliğinde evden eve giderek Müslümanları camiye ibadet etmeye ve dinin genel prensiplerini öğrenmeye davet etmektedirler. Dinî münakaşalardan ve siyasetten uzak durma, dindarlık ve dinî sorumlulukların yerine getirilmesine odaklanma, bu hareket müntesiplerinin karakteristik özelliğidir.

Barelvi Hareketi

Barelvi Hareketi ismini hareketin merkezinde bulunan ve kurucusu kabul edilen Ahmed Rıza Han (d. 1856- ö. 1921)'ın yaşadığı Uttar Pradesh Bölgesi'nde yer alan Bareilly Kasabası'ndan alır (McLoughlin, 2005, s. 90). Kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat (Abu Ammar, 2001. s. 74-80) şeklinde isimlendirseler de yaygın olarak Barelvi ismi kullanılmaktadır. Barelvi ulemâsı görüşlerini ve fıkıh ihtisasını genel olarak tasavvuf anlayışı içerisinde şekillendirmiş ve İslâm dininin elden ele bugüne kadar gelmesinde tarikatların büyük rol üstlendiğini iddia etmişlerdir (Robinson, 1988, s. 8). Dolayısıyla; hareketin müntesipleri, bireyin manevî olarak olgunlaşma ve kendisini dine adamasının ancak tasavvuf yolu ile mümkün olduğunu kabul ederler.

Ahmet Rıza Han'ın öğretileri genelde Hz. Muhammed'in seçkinliği üzerine büyük ölçüde vurgu yapar. Ahmet Rıza, tasavvufî bir kavram olarak nitelendirdiği 'nur-u Muhammedi' tabirinin Allah'ın nurundan çıkarıldığına vurgu yapar ve Vahhabilerin bu teorinin tevhit inancına halel getirdiği iddialarını da reddeder (bkz Metcalf, 1989, s. 301; Robinson, 1988, s. 9). Dahası, Rıza Han'a göre, Hz. Muhammed'in kendisi, bizzat nurdur, gölgesi olmadığı için her yerde hazır ve nazırdır. O, bir insandır fakat onun insanlığı diğerlerinden farklıdır. Ayrıca, herkesten farklı olarak kendisine bilinmeyenin bilgisi verilmiştir (Metcalf, 1989, s. 301).

Buna ilaveten, Barelviler tasavvuf şeyhlerine ve evliyaya çok büyük saygı gösterirler. Örneğin; on ikinci yüzyılda yaşamış Abdülkadiri Geylani'nin son büyük gavs oluşunun, Hz. Muhammed'den Râşit Halifeler, Ali, Hasan ve Hüseyin vasıtasıyla geldiğini iddia ederler (Sanyal, 2005, s. 94).

Barelviler, Deobandilerin günümüzde olan değil de, kültürel öğretiler ve tarihi geçmişe dayalı olan ideal İslâm'ı yaşadıklarını iddia ederler; evliyaya karşı az saygılarından dolayı da, onları kınarlar (Geaves, 1996, s. 95). Barelvi Hareketi daha çok kırsal kesimlerde okuma yazma bilmeyen insanlar arasında kabul görmüştür. Okullar açma yerine daha çok günlük dinî yaşantının halk arasında öğretilmesine önem vermişlerdir. Ancak Rıza Han'ın ölümünden sonra Deobandilerin okullaşmadaki başarısı, Barelvileri kendi âlimlerini yetiştirecek okulların kurulmasına teşvik etmiştir.

Britanya'da işçi sınıfının büyük çoğunluğunu Barelviler oluşturur. Tarık Modood'un iddiasına göre "Britanya'daki Pakistanlıların büyük çoğunluğu Barelvi'dir" (1996, s. 145). Barelviler, Brityanya'da veya herhangi gayrimüslim bir ülkede yaşamayı, İslâm inanç ve ibadetleri açısından sakıncalı bulmamaktadır. Modood, buna ilaveten Barelvileri şöyle tasvir eder:

> Deobandilerin aksine, onlar politikaya kayıtsız değil, köktencilerin (fundamentalists) aksine, büyük siyasî hiçbir planları yok; Raj hâkimiyeti zamanında [Hint alt kıtasında] İngilizlerle dayanışma içerisinde oldular ve İngiliz hâkimiyetinin kabul edilmesini desteklediler... Onların dinî arzusu, genelde öğreti ve dinî törenlerinin Deobandiler ve reformcular tarafından İslâm dışı tarihi birikimler olarak kınandığı dönemlerde artar. Bu yoğun zıtlaşma Pakistan'da şimdiye kadar olan ve hâlâ devam eden ciddi şiddete sebebiyet verdi ve İngiltere'de de bu çatışmanın yaşanmadığı camilerin olduğu kasabaların sayısı pek azdır. (1996, s. 146)

Britanya'daki Barelviler, Bangladeş ve Pakistan gibi farklı iki ülkeden de olsa birbirleriyle "Kâdirî, Cişti ve Nakşibendî" (Geaves, 1996, s. 101) gibi tarikatlarla bağlarını devam ettirmektedirler. Kıbrıs Türk kökenli Şeyh Nazım Âdil el-Hakkani Nakşibendi'yi[7] de, Nakşibendi olmasından ötürü, bu hareket içerisinde değerlendiren akademisyenler vardır (krş. Geaves, 2000; Gilliat-Ray, 2010). Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat isminin genel çerçevesi düşünüldüğünde ve Nakşibendi Tarikatı'nın Hakkani kolunu İngiltere'de temsil etmesi bakımından, Şeyh Nazım ve tarikati bu kategori içerisinde değerlendirilebilir. Ancak Barelvi Hareketi'nin yukarıda da belirtildiği gibi ortaya çıkış ve tarihi süreci göz önünde bulundurulduğunda bu sınıflandırma içerisinde değerlendirilmesi pek de uygun görünmemektedir.

Cami ve fonksiyonları bakımından bazı etnik ve akrabalık farklılıkların etkisi hissedilse de, daha geniş çerçevede veya uluslararası alanda bu pek ortaya çıkmamaktadır. Örneğin, hareketin önde gelen isimlerinden Mevlana Şahit Raza Han'ın ifadelerini burada zikretmek faydalı olacaktır.

> Tarikatlara inanan ulemâ arasında, ki bunların hepsi, bu kurumlarda yeterli değiller, buraya Pakistan ve diğer bölgelerden sık sık gelen bazı tarikat pirleri, ataları gibi ahlâki ve manevî değerlere sahip değiller. Onlar okul ya da eğitimsiz insanlara hitap edecek kurumlar inşa etmek istiyorlar ve ayrıca onlar yeteri kadar İslâmî bilgiye de sahip değiller. (Geaves, 1996, s. 102)

Britanya'da faaliyet gösteren Barelvi organizasyonlarını şöyle sıralamak mümkündür: kitap ve magazin dergileri yayımlayan Dünya İslâmî Misyonu (*the*

---

7. Makalenin son şeklinin verildiği sıralarda Nazım Kıbrısî 7 Mayıs 2014'te vefat etmiştir.

World Islamic Mission); yıllık konferanslar düzenleyip âlim ve akademisyenleri bir araya getiren Sünnet Cemaati (*the Jamaat'i al-Sunnat*) ve bu faaliyetleri uluslararası alanda yürüten ve kuruculuğunu Pir Abdulwahhab Sıddıki'nin üstlendiği Uluslararası Müslüman Organizasyonu (*the International Muslim Organisation*) (Geaves, 1996, s. 103). Daha kapsamlı olarak Barelvileri ulusal düzeyde temsil etmek için, 2005 yılında Britanya Müslüman Forumu (British Muslim Forum) ve 2006 yılında da Sûfi Müslüman Konseyi (Sufi Muslim Council) kurulmuştur.

Cemaati İslâmî

Yukarıda bahsedilen iki Hint kökenli dinî hareket, sömürge yönetimi altında nasıl Müslüman kalınır, sorusuna cevap aramak için ortaya çıkmışlardı. Cemaati İslâmî ise "daha kapsamlı olarak Batı medeniyetinin yayılışı karşısında nasıl Müslüman olmak gerekir" (Robinson, 1988, s. 17) sorusuna cevap bulmak için ortaya çıkmıştır. Bu hareket, yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ihya hareketlerinin öncülerinden kabul edilir. Hareketin ortaya çıkış ve ilkeleri, kurucusu Ebu'l Ala Mevdûdî'nin (1903-1979) dini görüş ve fikirlerine dayanır.

İngiliz hâkimiyetinin Hindistan'daki son on yılında Müslümanların geleceği hakkındaki endişeler, Mevdûdî'nin İslâmî görüşlerini siyasî boyutlarıyla geliştirmeye sevk etti. Mevdûdî, etrafındaki elit tabakadan olan insanlara, Hindistan'dan bağımsız olarak Müslüman kimliğine dayalı ve her kurumunda İslâm dinini hem fikren hem de fiilen yeniden ihya edecek bir İslâm devleti kurulması gerektiğini telkin etmiştir. 1941 yılında bu fikirlerini harekete geçirmek için Cemaati İslâmî'yi (Cİ) kurdu (Robinson, 1988, s. 18; Nasr, 1995, s. 41). Altı yıl sonra Pakistan Devleti'nin kurulmasıyla Cİ, Mevdûdî'nin fikirlerinin uygulanacağı bir platform hâline geldi. Dolayısıyla, Cİ bir dinî hareket şeklinden siyasî bir parti kimliğine bürünmeye başladı.

Mevdûdî'nin siyasî vizyonu dinin temel öğretilerine dayanır. O'na göre, "mutlak hâkimiyet Allah'ın'dır." İnsanlık, "milliyetçilik, dünyevîleşme ve tamamen insanın hâkimiyetine dayalı Batılı demokratik modellerle" bir saplantı içerisine girmiş ve İslâm toplumu da sonradan dine eklenen "hurafe ve bid'atlerle cahiliyeye ve küfre giden bir hâl almıştır." (Mawdudi, 1985; 1986) Bütün siyasî ve sosyal değişiklikler, insanın dikkatini ilâhî olandan insanî olana çekmiştir. Dolayısıyla; İslâm inancının yeniden ihyası için siyasî güç son derece elzemdir. Devlet, meclis ile istişare eden bir âmir tarafından yönetilmeli; yasama da "te'vil, kıyas, sonuç çıkarma ve içtihad" biçiminde dört aşamalı olarak işlemelidir.[8]

8. Daha fazla bilgi ve Mevdudî'nin İslâm devleti yapısı için bkz. M. Manazir Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", DİA, c. 7, s. 291-293.

Cİ için peygamber ve râşit halifeler dönemindeki gerçek İslâm'a dönme, ancak o günlerde İslâm toplumu içerisinde yaygın olan hurafe ve bid'atlerden halkı arındırma yoluyla mümkündür. Nitekim Cİ, Pakistan'ın gelecekteki yöneticileri olarak görülen üniversite öğrencileri arasında fikirlerini yaymak için "İslâmî Cemaat-î Talabâ" adı altında öğrenci birliğini kurmuş (Nasr, 1995, s. 77) ve Pakistan'ın seküler bir devlet değil de, İslâmî bir devlet olarak gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Hatta, bazı cemaat liderleri Ziya ul-Hakk'ın Dönemi'nde bakan olmuşlardır (Geaves, 1996, s. 186). Yine de sonraki dönemlerde Cİ, "nüfusun %70'ini oluşturan kırsal kesimdeki seçmenlerin büyük çoğunluğunun desteğini alamadığından" (Lewis, 1994, s. 43) siyasî rakipleri kadar başarılı olamadı. Siyasetteki bu başarısızlıkta, kısmen Mevdûdî'nin Deobandi ve Barelvi ulemâsı tarafından geleneksel İslâm anlayışını bozmakla suçlanması ve Cİ mensuplarına karşı ciddi olumsuz fetvaların verilmesi etkili olmuştur (Nasr, 1995, s. 117-8).

Cİ'nin Britanya'daki yapılanması ve işlevine geçilecek olursa, yukarıda geçen diğer iki hareketle kıyaslandığında, mensupları daha az olmasına rağmen, en kapsamlı yapılanma ve söylem bu gruba aittir. Örneğin; Tarık Modood'un iddiasına göre, bu hareketin ulusal ve uluslararası düzeyde çok iyi organize olmaları, "Suudi Arabistan'ın para ve desteğiyle" (1996, s. 147) olmuştur. Göçten sonra Britanya gibi seküler ve Batılı bir ülkede İslâmî bir devlet kurma fikri elbette tutarsız olurdu ki Cİ'ye mensup elit tabakadan insanlar bu ülkede dava (misyon) fikrini esas almışlardır (Lewis, 1994, s 110). Böylece, 1962'de ilk kurmuş oldukları, "Birleşik Krallık İslâm Misyonu" (BKİM), bu hareketin temel organizasyonu olmuştur. Buna ilaveten, Cİ Hareketi; "İslâmî Müessese [İM], Birleşik Krallık Genç Müslümanlar [BKGM] ve Müslüman Eğitim Vakfı [MEV]" (Nielsen, 2004, s. 232) olmak üzere toplam dört kurum tarafından temsil edilmektedir.

Kronolojik olarak bahsetmek gerekirse, ilk olarak, 1962'de kurulan BKİM önemli ölçüde bireylerin zihinsel ve manevî olarak yetiştirilmesini amaçlayan Kur'an, Hadis ve diğer İslâmî ilimlerden oluşan eğitim programlarına (*tarbiyah*) önem vermektedir. Bunun yanında BKİM, Müslüman azınlıkların toplumu uyum sağlaması veya İngiliz toplumunun bir parçası olduklarını göstermek için toplumun ihtiyaç duyduğu sosyal dayanışma ve yardımlaşma gibi davranışlarda da bulunur. Müslüman hastaların hastanelerde ziyaret edilmesi, helâl yemek ve dinî ibadetlerini yerine getirmelerinde bu hastalara yardımcı olunması, hapisteki Müslümanların ve huzur evlerindeki yaşlıların ziyaret edilmesi (Geaves, 1996, s. 200-1) burada zikredilebilir.

İkincisi, yaklaşık on yıl sonra Hurşit Ahmet ve Ahmet Nasrettin'in (Geaves, 1996, s. 202) öncülüğünde bir grup Müslümanın girişimiyle kurulmuş olan İM'dir. İM şu anda dokuz dönümlük bir site arazi olarak Leicester Şehri'nin yaklaşık on beş kilometre dışında yer almaktadır. Bu kuruluş, Britanya İçişle-

ri Bakanlığı'nın onaylamış olduğu, "Müslüman olmayanlar için Müslümanlar hakkında kültürel farkındalık eğitim programı" ve Loughborough Üniversitesi tarafından tescil edilen "Markfield Yükseköğrenim Enstitüsü'nün sunduğu yüksek lisans dereceleriyle" (McLoughlin, 2005, s. 158) faaliyetlerini sürdürmektedir. İM'nin ayrıca yayınevi olma rolü de vardır ki; Mevdûdî'nin birçok eseri burada İngilizceye tercüme edilip yayımlanmıştır. Örneğin; bu organizasyona ait web sitesinde gezinirken meşhur İngiliz eski pop şarkıcısı Yusuf İslâm'ın, İslâm'la ilgili vazife ve sorumluluklar hakkında bu çevirilerden ve literatürden çok şey öğrendiğini ifade eden cümlelerine rastlamak mümkündür.[9] İM, 1990 yılında kurulan ve ulusal düzeyde faaliyet gösteren 'Britanya İslâm Toplumu' (BİT) adlı organizasyonla sıkı bir ilişki içerisindedir.

Üçüncüsü, 1984'te Leeds şehrinde yaklaşık 30 genç Müslümanın bir araya gelip oluşturmuş olduğu BKGM organizasyonudur (Geaves, 1996, s. 206). Üye profili genelde üniversite öğrencilerinden oluşmaktadır. Britanya'daki çok uluslu Müslüman toplumunun varlığı, bu organizasyonun İslâm'ın sadece belli bir kültüre ve topluma ait olmadığının anlaşılmasına ve diğerlerine de anlatılmasına yardımcı olmuştur. Son yıllarda BKGM, BİT'in genç kanadı olarak işlevini yürütmektedir (Geaves, 1996, s. 207).

Son olarak; BKİM'nun eğitime yapmış olduğu vurgunun tezahürü olarak 1996 yılında kurulan MEV'dır. Bu kuruluş, Müslüman çocukların İngiliz eğitim sisteminde gereksinimlerini karşılamak, Müslüman nüfusun yoğun olduğu yerlerde devlet okullarında İslâm'la ilgili ders verecek nitelikli öğretmen ihtiyacını gidermek, İslâm'la ilgili kitap ve posterler hazırlayıp hem bu ülkede hem de dünya çapında eğitimcilerin bu malzemeleri kullanmalarına imkân hazırlamak gibi amaçları olan bir organizasyondur (Geaves, 1996, s. 207-8).

Selefî Söyleme Sahip Akımlar

Son zamanlarda akademisyenler, 'selef' kelimesiyle alâkalı olarak bir sınıflandırma yaparak günümüzde bu kelimeye verilen anlamlar ve İslâmî literatürde ilk akla gelen anlamının ayırt edilebilmesi için bir sınıflandırmaya gitmişlerdir. Buna göre İslâm'ın ortaya çıktığı ve ilk üç kuşağın sahip olduğu inanç 'selef akidesi', modernite ve sömürgecilik karşısında Müslüman toplumların dinin aslına dönme arzusu 'selefîlik' olarak isimlendirilmiştir (Bkz. Selefîlik, DİA, c. 36, s. 399-402). Ayrıca 'Suûdî Selefîliği' ve 'Cihadî Selefîlik' (Büyükkara, 2004; İşcan, 2006) ve en yeni olarak da Tunus, Mısır ve Libya gibi ülkelerdeki Arap ayaklanmalarıyla ortaya çıkan 'Siyasî Selefîlik' (Yıldırım, 2013) ayrımı da yapılmaktadır.

---

9. Bkz. www.islamic-foundation.org.uk

Britanya'da Selefî söyleme sahip pek çok akım bulunmaktadır ki bu durum, sınıflandırma açısından karışıklıklara sebebiyet vermektedir. Yukarıda bahsedilen gruplar içerisinde de kendisini 'Selefî' diye nitelendiren müntesipleri bulmak pekâlâ mümkündür. Bununla beraber, bir İhvanî Müslim mensubu, bir Vehhabi ve bir başka reformcu anlayışa sahip olan herhangi bir Müslüman, hatta aşırı radikal bir Hizbu't-Tahrir üyesi kendisinin 'Selefî' olduğunu iddia edebilmektedir. Mezkur hareketler fikir ve düşünce boyutunda Selef olma düşüncesini paylaşsalar da yöntem ve söylemleriyle birbirlerinden farklılık arz etmektedirler (Gilliat-Ray, 2010, s. 68). Bu sınıflandırma meselesinin daha detaylı ve birinci elden kaynaklara dayanan bir araştırmayı gerektirdiğini belirterek kısaca Britanya'da akademik çalışmaların yapıldığı güncel 'Selefî' akımlardan bahsedilecektir.

Sophie Gilliat-Ray, 1970'li yıllardan bu yana Suudi Arabistan'ın 'dava' olarak pek çok cami, İslâm Merkezi inşaatı ve Vehhabi düşünceyi propaganda eden geniş çaplı yayınların destekçisi olduğunu iddia etmiştir (Gilliat-Ray, 2010 s. 71). Londra'da faaliyet gösteren "İslâmî Kültür Merkezi (Islamic Cultural Center) ve el-Munteda el-İslâmî" (al-Rasheed, 2005, s. 156-7), bu iddiaya örnek olarak gösterilebilir. Jonathan Birt'e (2005, s. 168) göre de, akademisyenler, Suud hanedanı ve Vehhabi ulemânın Vehhabiliği Arabistan dışında yayma politikasına çok fazla dikkatlerini yoğunlaştırmamışlardır. Böyle bir dava amacı doğrultusunda Medine İslâm Üniversitesi'nden mezun olan, özellikle Britanya doğumlu, genç Müslümanlar Britanya'ya döndüklerinde 1984 yılında Vehhabiliği yayma organı olan "Sünnet Yolunu İhyâ Cemiyeti"ni kurmuşlardır (Birt, 2005, s. 172). Vehhabilik sık olarak Selefîlik ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır ve son zamanlarda neredeyse Britanya'daki bütün İslâmî hareketler Vehhabilerin Sünni İslâm hakkında ortaya koymuş oldukları yorumlara cevap verme mücadelesi içersinde kalmışlardır.

Britanyalı Müslümanlar arasındaki doğru ve gerçek İslâm'ı öğrenme ve yaşama arzusu 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan ihya ve ıslah hareketlerinin tecrübesiyle benzerlik göstermektedir. Fakat devlet okullarında verilen seküler eğitimle dinî eğitimin verildiği cami okulları arasındaki çıkmazlar, ve önceki kuşakların oluşturmuş olduğu İslâmofobi olgusunu değiştirme çabası Müslüman gençliğini bu arzuya sevk etmiştir (Gilliat-Ray, 2010, s. 71-2). Etnik ve mezhepsel karışıklıkların ortasında kalmış genç Müslümanlar, böylece karizmatik dinî liderler tarafından ortaya konulan Selefî düşüncenin hedefi hâline gelmiştir. Özellikle Hint alt kıtası kökenli, Britanya'da doğmuş "sağlam Müslüman kimliği" oluşturmayı amaçlayan ve "rasyonel bir İslâm" (Hamid, 2009, s. 392) arayışı içerisinde olan İslâm dinine girecek muhtemel İngiliz topluluklar asıl tercihti. İletişim vasıtası olarak İngilizce'nin kullanılması bu süreçte çok büyük rol oynamaktadır. Bu durumu kendisi de Britanya'da doğmuş Pakistan kökenli Sadık Hamid şöyle ifade etmektedir:

> Asya kökenli genç Müslümanların "kültür Müslümanı" olma ve dinî önderlerin de onlarla iletişim kuramaması, Selefîlerin İslâm'ı "kültürlerden arındırma" bakış açısına zemin hazırladı. Ve bu yaklaşım, dinî bağlılığın fikrî olarak daha sağlam, delile dayalı ve toplumda yer etmiş folklorik dinin çöküntülerinden bağımsız ya da diğer İslâmî eğilimlerin ileri sürdüğü yavan alternatiflerden uzak gibi geldi. (A.g.e. s. 390)

"Otantik İslâm"ı arama çabası, Hint alt kıtası Müslümanları arasında dinî yorumlama ve yaşamada büyük etkisi olan kültürel ve nakledilmiş faktörler, genç Müslümanları Selefî düşünceyi kabul etmeye yöneltmiş gibi görünüyor. Selefî düşünce, ayrıca Deobandiler ve Barelviler arasında tarihi olarak var olagelen tasavvuf karşıtı tartışmaların daha da alevlenmesine sebep olmuştur (bkz. Geaves, 2000, s. 53-4).

Ortadoğu kaynaklı meşhur İhvani Müslimin Hareketi de Selefi düşünce içerisinde değerlendirilir. "Bu hareketin resmi olarak Britanya'da bulunmadığı" ancak "Britanya Müslüman Birliği" (BMB) ve "Avrupa Fetva ve Araştıma Konseyi" (AFAK) gibi bazı organizasyonların İhvan hHreketi'nden ilhamla kurulduğu ifade edilir (Gilliat-Ray, 2010, s. 76). Bu kurumların her ikisi de 1997 yılında, önceki, Müslümanları siyasî olarak temsil etme; sonraki de, Avrupa'daki Müslümanlar için dinî bir otorite olma gayesi gütmektedirler. BMB, 2002 yılında "Savaş koalisyonunu durdur" sloganıyla Britanya Hükûmeti'nin Irak'a girmesine yönelik yapılan karşıt gösteri ve eylemlerde etkinlik kazanarak, "Britanya Müslüman Girişimi" ve "Kordoba Kurumu" nun 2006 yılında kurulmasına öncülük etmiştir (*a.g.e.* s. 76). Avrupa'da yaşayan Müslümanların sorunlarına çözüm bulmak ve Müslüman azınlıklar için bir İslâm hukuku geliştirmek amacıyla ortaya çıkan AFAK da dünya çapında 15'ten fazla âlimin kuruluş toplantısında taslak kurum yapısını onaylamasıyla kurulmuş ve yapısında meşhur İslâm bilginlerini toplamıştır. Meselâ; uydu televizyon kanalları vasıtalarıyla meşhur Katarlı âlim Dr. Yusuf el-Kardavî bu kurumun başkanlığını yürütmektedir.[10]

Bu başlık altında son olarak Hizbu't-Tahrir (HT) ve el-Muhâcirûn adlı radikal grupların da Selefî söyleme sahip olduklarının ifade edilmesi gerekir. 1940'lı yılların başında Filistin'de Takiyuddin el-Nebhani tarafından bir siyasî parti olarak kurulan HT, İslâmî yaşam tarzının yeniden kazanılması ve bunun bütün dünyada yayılması için üniversal bir "İslâm Devleti"nin kurulmasını ideoloji ve gaye edinmiştir (Taji-Farouki, 1996). Britanya'da da üniversite kampüslerinde "gerçek İslâm" arayışı içinde olan potansiyel Britanyalı genç Müslümanlar en büyük hedef kitlesini oluşturmaktadır. Ancak, böylesine radikal bir grup Ulusal Öğrenci Birliği tarafından kampüslerden 1980'li ve '90'lı yıllarda yasaklandı.

---

10. www.e-cfr.org, 12 Mart 2012'de ulaşıldı.

Günümüzde de pek çok Avrupa ülkesinde üniversite kampüslerinde HT'in faaliyetlerine izin verilmemektedir (Abbas, 2007, s. 3-14). Britanya'da bu grubun uzantısı olan el-Muhacirûn, 1996 yılında Ömer Bekri Muhammed tarafından kurulup HT'nin yarım kalan işini tamamlamayı amaçlamış ve kısmen de başarılı olmuştur. Fakat bu grup da bir müddet üzerlerindeki sıkı takibi hissettikten sonra 2004 yılında kendi lideri tarafından dağıtılmıştır (Wiktorowicz, 2005).

Şiîler

Daha önce, Britanya'da yaşayan Müslüman toplumunun bütün dünyada yaşayan İslâm ümmetinin bir minyatürü şeklinde olduğunu ifade etmiştik. Şiî Müslümanlar nasıl ki İslâm toplumu içerisinde %15-20lik bir nüfus oranına sahipse, bu oran Britanya'daki minyatür içerisinde de aşağı yukarı aynı orandadır. Ancak, Sünni Müslümanlarla kıyaslandığında Şiîler hakkında pek az araştırma yapılmıştır. Şiî toplumu da Sünnilerde olduğu gibi pek çok etnik elementi içerisinde bulundurur. Bunların çoğunluğunu Hint-Pakistan alt kıtasından gelen Şiîler oluşturmakta, İran, Irak, Bahreyn, Lübnan, Afganistan, Doğu Afrika Hintlileri ve Yemen'den de önemli ölçüde Şiî Müslümanların olduğu ifade edilmektedir. Ancak, nüfus oranlarıyla ilgili kesin bilgi olmayıp sadece bazı tahmini rakamlar -toplam 320 bin olan nüfus içinde en çok Pakistanlı, 70-80 bin ile Iraklılar ikinci sırada- ileri sürülmektedir (Gilliat-Ray, 2010, s. 61).

Şiî Müslümanlar İmamiyye, Zeydiyye ve İsmailiyye (Nizari İsmailileri ve Davudi Bohra kolu) gibi Şiiliğin alt kolları olarak kendilerini ifade etmektedirler (*a.g.e.* s. 63). Şiî Müslümanları temsil etmek için 1989 yılında ulusal düzeyde al-Khoei Foundation[11] adında bir müessese kurulmuştur. Bu kuruluş lobi faaliyetleri vasıtasıyla Şiilerin istek ve önerilerinin hükûmetçe dikkate alınmasını sağlamayı başarmıştır. Millî eğitimin Şiiler hakkında da ilk ve ortaokul düzeyinde bir eğitim stratejisi geliştirmesi ve din ile ilgili diğer isteklerde bulunan şemsiye bir organizasyon hâline gelmiştir (Gilliat-Ray, 2010, s. 63). Ayrıca, 1977 yılında Londra'da kurulan "İsmailî Araştırma Enstitüsü" de genel anlamda Şiilik özellikle de İsmaililik ile ilgili çalışmaların yapılmasına ve bazı üniversitelerle lisans ve lisansüstü seviyede eğitim sunma gibi faaliyetler içerisinde olmuştur.[12] Buna ilaveten, Birmingham'daki "Mehdi Enstitüsü" ve Londra'da

11. www.al-khoei.org, 14 Ocak 2014'te ulaşıldı.
12. Bu kurumlar: McGill University, The University of London's Institute of Education, The School of Oriental and African Studies (SOAS) ve Britanya dışından da Ürdün Üniversitesi'dir. Bkz. http://www.iis.ac.uk/view_article.asp?ContentID=104413 (25 Ocak 2014)

bulunan "Havzaî İlmiye" (Gilliat-Ray, 2010, s. 63) gibi eğitim kurumları Şiileri temsil eden eğitim kurumlarının başında gelir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Büyük Britanya'da tek bir İslâm'ın temsil edilmesinden ziyâde farklı etnik, siyasî anlayış ve mezheplere dayalı "birçok İslâm"ın[13] mevcut olduğunu söylemek abartılı sayılmaz. Genel itibariyle yukarıda ele alınan grup ve akımlar, birbirlerini gerçek İslâm'dan uzak olarak yaşama veya onu yorumlama tarzlarıyla dışlamaktadırlar. Bu durum, Müslüman toplulukların ülkede ulusal düzeyde bir birlik oluşturamamasının en önemli sebeplerinden birisidir. 1960'tan sonra, yoğun göç hareketlerinin ardından, ulusal düzeyde bütün Müslümanları temsil etme iddiasıyla kurulan organizasyonların yapı ve söylemlerinde etnik ve mezhep faktörünün etkili olduğu aşikârdır.

Kısaca bahsetmek gerekirse, 1970 yılında Birleşik Krallık ve İrlanda Müslüman organizasyonları birliği, 1988'de Deobandilerin kurduğu Birleşik Krallık İslâmî İşler Aksiyon Komitesi gibi kurumlarla, kısmen de olsa Cemaati İslâmî ve diğer gruplarla bir birliktelik sağlanmıştır. Fakat gruplar arasındaki çekişme ve rekabet '90'lı yıllardan itibaren, Britanya Müslüman Konseyi, İslâmî Müessese, Britanya Sûfi Müslüman Konseyi, Britanya Müslüman Forumu, Britanya Müslüman Birliği gibi şemsiye organizasyonların kurulmasına sebep olmuştur. Müslümanlar arasında farklı seslerin yükselmesi ve tartışmaların artması üzerine, İngiliz Hükûmeti Müslüman cemaat ve gruplara kendilerini tek bir organizasyon ile hükûmete karşı ifade etmelerini ve bütün Müslümanları temsil eden bir ulusal organizasyon kurmaları telkininde bulunur (McLoughlin, 2005c, s. 60). Her ne kadar adı geçen organizasyonlar bunu başarmak için çaba göstermişseler de, aralarındaki dinî ve etnik kutuplaşma bu gayretleri gölgede bırakmıştır. Etnik ve dinî farklılıklar, ancak İslâm'a karşı medya ve gayrimüslimlerin saldırı ya da tutumları karşısında bertaraf edilmiş ve geniş kapsamlı olmasa da bir birlik sağlanmıştır. 1989 yılında Selman Rüştü'nün, "Şeytânî Âyetler" kitabına karşı tepki, 11 Eylül 2001 ve 7 Temmuz 2005 bombalı saldırıları gibi Müslümanların sorumlu tutulduğu olaylardan sonra böyle bir birlik olma eğiliminden söz edilebilir. Ancak, bu şekilde ortaya çıkan birlikteliğin de pek uzun sürdüğü söylenemez.

13. Bu ifade ilk olarak Abdulhamit el-Zein tarafından ortaya atılmış ve küreselleşmeyle birlikte farklı etnik-coğrafyadan olan Müslümanların aynı bölgede yaşadığına dikkat çekmiştir. Bkz. A. H. el-Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam." Annual Review of Anthropology, 1977: 6, s. 227-254.

Nihayetinde, 2006 yılında, Müslümanların yapamadığını İngiliz Hükûmeti yaparak, kısa adı MINAB olarak bilinen Camiler ve İmamlar Ulusal Danışma Meclisi (Mosques and Imams National Advisory Board)'ni kurdu (Mandaville, 2009, s. 295). Bu danışma meclisinin baş üyeleri yukarıda adı geçen kuruluşların temsilcilerinden ve Şia'dan el-Khoei Kurumu temsilcisinden oluşmaktadır.[14] Bu kuruluş, dinî bir otorite olmasa da cami standartlarını oluşturma, imamları toplumun ihtiyacı doğrultusunda yetiştirme gibi görevler üstlenmesi ve hükûmete karşı Müslümanları temsil etmesi bakımından önemlidir.

Britanya'daki birinci ve ikinci kuşak Müslümanlar, daha çok büyüdükleri ülkenin geleneksel İslâmî kimliğine bağlı kalmaktadırlar. Ancak, Britanya'da dünyaya gelmiş veya okul eğitimini bu ülkede almış olan genç kuşak Müslümanlar, atalarının din anlayışını sorgulamakta ve 'gerçek' İslâm'ı araştırma ve yaşama çabası içine girmektedirler. Yukarıda sıralanan çağdaş akım ve hareketler bu iki çizgi arasında var olmuş ve Britanya'da da genç nüfusa ulaşarak varlığını devam ettirmeyi hedeflemişlerdir. Farklı kültür ve coğrafyalardan göç eden Müslüman toplulukların aynı bölge içerisinde yaşaması İslâm dininin evrensel elementlerini bizzat müşahede etme açısından bir fırsattır. Çatışma ve dışlama yerine uzlaşma ve yardımlaşma politikası hem Müslümanların geleceği açısından hem de İslâm'ın Britanya'da temsil edilmesi adına son derece önemlidir. Yine de mezkûr akım ve hareketler, Britanya'da dinî özgürlüklerin elde edilmesi ve ibadetlerin yerine getirilmesinde büyük katkıda bulunmuşlardır. Bunlar arasında helâl gıda maddelerinin okul ve hastane gibi yerlerde sağlanması, dinî bayramların kutlanması ve Müslümanlar için tatil edilmesi, cami ve Kur'an kurslarının açılması, din eğitiminin devlet okullarında verilmesi gibi faaliyetler zikredilebilir.

KAYNAKÇA

Abbas, T. (2007). *Islamic political radicalism: a European perspective.* Edinburgh University Press, Edinburgh.

Abu Ammar, (2001). *Traditional Scholarship and Modern Misunderstandings: Understanding The Ahl al-Sunna.* The Islamic Information Centre, Bristol, 2001.

al-Rasheed, M. (2005). *Transnational connections and the Arab Gulf*, Routledge, New York.

Allievi, S. and Bruinessen, M. V. (2010). *Producing Islamic knowledge: transmission and dissemination in western Europe.* Routledge, London.

Ansari, H. (2003). *The "Infidel" Within: The History of Muslims in Britain, 1800 to the* Present, C. Hurst, London.

14. www.minab.org.uk/about-us/executive-board, 16 Mart 2013'te ulaşıldı.

Asad, T. (1990). *Multiculturalism and British identity in the wake of Rushdie affair*. Politics and Society, 18, 4, pp. 455-80.

Baumann, M. (2000). *"Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison."* Numen 47: 313-337.

Büyükkara, M.A. (2004). "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar*; Cilt: 7, 20, ss. 205-234

Cesari, J. and McLoughlin, S. (2005). *European Muslims and the secular state [for] the Network of Comparative Research on Islam and Muslims in Europe*. Ashgate, Aldershot.

Cohen, A. (1979). *Urban Ethnicity*, Routledge.

el-Zein, A. H. (1977) *"Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam."* Annual Review of Anthropology,6, s. 227-254.

Geaves, R (2000). *Sufis of Britain: an exploration of Muslim identity*, Cardiff Academic Press, Cardiff,

Geaves, R. (1996). *Sectarian influences within Islam in Britain, with reference to the concepts of "ummah" and "community"*, University of Leeds, Leeds.

Gilliat-Ray, S. (2010). *Muslims in Britain: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gilsenan, M. (1982). *Recognising Islam, Religion and Society in the Modern Arab World*, Routledge, New York.

Hinnells, J. R. (2005) *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Routledge, London.

İşcan, M. Z. (2006). *Selefilik: İslâmî Köktenciliğin Tarihi Temelleri*. İstanbul.

Küçükcan, T. (1999). *Politics of ethnicity, identity and religion: Turkish Muslims in Britain*, Ashgate, London.

Lewis, J. P. (1993). *Bradford's Muslim communities and the reproduction and representation of Islam*, Leeds.

Lewis, P. (1994) *Islamic Britain: Religion, Politics, and Identity among British Muslims; Bradford in the 1990s*, I.B. Tauris London.

Mandaville, P. (2007) *Global political Islam*. Routledge, London.

Matar, N. (1998). *Islam in Britain, 1558-1685*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mawdudi, S.A. (1986), Towards understanding Islam, Islamic Foundation, Leicester, UK.

Meijer, R. (2009).*Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Columbia University Press, 2009.

Metcalf, B. D. (1989). *Islamic revival in British India: Deoband*, 1860-1900. Royal Book Company, Karachi.

Mewleman, J. (2002). *Muslim Attitudes towards Modernity and Identity.* Routlege, Curson.

Modood, T. (1992). *British Asian Muslims and the Rushdie Affair. "Race", culture and difference.* London, Sage Publications in association with the Open University.

Nasr, S. V. R. (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford University Press, USA.

Netton, I.R. (2008). Encyclopedia of Islamic civilization and religion, Routledge, London.

Nielsen, J. (2004). *Muslims in Western Europe.* Edinburgh University Press, Edinburgh.

Robinson, F. (1988). *Varieties of South Asian Islam.* Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick, Coventry.

Sanyal, U. (2005). *Ahmad Riza Khan Barelwi: in the path of the Prophet.* Oneworld, Oxford.

Shaw, A. (1988). *A Pakistani Community in Britain*, Basil Blackwell, Oxford.

Taji-Farouki, S. (1996). *A fundamental quest: Hizb al-Tahrir and the search for the Islamic Caliphate.* Grey Seal. London.

Tölölyan, K. (1996). "*Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment.*" Diaspora 5(1): 3-36.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), (1998). İstanbul.

Vertovec S. ve Rogers A (edt.). (1998) *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion and Culture,* Aldershot.

Vertovec, S. (1999). *"Three meanings of 'Diaspora', exemplified among South Asian re- ligions.*" Diaspora 7(2).

Watson, J. (1977).*Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*, Basil Blackwell.

Werbner, P. (1990). *The Migration Process: Capital, Gift, and Offerings among British Pakistanis,* Oxford.

Wiktorowicz, Q. (2005). *Radical Islam rising: Muslim extremism in the West.*Rowman & Littlefield.

www.al-khoei.org

www.e-cfr.org

www.iis.ac.uk

www.İslâmic-foundation.org.uk

www.minab.org.uk

www.ons.gov.uk/ons/publications

Yıldırım, R. (2013). "Cemaatten Partiye Dönüşen Selefîlik", *Analiz*, 73.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Adnan ASLAN

1963 yılında Kayseri'de doğdu. Kayseri İmam-Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Lisans eğitimini, Londra Üniversitesi'nde Yüksek Lisans eğitimini, Lancaster Üniversitesi'nde Doktorasını tamamladı (1995). 1996 yılında İslâm Araştırmaları Merkezi'nde Araştırmacı olarak göreve başladı. 2005 yılında Doçent, 2010 yılında Profesör oldu. 2011 yılında Süleyman Şah Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi'ne Dekan olarak atandı. Hâlen aynı görevi sürdürmektedir.

Alev ERKİLET

1962 Ankara doğumludur. İlk, orta ve lise öğrenimini TED Ankara Koleji'nde tamamladı. 1983'te Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Yüksek Lisans (1985) ve Doktorasını (1996) Araştırma Görevlisi olarak çalıştığı aynı bölümde tamamladı. Bu dönemde DPT'nin Özel İhtisas Komisyonları'nda ve Aile Araştırma Kurumu için yapılan, "Metropolde Kariyer Meslekleri ve Aile Yapısı Temelinde Yaşama Tarzları" başlıklı araştırmada görev aldı. Bölümlerinden birini yazdığı araştırma raporu, 1997 yılında yayımlandı. 1997-2000 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Yardımcı Doçent olarak çalıştı. 2006-2007'de, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin, Tarihi Yarımada Koruma Amaçlı Kentsel Tasarım Projesi'nin sosyolojik araştırmalarını

yürüttü. Aynı yıl ASAGEM için yapılan "Medya Profesyonellerinin ve Medyanın Aile Algısı" araştırmasında görev aldı. Bu rapor 2008 yılında yayımlandı.

Şubat 2012-Eylül 2013 tarihleri arasında Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde Yardımcı Doçent ve Doçent olarak çalışan Erkilet, Eylül 2013'den bu yana Sakarya Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Tasarımı ve Medya Bölümü'nde Doçent olarak görev yapmaktadır. Erkilet'in Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler, Ele Geçirilemeyen Toprak Kuzey Kafkasya, Eleştirellikten Uyuma, Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları ve İstanbul Halkının Dilencilik Olgusuna Bakış Açısı (İ. Coşkun ile birlikte) adındaki kitapları yanında, çeşitli kitap ve dergilerde yayınlanmış makaleleri vardır.

Alim YILDIZ

1968'de Sivas'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini Sivas'ta tamamladı. Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden 1992 yılında mezun oldu. İstanbul, Aydın ve İzmir'de öğretmenlik yaptı. Yüksek Lisansını Marmara Üniversitesi'nde tamamladı. 2002 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nden "Doktor" unvanını aldı. 2006 yılında Doçent, Ocak 2012'de Profesör oldu. 2002 yılından itibaren Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde akademik çalışmalarını sürdürmektedir.

Alparslan AÇIKGENÇ

Halen Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsünde, Medeniyet Araştırmaları Anabilim dalında görevini yürütmekte olan Açıkgenç, 1974 yılında Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1978'de Wisconsin Üniversitesinde (Milwaukee) Eskiçağ Yunan Felsefesinde yüksek lisansını, 1983 yılında da Chicago Üniversitesinde felsefe tarihi alanında doktorasını tamamladı. Aynı yıl Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde göreve başladı. 1991-1993 ve 1995-1999 yılları arasında Malezya'da Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti (ISTAC) Enstitüsünde görev yaptıktan sonra yurda döndü. TÜBA asli üyesi olan Açıkgenç'in *Bilgi Felsefesi*, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* adlı kitapları yanında İngilizce olarak yayınlanan kitapları ve birçok bilimsel makaleleri bulunmaktadır.

Aydın BAYRAM

2005 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Lisans eğitimini tamamlayan Aydın Bayram, Erzurum Müftülüğü'nde İmam-Hatip görevine başladı. 14 ay kadar görev yaptıktan sonra, 2007 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'nın resmi bursunu kazanarak İngiltere'ye Yüksek Lisans ve Doktora yapmak için gitti. 2008 yılında Leeds Üniversitesi, İlahiyat ve Dini Araş-

tırmalar Bölümü'nde Din ve Toplum Hayatı dalında (Religion and Public Life) Mastır, ve 2013 tarihinde yine aynı üniversitenin Bilim Tarihi, Din ve Felsefe Okulu'nda, "Birleşik Krallıktaki Müslüman Diaspora'da Sünni Müslümanların Dindarlığı: Leeds'teki Camiler Karşılaştırıldı" adlı teziyle Doktora unvanını alarak yurda dönüp, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görevine başladı. Dr. Bayram'ın araştırmaları İslâm mezhepleri ve çağdaş İslâm hareketleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Doktora çalışmasında etnografik araştırma yöntemlerini kullanarak İngiltere'deki Sünni Müslümanların dinî hayatını inanç, ibadetler, dinî otorite, dinî grupların birbirleriyle etkileşim ve uzlaşmazlıkları gibi açılardan değerlendirerek inceledi.

Bayram Ali ÇETİNKAYA

1967 yılında Konya'da doğdu. 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek Lisansını 1994'te, Doktorasını 1999'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Bu arada 1991-1997 yılları arasında Ankara'da öğretmenlik görevinde bulundu. 1997 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2004 yılında Doçent, Aralık 2009 yılında Profesör oldu. 2008-2009 yılları arasında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalıştı. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kadrosuna dâhil oldu. 2013-2015 yılları arasında Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekanlık ve Rektör Yardımcılığı vazifelerinde bulundu. Hâlen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır. Biri ingilizceye çevrilmiş çok sayıda kitabının yanı sıra, ulusal ve uluslararası düzeyde tebliğleri ve çeşitli akademik dergilerde yayımlanan makaleleri bulunmaktadır.

Yayın ve Diğer Çalışmalarından Seçmeler:

İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000; Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay, Araştırma Yayınları, Ankara 2003; İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi, Elis Yayınları, Ankara 2003; Şems-Mevlânâ Dostluğu-Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Yitik Bilgi ve Hikmet, Nasihat Yayınları, Ankara 2007; Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvân-ı Safa Modeli-, İnsan Yayınları, İstanbul 2008; Batı Doğu İlişkisinin Entelektüel Boyutu – İbn-i Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- (editör), Sivas 2009, I-II; İlk Çağ Felsefesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; İrfan ve Hikmet Peygamberi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; Doğu Batı Düşünce Günleri (editör), İstanbul 2011; Dinî ve Felsefî Metinler Yirminci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama (editör), İstanbul 2012, I-II; İslâm Felsefesi Tarihi, Grafiker Yayınları (editör), İs-

tanbul 2012, I-II; İzmirli İsmail Haqqı His Life, Works and Views, Translated by Erdinç Atasever, İnsan Yayınları, İstanbul 2013; Türkiye'de Aydın ve Devlet Adamı Kimliği, Pınar Yayınları, İstanbul 2013; İslâm Medeniyetinin Dinamikleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2014 (Akşam Gazetesi'nin İslâm Medeniyeti dalında 2014 Kitap Ödülü): Medine'den Medeniyete, İnsan Yayınları, İstanbul 2014; Akademide Felsefe, Hikmet ve Din (editör), Zonguldak 2014; BEÜ İlahiyat Fakültesi Akademik Öğrenci Rehberi (haz.), Zonguldak 2015.

Bilal KEMİKLİ

Sivas'ta doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı, 1998'de Doktor, 2002'de Doçent ve 2008'de Profesörlüğe yükseltildi. Ankara, Yüzüncü Yıl ve Süleyman Demirel üniversitelerinde görev yaptı. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak görev yapan Prof. Dr. Kemikli, DPÜ İlahiyat Fakültesi'nde Kurucu Dekan olarak görevlendirilmiştir.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Sun'ullah-ı Gaybi Divanı, MEB Yayınları, İstanbul, 2000.
2. Şair Şeyhülislâm Arif Hikmet Beyefendi, MEB Yayınları, İstanbul, 2000.
3. Oğlanlar Şeyhi Müfid ü Muhtasar, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
4. Dost İlinden Gelen Ses, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
5. Sûfi Aşk ve Ölüm, Sütun Yayınları, İstanbul, 2007.
6. Mevlânâ'nın Kalbine Açılan Kapı: Mesnevi Mektupları, Hayy Kitap, İstanbul, 2007.
7. Şiir ve İrfan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.
8. Şehir Hayat ve Derviş, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.
9. Şairler Sultanı Bursalı Ahmed Paşa, Kültür Aş, Bursa, 2010.
10. Türk İslâm Edebiyatına Giriş, Emin Yayıncılık, Bursa, 2010.
11. İnsan Deniz ve Hayat, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.
12. Bursalı Bilge Şair Lâmiî Çelebi, Kültür Aş, Bursa, 2011.

Cemal AYDIN

1948 Isparta doğumlu. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız ve Roman Dilleri ve Edebiyatları Bölümü mezunu. Fransızca Öğretmenliğinden emekli. Bir ara gazetecilik ve köşe yazarlığı da yaptı. Müslüman olup Havva adını alan Eva de Vitray-Meyerovitch ve Roger Garaudy'den yaptıkları çeviriler başta olmak üzere 40'ı aşkın tercümesi ve Taşa Kazınan İhanet adlı bir de telifi bulunuyor. Tercüme ve telif çalışmalarına devam ediyor.

H. Haluk ERDEM

Bursa'da dogdu. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Lisans, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Yuksek Lisans ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Doktorasını tamamladı. Karl Jaspers felsefesiyle ilgili Almanya ve Avusturya'da bilimsel çalışmalarda bulundu. Türk Felsefe Derneği ve Türkiye Felsefe Kurumu üyesidir. Hâlen Ankara Üniversitesi Egitim Bilimleri Fakültesi Eğitim Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesidir.

Hüseyin **KARAMAN**

1972 yılında Trabzon ilinin Şalpazarı İlçesi'nin Dorukkiriş Köyü'nde doğdu. İlk öğrenimini kendi köyünde, ortaokul ve liseyi Vakfıkebir İmam Hatip Lisesi'nde (1989), üniversiteyi Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okudu (1994). 1995 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. 1994 yılında başladığı Yüksek Lisansını, Nurettin Topçu'da Ahlâkî Düşünce isimli çalışmayla 1996 yılında tamamladı. 1996 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı'nda başladığı Doktora programını Muhammet b. Zekeriya er-Razi'de Ahlâk Felsefesi isimli teziyle 07.01.2002 tarihinde bitirdi.

2004 yılında Yardımcı Doçent, 2008'de Doçent ve 2013 yılında Profesör olan Karaman, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı, Rektör Danışmanlığı, Senato Üyeliği ve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Hâlen Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Rektörlüğü görevini yapmakta olan Karaman Arapça, Fransızca ve İngilizce bilmektedir. Prof. Dr. Hüseyin Karaman'ın çeşitli yayınevleri tarafından basılmış kitapları, farklı dergilerde yayınlanmış makaleleri ve gerek ulusal, gerekse uluslararası sempozyumlarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Yayınlanmış Eserlerinden Bazıları Şunlardır:

1. Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi, Dergâh Yayınları, İstanbul 2000.
2. Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
3. İbn-i Meymûn'da Tanrı - Âlem İlişkisi, Karadeniz, Rize 2007.
4. Nurettin Topçu, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010.
5. İslâm Felsefesi Tarihi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2014.
6. Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyası, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2013.

İbrahim KESKİN

01.01.1970 yılında Kdz. Ereğli'de doğdu. İlköğrenimini Alaplı'da, orta öğrenimini Kdz. Ereğli İ.H.L ve İstanbul İ.H.L'de tamamladı. 1995 yılında Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1999 yılında Yüksek Lisansını, 2009 yılında ise Doktorasını tamamladı. 1995-2010 yılları arasında Mili Eğitim Bakanlığı'na bağlı çeşitli okullarda öğretmenlik yapan yazar, 2010 yılından beri Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde Öğretim Üyeliği yapmaktadır. Yazarın "Modernizmin Kıskacından Postmodern Dünyaya Din ve İslâm" isimli yayınlanmış bir kitabı ve çeşitli ulusal ve uluslar arası dergilerde makaleleri bulunmaktadır. Dr. Keskin'in uzmanlık alanı, Din Sosyolojisi olmakla birlikte, genel sosyoloji ve çağdaş sosyal teorileri konusunda çalışmalarını sürdürmektedir.

Mehmet ELMAZ

1970 yılında Edirne ili İpsala ilçesi İbriktepe Nahiyesinde doğdu. 1981 yılında İbriktepe İlkokulu'ndan, 1988 yılında Edirne İmam Hatip Lisesin'den mezun oldu.1993 yılında U. Ü. İlahiyat Fakültesini bitirdi. Aynı yıl U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyoloji Bilim Dalı'nda Prof. Dr. İzzet Er Danışmanlığında yüksek lisans eğitimine başladı. 1997'de 'Bir Dînî Cemaat Lideri Olarak Mehmed Zâhid Kotku'da Sosyolojik Yaklaşımlar' isimli tezini vererek eğitimini tamamladı. Uzun bir süre özel bir radyoda çalıştı. Serbest olarak reklam ve kültür organizasyonları yaptı. Halen Özel İrfan Koleji'inde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni olarak çalışmaktadır.

M. Kâmil YAŞAROĞLU

1966 yılında İstanbul'da doğdu. 1988'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans (1990) ve Doktora yaptı (1996). 1993-1994 döneminde akademik araştırmalar yapmak amacıyla İngiltere'de bulundu. 1989-2002 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) araştırmacı adayı ve araştırmacı kadrolarında çalıştı. 1998-1999 döneminde Türkmenistan Mahtumkulu Devlet Üniversitesi'nde Öğretim Üyeliği görevinde bulundu. Mart 2004 - Aralık 2011 tarihleri arasında İSAM'da Genel Sekreter olarak görev yaptı. İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Kevser BAŞ

1971 Kayseri doğumludur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1996'da Lisans, aynı fakültenin Türk-İslâm Edebiyatı anabilim dalında "Lâmii

Çelebi'nin Şerh-i Muammeyât alâ Esmâ-i Hüsnâ'sı" adlı çalışmasıyla 1999'da Yüksek Lisans, 2005'te "Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar" konulu teziyle Doktora eğitimini tamamladı.

2005-2006 öğretim yılında Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Türk-İslâm Edebiyatı ve Türk Dili dersleri verdi. 1996-2010 yıllarında MEB bünyesinde öğretmen olarak bulunduktan sonra 2010 yılında Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Yardımcı Doçent olarak göreve başladı. 2011 yılından beri Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi'nde Doçent olarak görev yapmaktadır.

Doktora tez çalışması "DİRİLİŞ TAŞLARI - Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar-" (Ankara 2008) ismiyle yayınlanmış bulunmaktadır. Bu çalışma, Türkiye Yazarlar Birliği tarafından 2008 İnceleme Ödülü'ne layık görüldü.

Çalışmalarından bazıları:

Kitap

1. Baş, Münire Kevser, Diriliş Taşları-Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar- Lotus Yayınları, Ankara, 2008.
2. Baş, Münire Kevser, Sezai Karakoç Şiirinde Metafizik Vurgu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
3. Baş, Münire Kevser, Çocuk ve Allah'ın Poetikasının İzinde, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.

Çeviriyazı Kitap

4. Baş, Münire Kevser, Osmanlı Fıkralarının İlk Derlemelerinden Çaylak Tevfik'in Hazine-i Letaif'i, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.

Kitapta Bölüm

5. "Diriliş Düşüncesinde Ölüm Kavramı", Sezai Karakoç, Editör: Yakup Çelik-Mehmet Çelik, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2010, s. 77-92.

Mehmet AKGÜL

1965 Sarıveliler/ Karaman doğumlu olup, ilk ve orta öğrenimini Karaman'da; Yüksek Öğrenimini Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamladı (1983-1988). 1989 yılında S.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak akademik çalışmalarına başladı. 'Sanayileşme ve Din İlişkisi' isimli çalışmasıyla Yüksek Lisansı (1991); 'Türk Modernleşmesi ve Din' konulu çalışmasıyla da Doktora çalışmasını tamamladı (1996). 'Türkiye'de Din ve Değişim; Bir Erol Güngör Çözümlemesi' (2005); 'Cumhuriyet'in

Erken Dönem Din Anlayışı' (2009); 'Yaşlılık ve Din' (2009); 'Medya ve Din: Gözyaşı FM Örneği' (2012) isimli çalışmaları yaptı; ayrıca ilmî ve akademik ortamlarda yayınladığı pek çok makale ve sunduğu tebliğ mevcuttur. 'Türkiye'de Yeni Dini Hareketler' isimli çalışması ise yayın aşamasındadır. Akgül, öğretim üyeliği, ilmî ve akademik faaliyetleri yanı sıra, sivil toplum hizmetlerine de katkı sağlamaktadır. Evli ve beş çocuk babasıdır.

Mevlüt UYANIK

Hitit Üniversitesi, (Çorum) İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi olarak görev yapan Mevlüt UYANIK, Çorum'un Sungurlu İlçesi'nde doğdu (1962). İlk öğrenimini Hürriyet İlkokulu (1974); orta öğrenimini Sungurlu Lisesi (1980), üniversite öğrenimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı (1985). Vakıflar Genel Müdürlüğü, Arşiv ve Tescil Dairesi'nde Uzman olarak çalıştı (1986-1987). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi (1987-1995) olan Uyanık, Yüksek Lisans öğrenimini aynı yerde "İslâm Akaidinde Karşıt Fikir Kavramı", (İbn-i Teymiyye Örneği;1989), Doktora öğrenimini "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Bilginin İslâmîleştirilmesi Kavramı" (1994) ile tamamladı. Aynı yıl Nisan Celbinde Burdur'da kısa dönem askerliğini yapan Uyanık, 1995 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'ne Yrd. Doç. Dr. olarak intisap etti. Uyanık, 2000 tarihinde Doçent oldu. Ürdün, Yemen ve Kırgizistan da eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulundu.

2009 yılında Profesör olan Uyanık'ın kitapları şunlardır.

1. İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, -Gazalî Örneği- Araştırma, Ankara 2006,
2. Felsefî Düşünceye Çağrı, Elis Yayınevi, Ankara 2003, 2013
3. Bilginin İslâmîleştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi (Doktora tezi) Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999;2001.2014
4. Üç Tarz-ı Siyaset: Bir Üst Kimlik Tasarımı Olarak Türkiyelilik, Metropol Yayınevi, İstanbul, 2003.
5. Sivil İtaatsizlik ve Dinî Değerler, Elis Yayınevi, Ankara, 2010, 2012
6. Çağdaş İslâm Bilimine Giriş, Fecr Yayınevi, Ankara, 2011 (Telif ve Tercüme makalelerden derleme; Mehmet Paçacı ve Aygün Akyol'un katkılarıyla)
7. Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk (editör, Recep Kaymakcan ile beraber) Değerler Eğitim Merkezi, İstanbul, 2007, 704 s
8. Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu, (Telif ve Tercüme makalelerden derleme K. Hamdi Okur'un katkısıyla) Fecr. Yay. Ankara, 1997, 2012

9. İslâm Ahlâk Felsefesi, Elis Yay. Ankara, 2013, 2014 (Aygün Akyol ile birlikte)
10. Ahlâk İlmi (Abdurrahmaş Şeref'in Osmanlıca metni ve sadeleştirilmesi, Aygün Akyol ile birlikte) Elis Yay. Ankara, 2012

Necdet YILMAZ

Ankara'nın Şereflikoçhisar İlçesi'nde doğdu. Ortaöğrenim ve yüksek tahsilini Ankara'da yaptı.

Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nda devlet memuru olarak çalıştı.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Tasavvuf alanında Yüksek Lisans ve Doktora yaptı.

Önder Vakfı, Hakyol Vakfı, İlim Kültür ve Sanat Vakfı ve İlim Yayma Vakfı bünyesinde hizmetlerde bulundu. Çeşitli derneklerin kurulmasında yer aldı. Yurt dışında bulundu.

Dergi, gazete, radyo ve televizyon yayıncılığı faaliyetlerinde bulundu, çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar yazdı.

Tasavvuf başta olmak üzere, Osmanlı Dönemi hadis, tefsir, sağlık, kültür ve medeniyeti alanında araştırmalar yaptı, kitaplar yayınladı.

Hâl-i hazırda M. Es'ad Coşan Araştırma ve Egitim Merkezi Başkanlığı'nı yürütmektedir.

Necdet SUBAŞI

1961 yılında Artvin'in Şavşat İlçesi'nde doğdu. Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Lisans, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde de Doktora programını tamamladı.

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ve Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Öğretim Üyeliği yapan Subaşı, 2011 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Strateji Geliştirme Başkanı olarak görev yapmaktadır.

Subaşı'nın yayınlanmış eserleri arasında;

Türk Aydınının Din Anlayışı (Yapı Kredi, 1995), Kutsanmış Görüntüler (Nehir, 1999), Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme (Vadi, 2003), Gündelik Hayat ve Dinsellik (İz, 2004), Euro İslâm -Fransa'da Türk Göçmenler: Din, Kimlik ve Entegrasyon Sorunları- (DİB, 2005), Referans Grupları -Avrupa'da Türkler Dinsel Organizasyonları, Söylem ve Tasavvurları- (DİB, Yasin Aktay'la

birlikte, 2006), Ara Dönem Din Politikaları (Küre, 2005), Sınırları Yoklamak (Ötüken, 2007), Alevi Modernleşmesi (Timaş, 3.b., 2010), Alevi Çalıştayları Nihai Raporu (Devlet Bakanlığı, 2010), Din Sosyolojisi (Dem, 2014), Frenk Hayatının Gecesinde Dinî Sosyaliteler (Tezkire, 2014) ve Yaz Dediler Âni (Otto, 2014) yer almaktadır.

Necdet TOSUN

1971'de Bandırma'da doğdu. 1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İbn-i Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet" başlıklı Yüksek Lisansını 1995'te, "Tasavvufta Hâcegân Ekolü XII.-XVII. yüzyıllar-" başlıklı Doktorasını 2002'de tamamladı. 2006'da Doçent, 2012'de Profesör oldu. Hâlen Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir. Osmanlı, Orta Asya ve Hindistan tasavvufu üzerine çalışmaları bulunan Necdet Tosun, İngilizce, Arapça ve Farsça bilmekte olup belli başlı telif eserleri şunlardır: Bahaeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul 2002; İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005; Zikir ve Tefekkür, İstanbul 2010; Türkistan Dervişlerinden Yâdigar (Orta Asya Türkçesiyle Yazılmış Tasavvufî Eserler), İstanbul 2011; Derviş Keşkülü, İstanbul 2012; İrfan Bahçesi, İstanbul 2014. Bunların dışında çok sayıda kitap tercüme etmiş ve bilimsel makale kaleme almıştır.

Ramazan ALTINTAŞ

Konya'nın Kadınhanı İlçesi'nde doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladı.

Hafızlığını Kadınhanı Kur'an Kursu'nda tamamladıktan sonra, 1981 yılında Konya İmam-Hatip Lisesi'ni; 1985 yılında ise Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni bitirdi.

Çeşitli hocalardan Arapça ve İslâmî ilimler alanında özel dersler aldı.

1981–1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu.

Yüksek Lisansını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Nübüvvet Öncesi Câhiliye Toplumunun İtikadî Yapısı" adlı tez çalışması ile yaptı (1990).

Doktorasını, "Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet" adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı (1994).

1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı.

1998 yılında Doçent oldu.

2004 yılında Profesör oldu.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı (2003-2006) ve Temel İslâm Bilimleri Bölüm Başkanlığı (2004-2005) ve Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelâm Anabilim Dalı Başkanlığı gibi idari görevlerde bulundu.

17 Temmuz 2009 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne geçti.

ÖSYM'de Doçentlik Sınavı Alt Komisyon Üyeliği yaptı.

26.05.2011 tarihinden itibaren DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliği'ne başladı.

01.07.2014 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na atandı. Hâlen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi ve DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi olarak çalışmaktadır. Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, evli ve üç çocuk babasıdır. Fransızca ve Arapça bilmektedir.

Yayınlanmış Kitapları:

1. İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, 463 sayfa.
2. İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, 328 sayfa.
3. Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, 408 sayfa.
4. Bütün Yönleriyle Câhiliyye, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007, 224 sayfa.
5. İslâm İnsanı, Suffe Yayınları, İstanbul, 1997, 112 sayfa.
6. Din ve Sekülerleşme, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, 200 sayfa.
7. Mevlânâ'da Gönül Kelâmı, Vefa Yayınları, İstanbul, 2007, 147 sayfa.
8. İslâm İnanç Esasları, (Komisyon), Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010, 182 sayfa.
9. Ortaöğretim Temel Dinî Bilgiler (İslâm 1), Komisyon, MEB, Ankara, 2012, 150 sayfa.
10. İslâmiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, (Komisyon), Ankara, 2013, Cilt: I-II.
11. Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik, (Komisyon), Ankara: DİB Yayınları, 2006.
12. Yeni Anayasa'da Din ve Vicdan Hürriyeti, (Komisyon), Ankara, Diyanet-Sen Yayınları, 2012.

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'ın yayınlanmış bu eserlerinin yanında, çok sayıda hakemli dergilerde yayınlanmış makaleleri, ulusal ve uluslar arası sempozyumlarda sunduğu bildirileri vardır.

Ramazan YILDIRIM

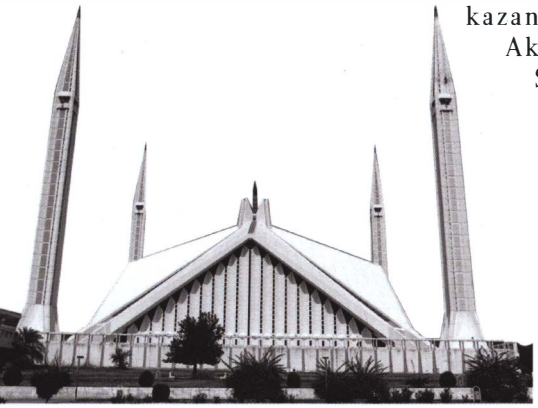
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Lisans eğitimini bitirdikten sonra Doktorasını Ankara Üniversitesi'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Öğretim Üyesi olan Ramazan Yıldırım SETA tarafından Arapça olarak yayınlanan Ru'ye Türkiyye Dergisi'nin editörlüğünü yapmaktadır. "Hilafet Tartışmaları" ve "Mutezile'nin Kelâmî Polemikleri" isimli kitapları yayınlandı. Din-devlet ilişkileri, İslâm Kelâm ekolleri ve görüşleri ve çağdaş İslâmî hareketler alanında araştırmalarını sürdürmektedir.

Şamil ÖÇAL

1967 Yozgat Akdağmadeni'nde doğdu. 1984 Yılında Yozgat İmam Hatip Lisesi'ni tamamladı. 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1990-1994 yılları arasında öğretmenlik yaptı. 1994 yılında Yüksek Lisansını, 1999 yılında da Doktorasını tamamladı. 1994-2004 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 2004-2008 yıllarında T.C. New York Başkonsolosluğu'nda Eğitim Ataşesi olarak görev yaptı. 1998-1999 yılları arasında MEB, Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü'nde OECD ve BM'den Sorumlu Şube Müdürü olarak görev yaptı. 2009-2010 yılları arasında Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi olarak görev yaptı. 2011 yılında ABD Kentucky Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Prof. Dr. Oliver Leaman'ın yanında, alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. Hâlen Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi olan Şamil Öçal, evli ve üç çocuk babasıdır. Yazarın ikisi telif, üçü derleme, altısı tercüme olmak üzere yayınlanmış on bir kitabı ve çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

İslâm dünyasının maddî güç bakımından zayıflaması, toprak kayıpları, Müslüman coğrafyanın etnik ve siyasî olarak parçalanması ve bölgelerinde yeni devlet ya da devletçikler oluşturularak daha önce tesis edilmiş olan güçlü bütünlüğün bozulmasına bağlı olarak pek çok sorun ortaya çıkarmıştır.

Bu eserde yer alan düşünür ve fikirlerin, günümüz düşünce ve pratik sorunları açısından somut katkı sağlayıcı özelliği bulunmaktadır. İslâm dünyasında birkaç asırdır yaşanan sorunlara ilişkin çözümlemeler ve uygulanabilir çözüm önerileri sunulmaktadır. Bütün bunların yanında asıl önemli olan, yeni bir medeniyetin kurulma imkânının hangi temeller üzerinde oturacağı konusunda zihin açıcı tartışma ve önerilerin yer almasıdır. Sunulan bu eser, salt düşünceleri ile temayüz etmiş ilim ve fikir adamlarının yanında fikre dinamizm kazandıran Hasan el-Bennâ, Mehmet Akif, Aliya İzzetbegoviç ve Ali Şeriatî gibi aktif fikir ve eylem önderlerini, geçmişten gelen sağlam kökleri canlı tutan ve günümüze uygun halde yeniden yorumlayan Mahmud Sami Ramazanoğlu, Mehmed Zahid Kotku ve M. Esat Coşan gibi irfanî geleneğin temsilcilerini bir araya getirmektedir.



THG 2334134 EEA
2016
THG 023004 EEA

İnsan

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ
MEDENİYET PROJELERİNİN İNŞÂ SÜRECİNDE ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ-II

PROJE EDİTÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA
CİLT EDİTÖRLERİ: DOÇ. DR. SELİM EREN
DOÇ. DR. ALİ ÖZTÜRK

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
ISBN: 978-975-574-768-2 (10.CİLT)

9 789755 747682

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.